

DE CONSTANTINO A CARLOMAGNO

DISIDENTES HETERODOXOS MARGINADOS

*F. J. Lomas
F. Devís
eds.*



DE CONSTANTINO A CARLOMAGNO

Edita: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz
I.S.B.N.: 84-7786-112-9
Dep. legal: CA-796-92
Imprime: INGRASA Artes Gráficas. Puerto Real (Cádiz).

273
DEC

R. 47.905

HAr
dec



De Constantino a Carlomagno.

Disidentes, Heterodoxos, Marginados

DONACION

Francisco Javier Lomas

Federico Devís

editores



SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE CADIZ

En memoria de Abilio Barbero

ÍNDICE

| | |
|--|-----|
| Presentación | 11 |
| Antonio Bravo García <i>In circuitu impii ambulans</i> . El tiempo en la historia, la religión y la herejía | 13 |
| Enrique A. Ramos Jurado Poder, compromiso y marginación en el neoplatonismo griego a fines del mundo antiguo | 57 |
| – Francisco Javier Lomas La percepción del orden en el siglo IV. Los panegiristas latinos | 76 |
| – Javier Arce <i>Sub eculeo incurvus</i> . Fortuna y pena de muerte en la sociedad tardorromana | 107 |
| – Domingo Plácido La <i>civitas</i> cristiana: Nuevo marco de integración y marginalidad | 121 |
| – Luis A. García Moreno Disidencia religiosa y poder episcopal en la España tardoantigua (ss. V-VII) | 135 |
| – Pablo C. Díaz Martínez Marginalidad económica, caridad y conflictividad social en la Hispania visigoda | 159 |
| Carlos Estepa Díaz Configuración y primera expansión del reino astur. Siglos VIII y IX | 179 |
| Amancio Isla Frez El desarrollo del Pelagianismo y la cristianización de Inglaterra | 197 |
| José M ^a Mínguez Contradicciones y desintegración del Imperio Carolingio | 211 |
| Índice temático | 235 |
| Índice de citas | 247 |

PRESENTACIÓN

En Marzo del pasado año congregamos a los autores de las páginas que siguen en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Cádiz con el fin de que expusieran y sometieran a debate las comunicaciones que previamente se les solicitaron. El tema del Encuentro fue el análisis de aquella otra realidad a menudo despachada en unas pocas líneas en los Tratados y Manuales al uso, cuando no en ambiciosas síntesis históricas, pero que, sin embargo, consideramos de suficiente entidad y merecedora, por consiguiente, de un adecuado tratamiento. Nos referimos, huelga decirlo, a aquellos aspectos tenidos como "no canónicos", aquellos movimientos, conceptos o actitudes que, cuando no encajaban en los esquemas políticos, morales, éticos, religiosos de una época y región determinada, se situaban peligrosamente frente al poder establecido, a las concepciones reinantes y sustentadoras de la realidad política o religiosa. La heterodoxia, la disidencia y la marginalidad son los complementos inherentes a la ortodoxia, la anuencia y la voluntad integradora; y éstas, sin el estudio y conocimiento de aquéllas, deficientemente las percibiremos; sin olvidar que los demonios del ayer son los dioses del mañana, y que los demonios del mañana son los dioses del ayer.

El Encuentro lo concebimos años atrás, y para su realización solicitamos el concurso y la financiación de diversas Entidades, que tardó en llegar, pero llegó. Desde aquí, pues, nuestro agradecimiento a la CICYT, a la Universidad de Cádiz a través del ICE, a la Delegación de Cultura del Excmo. Ayuntamiento de Cádiz, a la Caja de Ahorros de Cádiz, así como a la Facultad de Filosofía y Letras en la persona de su Decano. Entretanto, hubo otras Reuniones o Cursos que trataron estos mismos temas. Una en el Museo Nacional de Arte Romano de Mérida, otra en el seno de los Cursos de Verano de la Universidad Hispanoamericana de la Rábida (materializado éste último en una publicación aparecida el pasado año y editada por la Universidad de Sevilla). Los temas, pues, eran de actualidad y merecían un adecuado tratamiento.

Nuestra intención era que el Encuentro tuviera un carácter interdisciplinar por dos razones fundamentales. Una de ellas, porque los temas a tratar eran fronterizos a dos épocas históricas y, en consecuencia, afectaba a especialistas de una y otra época, historiadores de la Antigüedad e historiadores del Medioevo. Otra de las razones fue que queríamos superar los compartimentos estancos a los que nos tiene sujeto un nomenclátor

de áreas del conocimiento, y unos planes de estudio obsoletos, tanto los que en breve se extinguirán como los aún no nacidos, aunque sí engendrados. Tal es la razón por la que tuvieron cabida en aquel Encuentro, y en estas páginas, filólogos, y concretamente helenistas.

Si deliberadamente circunscribimos tales temas al tiempo que media entre los siglos IV al IX, y Constantino y Carlomagno son personalidades emblemáticas que se sitúan en uno y otro confín temporal, fue porque precisamente en ese tracto cronológico se operaron los profundos cambios que dieron paso a un nuevo orden social y económico, con todas sus consecuencias morales, éticas, religiosas, ideológicas y políticas, que conocemos como Medioevo.

El lector tiene en sus manos una decena de comunicaciones, cada una autónoma e independiente de las demás, pero todas ellas ofrecen aspectos de "la otra cara" de la realidad del momento a que se refieren. Si, por otra parte, el volumen ha quedado algo sesgado hacia la Antigüedad tardía, ello no es imputable a los editores, que hubiéramos deseado un mayor equilibrio. Imponderables que no vienen al caso frustraron nuestro propósito.

Sólo nos resta agradecer, además de reiterar nuestro agradecimiento a las Entidades y personas que hicieron posible aquel Encuentro y esta publicación, a quienes colaboran con su aportación en este volumen, y a los alumnos y postgraduados que asistieron al Encuentro y siguieron las vivas discusiones que originaron las comunicaciones. Tal fue su inmediato beneficio. Ahora, el público lector tiene la oportunidad de disentir, asentir, matizar, sobre una multiplicidad de aspectos que va más allá de la decena de comunicaciones que presentamos.

Los editores

IN CIRCUITU IMPII AMBULANT.

EL TIEMPO EN LA HISTORIA, LA RELIGIÓN Y LA HEREJÍA ¹

La concepción que del tiempo posee una cultura resulta de sumo interés. Como ha escrito A.J. Gurevich ², "in essa s'incarna, e ad essa è collegata la percezione che l'epoca ha del mondo, la condotta degli uomini, la loro coscienza, il ritmo della vita, il rapporto con le cose". Basta sólo con tener en cuenta -prosigue este autor- la percepción cíclica del tiempo dominante en el Antiguo Oriente y en la Antigüedad y compararla con la concepción finalista del mundo desde su creación hasta su fin, propia del cristianismo, para advertir la diferencia radical que existe entre ambos mundos. Que un autor como Gurevich, preocupado por la cultura medieval occidental, mencione al iniciar su estudio esta dualidad de concepciones, la cíclica y la rectilínea, nada tiene de novedoso o extraño ya que ambas constituyen un lugar común -aunque no exento de debate ³, la verdad sea dicha- en las

¹ El núcleo central de este trabajo remonta a una conferencia que, con el título "El eterno retorno: Variaciones bizantinas y renacentistas sobre un tema griego", dimos en 1988 en la Universidad Complutense dentro del "Segundo Curso Superior de Filología Clásica" titulado "Akámas chrónos/Infatigabile tempus (Estudios sobre la concepción y experiencia del tiempo en el mundo antiguo)". Con modificaciones y añadidos sustanciales el mismo texto fue leído en la Universidad de Cádiz dentro del ciclo cuyas intervenciones este libro recoge. El texto definitivo, finalmente, ha sido ampliado y le han sido añadidas nuevas precisiones bibliográficas. Agradecemos muy de corazón a nuestro amigo y colega el Dr. D. Francisco Javier Lomas su infinita paciencia ante nuestra tardanza en entregar el original que hoy ve la luz.

² *Le categorie della cultura medievale*, tr. ital., Torino 1983, 97 (hay tr. esp.).

³ Limitémonos por el momento a llamar la atención sobre la dificultad que supone analizar el concepto que una cultura tiene del tiempo y, a la vez, sobre la pluralidad de concepciones que pueden coexistir. A este propósito resulta programática la opinión de G. Constable, "Past and Present in the Eleventh and Twelfth Centuries. Perceptions of Time and Change" en la obra colectiva *L'Europa dei secoli XI e XII fra novità e tradizione: Sviluppi di una cultura. Atti della decima settimana int. di studio (Mendola...1986)*, Milano 1989, 144-145: "Tempus" -escribe este autor- "is one of the most complicated words in the historical vocabulary of the eleventh and twelfth centuries. It is easy to translate, because 'time' in English (and the equivalent words in most European languages) retains the ambiguity it had in the Middle Ages. But behind it lie not only the difference between external, measurable time and internal, experienced duration [...] but also a mixture of cyclical, linear, and folkloristic concepts inherited from antiquity, the Bible, early Christianity, and the Germanic tribes, each of which had its own prehistory. Views of time can be classified not only according to computational systems but also according to differing occupations and social needs; and more than one view can be found together even in the same person, depending on the circumstances. The writer of works on chronology, philosophy, theology, and history in the Middle Ages" -prosigue Constable- "used varying concepts of time, according to their needs and interests, as did parish priests, merchants, and agricultural laborers -and as people still do today". Estos tipos de tiempo, que Gurevich y otros investigadores distinguen también, nos sirven no sólo para entender la multiplicidad de valores que el concepto reviste en la Edad Media sino que, al tiempo, nos preparan para enfrentarnos con lo

investigaciones históricas e historiográficas modernas⁴, así como también en las antropológicas⁵. Lo mismo una obra como la de L. Díez del Corral⁶, bien conocida entre nosotros, acepta la tal dualidad, que, recogiendo las formulaciones del historiador de la filosofía medieval Etienne Gilson, lo hace también una puesta al día de la investigación histórica en su variada multiplicidad, el libro de G. Bourdè-H. Martin⁷, por poner dos ejemplos muy diferentes. No es preciso espigar más para demostrar lo dicho: tiempo *cíclico* y tiempo *lineal* son conceptos que, ya con una larga tradición en los tiempos modernos⁸,

que podemos encontrar en las etapas anteriores, especialmente en el mundo greco-romano; más adelante tendremos ocasión de comentar la pluralidad de sentidos con que la noción de tiempo es utilizada por los pensadores presocráticos.

⁴ No sólo estas concepciones sino también el tiempo en general y su papel en la historia y en la vida social e individual son hoy objeto de reflexión común para historiadores y filósofos; "el europeo" -ha escrito C. G. Jung en su autobiografía *Recuerdos, Sueños, Pensamientos*, tr. esp., Barcelona 1971, 2ª ed., 247- "está ciertamente convencido de no ser ya lo que fue en la antigüedad, pero no sabe lo que ha llegado a ser entre tanto. El reloj le dice que desde la Edad Media se ha introducido en él subrepticamente el tiempo y su sinónimo, el progreso, y le han arrebatado lo que para él es irrecuperable. Con equipaje ligero prosigue su camino hacia metas confusas con progresivo apresuramiento". A propósito del reloj pueden verse, entre otras cosas, las reflexiones de J. Le Goff, "Il tempo del lavoro nella "crisi" del secolo XIV: dal tempo medievale al tempo moderno" en *Tempo della Chiesa e tempo del mercante e altri saggi sul lavoro e la cultura nel Medioevo*, tr. ital., Torino 1977, 25-39 (hay tr. esp.); C. Cipolla, *Clocks and Culture 1300-1700*, London 1967 y D. Landes, *Revolution in Time: Clocks and the Making of the Modern World*, Cambridge, Mass.-London 1983; ya en los Padres de la Iglesia capadocios (y antes, al parecer, en Tales, Pitágoras y otros según Jámblico, *Vida de Pitágoras*, 3) se ve aflorar con fuerza la idea de que "el tiempo es oro"; véase Constable, "Past and Present", 157 y M. Harl, "Les modèles d'un temps idéal dans quelques récits de vie des Pères Cappadociens" en la obra colectiva *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Age IIIe-XIIIe siècles*, Paris 1984, 235-236. Por lo que se refiere, de una forma más general, al tiempo en la historia y a la historia del tiempo -siempre dentro del campo que nos interesa tratar aquí- véanse G.J. Whitrow, *El tiempo en la Historia. La evolución de nuestro sentido del tiempo y de la perspectiva temporal*, tr. esp., Barcelona 1990; K. Pomian, *L'ordine del tempo*, tr. ital., Torino 1992 (en especial 3-181); J. Attali, *Historias del tiempo*, tr. esp., México D.F. 1985 y la obra colectiva *Les cultures et le temps*, Paris 1975 (hay tr. esp.); en ésta última, 135-143, G.E.R. Lloyd, "Le temps dans la pensée grecque" traza un panorama de esta cuestión.

⁵ Para Ph.K. Bock, *Introducción a la moderna antropología cultural*, tr. esp., México D.F. 1977, 243-244, por ejemplo, "existen dos tipos fundamentales de dimensiones temporales. La *dimensión lineal*, en la que el período A es seguido por el período B, al que sigue el período C, y así sucesivamente; un ejemplo tomado de nuestra propia cultura sería: infancia-niñez-adolescencia-edad adulta-vejez. La *dimensión cíclica* es aquella en que la secuencia de períodos se repite un número definido o indefinido de veces, como sucede con nuestros días de la semana. Está claro que toda dimensión cíclica incluye, por lo menos, una dimensión lineal, en tanto que algunas *dimensiones lineales complejas* incluyen uno o más ciclos". El cristianismo -prosigue este autor, *o.c.*, 248- "considera que el fluir del tiempo es fundamentalmente lineal [...] Las civilizaciones asiáticas, en conjunto, tienen una visión más cíclica de la historia [...] Estas orientaciones temporales" -concluye Bock- "tienen consecuencias importantes en el comportamiento humano". Sobre el interés de que el estudioso del tiempo histórico se aproxime a las conclusiones de la Antropología y la Historia de las Religiones véase J. Le Goff, *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, tr. esp., Barcelona-Buenos Aires-México 1991, 85.

⁶ *El rapto de Europa. Una interpretación histórica de nuestro tiempo*, Madrid 1974, 213.

⁷ *Les écoles historiques*, Paris 1983, 19.

⁸ Se trata de un esquema desarrollado por Schlegel a finales del siglo XVIII según leemos en H.I. Marrou, "La théologie de l'histoire dans la Gnose valentinienne" en *Le origini dello Gnosticismo (Attes du Colloque international de Messine...1966)*, Leiden 1967 (recogido en *Patristique et Humanisme. Mélanges*, Paris 1976, 384).

han prendido por doquier a la hora de oponer la concepción greco-romana y oriental a la del mundo cristiano y judío y, sin embargo, como habremos de ver, las cosas no están tan claras ni son tan simples⁹.

Lo primero que cabe decir es que la concepción cíclica del tiempo trae a nuestra mente de inmediato el tan traído y llevado concepto de *eterno retorno*; se trata, como es bien sabido, de un tema griego con raíces que se hunden en el pensamiento indo-iranio¹⁰ que, posteriormente, se hará notar también a lo largo de la Edad Media occidental y oriental y llegará al Renacimiento y a la filosofía moderna, pasando, claro es, aparte de por la reflexión exclusivamente historiográfica en sus diversas variedades, también por la literatura y el ensayo¹¹. Pero lo que no es tan conocido -y a nosotros mismos se nos fue haciendo, conforme avanzábamos en nuestro estudio, más difícil de soslayar- es que cada día se cuestiona más que sea ésta una idea que haya aparecido alguna vez en la cultura griega formulada con la misma precisión y claridad que otros muchos conceptos, heredados por la civilización occidental, revisten en aquélla.

Podemos hacernos diversas preguntas. ¿Realmente es éste un tema que encontramos en la Grecia antigua? ¿Cómo está formulado exactamente? ¿Es el *eterno retorno* lo mismo que la doctrina de la *recurrencia eterna y exacta* de las cosas, personas y situaciones, o lo que se repite son los *grandes ciclos* (transmigración de almas, nacimientos y destrucciones del mundo, edades...) pero no las cosas concretas, los seres vivos ni los acontecimientos? ¿Es, pues, toda doctrina de fases, edades o ciclos, el *cicloculturalismo* en suma, un *eterno retorno*? ¿No habrá ocasiones en que esas fases ni siquiera puedan llamarse, en puridad, un *retorno*?¹² Un teórico de la historiografía griega,

⁹ Es fundamental para la crítica de ambas concepciones, y así ha sido señalado, entre otros muchos autores, por F. Giunta, "L'intuizione del tempo" en *Medioevo e medievisti*, Caltanissetta-Roma 1971, 9-14, el erudito estudio de Santo Mazzarino, *Il pensiero storico classico* II, 2, Bari 1974, 412-461; se trata de la bien conocida y extensa nota 555.

¹⁰ Generalidades en Le Goff, *El orden*, 56 y ss.

¹¹ Por sólo mencionar un ejemplo, debemos a J.L. Borges algunas páginas muy lúcidas dedicadas a este tema en su *Historia de la eternidad*; véase de este autor *Prosa completa* I, Barcelona 1980, 261-269 ("La doctrina de los ciclos") y 261-275 ("El tiempo circular").

¹² De utilidad para conocer el significado de la palabra *kúklos* en la literatura griega antigua es el estudio de J. de Romilly, "Cycles et cercles chez les auteurs grecs de l'époque classique" en *Hommages à Claire Préaux*, Bruxelles 1975, 140-152, con reflexiones sobre lo que aquí planteamos; el estudio de G.W. Trompf, *The Idea of Historical Recurrence in Eastern Thought from Antiquity to the Reformation*, Berkeley-Los Angeles 1979, constituye una interesante propuesta de clasificación de las diversas formas de *recurrencia* que pueden observarse en las épocas tomadas en consideración; "the view that *history repeats itself* is commonly seen" -escribe este autor, *o.c.*, 1- "as characteristically Greek, and is principally associated with a general belief in cosmic and social cycles. It is natural, therefore, to begin our investigations with the Greek *cyklos*. The idea that history repeats itself, however, is wider than its cyclical formulation. It includes such notions as retribution, rebirth, reenactment, and even imitation". Una breve caracterización de los diferentes tipos de *recurrencia* que Trompf encuentra en los

François Châtelet¹³, ha escrito hace algunos años que los griegos, simplemente, no creyeron demasiado en esta idea y, al tiempo, cuando la trataron, siempre lo hicieron de tan variadas maneras y con ambigüedad tan acusada que es difícil trazar un panorama lo suficientemente convincente a juicio de todos.

Lo que nos proponemos pues en estas páginas -y tanto el título¹⁴ como lo que antecede apuntan a aclararlo- es trazar, con pinceladas bastante gruesas, sin descender a detalles más que en contadas ocasiones, un bosquejo de historia de la idea del *eterno retorno* o, mejor, el estado actual de los estudios sobre ella en el mundo greco-romano y su supervivencia posterior tanto en la Edad Media occidental como en la oriental (Bizancio), así como en el Renacimiento, haciendo alusión fundamentalmente a los historiadores aunque sin descuidar del todo la religión, la herejía y la filosofía.

Pongámonos a la tarea. La idea fundamental sobre la que reposa la conocida investigación de Mircea Eliade acerca del mito del *eterno retorno*¹⁵ podría ser expresada,

textos estudiados por él está recogida en *o.c.*, 2-3; conviene señalar, de otro lado, que en este trabajo partimos de la base de que *eterno retorno* significa exclusivamente repetición exacta, es decir, un tiempo no sólo *cíclico* sino, a la vez, *circular*.

¹³ *El nacimiento de la Historia. La formación del pensamiento historiador en Grecia I*, tr. esp., Madrid 1978, 39.

¹⁴ La frase latina del título (*Salmos 12,8, kúkloi hoi asebeís peripatoúsin*), que da pie a nuestra conferencia, es citada en la *Ciudad de Dios* 12,13, por san Agustín, pensador de gran influencia en la intelección por la posteridad de las antiguas concepciones cíclicas del tiempo, y explicada de la siguiente manera: "los impíos están dando vueltas a la redonda, esto es, con la codicia en torno a las cosas temporales, que, repitiendo el giro de los siete días, voltean como una rueda y por eso no llegarán al día octavo, es decir, al descanso" (*In Psalm. 11,9 [PL 36, col. 138]*). El pasaje del salmo citado va bien con ellos "no porque su vida", en opinión de san Agustín, *Ciudad de Dios* 12,13, "haya de seguir el curso de estos circuitos imaginarios, sino porque, en realidad, tal es el laberinto de su error, o sea, su falsa doctrina". "La vida alejada de Dios" -comenta a propósito del primer pasaje V. Capánaga, "Los ciclos cósmicos en la 'Ciudad de Dios' ", *Estudios sobre la ciudad de Dios II (= La ciudad de Dios 167 [1954], 107-108)*- "engendra una rotación perpétua de los deseos en el hombre, que se mueve mucho y nunca llega al término de su descanso. Es como la ilusión de quien quisiera viajar en un 'tiouvivo'. Podrá moverse horas y horas, y acabará siempre poniendo el pie allí donde comenzó, es decir, en la inquietud. Esta ilusión de moverse mucho, cuando se permanece siempre en el mismo punto muerto de la infelicidad inicial, constituye la ceguera particular del impío. Por eso el pecado alteró profundamente el tiempo según San Agustín, dando una penosa circularidad a las codicias humanas. El tiempo del hombre inocente no es igual al del hombre caído, pues la pena o el castigo de la primera culpa introdujo una nueva valoración [...] La pena da una nueva dimensión a la temporalidad. Por eso el pecado sumergió más profundamente al hombre en el tiempo y en el movimiento circular de la miseria". Por supuesto, Cristo nos liberó de toda condena o círculo que nos constreñía y, en lo que toca a los *circuitos de tiempos* de la filosofía antigua (véase *Ciudad de Dios* 12, 19), nada hay que decir de ellos sino que no existen ni deben tomarse en consideración. La obra de San Agustín, para Capánaga, *o.c.*, 112, es, en cierto modo, una refutación del "mito del retorno universal y periódico de las almas a la rotación perpétua de la culpa y la miseria".

¹⁵ *El mito del eterno retorno: Arquetipos y repeticiones*, tr. esp., Madrid 1972; véase también su libro *Patterns in comparative Religion*, London-Sidney 1971 (es reimpresión y hay diversas traducciones españolas), 154-187. Otros tratamientos de esta cuestión pueden verse, entre otros autores que cabría citar, en G. van der Leeuw, *Fenomenología de la religión*, tr. esp., México D. F. 1964, 549-561, G. Widengren, *Fenomenología de la religión*, tr. esp., Madrid 1976, 422-441 y F. Heiler, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart 1961, 159-161.

en una formulación muy breve, diciendo que, en ciertas culturas primitivas o antiguas, "un objeto o un acto no es real más que en la medida en que *imita* o *repite* un arquetipo. Así, la *realidad*" -precisa este autor¹⁶- "se adquiere exclusivamente por *repetición* o *participación*" y muchos mitos y prácticas de diversas civilizaciones, según este mismo investigador, constatan esto sin la menor duda¹⁷. Pero, además, cada vez que se lleva a cabo, pongamos por caso, un sacrificio o una *repetición* de algo en momentos de especial importancia, se está llevando a cabo realmente el *sacrificio original* y repitiéndose el *arquetipo* originario; por la paradoja del rito, en suma, "el tiempo profano y la duración quedan suspendidos"¹⁸ y se vuelve a ese tiempo primigenio de los dioses ya lejano¹⁹.

La creación del mundo -otro gran tema unido a la idea anterior- se reproduce cada año y la repetición del acto cosmogónico, "que transforma cada Año Nuevo en inauguración de una era, permite el retorno de los muertos a la vida y mantiene la esperanza de los creyentes en la resurrección de la carne"²⁰; todo abona la creencia, pues, de que "en ese momento crítico en que el mundo es aniquilado y creado es posible la abolición del tiempo". De acuerdo con Eliade, por tanto, las sociedades arcaicas sienten una necesidad de regenerarse periódicamente por medio de la anulación del tiempo; "colectivos o individuales, periódicos o esporádicos, los ritos de regeneración encierran siempre en su estructura y significación un elemento de regeneración por repetición de un acto arquetípico, la mayoría de las veces el acto cosmogónico"²¹.

¹⁶ *El mito*, 39.

¹⁷ En general, sobre el tiempo *mítico* y su especial estructura, puede verse E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas. II, El pensamiento mítico*, tr. esp., México D. F. 1972, 2a. ed., 140-180; este mismo autor, *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, tr. esp., México-Buenos Aires 1963, 3a. ed., 255, resume su pensamiento diciendo que "el tiempo mítico no posee una estructura definida; sigue siendo un 'tiempo eterno'. Desde el punto de vista de la conciencia mítica, el pasado nunca es pasado; se halla siempre 'aquí' y 'ahora'".

¹⁸ Eliade, *El mito*, 40.

¹⁹ P. Vidal-Naquet en un artículo de 1960, recogido ahora en un capítulo titulado "Tiempo de dioses y tiempo de hombres" en *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego. El cazador negro*, tr. esp., Barcelona 1983, 61-85 (citado en adelante *Formas*), estudia con detención algunas cuestiones relacionadas con la concepción de un tiempo divino y otro profano en la cultura griega.

²⁰ Eliade, *El mito*, 63.

²¹ *El mito*, 82. Característico de la tardía antigüedad, por ejemplo, fue el *taurobolium*, práctica relacionada con la regeneración del tiempo. Sobre el hecho de que este sacrificio fuese contemplado como dador de la inmortalidad, las objeciones principales se basan en el testimonio de las inscripciones, que hace pensar en una reiteración periódica de aquél; no hay que olvidar, como recuerda Meslin, "Temps initiatique et progrès spirituels dans la nouvelle religiosité" en *Le temps chrétien*, 283, que, incluso a finales del mundo antiguo, "la notion profondément ancrée dans la psychologie commune d'un retour cyclique des choses était un très gros obstacle à l'acceptation d'une survie immortelle". Véase W. Burkert, *Ancient Mystery Cults*, Cambridge, Mass., 1987, 25.

Lo más interesante de todo esto, por otro lado, es que el tiempo concreto, el de cada uno, el individual con los recuerdos y remordimientos, penas y alegrías -un tiempo de cuya concepción, por desgracia, no podemos tratar aquí²², parece quedar abolido en este tipo de pensamiento²³, lo cual es, sin la menor duda, antihistórico. "La negativa a conservar la memoria del pasado, aun inmediato" -apunta este mismo famoso historiador de las religiones²⁴- "nos parece el índice de una antropología particular. Es, en una palabra, la oposición del hombre arcaico a aceptarse como ser histórico, a conceder valor a la memoria²⁵ y por consiguiente a los acontecimientos inusitados (es decir, sin modelo arquetípico) que constituyen, de hecho, la duración concreta. En última instancia" -concluye- "en todos esos ritos y en todas esas actitudes desciframos la voluntad de desvalorizar el tiempo"²⁶.

²² Sobre el tiempo interior, su descubrimiento y análisis son sin duda un hito los escritos autobiográficos de san Agustín; véase en concreto sobre el tema el libro ya clásico de J. Guitton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, Paris 1971, 4a. ed. y, más modernamente, E.A. Schmidt, *Zeit und Geschichte bei Augustin*, Heidelberg 1985. Precedentes agustinianos son analizados por Constable, "Past and Present", 149-150.

²³ G. Gusdorf, *Mito y metafísica. Introducción a la filosofía*, tr. esp., Buenos Aires, 1960, 71, está plenamente de acuerdo con esta formulación: "el tiempo personal" -escribe-"no existe, o permanece embrionario, incoherente. Es que el pequeño tiempo personal está fundido, absorbido en el Gran Tiempo mítico, fundamento y justificación del fluir de los días". Coincide igualmente en esta "abolición del tiempo" P. Siniscalco, "La comprensione della storia nel cristianesimo antico" en M. Vacchina (ed.), *Attualità dell'antico*, Aosta 1988, 157-158. Y pueden verse las reflexiones de J. Pépin, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris 1976, 2ª ed., 508-516.

²⁴ *Ibidem*; sobre la labor de este estudioso rumano a propósito del mito puede verse, entre otros, L. Duch, *Ciencia de la religión y mito. Estudios sobre la interpretación del mito*, Monserrat 1974, 119-248 (con 138-143 dedicadas a su concepción del tiempo sagrado y 220-227 al papel de la historia en el pensamiento científico de este mismo autor), así como R. E. Meagher, "Mircea Eliade; Methodology and the Meaning of the Sacred", *Hermathena* 128, 1980, 7-20.

²⁵ De interés sobre el tiempo y la memoria en el ámbito griego antiguo es el estudio de J. P. Vernant, "Aspects mythiques de la mémoire et du temps", *Journal de Psychologie*, 1959, 1-20, recogido en *Mythe et pensée chez les Grecs I. Etudes de psychologie historique*, Paris 1971, 80-107 (hay tr. esp.); véase también M. Simondon, *La mémoire et l'oublié dans la pensée grecque jusqu'à la fin du Ve. s. av. J.C.*, Paris 1982. Más general es el tratamiento de la cuestión por Le Goff, *El orden*, 131-183.

²⁶ A propósito de aquellas religiones que no tienen un concepto de tiempo circular más o menos preciso, que no rechazan el tiempo profano individual, que reconocen el valor de un tiempo lineal irreversible que da un sentido a la historia humana, etc., Eliade parece pensar que traicionan en cierto modo lo sagrado. "La religion la plus authentique serait donc située" -comenta Meslin, *Pour une science des religions*, Paris 1973, 149 (hay tr. esp.)- "dans le plus lointain passé religieux de l'humanité; celle qui serait la plus proche de ce temps primordial attesté par les mythes, temps auquel l'homme rattache ses actions et dont il garde la nostalgie au fond de son être. Dans une telle perspective" -continúa Meslin, quien, por otra parte, no está del todo de acuerdo con la idea de Eliade de que en las sociedades primitivas el tiempo vivido, el tiempo profano e individual no cuenta prácticamente- "le christianisme apparaît essentiellement comme la religion de l'homme historique -ce qui en un sens n'est pas faux-, celle de l'homme moderne, mais en même temps de l'homme déchu, détaché de l'horizon des archétypes et de la répétition du temps de l'homme soumis à 'la terreur de l'histoire' dont il croit être l'auteur, et qui a perdu à tout jamais le paradis des archétypes et le bonheur des commencements toujours renouvelés". Vidal-Naquet, *Formas*, 62, no cree tampoco que las ideas de Eliade se ajusten exactamente al modo de pensar griego y lo mismo hace A. Momigliano en los trabajos que más adelante se mencionan.

Buen conocedor de los grandes temas de la Historia de las Religiones, Eliade señala, además, que las fases de la luna²⁷ desempeñan un papel de importancia en la génesis de las concepciones cíclicas de los diferentes pueblos²⁸ y precisa que un análisis de los mitos de diluvio y catástrofes en que perece una "humanidad agotada y pecadora, y una nueva humanidad regenerada nace, habitualmente de un *antepasado* mítico, salvado de la catástrofe"²⁹, revela que todos ellos tienen carácter lunar. Esto parece evidente y, a la vez, da un cierto colorido optimista a la concepción ya que el ciclo lunar se presenta, en principio, como eterno³⁰. Lo que subyace, por tanto, a estas creencias -que, de otra parte, no están limitadas a desarrollarse exclusivamente en las sociedades primitivas sino también en las dotadas de historia³¹- es la fe en un *eterno retorno*. Notemos, sin

²⁷ Sobre la luna y su mística, en general, véase Eliade, *Patterns*, 154-187; sobre la luna y los calendarios mucho de interés en M. P. Nilsson, *Primitive Time-Reckoning. A Study in the Origins and First Development of the Art of Counting Time among the Primitive and Early Culture Peoples*, Lund 1920.

²⁸ "La experiencia del tiempo cósmico, especialmente en el marco de los trabajos agrícolas," -leemos, por otra parte, en su *Historia de las creencias y de las ideas religiosas I. De la prehistoria a los misterios de Eleusis*, tr. esp., Madrid 1978, 58- "termina por imponer la idea del *tiempo circular* y del *ciclo cósmico*. El mundo y la existencia humana se valoran en términos de la vida vegetal, y de ahí que el ciclo cósmico se conciba como la repetición indefinida del mismo ritmo: nacimiento, muerte, renacer". Véase también G. Durand, *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, tr. esp., Madrid 1981, 282 y la aceptación de estas ideas por parte de E. R. Dodds, "The ancient Concept of Progress" en *The ancient Concept of Progress and other Essays on Greek Literature and Belief*, Oxford 1985 (es reimpr.), 3.

²⁹ *El mito*, 84; en el mundo griego el caso más conocido es la figura mítica de Deucalión, un hijo de Prometeo, que fue avisado por su padre de que Zeus iba a destruir a la humanidad mediante un diluvio. Salvados de las aguas sólo Deucalión y su esposa Pirra, repoblaron la tierra arrojando por encima de sus hombros piedras que, al caer, se iban convirtiendo en hombres y mujeres. Sobre el mito véase L. Preller-C. Robert, *Griechische Mythologie I. Theogonie und Götter*, Berlin-Zürich 1964, 5a. ed., 84-87 y, en nuestra lengua, P. Grimal, *Diccionario de Mitología griega y romana*, tr. esp., Barcelona-Buenos Aires 1981, s.v., 35. Interpretaciones en Cassirer, *Mito y lenguaje*, tr. esp., Buenos Aires 1959, 10 (sobre el análisis de Max Müller) y G.S. Kirk, *El mito: Su significado y funciones en las diversas culturas*, tr. esp., Barcelona 1973, 214 (contra la interpretación de Jung).

³⁰ De todas maneras, desde la perspectiva griega, la sumisión humana al cambio no parece ser sino fuente de desgracias; A. Spira, "Le temps d'un homme selon Aristote et Grégoire de Nysse: Stabilité et instabilité dans la pensée grecque" en *Le temps chrétien*, 283., comentando el pesimismo griego -un tema del que la lírica antigua rebosa como es bien sabido-, nos dice que no es otra cosa que "l'interprétation négative du principe dynamique de la polarité humaine, selon laquelle -pour reprendre en d'autres termes l'expression d'Aristote (*Pol.* 1252 b 29s.)- l'homme dépend du mouvement en tant qu'être biologique (*zên*), mais pour son *bien être* (*eû zên*), c'est-à-dire pour survivre comme *zôion phûsei politikôn*, il a besoin de stabilité (cf., *Plat. Prot.* 322 c 1-3)". Sobre lírica y pesimismo véase, entre otros muchos trabajos, R. Laurenti, "E pessimistica la prima lirica greca?" en la obra colectiva *Esistenza e destino nel pensiero greco arcaico*, Napoli 1985, 51-67.

³¹ "En el siglo III a. de C." -escribe Eliade, *El mito*, 84-85, resumiendo las líneas generales que dibujan, según él, la presencia de estas concepciones en el mundo griego- "Beroso vulgarizaba en todo el mundo helénico -de donde había de difundirse luego entre los romanos y los bizantinos- la doctrina caldea del *Año Magno*. En ella se considera el universo como eterno, pero aniquilado y reconstruido periódicamente cada *Año Magno* (el correspondiente número de milenios varía de una a otra escuela); cuando los siete planetas se reúnen en el signo de Cáncer (*Invierno Grande*) se producirá un diluvio; cuando se encuentren en el signo de Capricornio (es decir, en el solsticio de verano del *Año Magno*) el universo entero será consumido por el fuego. Es probable que esta doctrina de conflagraciones universales periódicas fuese igualmente compartida por Heráclito (por ejemplo,

embargo, con Eliade³² que aquí "volvemos a encontrar el motivo de la *repetición* de un hecho arquetípico, proyectado en todos los planos: cósmico, biológico, histórico, humano, etc. Pero descubrimos al mismo tiempo la estructura cíclica del tiempo, que se regenera a cada nuevo *nacimiento*, cualquiera sea el plano en que se produzca".

Un fenómeno cultural e histórico que a tantos disidentes, heterodoxos y marginales ha convocado a lo largo de la historia junto al común del pueblo, el *mesianismo*, no desempeñará, por tanto, otra función que la de poner coto a la eternidad de un proceso cíclico como los descritos; "cuando llegue el Mesías, el mundo se salvará *de una vez por todas y la historia dejará de existir*"³³. La historia en este caso "no aparece ya como un ciclo que se repite hasta lo infinito, como la presentaban los pueblos primitivos (creación, agotamiento, destrucción, recreación anual del cosmos) y como la formulaban [...] las teorías de origen babilónico (creación, destrucción, creación que se extendía sobre intervalos de tiempo considerables: milenios, *Años Magnos*, Eones)"; la historia, ahora, está directamente a las órdenes de Yahvé³⁴.

Pero, es claro, no todos los pueblos han contado con una concepción mesiánica de este estilo³⁵; lo normal es la creencia en un ciclo cósmico grande, el gran año del que se ha hablado, idea que casi siempre va acompañada -y esto es muy importante- por el mito de las edades sucesivas³⁶, la primera de las cuales suele ser la muy conocida *Edad de oro*, especie de "antigua Jauja", como J. Caro Baroja la ha llamado³⁷, que todos seguirán

fragmento 26 B = 66 D). En todo caso domina el pensamiento de Zenón y toda la cosmología estoica. El mito de la combustión universal (*ekpyrosis*)" -concluye- "gozó de verdadero crédito entre el siglo I a. de C. y el III d. de C. en todo el mundo romano-oriental; pasando sucesivamente a formar parte de considerable número de gnosis derivadas del sincretismo greco-iranio-judaico. Ideas similares se encuentran en la India y en Irán (influidas sin duda -al menos en sus fórmulas astronómicas- por Babilonia) y también entre los mayas del Yucatán y los aztecas de México". Mas adelante tendremos ocasión de hablar brevemente de algunas concepciones de los presocráticos y remitiremos a la bibliografía pertinente.

³² *El mito*, 85-86.

³³ Eliade, *El mito*, 100.

³⁴ "De los judíos" -resume R. Nisbet, *Historia de la idea de progreso*, tr. esp., Barcelona 1981, 79- "los cristianos heredaron la concepción de la historia como algo sagrado, guiado por Dios y, por lo tanto, como un proceso *necesario*. De los judíos igualmente, en especial de las fuertes corrientes de milenarismo hebreo que circulaban antes y después del nacimiento del cristianismo, procede la creencia en una edad de oro en la tierra, una edad de oro futura de la que se habla en el Apocalipsis y que, con mayor o menor intensidad, reaparece a lo largo de toda la historia del cristianismo, sobre todo -por lo que se refiere a la idea de progreso- entre los puritanos del siglo XVII".

³⁵ Sobre la escatología de diversas civilizaciones véase Le Goff, *El orden*, 46-86.

³⁶ Sobre las edades míticas, en general, puede verse Le Goff, *El orden*, 11-45.

³⁷ *La aurora del pensamiento antropológico: la antropología en los clásicos griegos y latinos*, Madrid 1983, 16.

echando de menos³⁸, que no acabará nunca de desaparecer de la lengua cotidiana³⁹ y continuará por siempre formando parte de las obras insignes del espíritu: "¡Oh santa edad, por nuestro mal pasada./ a quien nuestros antiguos le pusieron / el dulce nombre de la edad dorada..." escribió Cervantes⁴⁰ y no es el único.

Hasta aquí, el dibujo trazado por Eliade se aplica mayormente y con relativa claridad a sociedades primitivas -acuden a nuestra imaginación zulúes pintados de exóticos colores que danzan y gesticulan celebrando complicados rituales totémicos, "de los paganos las cosas bestiales", como escribió Jane Harrison⁴¹- y no está fuera en modo alguno del ámbito de las grandes religiones indo-iránicas; ¿se encontrará con la misma fuerza en el mundo griego? Aparte del conocido pasaje hesiódico de las diversas razas que poblaron la tierra⁴², Eliade -según hemos visto- afirma que los presocráticos Anaximandro, Empédocles y Heráclito creyeron en ciclos cósmicos de algún tipo y, apoyándose en Dicearco (citado por Porfirio, *Vita Pyth.* 19), señala que uno de los grandes dogmas que

³⁸ También Eliade ha escrito páginas de interés sobre la *Edad de oro* y el mito del *buen salvaje* en sus trabajos "El mito del buen salvaje o los prestigios del origen" y "La nostalgia del paraíso en las tradiciones primitivas", recogidos en *Mitos, sueños y misterios*, tr. esp., Buenos Aires 1961, 37-56 y 75-91. Tanto el Renacimiento, como la Edad Media y la Antigüedad, "tienen el recuerdo de un tiempo mítico en el que el hombre era bueno, perfecto y feliz" (*ibidem*, 41). Mucho sobre esta cuestión en el mundo griego puede encontrarse en R. Vischer, *Das einfache Leben. Wort- und motivgeschichtliche Untersuchungen zu einem Weltbegriff der antiken Literatur*, Göttingen 1965; B. Gatz, *Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen*, Hildesheim 1967; J. Ferguson, *Utopias of the Classical World*, London, 16-22 y S. Blundell, *The Origins of Civilization in Greek and Roman Thought*, London 1986, en especial 135-164 y 203-224. En general, una introducción a la utopía antigua de cierto interés encontrará el lector en F. I. Manuel - F. P. Manuel, *El pensamiento utópico en el mundo occidental I*, tr. esp., Madrid 1984, 96-163 y puede verse igualmente N. Cohn, *En pos del Milenio. Revolucionarios, milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, tr. esp., Madrid 1981, 186-197. Para una lista de los elementos que forman parte de la descripción típica de la *aetas aurea*, consúltese Gatz, *o.c.*, *index*, 228-232 (por ejemplo, entre otras muchas cosas, esta edad se caracteriza por *absentia... navium, belli, rerum privatarum, morbi, servorum* etc.). Muchas de las características que vemos en esta lista las encontramos por doquier en los relatos de viajeros de otras épocas a propósito de las civilizaciones exóticas que visitaron; el tema ha sido bien estudiado por Ch. Marouby, *Utopie et Primitivisme. Essai sur l'imaginaire anthropologique à l'âge classique*, Paris 1990.

³⁹ La *Edad de oro*, aun en la antigüedad, acabará pasando a ser un tópico vulgar, como lo es nuestra Jauja; M.I. Finley, "Innovación técnica y progreso económico", artículo de 1965, recogido en *La Grecia antigua. Economía y Sociedad*, tr. esp. 1984, 210, trae a colación un epigrama griego (*AP*, 9,418), donde se cantan las ventajas del molino de agua que libera las manos de las muchachas de sus trabajos y carga con ellos a las ninfas fluviales: se trata de una *Edad de oro* que ha vuelto y, al liberarnos de una antigua servidumbre, el trabajo, nos permite gozar de los frutos de la madre tierra.

⁴⁰ *El trato de Argel* V, 53; véase sobre el pasaje y la idea, entre otros, A. Castro, *El pensamiento de Cervantes*, Barcelona-Madrid 1980, 2a. ed., 173 y ss.

⁴¹ Véanse los sabrosos comentarios que a esta frase de *Themis*, la conocida obra de Harrison, apostilla M.I. Finley, "Antropología y Estudios Clásicos" en *Uso y abuso de la Historia*, tr. esp., Barcelona 1977, 156.

⁴² Sobre él ha escrito Eliade, en concreto, en *Historia I*, 266-272; véanse también sobre la cuestión los dos trabajos de J. P. Vernant, "Le mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structurale", *Revue de l'Histoire des Religions*, 1960, 21-54 y "Le mythe hésiodique des races. Sur un essai de mise au point", *RPh*, 1966, 247-276, ambos recogidos en *Mythe et pensée*, 13-41 y 42-79 respectivamente y Gatz, *o.c.*, 28-51.

sabemos con certeza que tuvo el pitagorismo primitivo fue el del *eterno retorno*, es decir, "la recuperación periódica de la existencia anterior por todos los seres"⁴³. Platón, en su *República* 269 c y ss., recogerá la teoría de las catástrofes que traen destrucción y regeneración⁴⁴ y los estoicos insistirán igualmente en la eterna repetición o en la catástrofe⁴⁵. Para Eliade, en fin, se puede decir⁴⁶ que "la teoría griega del eterno retorno es la variante última del mito arcaico de la repetición de un gesto arquetípico, así como la doctrina platónica de las ideas era la última versión de la concepción del arquetipo, y la más elaborada"; veamos con cierta detención qué es lo que encontramos realmente en el ámbito griego.

Lo primero que notamos es que, aunque pueda parecer lo contrario, la idea del *eterno retorno* en el pensamiento griego, como ya se ha adelantado, no es cosa fácil de precisar⁴⁷. Por lo que hace a la historiografía concretamente, Arnaldo Momigliano⁴⁸ ha escrito que se debe nada menos que a san Agustín la formulación precisa de que los griegos creyeron en un tiempo *cíclico* (en el sentido de *circular*). Se trata de un tiempo que se

⁴³ *El mito*, 113.

⁴⁴ Véase Siniscalco, "La comprensión", 158, sobre el mito del *eterno retorno* en Platón.

⁴⁵ Sobre las ideas estoicas acerca de la historia puede verse G. Verbeke, "Les Stoiciens et le progrès de l'histoire", *RPhL* 62, 1964, 538. Marco Aurelio, ya en el ocaso del imperio, se consolaba diciéndose, como estoico que era, que todo lo que entonces pasaba había ocurrido ya en el pasado y volvería a ocurrir en el futuro (*Meditaciones* 10,72). La frase es traída a colación por E.H. Carr, *¿Qué es la historia?*, tr. esp., Barcelona 1984, 57, n.12; este historiador, frente a la visión *lineal* de la historia, califica a la visión *cíclica* como "la típica ideología de una sociedad en decadencia". La afirmación es hecha a propósito de las concepciones de A. Toynbee, pero no deja de ser curioso que, en su opinión, también el recurso a nociones como la fortuna, el azar, la *túche*, se haya dado en épocas de decadencia. "Polibio" -escribe Carr, *o.c.*, 133-134- "parece haber sido el primer historiador que se ocupó de él [el azar] de modo sistemático; y Gibbon no tardó en encontrar la razón de ello y exponerla públicamente: 'Los griegos', observaba éste, 'después de reducido su país a provincia, no imputaban los triunfos de Roma al mérito, sino a la fortuna de la república'. Tácito, también historiador de la decadencia de su país, fue otro de los historiadores antiguos que se entregaron a largas disquisiciones acerca del azar. La renovada insistencia, por parte de los escritores británicos, en la importancia del accidente en la historia, viene de la época, inaugurada el siglo presente, y acentuada ya a contar de 1914, en que crecía una sensación de incertidumbre y aprensión". A propósito del concepto de "decadencia" véase Le Goff, *El orden*, 87-127 y P. Chaunu, *Historia y decadencia*, tr. esp., Barcelona 1983, *passim*.

⁴⁶ *El mito*, 116.

⁴⁷ Un resumen de interés que subraya estas diferencias de concepción puede verse en W.K.C. Guthrie, *In the Beginning. Some Greek Views on the Origins of Life and the early State of Man*, London 1957, 63-79. Ni que decir tiene que, para un estudio más profundo de éstas y otras ideas presentes en la filosofía presocrática, resulta de extrema utilidad, incluso por su bibliografía, la obra magna de este mismo autor, su monumental *A History of Greek Philosophy*, de la que ya han sido traducidos los primeros tomos a nuestra lengua.

⁴⁸ "El tiempo en la historiografía antigua", art. de 1966, incluido ahora en *La historiografía griega*, tr. esp., Barcelona 1984, 73; De Romilly, "Cycles", 141, afirma sin ambages que, tras este estudio de Momigliano y el ya citado de Vidal-Naquet, "le fameux *temps cyclique*, si largement attribué aux Grecs, a pu constituer une doctrine réelle chez certains philosophes, mais que cette doctrine demeure étrangère à la pensée grecque commune, en particulier aux historiens".

repite, es decir, lo contrario de *lineal*⁴⁹, y es cuestión ésta sobre la que el filósofo de Hipona -no libre él mismo de algunas influencias de estas ideas más antiguas⁵⁰- considera de importancia advertir a los cristianos, cuya concepción de la historia, como se desprende de lo dicho hasta ahora, es *lineal* ya que ésta, de la mano de Dios, camina sin vacilación hacia el fin de los tiempos.

Para Momigliano, pese a que son muchos los estudiosos que modernamente han expresado su anuencia a esta opinión⁵¹, san Agustín no merece demasiado crédito. Es cierto que son bastantes los que defienden la justeza de la interpretación del de Hipona y creen, en palabras de A. Richardson⁵², que los griegos "accepted the universal ancient and Oriental view of history as a cycle of endless repetition"⁵³, pero abundan también los que se alinean con Momigliano y ven en la escueta oposición entre *lineal* (cristiano) y *circular* (griego) un retrato poco ajustado a la realidad. Siniscalco⁵⁴, por ejemplo, cree que esta formulación no responde del todo "alla verità delle cose" e Y.M. Duval⁵⁵ la ataca apoyándose en que también en el mundo griego nos es dado encontrar una concepción lineal.

Efectivamente, que el concepto de tiempo fue concebido de forma diferente por los antiguos hebreos y los griegos es cosa sobre la que, tras leer uno el estudio de Thorlief Boman⁵⁶, pocas dudas quedan; de todas maneras, la tajante formulación *cíclico / lineal*,

⁴⁹ Aparte de lo ya dicho puede verse sobre estos conceptos R. Caillois, "Temps circulaire, Temps rectiligne" en *Obliques*, Paris 1975, 130-149.

⁵⁰ Véase, entre otros, J. Hubaux, "Saint Augustin et la crise cyclique", *Augustinus Magister* 2, 1954, 943-950; E.T. Mommsen, "St. Augustine and the Christian Idea of Progress", *Journal of the History of Ideas* 12, 1951, 346-374 (recogido en *Medieval and Renaissance Studies*, Ithaca, New York 1959; J. Fontaine, "Augustin penseur chrétien du temps", *BAGB* 1988, 53-71; K. Löwith, *El sentido de la Historia*, tr. esp., Madrid 1968, 3a. ed., 229-248 y los ya citados Whitrow, *o.c.*, 89-92, Gurevich, *o.c.*, 116-125 y Pomian, *o.c.*, 271-277. J. van Oort, *Jerusalem and Babylon. A Study into Augustine's 'City of God' and the Sources of his Doctrine of the two Cities*, Leiden 1991, ha estudiado las fuentes neoplatónicas, maniqueas, estoicas etc. del magno libro en que Agustín nos expone sus ideas sobre el "circuitus temporum" de los antiguos.

⁵¹ Una relación de ellos puede verse en "El tiempo", 73, n.11; mencionemos el nombre de O. Cullmann, cuya obra *Le Christ et le temps. Temps et histoire dans le Christianisme primitif*, tr. fr., Neuchatel 1947 (hay traducciones a diversas lenguas incluido el español) es, por decirlo así, un clásico de esta interpretación.

⁵² *History Sacred and Profane*, London 1964, 57, citado por Momigliano.

⁵³ Paralelamente, en su libro *In the Grip of the Past. Essays on an Aspect of Greek Thought*, Leiden 1953, 123-124, B.A. van Groningen escribe que la inclinación que el hombre griego sintió hacia el pasado -es éste el tema al que está dedicado el mencionado volumen- "is closely connected with the preference which he has always felt for the theory of the endless return of things!".

⁵⁴ "La comprensión", 158.

⁵⁵ "Temps antique et temps chrétien" en R. Chevallier (ed.), *Aïôn. Le temps chez les Romains*, Paris 1976, 253-259.

⁵⁶ *Hebrew Thought Compared with Greek*, tr. ingl., London 1960, 123-154. No estará de más advertir los recelos

a ojos de Vidal-Naquet⁵⁷, "corre el riesgo de no dar cuenta de todos los hechos". Además, prosigue este mismo autor, "aun allí donde es exacta, el modo en que se la presenta es a menudo superficial y apresurado. Si se enseña que los antiguos no han 'conocido' sino el tiempo circular, es decir cósmico, ¿se quiere decir, acaso, que ignoraban cualquier otra forma de tiempo, o bien que la han rechazado con conocimiento de causa? Solo una encuesta concebida con amplitud de criterio" -sigue argumentando Vidal-Naquet- "puede probar esto. También es necesario referirse a textos épicos, trágicos o históricos y hasta oratorios tanto como a textos propiamente filosóficos".

Por ejemplo, si analizamos un testimonio como el de Jenófanes, su conocido fragmento 18 Diels-Kranz⁵⁸, se hace evidente que tenemos aquí una concepción *lineal*⁵⁹, una línea de progreso; "la idea de ciclo mantiene todo su valor desde el punto de vista cosmológico" -según manifiesta el fr. 27: "Todo viene de la tierra y todo termina en la tierra", señala Vidal-Naquet⁶⁰- "pero paralelamente el mundo humano tiene su historia propia". Formulaciones de igual tenor, de otro lado, son muy frecuentes ciertamente en la literatura griega.

Antes de dejar de lado la concepción de Jenófanes, nos parece de mucho interés traer aquí a colación, aunque sea dando un salto temporal en nuestra exposición, la cuestión de la supervivencia de aquélla. Un aspecto del pensamiento medieval que resulta muy familiar al que recorre sus textos es la sensación de que el mundo envejece ("mundus

que, en ocasiones, suscitan estas comparaciones entre concepciones de dos mundos; véase, por ejemplo, J. Bernejo, *Replanteamiento de la Historia. Ensayos de Historia teórica II*, Madrid 1989, 52, n. 18, quien, a propósito de ciertas afirmaciones de E. Renán y, en general, sobre las contraposiciones entre "espíritu helénico y semita", remite a E.W. Said, *Orientalism*, London 1978, 123-149 (hay tr. esp.). Hay estudiosos que no creen que la diferencia en su concepción del tiempo sea tan importante como para utilizarse a manera de clave que opondrá a ambas civilizaciones; Ch. Pietri, "Le temps de la semaine à Rome et dans l'Italie chrétienne (IV-VIe s.)" en *Le temps chrétien*, 63 y 82, n. 3, por ejemplo, afirma que, más que una oposición *cíclica/lineal* lo que hay que destacar es la concepción especialísima del *sabbat* judío, "la conception d'un temps quotidien consacré à Dieu".

⁵⁷ *Formas*, 62, remitiendo a las críticas hechas contra la concepción dual por V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris 1979, 4a. ed., 49-64 y Châtelet, "Le temps de l'histoire et l'évolution de la fonction historique", *Journal de Psychologie*, 1956, 355-378 (en especial 363, n. 1).

⁵⁸ "A los mortales no se lo enseñaron los dioses todo desde el principio, sino que ellos, en su búsqueda a través del tiempo, van encontrando lo mejor"; citamos por la traducción de A. Bernabé Pajares, *De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos. Introducción, traducción y notas*, Madrid 1988, 109 (el fragmento lleva aquí el número 20).

⁵⁹ Guthrie, *A History of Greek Philosophy I. The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*, Cambridge 1967, 399-400, afirma que, por primera vez en la literatura griega que hemos conservado, nos encontramos con la idea de progreso en las artes y las ciencias, un preludio de lo que luego serán los elogios a la inteligencia y perseverancia humanas de Esquilo y Sófocles. Véase también A. Lumpe, *Die Philosophie des Xenophanes von Kolophon*, München 1952, 45, autor que estudia este fragmento bajo el título de "Kulturfortschrittslehre".

⁶⁰ *Formas*, 71.

senescit")⁶¹ y de que el presente, comparado con el pasado, no es sino decadencia. Como Constable⁶² ha señalado -y son ideas ampliamente extendidas-, la Edad Media no hizo otra cosa que limitarse a heredar de la Antigüedad una actitud fijada en la pasada edad de oro y los buenos tiempos combinada con un miedo a todas las *res novae*; toda innovación fue primero asociada a la tiranía y la revolución y, posteriormente, a la herejía. "Misoneism" -explica este mismo historiador- "is the technical term used for unreasoning dislike of innovation, which was acceptable for many people in the Middle Ages only when it was seen as a return to the past. A change or new development" -continúa- "was therefore masked by the prefix *re-* and presented as a reform, renewal, rebirth, or restoration, especially in the eleventh and twelfth centuries"⁶³.

Para el Renacimiento en cambio, la concepción clásica de un mundo antropocéntrico y de la primacía de la razón volvió a descollar, abandonándose así una concepción de la historia como algo predeterminado casi, como una teodicea en vez de historia, que era precisamente la visión medieval cristiana. Ahora bien, los renacentistas, además, sustituyeron "la pesimista visión clásica del futuro" -las palabras son ahora de Carr⁶⁴- "por una visión optimista derivada de la tradición judeo-cristiana. El tiempo, que en una época había sido hostil y corrosivo, pasó ahora a ser favorable, creador"; se trata de una idea que, como acabamos de ver hace un momento, tampoco es algo que estuviese ausente del panorama greco-romano. Para entender la situación, aconseja Carr que se compare la sentencia horaciana "damnosa quid non imminuit dies?" con la frase de Francis Bacon "veritas temporis filia"; procedamos a ello.

En Bacon el optimismo es evidente⁶⁵; se opone el filósofo a la doctrina de que

⁶¹ No podemos trazar aquí la historia del topos; véase al respecto, entre otros, Gurevich, *o.c.*, 126 y J. Delumeau, *El miedo en Occidente (siglos XIV-XVIII). Una ciudad sitiada*, tr. esp., Madrid 1989, 347. Un ejemplo clásico de este modo de pensar, a mediados del siglo III d. de C., es la *Carta a Demetrio* de san Cipriano.

⁶² "Past and Present", 159.

⁶³ Véase sobre la cuestión L. Cracco-Ruggini, "Arcaismo e conservatorismo, innovazione e rinnovamento (IV-V Secolo)" en M. Mazza-C. Giufrida (eds.), *Le trasformazioni della cultura nella tarda Antichità* I, Roma 1985, 133-156, *passim* y P. J. Alexander, "The Strength of Empire and Capital as seen through Byzantine Eyes", *Speculum* 37 (1962), 348 y ss. (recogido en *Religious and Political History and Thought in the Byzantine Empire. Collected Studies*, London 1978). Un conjunto de palabras clave con "re-", durante el medioevo occidental ("renouatio", "regeneratio", "restitutio", "revocatio", "reparatio"), son tenidas en cuenta por H.- R. Kahane, "Language: Vehicle of the Classical Heritage" en A.S. Bernardo-S. Levin (eds.), *The Classics in the Middle Ages. Papers of the Twentieth Conference of the Center for Medieval and Early Renaissance Studies*, Binghamton, New York 1990, 201-202.

⁶⁴ *O.c.*, 149.

⁶⁵ Siguiendo a M. Tiles, "Mathesis and the masculine Birth of Time", *International Studies in the Philosophy of Science* 1, 1986, 16-35, Whitrow, *o.c.*, 175, señala que, para Bacon, la verdad es considerada como el "nacimiento femenino del tiempo", mientras que, mediante la expresión "nacimiento masculino del tiempo", el filósofo hace

los antiguos lo sabían todo y, por lo tanto, hace suya la frase que, en el original, reza así: "veritas temporis filia dicuntur, non auctoritatis (*Novum organum* 1,84)⁶⁶. Parece pues que su actitud, paralela al optimismo que podemos ver, por ejemplo, en Séneca⁶⁷, nos lleva a interpretar el aforismo⁶⁸ en la misma línea de Jenófanes: existe un progreso que los hombres vienen alcanzando por su propio esfuerzo en el decurso del tiempo. En otras palabras, nos las habemos con una concepción historicista de la verdad que supone a la vez un tiempo *lineal* y un progreso.

Pero no parece ser ésta la única interpretación posible; Delumeau⁶⁹, reconociendo por doquier, primeramente, el valor de enemigo y destructor que el tiempo atrae sobre sí⁷⁰ y, luego, muy en la línea de la literatura griega antigua⁷¹, afirma que aquél, "en el plano moral, es el revelador de la verdad, pero ello es debido a que desenmascara los valores ilusorios". Mucho más profunda, a nuestro entender -lo cual no quiere decir que nos parezca preferible a la primera interpretación que, en consonancia con el pensamiento de Jenófanes, se le da al aforismo-, es la explicación que de él ofrece Agnes Heller⁷². Para esta autora, que parte de la consideración de la categoría temporal aristotélica "cuando" como referida al "*momento temporal* preciso" y no al concepto abstracto de tiempo, el *momento*, en el pensamiento antiguo, es una de las modalidades de la actuación ética correcta (hay que obrar "cuando corresponde"). Posteriormente, en el

alusión a la intervención activa en el mundo junto al ejercicio de poder sobre la naturaleza. Sobre la actitud de Bacon con respecto al pensamiento antiguo véase P. Rossi, *Francis Bacon: De la magia a la ciencia*, tr. esp., Madrid 1990 (en especial 99-156).

⁶⁶ Véase V. de Magalhães-Vilhena, "Bacon et l'Antiquité. La valeur du savoir des anciens. Le démocritéisme de Bacon et le 'cas Anaxagore'" en *Anciens et modernes. Etudes d'histoire sociale des idées*, Paris 1986, 117.

⁶⁷ Véase el comentario que Rodolfo Mondolfo, *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Buenos Aires 1968, 438-445, dedica a varias de las cartas de este filósofo.

⁶⁸ Con un lejano origen en Aulo Gelio, *Noches áticas* 12,11,6 (en Grecia encontramos también muchas expresiones similares), J.A. Maravall, *Antiguos y modernos. La idea de progreso en el desarrollo inicial de una sociedad*, Madrid 1966, 587, escribe que se trata de un tópico "que llevaba ya, dentro de sí, la declarada inclinación hacia el futuro, de tan remota y honda raigambre en la Historia de la cultura europea". Repetida una y mil veces en Occidente, la historia de la frase ha sido estudiada por F. Saxl, "Veritas filia temporis" en R. Klibansky-H.J. Paton (eds.), *Philosophy and History*, Oxford 1936, 197-222 (se trata del tomo homenaje a Ernst Cassirer y hay reimpresión de él); G. Gentile, *Il pensiero italiano del Rinascimento*, Firenze 1940, 331 y ss.; E. Garin, *Medievo e Rinascimento*, Bari 1954, 195 y ss. y Mondolfo, "Veritas filia temporis en Aristóteles" en *Momentos del pensamiento griego y cristiano*, tr. esp., Buenos Aires 1964, 9-48.

⁶⁹ *O.c.*, 347.

⁷⁰ Véase, por ejemplo, Constable, "Past and Present", 146.

⁷¹ Recordemos, por ejemplo, Sófocles, *Ayante*, v. 646; el mismo concepto será recogido muchos siglos más tarde en el prefacio de la *Alexiada* de Ana Comnena, 1,1-4; ed. Leib: *ho chrónos* [...] *tá te ádela phúnōn*.

⁷² *El hombre del Renacimiento*, tr. esp., Barcelona 1980.

Renacimiento, esta noción llegará a tener un valor mucho más destacado "y su percepción se convierte en uno de los componentes principales del conocimiento"⁷³.

En efecto, tal como Francis Bacon afirmó y Heller cita, "en cuanto a los autores se refiere es prueba de cortedad respetarles indefinidamente sus derechos y negárselos al autor de los autores, y por ello principio de toda autoridad, al tiempo. *Se dice con mucha exactitud que la verdad es hija del tiempo, no de la autoridad*". Para Heller, por tanto, decir que la verdad es hija del tiempo y no de la autoridad "es tanto como decir que el camino de la verdad y la praxis correcta estriba en el conocimiento del 'tiempo' antes que en la comprensión de las autoridades antiguas y las tradiciones". En la Antigüedad, ciertamente, el conocimiento lo era "de la situación propia, así como del bien y del mal [...] La función cognoscitiva no podía explicarse remitiéndola al tiempo [...] Durante el Renacimiento, en cambio, *el entero contenido de las acciones se transformó en función del conocimiento del tiempo*. El motivo y finalidad del acto se convertían en humo si se actuaba ciegamente en contra de los imperativos concretos del momento histórico"⁷⁴.

Lo que Heller quiere decir es que, cuanto más comprometida sea la situación del individuo y mayor su responsabilidad tanto más importante es el papel del "tiempo" en sus juicios y acciones; el hombre del Renacimiento tiene una estructura en sus decisiones morales diferente a la de la Antigüedad ya que es ahora cuando se ve con claridad que no es lo mismo que elija un "superior" que un "inferior". Fue esto lo que, a juicio de esta filósofa, "constituyó la base socio-ontológica de la diferenciación de política y moralidad, o, por decirlo de manera más correcta, de la separación de moralidad política y ética en general. Cuando Maquiavelo elabora sus tesis acerca del "príncipe", cuando Shakespeare refleja las diferencias estructurales entre las opciones de "superiores" e "inferiores" están expresando uno de los problemas más reales y significativos de la evolución del hombre dinámico. El dinamismo de la sociedad y, por consiguiente, la necesidad de una moralidad política particular, figura entre las causas que dieron origen a esa división del trabajo cuyo resultado es la aparición del "político"⁷⁵.

Para otro especialista en la época, Eugenio Garin⁷⁶, el Renacimiento es un tiempo en el que la verdad "no es cualquier cosa que se encuentra en un libro para comentar *ex cathedra*"; la verdad es ahora una respuesta obtenida por medio de la experiencia y de la historia de cada uno. Estas ideas, claro está, pueden anudarse muy bien

⁷³ *O.c.*, 181.

⁷⁴ *O.c.*, 182.

⁷⁵ *O.c.*, 183.

⁷⁶ En *Idem* (ed.), *El hombre del Renacimiento*, tr. esp., Madrid 1990, 176.

a lo que Jenófanes nos dice en su fragmento 18. Por mencionar unos ejemplos de nuestro pasado cultural que parecen llevarnos también al mundo antiguo, recordemos que Baltasar de Vitoria, en el siglo XVII, opinaba que "todas las cosas començaron y se inventaron imperfectamente y después se fueron mejorando y perfeccionando"⁷⁷, y que, en la tercera *Celestina*, encontramos una alusión al tiempo que nos llama poderosamente la atención: "el tiempo, inventor de las cosas". Con esta última frase -que también espigamos del rico y sugestivo libro de Maravall⁷⁸- parece acentuarse todavía más el papel activo y creador del paso del tiempo⁷⁹. Con su transcurso llegará la sabiduría y la verdad⁸⁰.

Abandonemos aquí estas líneas de pensamiento que bien pudieran tener su inicio ya en época de Jenófanes y resumamos la cuestión; es claro que en la literatura griega antigua coexisten el tiempo *cíclico* y el *lineal*. San Agustín, pues, según Momigliano, viene a ser un testigo que habla por sí mismo o, como mucho, por los filósofos griegos que conocía⁸¹ y, aunque "podríamos encontrar mucho para reír"⁸² en el libro de Eliade, al menos este autor ha visto que "la interpretación cíclica del tiempo tiene raíces en una experiencia religiosa que se manifiesta tanto en los judíos como en los griegos, para no hablar de otros pueblos". Prestemos asentimiento o no al parecer de Momigliano, resulta evidente también que una cosa muy distinta es lo que los filósofos o teólogos pensaban y,

⁷⁷ *Teatro de los Dioses de la Gentilidad*, Valencia 1646, 15; tomamos la cita de Maravall, *o.c.*, 586, quien ve aquí una paráfrasis de Quintiliano.

⁷⁸ Resulta inexplicable que Le Goff, *Pensar la historia. Modernidad, presente, progreso*, tr. esp., Barcelona-B.Aires-México 1991, 145-173, las páginas que dedica a la "Querelle des anciens et modernes", no mencione esta obra, que ha sido reeditada entre nosotros recientemente.

⁷⁹ Maravall, *o.c.*, 587.

⁸⁰ "Aunque las hojas sean muchas," -escribió Yeats en su poema "The Coming of Wisdom with Time"- "la raíz es sólo una. / A través de los mentirosos días de mi juventud / mecí mis hojas y flores al sol. / Ahora puedo marchitarme en la verdad" (la traducción de la que nos servimos es la de E. Caracciolo Trejo, *W.B. Yeats: Antología bilingüe*, Madrid 1990, 75). Puede objetarse que ninguno de estos textos, medievales o modernos, tiene una filiación directa con el fragmento de Jenófanes -lo cual no deja de ser cierto-, pero también lo es que, al fin y a la postre, no son sino flecos de unas ideas que adoptan una multiplicidad de formas y matices ya en la Grecia antigua: véanse, por ejemplo, los testimonios sobre el tiempo de Esquilo, Sófocles, Eurípides, Mosquión, Critias y otros más que Mondolfo, *La comprensión del sujeto humano*, 387 y ss. analiza. Para la tragedia en concreto, merecen leerse las páginas de De Romilly, *Le temps dans la tragédie grecque*, Paris 1971, libro que toca muchos más aspectos que los que aquí nos ha interesado señalar.

⁸¹ Sobre la "tergiversación" agustiniana de las ideas antiguas a propósito de los ciclos véase Nisbet, *Cambio social e historia. Aspectos de la teoría occidental del desarrollo*, tr. esp., Barcelona s. a., 64.

⁸² Momigliano, "El tiempo", 74. Estamos plenamente de acuerdo en que los elementos de la así llamada "mentalidad primitiva" deben ser analizados de forma rigurosa y precisa antes de su interpretación; véanse las observaciones al respecto (con ejemplos de "intoxicaciones" y "contravenenos") de P. Veyne, *Cómo se escribe la historia. Ensayo de epistemología*, tr. esp., Madrid 1972, 107. Reflexiones de interés sobre el concepto de "mentalidad" (especialmente científica) en la antigua Grecia pueden verse en G. E. R. Lloyd, *Demystifying Mentalities*, Cambridge 1990, 14-38.

de otra parte, lo que los historiadores tomaban como modelo para sus explicaciones; finalmente, no cabe duda de que ambos modelos de tiempo se dieron en la cultura griega.

Una vez aceptado este punto de partida -sobre el que volveremos- no es ocioso decir, antes de dejarlo por el momento, que no todos los filósofos griegos, claro está, pensaban lo mismo sobre el particular. Aristóteles, por ejemplo, no concede sino una importancia muy limitada en su obra a los grandes años, un concepto oriental muy probablemente⁸³, y, por lo que toca a otros nombres del pensamiento helénico, tampoco todos los intérpretes modernos están de acuerdo en lo que realmente pensaban, de forma que, tanto en su vertiente histórica como en la filosófica, la idea del *eterno retorno* se nos aparece como algo que, si bien está presente en el mundo griego -Eliade, en esto, tiene razón- no lo está tanto como a veces se cree y, de cualquier forma, necesita de ciertas aclaraciones previas.

Los historiadores, a diferencia de los filósofos o teólogos, no parecen presentar tan fácilmente -al menos en épocas primitivas⁸⁴- huellas de esta idea. Como menciona Momigliano⁸⁵, K. Reinhardt, escribiendo sobre Heródoto, aventuró la hipótesis de que el historiador jónico pensaba en términos de *ciclos*. En la historia existen fuerzas que se revelan sólo al final de una larga cadena de acontecimientos; el esquema de la *húbris*, la envidia de los dioses⁸⁶ y todo lo que, en este terreno, conocemos relativamente bien, nos lleva a creer, simplemente, que los hombres, en ocasiones, cometen errores y luego purgan por ellos. No hay, pues, una interpretación circular de la historia en Heródoto, de modo que -en palabras de Jacqueline de Romilly⁸⁷- "il ne s'agit pas de retrouver un même bonheur

⁸³ Véase A. H. Chroust, "Aristotle and the Philosophies of the East", *Review of Metaphysics* 18, 1965, 572-580; bibliografía sobre esta cuestión en concreto en L. Edelstein, *L'idea di progresso nell' antichità classica*, tr. ital., Bologna 1987, 204, n. 107 (Platón) y 209, n. 141 (Aristóteles) y véase también M.L. West, *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford 1974, 94 y 191 sobre el *gran año* en Oriente. Acerca de la concepción del tiempo en Platón, en general, puede verse R. Brague, "Pour en finir avec *Le temps, image mobile de l'éternité* (Platon, *Timée*, 37 d)" en *Du temps chez Platon et Aristote*, Paris 1982, 11-71, y, para Aristóteles, mencionemos, entre otros muchos, el trabajo de G.E. L. Owen, "Aristotle on Time" en P. Machamer-R. Turnbull, *Motion and Time, Space and Matter*, Columbus, Ohio 1976, 3-27 (recogido en J.Barnes-M.Schofield-R.Sorabji [eds.], *Articles on Aristotle* 3, London 1979, 13-32 y en Owen, *Logic, Science and Dialectic. Collected Papers in Greek Philosophy*, Ithaca, New York 1986, 295-314). C. Eggers Lan, *Las nociones de tiempo y eternidad de Homero a Platón*, México D.F. 1984, es de interés para adentrarse en las ideas que los griegos tuvieron sobre el tiempo en las épocas más antiguas.

⁸⁴ Hay, como es fácil imaginar, algunos casos polémicos; "in any case," -escribe Trompf, *o.c.*, 178, resumiendo la opinión general más moderna- "we have not located a classical *historian* who believed in exact recurrence".

⁸⁵ "El tiempo", 78; véase de Reinhardt, "Herodots Persengeschichte" en *Von Werken und Formen*, Godesberg 1948, 167 y ss.

⁸⁶ Entre los muchos trabajos dedicados a la cuestión, véase recientemente M.W. Dickie, "Lo *phthónos* degli dèi nella letteratura greca del quinto secolo avanti Cristo", *Atene e Roma* 32, 1987, 113-125.

⁸⁷ "Cycles", 150; I. Meyerson, "Le temps, la mémoire et l'histoire", *Journal de Psychologie*, 1956, 339, traído a

après un même malheur, mais simplement de passer du bonheur au malheur"⁸⁸. Se nos habla de un ciclo, de la *rueda de la fortuna*⁸⁹, de los altibajos, de la alternancia de bien y mal que hay en la vida, pero esto no es exactamente lo mismo que lo que estamos llamando *eterno retorno*⁹⁰, sino un tipo de *recurrencia* sin demasiada complicación teórica.

Por lo que se refiere a Tucídides, la afirmación de 1,22 sobre la utilidad de la historia para el futuro, ya que los acontecimientos se repetirán siempre de forma igual o

colación por Vidal-Naquet, *Formas*, 74, n.77 y, como se sabe, pionero con L. Gernet y, posteriormente, Vemant, en el tipo de hermenéutica filológico-psicológico-sociológica que tan interesantes resultados ha dado (véase, sobre él, en concreto, R. di Donato, "Invito alla lettura dell'opera di Ignace Meyerson. Psicologia storica e studio del mondo antico", *ASNP* 12, 1982, 603-664 [recogido en *Per una antropologia storica del mondo antico*, Firenze 1990, 141-179]), se cuenta entre los que creen reconocer en Heródoto la idea de un *eterno retorno*. Sobre la misma confusión de *cíclico* con *circular* a propósito de Heródoto en otros autores, véase Trompf, *o.c.*, 205.

⁸⁸ Una concepción de este estilo, para Edelstein, *o.c.*, 117, n. 56, no debe ser considerada sin embargo como religiosa o metafísica; "Reinhardt stesso" -escribe este investigador- "sottovaluta la coscienza storica dei Greci, ma la sua esegesi è un'efficace confutazione dell'ottica diffusa secondo la quale Erodoto avrebbe parlato di un ricorrere identico degli eventi [...] e non ha neppure bisogno, per rafforzarsi, di richiamare l'interesse erodoteo per le invenzioni -un fatto che già da sé smentisce una fede erodotea in una struttura fissa degli eventi". Menciona Edelstein también a dos autores que creen en la presencia de la idea del eterno retorno en Heródoto: Löwith, *El sentido de la Historia* ya citado y C.N. Cochrane, *Christianity and Classical Culture*, Oxford 1940 (hay tr. esp.).

⁸⁹ Sobre este concepto puede verse Trompf, *o.c.*, 62-63, y no es preciso insistir en la difusión que tuvo en el mundo antiguo y en el medieval tanto en Oriente como en Occidente; véase sobre este último, entre otros, E. Sears, *The Ages of Man. Medieval Interpretations of the Life Cycle*, Princeton 1986, 144-150 y, para aspectos iconográficos, A. Murray, *Razón y sociedad en la Edad Media*, tr. esp., Madrid 1982, comentario a lámina 3, con la bibliografía pertinente. En Bizancio, por ejemplo, las palabras de Ciro a Cresos en Heródoto, 1,207 (*kúklos tón anthropéon estí pragmatón, peripherómenos dè ouk eái aiei toús autoús eutychéin*) -en las que De Romilly, "Cycles", 150-151, no ve huellas de *eterno retorno* ni tampoco de concepción cíclica como ya se ha señalado en estas mismas páginas-, vuelven a aparecer en el *Barlaam y Ioasaf* griego (37,332; 554 ed. Mattingly) de forma muy similar y el editor remite como fuente a la *Scheda regia* de Agapeto, capítulo 11 (*P. G.*, 86, col. 1169; sobre la influencia de Agapeto en el *Barlaam* véase P. Henry, "A Mirror for Justinian: The Ekthesis of Agapetus Diaconus", *GRBS* 8, 1967, 281-308). No mencionaremos otros pasajes bien conocidos. Sears, *o.c.*, 204, n. 48, toma en consideración algunas representaciones pictóricas tardías de la *rueda* en Bizancio.

⁹⁰ Otras reflexiones sobre la cuestión, con bibliografía, en Vidal-Naquet, *Formas*, 74. Nisbet, *Cambio social e historia*, 19, afirma que los ciclos de este tenor que hallamos en la literatura griega de modo intermitente son ciclos "no de historia, sino de desarrollo. La diferencia puede parecer insignificante, pero no lo es, pues forma parte de una diferencia aún mayor en la interpretación del pasado, que sigue siendo característica del pensamiento occidental hasta hoy". El ciclo, pues, es entendido bajo una perspectiva evolutiva y no historiográfica; "los filósofos clásicos" -señala este mismo autor, *o.c.*, 22- "pensaban en ciclos de cambio en un ser dado -ya fuera la *polis*, la civilización o el cosmos-, no en los ciclos hechos e individuos exactamente repetidos en el tiempo. El ciclo fue un modelo utilizado por el evolucionista, no primordialmente por el historiador". En definitiva, *o.c.*, 25, "la teoría clásica de ciclos fue una teoría de cambios evolutivos amplios de las cosas, que cubre una gama desde insectos a naciones, la raza humana y el cosmos. No era una teoría de hechos y personas específicos repetitivos; no, ciertamente, en su declaración seria y profunda, la clase de declaración del ciclo que nos ofrecen Platón, Aristóteles, Lucrecio o Séneca, para quienes era una teoría que cumplía exactamente la misma función sintetizadora con respecto al cambio que la idea del desarrollo unilineal en el siglo XIX". Claro está que hubo griegos y romanos que creyeron "en los ciclos repetitivos de la historia específica de los acontecimientos", es decir, en el *eterno retorno*, pero también hay gente -concluye Robert A. Nisbet, *o.c.*, 26- que lo sigue creyendo hoy día.

semejante "de acuerdo con la naturaleza humana" (*katà tò anthrōpinon*) -la traducción es de A. Guzmán Guerra⁹¹-, no parece implicar tampoco una creencia en el eterno retorno; el historiador "supone vagamente que en el futuro acontecerán sucesos idénticos o similares a los que va a narrar. No explica, sin embargo" -escribe Momigliano⁹²- "si la identidad o semejanza entre presente y futuro debe considerarse extendida a todo su tema -la guerra del Peloponeso- o a parte de ella, por ejemplo a batallas concretas o a deliberaciones individuales". En el pasaje de la peste (2,48) en que se nos dice que su descripción será útil para que cualquiera pueda reconocer la enfermedad si se declara de nuevo, no parece tampoco legítimo ver huella alguna de visión circular histórica o epidemiológica y sólo queda, como punto de posible discusión, el conocido pasaje de 3,82, donde Tucídides afirma -la traducción sigue siendo de Guzmán Guerra- que "recayeron sobre las ciudades con motivo de las revueltas muchas y graves calamidades, como las que suceden y sucederán siempre, mientras la naturaleza humana siga siendo la misma". El propio historiador limita el alcance de su afirmación un poco más abajo y, por supuesto, tampoco parece forzarnos la frase a admitir la creencia, por parte de Tucídides, en un *eterno retorno*⁹³.

En cambio, si pasamos ahora a la obra de Polibio, sí que las cosas parecen variar un tanto⁹⁴; en el libro 6,9,10 se lee que la Humanidad pasa por un ciclo (*anakúklōsis*) desde la barbarie a la monarquía y las diversas constituciones que a ésta siguen (tiranía, aristocracia, oligarquía, democracia y olocracia) hasta que, con el cumplimiento de ese ciclo, regresan a su salvajismo primitivo y todo vuelve a empezar. Ahora bien, no puede

⁹¹ Tucídides. *Historia de la guerra del Peloponeso*, Madrid 1989.

⁹² "El tiempo", 79.

⁹³ J.H. Finley, *Thucydides*, Cambridge, Mass., 1948, 83, ve aquí una prueba indudable de la adopción por parte de Tucídides de un punto de vista cíclico en la historia; esta opinión no es compartida por Momigliano y otros como, por ejemplo, De Romilly, "Thucydide et l'idée de progrès", *ASNP* 35, 1966, 177 y 181 y ss. y Dodds, "The ancient Concept", 12. Comentando el pasaje en cuestión, un historiador y teórico de la historia como Marrou, *Del conocimiento histórico*, tr. esp., Buenos Aires 1985, 204, ha escrito que "nada se alejaría más de la verdad que una interpretación como la de Maurras, como si de algún modo la historia permitiera inferir las leyes de una *física social*". Como a favor de hallar también en Tucídides la idea del *eterno retorno*, Edelstein, *o.c.*, 117, n. 57, señala a K. Weidauer, *Thukydides und die hippokratischen Schriften*, Heidelberg 1954, criticado por H. Diller en *Gnomon* 27, 1955, 13. Indiquemos aquí de pasada que, por lo que se refiere al tratamiento que Edelstein dedica a Tucídides y a su idea de progreso, la obra de este autor ha recibido también críticas, entre otros, de V. Hunter, "Thucydides and the Uses of the Past", *Klio* 62, 1980, 208, n. 62. Para una interpretación de la frase *ktēma eis aiei* contraria a cualquier significado *circular*, véase De Romilly, "L'utilité de l'Histoire selon Thucydide" en los *Entretiens de la Fondation K. von Hardt* 4, Vandoeuvres-Genève 1956, 42.

⁹⁴ Sobre el modo de hacer historia polibiano en general y sobre sus concepciones y vocabulario técnico, véase la conocida obra de F. Pédech, *La méthode historique de Polybe*, Paris 1964. Por lo que toca a las influencias de su manera de proceder puede consultarse F. Paschoud, "Influences et échos des conceptions historiographiques de Polybe dans l'antiquité tardive" en los *Entretiens de la Fondation K. von Hardt* 20, Vandoeuvres-Genève 1974, 300-344.

negarse que la sección del libro sexto en que se habla de las constituciones -y donde está el pasaje en cuestión- es una clara digresión y que en el resto de la dilatada obra que conservamos de Polibio no hay nada que nos indique que el historiador tuviese una concepción circular de la historia. "No es fácil captar la relación entre esta digresión y el resto de la obra [...] y yo me atrevería a creer" -afirma Momigliano⁹⁵- "que para el mismo Polibio habría sido embarazoso explicarlo". Tal vez, este historiador tomó de algún filósofo griego la teoría de un ciclo de formas de gobierno y lo aplicó a su pensamiento sobre las constituciones aunque no supo o no le interesó aplicarlo al resto de su historia⁹⁶. Por otro lado, lo que tenemos aquí, no lo olvidemos, es, simplemente, la idea de un *ciclo* y, como ha sido estudiado con suma detención por G.W. Trompf, son muchas las huellas de las viejas concepciones de recurrencia que pueden encontrarse en Polibio. En definitiva, nada parece indicar con toda certeza que los historiadores griegos empleasen un *modelo cíclico* y, a la vez, *circular* para dar forma a sus investigaciones históricas; es decir, que se basasen en la idea del *eterno y exacto retorno* de todo, idea que, como colectividad, el pueblo griego es posible que hubiese forjado de un modo difuso en tiempos primitivos.

Es muy importante destacar lo que queremos decir con la palabra *modelo*; por supuesto la historia se escribe sobre acontecimientos concretos que se seleccionan y estudian, pero, obligatoriamente, se utilizan conceptos para dar razón de esos acontecimientos y enmarcarlos adecuadamente dentro de un esquema explicativo por elemental que éste sea⁹⁷. En otro trabajo muy conocido de Momigliano, el erudito autor de la imponente serie de *Contributi alla storia degli studi classici e del mondo antico* pasa revista a ciertos modelos, esquemas o pautas que, provenientes en su mayor parte del mito o de la filosofía, fueron utilizados por los historiadores griegos para dar si no "un significado, al menos poner cierto orden en la historia de la humanidad"⁹⁸. Los modelos, pues, son independientes en principio de la historiografía -cosa con la que está de acuerdo R.A. Nisbet según se ha visto ya- puesto que hay que darse cuenta de que "es posible inventar esquemas de la evolución de la humanidad antes de que la investigación histórica haga su aparición" y de que, "una vez establecida ésta, dichos esquemas pueden multiplicarse sin que se tenga necesariamente en cuenta lo que puedan decir los historiadores".

⁹⁵ "El tiempo", 80; véase, igualmente, De Romilly, "Cycles", 140.

⁹⁶ De todas maneras, aunque la formulación de Polibio fuese más clara y se limitase a recoger lo que no era sino una doctrina muy extendida, "il resterait bien évident" -subraya De Romilly, "Cycles", 140- "qu'il ne faut aucunement confondre un cycle de régimes, précis ou imprécis, avec un temps cyclique".

⁹⁷ De una manera muy general remitimos acerca de este asunto a las muchas observaciones de interés que se contienen -por citar únicamente unos cuantos libros- en Marrou, *Del conocimiento histórico, passim*; Veyne, *Cómo se escribe la historia, passim* y Le Goff, *Pensar la historia*, 11-142.

⁹⁸ "Los orígenes de la historia universal", trabajo de 1982 recogido ahora en *La historiografía*, 266.

¿Cuáles son esos esquemas? En primer lugar, hay que pasar revista a las ideas bien conocidas y ya aludidas de Hesíodo sobre la evolución de la humanidad a través de la sucesión de diversas razas que poblaron la tierra y que se caracterizan por su asociación con un metal. Las explicaciones a este famosísimo texto -no del todo claro⁹⁹- son legión; Platón recoge un esquema similar en su *República* 415a-c, Arato y Ovidio hablan de él y en otros poetas es posible encontrar menciones o empleo de la idea que, por otra parte, como es bien sabido, tuvo un gran auge propagandístico en Roma¹⁰⁰. Sin embargo, lo más importante de ella es que Hesíodo, en un arranque emotivo (*Trabajos y días*, 174-175) nos dice que desearía no haber nacido en la quinta generación (la de hierro) sino haber muerto antes o haber nacido después. ¿Supone esto un testimonio de su creencia en la circularidad del tiempo, en el eterno retorno? Por supuesto, como arguye Momigliano¹⁰¹, la propaganda política romana "tenía que presuponer, o al menos, dar a entender, la existencia de circularidad en el esquema de las edades con el objeto de hacer plausible la imagen de un emperador que devolvía su imperio de la Edad de Hierro a la Edad de Oro"¹⁰², pero Hesíodo no parece que haya pensado en ello.

⁹⁹ Puede verse sobre el particular, recientemente, J. Sihvola, *Decay, Progress, the Good Life? Hesiod and Protagoras on the Development of Culture*, Helsinki 1989, 29 y ss.

¹⁰⁰ "El *saeculum aureum* o *saeculum felicissimum* de los latinos no es idéntico al *genos chryseion*, "la raza de oro" de la que pretende ser una traducción. Los griegos" -nos dice Momigliano, "Los orígenes", 268- "subrayaban el tipo de hombre, los romanos daban prioridad al carácter de la época. Las diferencias facilitaban a los romanos la explotación del mito con fines de propaganda política. De un buen emperador" -continúa- "cabía esperar que cambiase el carácter de su época con más fiabilidad que la raza de sus súbditos. El retorno de la Edad de Oro fue un tema más plausible para la propaganda en la poesía y las inscripciones o monedas que el retorno de la Raza de Oro. En conjunto" -concluye nuestro autor- "los romanos se tomaron la libertad de desarrollar las consecuencias del retomo cíclico a la Edad de Oro, consecuencias que la versión griega jamás había puesto de relieve". Por su parte, Jean Paul Brisson, "Rome et l'âge d'or, fable ou idéologie?" en *Poikilia. Etudes offertes à Jean-Pierre Vernant*, Paris 1987, 123, ha escrito que lo que era verdad en la Beocia del VII a. de C., ya no lo es en la Roma de César y Augusto; "certes," -nos dice- "les poètes de cette Rome-là lisent Hésiode et le pillent sans scrupule; mais ils ne font que lui emprunter des matériaux dont la mise en forme est dictée par une *imagination constituante* [el término está tomado de P. Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?*, Paris 1983, 126 (hay tr. esp.)] bien différente de celle qui avait présidé à l'élaboration des *Travaux et les Jours*. Si l'on cherche à appliquer aux visions mythiques d'un Horace ou d'un Virgile l'analyse structurale qui éclaire si heureusement le récit hesiodique," -concluye Brisson refiriéndose al conocido trabajo de Vernant, "Le mythe", ya citado- "il faut ou bien faire subir aux textes des distorsions inacceptables, ou bien admettre que *ça ne marche pas*".

¹⁰¹ "Los orígenes", 268.

¹⁰² De mucho interés para conocer las ideas sobre el progreso y nociones emparentadas entre los romanos es el libro de A. Novara, *Les idées romaines sur le progrès d'après les écrivains de la République (Essai sur le sens latin du progrès)* I, París 1982, cuya introducción, (11-37) pone en claro el tratamiento, a menudo equivocado, que estos conceptos han tenido en las interpretaciones recientes. De otro lado, el tópico de la evolución del imperio de la Edad de hierro a la de oro arraigó finamente e, incluso, se combinó con otras nociones próximas (el esquema biológico, en este caso); por citar un solo ejemplo recordemos que Coripo, a mediados del siglo VI, escribe en su *Panegírico* 3, 76, 151 ed. Ramírez de Verger (cuya traducción citamos): "Auguran entre gozosos clamores larga vida a los emperadores. 'Tras un período de vejez', dicen, 'el mundo se alegra de rejuvenecer y busca los orígenes de su aspecto primitivo. Desaparece ahora la edad de hierro y surge la edad de oro en su tiempo...'"

De todas maneras, por lo que al historiador toca, la única edad que podría llegar a ser objeto de estudio sería la Edad de Hierro, el rabioso presente con sus antecedentes inmediatos, ya que las cuatro edades anteriores, en palabras de Momigliano, son "formas alternativas ideales de la vida humana resucitadas por el mito e insensibles a la historia"¹⁰³. Lo propio de esta raza de hierro, ha escrito Vidal-Naquet¹⁰⁴, "es precisamente el vivir dolorosamente en el tiempo; 'no cesarán ni de sufrir fatigas y miserias durante el día, ni de verse por la noche consumidos por las terribles angustias que les enviarán los dioses' [*Trabajos*, v. 109]. El poema de Hesíodo propone un remedio a esta situación: la monótona repetición de los trabajos del campo. Es la primera manifestación que se lee en la literatura griega de un tiempo cíclico que sea también un tiempo humano".

Un segundo esquema es el biológico; por supuesto, la distinción de infancia, juventud y madurez en un pueblo permite operar con una mayor riqueza de conclusiones que con la aplicación de estas mismas categorías a la humanidad por entero. Lucio Anneo Floro¹⁰⁵ es el exponente más claro de una obra historiográfica escrita desde esta perspectiva, en la que se concibe la monarquía romana como una infancia de 250 años, continúa una adolescencia por el estilo, una madurez que llega hasta Augusto y dura unos 200 años y, finalmente, una vejez muy poco halagüeña. El esquema es recogido por Tertuliano y aparece con clara formulación en san Agustín, para quien la vejez del mundo antiguo, la ciudad humana, coincide con la juventud de la ciudad de Dios en una clara aplicación del esquema biológico a toda la humanidad, ampliación ésta no llevada a cabo por ningún historiador pagano antes. Tampoco aquí encontramos alusión clara al *eterno retorno*¹⁰⁶.

Un tercer esquema o modelo de explicación histórica posible es el de la consecución de ciertos conocimientos por parte de la humanidad que la hacen progresar constantemente, lo que nos lleva a lo que dijimos sobre un modelo *lineal* de tiempo; efectivamente, como ya se anticipó, Esquilo en su *Prometeo* y Sófocles en su *Antígona* han tratado este motivo haciendo el primero alusión a un héroe y a sus artimañas como punto

¹⁰³ "Los orígenes", 269.

¹⁰⁴ *Formas*, 67.

¹⁰⁵ Véase, entre otros, Trompf, *o.c.*, 188 y ss. y el libro de V. Alba, *La concepción historiográfica de Lucio Anneo Floro*, Madrid 1953.

¹⁰⁶ El esquema de Floro puede ser conectado, "pero no necesariamente" -como puntualiza Momigliano, "El tiempo", 81-, con la teoría del eterno retorno. Poca importancia tiene, por otro lado, en la teoría historiográfica antigua ya que "en la antigüedad sólo a poetas como Virgilio, a videntes religiosos y a propagandistas políticos era concedido soñar con el rejuvenecimiento del Imperio romano. Ningún historiador antiguo, en cuanto puedo recordar," -señala este autor- "ha escrito nunca la historia de un Estado en términos de nacimiento y renacimiento. Las metáforas aisladas no constituyen interpretaciones históricas".

de partida del conocimiento en cuestión y refiriéndose el segundo al hombre sin más y a su habilidad para adueñarse del mundo en todos sus aspectos¹⁰⁷. Esta orientación teórica, que tuvo un auge notable en la segunda mitad del siglo V a. C. y, como señala Vidal-Naquet¹⁰⁸, cristaliza en torno al tema del "primer inventor"¹⁰⁹, es sin embargo muy poco productiva en la historia propiamente dicha -o tal vez ha quedado poca constancia de aquélla en los historiadores que hemos conservado ya sea total o parcialmente-, ya que, como con mucha frecuencia se viene repitiendo, los historiadores antiguos veían que su campo de trabajo fundamental era la *historia política*, dejando normalmente para los filósofos las consideraciones culturales, entre las que no es la de menor importancia la idea de progreso.

El esquema de la sucesión de imperios -una idea que, según ha estudiado Momigliano igualmente¹¹⁰, pasó a los judíos en el *Libro de Daniel*¹¹¹ y tomó un valor claramente apocalíptico- es el último que, en su opinión, cabe destacar; Heródoto y Ctesias ya lo conocieron puesto que, para el primero (1,95,130), los persas no eran sino meros continuadores de los medos y fue Ctesias quien se remontó a los antecesores asirios estudiándolos con detención en su obra, ya que Heródoto se limita a prometer un tratamiento de este pueblo (1,184) que luego no lleva a cabo. Polibio, que utiliza la idea

¹⁰⁷ Mencionemos aquí, entre otros, V. di Benedetto, *L'ideologia del potere e la tragedia greca. Ricerche su Eschilo*, Torino 1978, 120-136, V. Ehrenberg, *Sophocles and Pericles*, Oxford 1954, 61-66 y, para una comparación entre los dos autores, R. Cantarella, "L'incivilimento umano dal Prometeo all'Antigone", *RAL* 22, 1967, 153-174 (recogido en *Scritti minori sul teatro greco*, Brescia 1970, 267-293).

¹⁰⁸ *Formas*, 71-72.

¹⁰⁹ La obra clave sobre esta cuestión sigue siendo A. Kleingünther, *Prótos Heuretés. Untersuchungen zur Geschichte einer Fragestellung (Philologus, Suppl. 26)*, Leipzig 1933. A propósito de este tema, señala Mondolfo, *La comprensión del sujeto humano*, 416, que también Aristóteles se empeñó en hacer evidente "el carácter puramente humano y natural del progreso, que ocurre a raíz de los descubrimientos de los inventores, los *heuróntes*, de quienes había hablado Pródico y volvía a hablar Platón. Según lo señala con acierto Bignone (*L'Aristotele perduto*, II, 462), es creación de la escuela aristotélica la literatura histórica acerca de los descubrimientos, con el *peri heurémáton* de Teofrasto (cf. Diog. Laert., V, 47), seguido por obras análogas de Heraclides Póntico, Dicearco, etcétera. Estas investigaciones históricas realizaban el proceso de laicización de los mitos referentes al progreso humano, siguiendo el camino señalado por Pródico y por el autor del tratado hipocrático *De prisca medicina*, y convertido en programa de interpretación por Aristóteles, cuando declaraba ya en *De philosophia* -según Aristocles y Filópono- que 'por la excelencia de los descubrimientos se atribuía a la divinidad lo discurrido por los artifices humanos'. Ni que decir tiene que Mondolfo cree que en Grecia existió también una concepción lineal del tiempo, con lo que se une a Mazzarino, Momigliano, Vidal-Naquet, Remondon y otros muchos autores ya citados.

¹¹⁰ "Daniel y la teoría griega de la sucesión de los imperios", trabajo de 1980 recogido igualmente en *La historiografía*, 257-264; véase también "Los orígenes", 274-286.

¹¹¹ Véase, en general, M. Delcor, *Le livre de Daniel*, Paris 1971, 70-87 y 141-167 sobre los capítulos que nos interesan de esta obra, de los que, brevemente, trataremos a continuación.

junto con otras nociones de recurrencia¹¹², no hizo sino tomar lo que, en su época, debió ser moneda común¹¹³ y poner a punto sus reflexiones barajando los imperios griego, macedónico, cartaginés y romano; la idea, finalmente, fue continuada por Dionisio de Halicarnaso, Trogo Pompeyo, Flavio Josefo¹¹⁴, Dión de Prusa, Elio Aristίδes y aparece también en Filón de Alejandría y Apiano entre otros muchos¹¹⁵.

Por lo que hace, más concretamente, al sueño de Nabucodonosor, contenido en obra tan famosa e influyente como es el mencionado *Libro de Daniel*, capítulo 2, la estatua que en aquél aparece, y que luego es destruída por una piedra que del cielo cae, tiene la cabeza de oro, torso de plata, vientre y muslos de bronce, piernas de hierro y pies de hierro y barro. ¿Qué significa? Las explicaciones varían, pero en el *Libro* se nos dice que son los diferentes reinos sucesivos que serán abatidos por el verdadero Dios que instaurará el suyo, que ha de durar para siempre ("después de tí" -interpreta Daniel- "se alzará otro imperio inferior al tuyo, y luego un tercer imperio de bronce..."). Para el autor del capítulo 7, diferente del que escribió el 2 según se piensa, estos reinos, por una serie de pistas a menudo no interpretadas de la misma manera, parecen ser Babilonia, Media, Persia y Macedonia, pero ya no aparece aquí el elemento de los metales ni la estatua sino una serie

¹¹² Véase, por ejemplo, Trompf, *o.c.*, 63-66, 69-75, 78-81, 88-93, entre otras páginas que a la cuestión dedica; llama la atención este mismo autor sobre el hecho de que E. Barker, *From Alexander to Constantine. Passages and Documents illustrating the History of Social and Political Ideas 336 BC - AD 337*, Oxford 1956, 104, compare la *anakúklōsis* polibiana con el capítulo 7 del *Libro de Daniel*.

¹¹³ Una glosa intercalada en Veleyo Patérculo 1,6 -escribe Momigliano, "Los orígenes", 276- nos dice que Emilio Sura, autor de un *De annis populi Romani*, escrito tal vez en la segunda mitad del s. II a. de C., veía a los romanos como la continuación de una serie de imperios: asirio, medo, persa y macedónico; no es dudoso, pues -escribe el mismo autor, "Daniel", 258, tras sacar conclusiones favorables a su tesis apoyándose en Eforo y Demetrio Falereo-, "que en el período helenístico la sucesión de los imperios constituía la trama de una historia general conocida por el pensamiento historiográfico griego. Los griegos habían llegado a ello dado su específico interés" -concluye Momigliano- "por el fenómeno político militar".

¹¹⁴ Véase, entre otros, P. Villalba i Vameda, *The Historical Method of Flavius Josephus*, Leiden 1986, 36.

¹¹⁵ La teoría de los cuatro imperios -escribe F.Gascó La Calle, "La teoría de los cuatro imperios. Reiteración y adaptación ideológica I. Romanos y griegos", *Habis* 12, 1981, 195-196- "era un argumento positivo o negativo que poseía un valor polémico y un cierto sentido en aquellos ámbitos culturales helenos propensos a recordar su pasado para oponerlo a un presente mediocre en el que la hegemonía era ejercida de modo indiscutible por Roma". Esta teoría, por tanto, no interesó demasiado a los romanos ya que, como es lógico, se sentían superiores sin lugar a dudas. Remite Gascó La Calle al estudio de E. L. Bowie, "Los griegos y su pasado en la Segunda Sofística", artículo de 1970 recogido en M. I. Finley, *Estudios sobre Historia Antigua*, tr. esp., Madrid 1981, 185-231; otros estudios sobre esta teoría son los de J.W. Swain, "The Theory of the Four Monarchies. Opposition History under the Roman Rule", *CPh* 35, 1940, 1-21 y hay observaciones de interés y bibliografía sobre el particular en A. B. Breebaart, "Weltgeschichte als thema der antiken Geschichtsschreibung", *AH Neerlandica* 1 (1996), 1-21 y P. Goukowsky, "Die Alexander historiker", trabajo original de 1985 este último, recogidos ambos en J. M. Alonso-Muñoz (ed.) y *Geschichtsbild und Geschichtsdenken im Altertum*, Darmstadt 1991 (véanse especialmente 40-43 y 155-157 de este volumen) y en Mazzarino, *El fin del mundo antiguo*, tr. esp., México D.F. 1961, 35-39.

de animales monstruosos¹¹⁶, mientras que, en el primer autor, lo que falta -también es cuestión muy debatida- son pistas suficientes para la identificación de los imperios. Partiendo de la base de que el capítulo 2 fue escrito entre los años 250-230 a. de C. y el 7 entre el 167 y el 164 -según se desprende de un análisis de la obra-, está claro para Momigliano que nos encontramos "ante un judío que en la segunda mitad del siglo III a.C., expuso simbólicamente la doctrina de las cuatro monarquías y la reinterpreto en sentido apocalíptico"¹¹⁷.

Por supuesto, Momigliano reconoce que ninguna fuente griega relaciona con los imperios el tema de los metales¹¹⁸, propio, obviamente, del mito, esquema o modelo de las edades; además, señala las dificultades que encontramos en el sueño donde, en su opinión, más que representarse una sucesión de imperios nos topamos con un ambiguo relato, ya que la piedra destroza a todos los imperios a la vez y sustituye por un reino judío a los anteriores en su conjunto. Para el historiador italiano, "la finalidad de la estatua no es representar una sucesión de imperios; más bien simboliza la coexistencia de todo el pasado, tal como había evolucionado a través de una sucesión de reinos"¹¹⁹ y la influencia griega se deduce, finalmente, del hecho de que, aparte de los griegos, no se encuentra en pueblo alguno el esquema cuatripartito aplicado al concepto político de la sucesión de imperios. Para Momigliano, pues, *El libro de Daniel* no hace sino tomar ideas griegas que se continuarán en los *Libros Sibílicos* judíos¹²⁰.

De lo que llevamos dicho se desprende que, en los historiadores griegos -al menos según la interpretación de ciertos investigadores cuyas conclusiones nos parecen acertadas- la presencia y el papel representado por la idea del *eterno retorno* no es destacable; cierto que una *recurrencia cíclica* de etapas, edades, imperios etc. -minuciosamente clasificada

¹¹⁶ "Estas cuatro bestias enormes" -aclara Daniel 2, 7, 17- "son cuatro reyes que se alzarán sobre la tierra".

¹¹⁷ "Los orígenes", 284.

¹¹⁸ Aparece esta unión solamente en textos persas medievales que describen a los cuatro reyes medievales iraníes "como representantes de etapas de respeto decreciente por Zoroastro y su doctrina", según puntualiza Momigliano, "Los orígenes", 285.

¹¹⁹ "Los orígenes", 283.

¹²⁰ Véase, en general, D. Flusser, "The Four Empires in the Fourth Sibyl and the Book of Daniel", *Israel Oriental Studies* 2, 1972, 148-175, con conclusiones diferentes a las de Momigliano. Una amplia bibliografía sobre *El Libro de Daniel* recoge Momigliano, "Los orígenes", 292-293 y de los *Oráculos* puede verse tr. y notas de E. Suárez en la obra colectiva *Apócrifos del Antiguo Testamento* III, Madrid 1982, 241-396, y en general es de interés sobre el profetismo en el mundo greco-romano la obra de H.W. Parke, *Sibyls and Sibylline Prophecy in Classical Antiquity*, London 1988. La figura de la sibila, llena de rasgos greco-latinos y judeo-cristianos, además de perdurar en Bizancio en los múltiples textos sibílicos que circularon como se verá, fue muy popular en el Occidente medieval donde, como es bien sabido, la encontramos incluso invocada en el *Dies irae*: "Dies irae, dies illa / Solvet saeculum in favilla / Teste David cum Sibylla". Véase B. Guenée, *States and Rulers in Later Medieval Europe*, tr. ingl., Oxford 1985, 46.

en sus distintas variedades por G.W. Trompf como ya se ha señalado varias veces- ha tenido gran importancia, pero una repetición eterna -más o menos bien precisada en sus términos- de las *mismas* etapas, personas, cosas y acontecimientos no se encuentra. Si pasamos ahora al terreno de la filosofía, campo en que la investigación de Eliade reconoce una presencia -incuestionable para él- de la idea del *eterno retorno*, podemos decir, para comenzar, que el estudio de los ciclos terrestres o cósmicos es cuestión que aparece por doquier ciertamente y que, del mismo modo, los ciclos culturales se dejan ver con frecuencia también, suplantando, ya como historia de la cultura casi, los antiguos mitos sobre el origen de la humanidad¹²¹.

Para Sue Blundell¹²², son tres los tipos generales que adoptan los ciclos culturales en el ámbito griego¹²³. En primer lugar, podemos encontrar lo que, en un contexto historicista -del todo paralelo a lo que veíamos para los historiadores griegos-, podría ser llamado el punto de vista de la Edad de Oro. Efectivamente, la exposición del origen y desarrollo de la cultura se hace a partir de una lejana época dorada en que moral y físicamente todo era mejor, siendo evidente, por otro lado, la decadencia actual. A este "soft primitivism" que dicen A. O. Lovejoy-G.Boas¹²⁴, puede oponerse un segundo tipo de explicación que parte de una época primitiva de durísimas condiciones físicas y, en ocasiones, también morales; de ella arranca una vía de progreso que lleva al presente (y puede continuar indefinidamente en el futuro, aunque esto no se juzga necesario explicitarlo). Finalmente, un tercer tipo de explicación de la cultura y su ciclo de desarrollo toma en consideración, como punto de partida, una época primitiva muy dura en los aspectos físicos pero llena de condiciones morales, simplicidad y bondad maravillosas que se han perdido en tanto que el elemento técnico se desarrollaba; para Lovejoy-Boas lo que tenemos aquí viene a ser un "hard primitivism".

Por descontado que estos tres tipos -y todos los que se quiera añadir- se dan

¹²¹ Véase M. Detienne, "Between Beasts and Gods" en R. L. Gordon (ed.), *Myth, Religion and Society*, Cambridge 1981, 219, tr. ingl. de un trabajo de 1972, citado por Blundell.

¹²² *O.c.*, 105.

¹²³ El lector encontrará una información de mucha utilidad sobre las teorías acerca del nacimiento de la cultura, su evolución, causas (imitación de la naturaleza, economía, inventos etc.) y problemas que plantea su interpretación, consultando el *index* de K.E. Müller, *Geschichte der antiken Ethnographie und ethnologischen Theoriebildung. Von den Anfängen bis auf die byzantinischen Historiographen*, Wiesbaden 1972 (I) y 1980 (II); de mucho interés es el estudio de Th. Cole, *Democritus and the Sources of Greek Anthropology* (Phil. Monogr. XXV AphA), Western Reserve University 1967, que analiza con todo detalle y rica bibliografía algunos aspectos de los textos más importantes. La obra de Caro Baroja mencionada es una utilísima exposición en español de las doctrinas de los autores antiguos, aunque está fuera de toda consideración filológica e historiográfica moderna y, prácticamente, no utiliza bibliografía reciente.

¹²⁴ *Primitivism and related Ideas in Antiquity. A documentary History of Primitivism and related Ideas I*, Baltimore 1935, 9-11.

mezclados más veces que puros y el resultado es bastante variado; de todas formas, como una conclusión general, Blundell afirma que la idea de progreso, aunque no tan consistente, clara y unívocamente expresada como lo fue en la filosofía y ciencia del siglo XIX y principios del XX¹²⁵, estuvo realmente presente en la cultura griega y, en especial, en los autores de los siglos V, II y I a. de C.¹²⁶. Quiere esto decir que el esquema segundo al que hemos aludido, la vía del progreso, es más importante en el pensamiento griego de lo que J.B. Bury, en su conocido libro *The Idea of Progress*¹²⁷, llegó a pensar y los nombres de Ludwig Edelstein, Erwin R. Dodds y, entre nosotros, Martín Ruipérez Sánchez¹²⁸, así lo han probado con sus estudios sobre el particular. Con todo, conviene subrayar una vez más que estas explicaciones (el ciclo del desarrollo cultural tal como fue visto por los griegos) no tienen tampoco, en principio, nada que ver con el *eterno retorno*. Antes bien, para Dodds¹²⁹, tanto el mito del paraíso perdido o de la Edad de Oro como el del *eterno retorno* son mitos "antiprogresivos" que amenazaron desde el primer momento el nacimiento en la literatura griega de la idea de progreso. Uno y otro mito, bien arraigados desde antiguo y tal vez en Hesíodo -aunque ya hemos visto que no es del todo seguro por lo que toca al segundo de ellos- gozaron de una larga vida.

Antes de seguir adelante, es necesario señalar que la cultura ha de darse en un mundo real, es decir, en un mundo anclado en la realidad, tangible, en nuestro mundo material en suma, de forma que estas especulaciones consideradas anteriormente son complementadas e influidas por los puntos de vista cosmológicos o biológicos si es que no directamente motivadas por ellos¹³⁰; aquí sí que encontramos ya formulaciones más claras de la idea del *eterno retorno* -aunque tampoco libres de problemas- que parecen dar razón a lo que Eliade afirma sobre el mundo griego. La inmensa mayoría de los filósofos

¹²⁵ En general, acerca de esta cuestión, pueden verse las dos obras de Nisbet ya mencionadas, *passim*.

¹²⁶ Blundell, *o.c.*, 165-202, pasa revista a las diversas formas de que se reviste la idea de progreso en el pensamiento griego; a lo ya citado hay que añadir De Magalhães-Vilhena, "L'idée de progrès dans l'Antiquité" en *Anciens et modernes*, 75-90. Puede verse también -obra ésta de alcance mucho más general pero con 27-63 dedicadas al mundo griego- R. Nisbet, *Historia de la idea de progreso* y G. Himmelfarb, *The New History and the Old. Critical Essays and Reappraisals*, Cambridge, Mass. 1987, 155-170 (un estudio general sobre el tema).

¹²⁷ London 1920, 9 (hay tr. esp.).

¹²⁸ *La aparición de la idea de progreso en Grecia (Discurso pronunciado en la solemne apertura del Curso Académico 1964-65)*, Salamanca 1964 (hay reimpr.); a propósito de Jenófanes, cuyo fragmento 18 acabamos de comentar, Ruipérez Sánchez coincide totalmente con lo que se ha dicho.

¹²⁹ *O.c.*, 3.

¹³⁰ "La connessione fra cosmologia e storia della cultura deriva dal problema della continuità:" -ha escrito Mazarino, *Il pensiero storico classico*, 421- "chi ammette la completa distruzione del mondo non può spiegarsi la continuità della cultura".

antiguos -tal vez Platón sea la única excepción, aunque no es seguro del todo¹³¹- estuvieron convencidos de que la materia era increada y eterna, pero, a la vez, una gran parte de los antiguos pensadores, entre los que no hay que contar a los peripatéticos, creyeron que el mundo, el *kósmos*, había sido creado en un momento dado del pasado y que, o bien tendría un fin, o bien sería eterno, o acabaría sufriendo los efectos de ciclos recurrentes de diversos tipos. Se comprende así que, con esta variedad de opiniones, se haya dicho muchas veces que no resulta fácil entender la idea de *eterno retorno* en el pensamiento griego.

Anaximandro, Jenófanes, Pitágoras, Heráclito, Empédocles¹³² creyeron, efectivamente, en la existencia de ciclos cósmicos, cada uno de características diferentes a las de los otros¹³³, y, por supuesto, Platón los menciona -siempre en un contexto

¹³¹ Véase R. Sorabji, *Time, Creation and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, London 1983, 268-76, citado por Blundell. Para las concepciones temporales del platonismo posterior puede verse S. Sambursky-S. Pines, *The Concept of Time in Late Neoplatonism. Texts with Translation, Introduction and Notes*, Leiden 1987 (es reimpr.).

¹³² Como un ejemplo de la extrema dificultad de interpretación que estas cuestiones presentan, mencionemos aquí que estudiosos, entre los que destacan Tannery, Zeller, Bumet, Bignone, Guthrie, O'Brien, Wright, Barnes y otros ven cuatro etapas (que suponen dos mundos) en el ciclo concebido por Empédocles; otros eruditos, como Bollack, Solmsen, Hölscher, Long, Schofield lo que ven es un sistema con sólo un mundo en un ciclo de tres etapas que se repite incesantemente. Para las diferencias y bibliografía pertinente, véase, entre otros, breve indicación en Blundell, *o.c.*, 37. De mucha utilidad con vistas a adentrarse en los distintos valores bajo los que los presocráticos se sirven de la noción de tiempo y en cómo plantean diferentes modelos de transcurso es el estudio de Bernabé Pajares, "*Katà tèn tou chrónou táxin*. El tiempo en las cosmogonías presocráticas", *Emerita* 58, 1990, 61-98; para este investigador, *o.c.*, 90, "la visión de Empédocles del tiempo inagotable, concebido como tiempo-vida, y como tiempo-orden, eterno y de carácter cíclico no sólo se aplica [...] a la esfera del cosmos, del mundo físico, sino también a la de las almas, en la esfera religiosa [...] En cuanto al modelo de transcurso es ilimitado, eterno como abarcante de tiempos finitos y cíclicos" y bastante parecido al modelo de Anaximandro.

¹³³ Con una formulación muy generalizadora, R. Mondolfo, *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica*, tr. esp., B. Aires 1971, 2a. ed., 49-50, escribe que "la concepción del ciclo universal de formación y desintegración del cosmos es, por consiguiente, concepción de eterno e infinito retorno para todos los *fisiólogos* que la afirman: el *gran año* -cuyo concepto les llega a ellos, a través de las corrientes de la especulación religiosa y especialmente del orfismo, de la astrología caldea, donde había hallado su primera formación- constituye el mayor círculo del tiempo, que rueda infinitamente sobre sí mismo. Universal ciclo de la ineluctable necesidad (*kúklos anánkes*: ciclo de la necesidad, o *trojós tes heimarménes*: rueda del destino, según la expresión corriente entre los órficos, que aplicaban también la frase *kúkla chrónoio*: ciclos del tiempo), ciclo que muestra en el orfismo su carácter de infinitud, puesto que pertenece a la consideración de las vicisitudes cósmicas". Dejando aparte la cuestión de que los ciclos sean o no infinitos -cuestión que el propio Mondolfo, *o.c.*, 55, matiza-, lo que nos interesa subrayar de nuevo es que no todo esquema *cíclico* supone la repetición exacta (lo que, respetando un uso relativamente extendido, hemos llamado *circularidad* o *eterno retorno*). De otra parte, mencionando las opiniones de Th. Gomperz, Vidal-Naquet, *Formas*, 70, n. 57, nos recuerda que "palingenesis y eterno retorno no están forzosamente ligados", de modo que en las ideas de los presocráticos es de todo punto necesario introducir una serie de clasificaciones de las formas que adoptan las diversas concepciones de *recurrencia* para evitar confundirlas. En cuanto a *trochós* ("rueda"), es palabra que ya en el fragmento 871 de Sófocles la tenemos con ese valor (*pótmos en [...] theou trochôi kakleítai*); en época cristiana la encontramos, por ejemplo, en la *Epístola de Santiago* (*tòn trochòn tês genéseos*), es decir, la "rueda de la creación" que ya conocemos del pensamiento órfico. Así lo cree W. Jaeger, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, tr. esp., México-Buenos Aires 1965, 18, que señala el pasaje. Por cierto que las traducciones usuales hacen esfuerzos por "suavizar" el término; así, la de Nacar-Colunga vierte

mítico, claro- en el *Político*, *Timeo*, *Critias*, *Leyes* y *República*¹³⁴. Aristóteles, que piensa que el mundo es eterno y en esto será seguido a lo largo de la Antigüedad y de la Edad Media por muchos otros¹³⁵, retoma, "de la escuela platónica en que se había formado, la idea de recaídas periódicas de la humanidad, desde el acto alcanzado hasta la potencia inicial, a consecuencia de las periódicas catástrofes naturales que ocurren cíclicamente para destruir, en gran parte, al género humano y las creaciones de su cultura, y reduciendo los pocos sobrevivientes" -es R. Mondolfo quien escribe esto¹³⁶- "al estado salvaje primitivo, de donde tendrá que reiniciarse una vez más el fatigoso camino". Según algunos intérpretes, no obstante, no presta demasiada atención Aristóteles a estas creaciones y destrucciones aunque distingue entre ciclos como los de los astros o los de los patrones reproductivos de los animales (*Acerca de la generación y la corrupción*, 338 A5-B6) y algunos más. En opinión de Dodds¹³⁷, por ejemplo, ninguno de los dos grandes filósofos le dió gran importancia a la cuestión, ambos rechazaron la idea de una destrucción total del mundo y de la recurrencia idéntica de éste y, en lugar de ello, se limitaron a postular "*partial natural catastrophes which have destroyed and will destroy successive civilizations without destroying mankind*"¹³⁸. De las escuelas posteriores, la Stoa sí que revive ideas pitagóricas de ciclos cosmológicos con destrucciones totales, aunque no todos los filósofos estoicos aceptan lo mismo¹³⁹, y hay que señalar también que los epicúreos, sin tener una doctrina concreta sobre los ciclos, creyeron en la existencia de otros mundos¹⁴⁰.

"toda nuestra vida", mientras que la de Bover-Cantera traduce "la carrera de la vida". En el siglo V Isidoro de Alejandría, *Epístola* 2, 158 (PG 78, col. 614), volverá a comparar el tiempo con una rueda.

¹³⁴ Sobre estos testimonios platónicos véase, en general, Blundell, *o.c.*, 119-121.

¹³⁵ El tema es de mucho interés; para la posterior discusión de estas ideas en el pensamiento medieval señalemos los estudios recogidos en J.B.M. Wissink (ed.), *The Eternity of the World in the Thought of Thomas Aquinas and his Contemporaries*, Leiden 1990 y la antología de textos editada por R.C. Dales-O. Argerami, *Medieval Latin Texts on the Eternity of the World*, Leiden 1990. Posteriores apariciones de esta idea se encuentran estudiadas en la erudita investigación de G. Sasso, "De aeternitate mundi ("Discorsi", II 5)" en *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, Napoli 1987, 167-399.

¹³⁶ *En los orígenes de la filosofía de la cultura*, tr. esp. B.Aires 1960, 2a. ed., 163.

¹³⁷ "The ancient Concept", 14.

¹³⁸ Los problemas más importantes de la teoría cíclica en cosmología, así como el de la pluralidad de mundos, están estudiados en Ch. Mugler, *Deux thèmes de la cosmologie grecque: Devenir cyclique et pluralité des mondes*, Paris 1953; F. Cubells, *El mito del eterno retorno y algunas de sus derivaciones doctrinales en la filosofía griega*, Valencia 1967, 16-35, con el título "Los periodos de la vida. La transmigración de las almas", pasa revista a esta doctrina, mientras que, en otro apartado de su trabajo, "Los periodos de la evolución cósmica", 36-61, se refiere a las doctrinas de los filósofos acerca de los ciclos o periodos. De todas formas, la posibilidad de que los periodos sean repeticiones exactas de los anteriores, que tanta perplejidad puede producir al lector desde un punto de vista histórico ("Anito acusando a Sócrates de nuevo..."), no parece ser tenida en cuenta aquí.

¹³⁹ En general, véase J. Barnes, "La doctrine du retour eternal" en J. Brunschwig (ed.), *Les Stoïciens et leur logique*, Paris 1978, 3-20.

¹⁴⁰ Sobre la doctrina epicúrea del progreso puede verse el análisis que Maravall, *o.c.*, 123-124, hace de L. Robin,

No es nuestro propósito ir más allá en este terreno filosófico y nos limitaremos a señalar dos ideas que, tras lo dicho, se destacan de inmediato; la primera es que una cosa muy distinta es la doctrina cosmológica¹⁴¹ de una *recurrencia* que, en la situación extrema y sólo en ella -subrayémoslo-, implicaría destrucciones y nacimientos sin límites, con su necesaria conexión con la cultura, y repeticiones exactas de todo, y otra la doctrina histórica de una recurrencia que -también en su formulación extrema- nos hablaría de una *repetición idéntica* de los hechos históricos, que hemos visto que no aparece en Grecia. En el primero de los casos -tomemos como ejemplo una situación límite: las doctrinas estoicas heredadas por esta escuela de los pitagóricos-, tras la conflagración del mundo en que vivimos nacerá otro igual, *retornará*, y en él volveremos a ver a Anito y a Méleto acusando a Sócrates y a Heracles cumpliendo cada uno de sus trabajos¹⁴² y así -en la concepción

"Sur la conception épicurienne du progrès", *Revue de Metaphysique et de Morale*, 1916, 687 y ss. . Pese a que los epicúreos reconocen la inventiva humana, esto "no lleva a una valoración positiva de los tiempos que han venido y vendrán después, porque en Lucrecio se observa una determinante inclinación al primitivismo y el peso del mito de la edad dorada impide toda preferencia por siglos posteriores [...] No hay, pues, vislumbres de una imagen progresiva de la historia humana en los epicúreos. Lo más que se puede reconocer, sostiene Robin, es que en el campo de las puras relaciones físicas se da como una especie de selección ciega que, conforme al atomismo que inspira su cosmología, orientaría la evolución de los seres naturales hacia formas más aptas, pero no por eso menos exentas de corrupción. En cualquier caso, es un mero proceso físico que nada tiene que ver propiamente con una visión, por rudimentaria que sea, de la historia humana".

¹⁴¹ No entremos aquí en los numerosos problemas que plantean los textos antiguos y que, en ocasiones, impiden conocer exactamente qué es lo que nos dicen; recuérdese, por ejemplo, que los fragmentos de los presocráticos han sido transmitidos por muchos autores y a veces -es cosa archisabida-, manipulados o interpretados según las concepciones de la época y autor que los utilizaba. En un sentido cosmológico, pues, conviene señalar únicamente que un flujo eterno no tiene por qué ser obligatoriamente un ciclo eterno que, en su recurrencia, haya de llevar al *eterno retorno* de todo; a propósito de Heráclito, en concreto, véase lo que escribe C. J. de Vogel, "The Motive of Eternal Change in Greek and Later Western Philosophy compared with Indian Thought", trabajo de 1963 recogido en *Philosophia I. Studies in Greek Philosophy*, Assen 1970, 419-433. Para Bemabé, *o.c.*, 82-83, "la teoría de una destrucción periódica del mundo en una conflagración general [...] no es heraclítica y probablemente se basa en una mala interpretación estoica"; sigue en ello este autor las opiniones de Guthrie, Marcovich y García Calvo, entre otros. "En cuanto a los modelos de transcurso," -continúa Bemabé a propósito de este mismo filósofo- "se afirma la eternidad, tanto del *lógos* como del fuego [...]" En cuanto a la línea de ese transcurso, parece claro que, por lo menos el devenir de las cosas nos lleva a un modelo cíclico". En modo alguno, pues, se acepta la existencia de un *eterno retorno*.

¹⁴² Véase Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, 416-417 y, entre otros, las consideraciones de Vidal-Naquet, *Formas*, 70. A la idea de los periodos cósmicos, se añadió ya en la antigüedad la de la *palingenesia* o regeneración de todas las cosas, y la de la *apokatástasis*, que, en opinión de M. Pohlenz, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale I*, tr. ital. Firenze 1967, 157, es "la reintegrazione dello stato antecedente. 'Se dobbiamo credere ai Pitagorici -diceva Eudemo, discepolo di Aristotele, in una sua lezione- tutto un giorno ritornerà, e io siederò ancora una volta davanti a voi con la canna in mano e vi farò lezione'. Agli Stoici" -continúa Pohlenz- "una simile idea doveva riuscire tanto più accetta, in quanto per essi il *logos* opera necessariamente secondo una ferrea legge e non si poteva vedere" -concluye- "per quale ragione, avendo una volta creato razionalmente e metodicamente il più perfetto dei mondi, avrebbe dovuto, in una successiva creazione, seguire una via diversa". Los individuos se *repetirán* en el curso del tiempo (serán idénticos [*aparállaktoi*]), pues, y también las circunstancias de su vida; véase también, sobre el particular, M. Lapidge, "Stoic Cosmology", en J.M. Rist (ed.), *The Stoics*, Berkeley-Los Angeles 1978, 180 y Sasso, "De aeternitate", 223. Por todo esto, resulta un poco sorprendente que Nisbet, *Historia de la idea de progreso*, 100, llegue a afirmar que "es cierto que algunos pensadores griegos y romanos predicaban la teoría cíclica, pero no hay ninguno que diga que al repetirse el ciclo

más rigurosa-, una y otra vez por toda la eternidad¹⁴³. Esto, por supuesto -lo repetimos-, no lo encontramos en los historiadores ni, en puridad, podríamos tener racionalmente esperanzas de encontrarlo. Comentando otros pasajes en que también se cree ver huellas de la idea del *eterno retorno* - en concreto, cuando Duris (*FGrHist* 76 F 41) nos habla de los mil años que separan la toma de Troya del paso por ella de Alejandro- Mazzarino ha escrito que aquí, *se repite la historia*, sí, pero ese *pálin*, en griego, no implica identidad¹⁴⁴; hay en el pasaje una concepción cíclica, cierto, pero ésta "non riguarda cicli propri dell'Eterno Ritorno, nel senso che più comunemente s'intende; nell'intuizione cronologica di Duride," -interpreta Mazzarino¹⁴⁵- "Alessandro rinnova, a distanza di un millennio, la vittoria dei Greci su Troia; però i successori di Alessandro non rinnovano gli avvenimenti che seguirono la caduta di Troia".

La segunda idea que es preciso tener en cuenta como corolario de la anterior -ahora destacándose mucho más claramente que al principio de esta exposición- es que existe una gran riqueza de motivos en la concepción de los *ciclos*; vemos en ellos destrucción, renacimiento, degradación, progreso, meras etapas o edades que se suceden en número limitado en una serie también limitada o infinita, series de monarquías y, como es lógico -entre otras muchas cosas-, la idea de repetición, exacta o no, de todo lo que ya ha existido. Queda claro, pues, una vez más, que lo *cíclico* no es *circular*, es decir, que no implica necesariamente un *eterno retorno*.

Lo que llevamos dicho sobre las concepciones del tiempo en la religión, la historiografía y la filosofía en la Antigüedad, puede ser completado muy brevemente con algunas alusiones a la herejía; la razón que nos mueve a ello, simplemente, es la existencia de un estudio bien conocido de H.Ch. Puech¹⁴⁶ en el que, a la contraposición entre

tenga que repetirse también cada uno de los detalles y personas concretas de un ciclo anterior". No es ésta la ocasión, como ya se ha dicho, de tratar *in extenso* el destino de estas ideas estoicas en la antigüedad tardía y la Edad Media; sólo diremos que incluso los pensadores cristianos las utilizaron dándole, como es natural, un enfoque y una finalidad diferentes. Minucio Felix, por ejemplo -según M. L. Colish, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages II. Stoicism in Christian Latin Thought through the Sixth Century*, Leiden 1985, 32-, "uses the Stoic theory of the cyclical conflagration of the cosmos to rationalize the Christian belief in the eventual end of the *saeculum* and the resurrection of each individual Christian, although he agrees with Tertullian that the Stoics originally borrowed this idea from the Old Testament". Sobre las opiniones de Nemesio de Emesa véase, por ejemplo, Whitrow, *o.c.*, 64.

¹⁴³ Véanse, sin embargo, las reflexiones de Sasso, "De aeternitate", 223, sobre el particular.

¹⁴⁴ *Il pensiero storico classico*, 417.

¹⁴⁵ *Il pensiero storico classico*, 438.

¹⁴⁶ "La gnosis y el tiempo"; se trata de un artículo de 1952, recogido ahora en *En torno a la Gnosis I. La Gnosis y el tiempo y otros ensayos*, tr. esp., Madrid 1982, 267-324. En este mismo volumen, 35-38, se contiene otro trabajo de interés, éste de 1951, titulado "Tiempo, historia y mito en el cristianismo de los primeros siglos".

tiempo *cíclico* y *lineal*, se añade un tercer tipo que es el que los textos gnósticos¹⁴⁷ nos ofrecen. En opinión de Puech¹⁴⁸, el gnosticismo, "por una necesidad de salvación inmediata, quebrará la servidumbre y la repetición del tiempo cíclico del helenismo lo mismo que la continuidad agónica del tiempo unilineal del cristianismo; hará saltar en pedazos (la imagen no es excesiva) al uno y al otro".

En primer lugar, frente a un pensamiento esencialmente cosmológico como es el griego, una filosofía en la que la idea de "mundo" (*kósmos*) es inseparable del concepto de "orden", obra y manifestación de lo divino, los gnósticos se rebelarán. La regularidad se presenta ante ellos como algo monótono e insoportable que les obliga a quejarse continuamente de su servidumbre injusta y tiránica bajo la ley y los astros. El universo para ellos, por lo tanto, ya no es algo divino sino, al contrario, diabólico y en su interior el hombre, cual ser caído que es, se ahoga como en una cárcel. La actitud del gnóstico pues podría ser definida, en este sentido, como "anticósmica" o "acósmica"¹⁴⁹. El tiempo cósmico, en definitiva, es algo despreciable y de ningún modo puede ser tomado como imagen de la eternidad.

Frente al cristianismo, de otra parte, el pensamiento gnóstico reacciona con igual virulencia. Son dos los dioses que existen; uno es el Dios Creador, es decir, el del *Antiguo Testamento* y el otro es el Dios Transcendente, el Padre de Jesucristo, o sea un dios nuevo que revela el mensaje del *Nuevo Testamento*. El cristianismo, al separarse del judaísmo, se separó también de toda perspectiva histórica. "Es novedad completa, sin vinculación con el pasado de la humanidad durante el cual no ha sido preparado ni anunciado. Más aún," -prosigue Puech¹⁵⁰ interpretando los textos gnósticos- "la revelación que aporta de un Dios de Amor, hasta entonces desconocido, va a contracorriente de cuanto el hombre podía antes del advenimiento de Jesús imaginar de Dios, bien mediante un conocimiento natural deducido del hecho y del espectáculo de la creación, bien por las intervenciones y las declaraciones del dios inferior o malo consignadas en los libros de los judíos".

¹⁴⁷ Para los textos véase la traducción de J. Monserrat Torrents, *Los gnósticos*, 2 vols., Madrid 1983 y J. M. Robinson (ed.), *The Nag Hammadi Library*, New York 1977. Una visión general de los autores, obras, ideas y la bibliografía hasta la fecha de edición de la obra es J. Quasten, *Patrología I. Hasta el concilio de Nicea*, tr. esp. Madrid 1961 (la ed. inglesa original es de 1950). Introducciones generales excelentes son las de H. Leisegang, *La Gnose*, tr. fr., París 1951; H. Jonas, *Lo Gnosticismo*, tr. ital., Torino s.a.; G. Filoramo, *A History of Gnosticism*, tr. ingl., Oxford 1990 y, en nuestra lengua, F. García Bazán, *Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico*, Buenos Aires 1978, 2a. ed. . Es interesante también E. Pagels, *Los evangelios gnósticos*, tr. esp., Barcelona 1990, 3ª ed.

¹⁴⁸ "La Gnosis", 269.

¹⁴⁹ Puech, "La Gnosis", 295.

¹⁵⁰ "La Gnosis", 296.

Quiere decir todo esto que el pasado se condena y rechaza y que, con la venida de Cristo, el tiempo se rompe en dos partes que se contradicen. Ese tiempo guiado por Dios desde el principio hasta el fin ya no es, como nota Puech¹⁵¹, sino un "tiempo incoherente y roto por la brusca intervención de un Dios extraño a la historia tanto como a la creación, un tiempo del que el verdadero Dios está ausente, un tiempo sin valor y sin efecto, cuyos efectos son el error, la ignorancia y la servidumbre". No es posible comentar aquí más detenidamente esta concepción, pero hay que notar que Marrou¹⁵² la ha criticado frontalmente ya que, en su opinión, Puech mezcla lo que podría ser únicamente un fruto de la gnosis de Marción (pero no de la de Valentín) con las ideas de maniqueos, mandeos y bogomilos. De la gnosis valentiniana no puede decirse que esté separada de toda perspectiva histórica ni otras cosas que Puech escribe aplicándolas sin demasiada claridad al pensamiento gnóstico en su conjunto. Hay que decir también que, para Puech, la dicotomía *cíclicollineal* que opone a griegos y cristianos es válida, siendo los herejes -gnósticos en este caso- quienes la destruyen en su interpretación¹⁵³. Estas ideas, en enunciados paralelos, se encontrarán también en la Edad Media occidental y en Bizancio en boca de otros herejes¹⁵⁴.

Como era de esperar, en una sociedad cristiana cual la del medievo occidental o la bizantina -por muy llena de cultura griega que esta última haya estado-, no cabía que la idea de recurrencia arraigase en el pensamiento cosmológico o histórico con los tintes de un *eterno retorno* en su más estricta formulación¹⁵⁵. Eliade ha escrito¹⁵⁶ que, según

¹⁵¹ "La Gnosis", 298.

¹⁵² "La théologie de l'histoire", 385.

¹⁵³ Otra tentativa de acabar con las fluctuaciones del tiempo histórico, superando además la dicotomía *cíclicollineal* podría ser la de algunos místicos. Por ejemplo, para la profetisa y mística Hildegarda de Bingen, en sus visiones, la historia se presenta como una ciudad cuadrada cuyos muros miran a los cuatro puntos cardinales. Uno es el tiempo de Adán, otro el de Abel y Noé, el tercero es el de Abraham y Moisés y el último (el que mira al oeste) es el tiempo que se extiende tras el nacimiento de Cristo. Ya no hay aquí ni círculo ni línea sino un cuadrado como figura esquemática; "le diverse epoche del passato," -comenta Gurevich, *o.c.*, 135- "alla pari del presente e del futuro, acquistano nelle visioni di Ildergarda una visibile apparenza spaziale, cioè che era in genere caratteristico della percezione medievale delle categorie temporali". Sobre las visiones de Hildegarda y su significado político puede verse, entre otros, M. García-Pelayo, *Los mitos políticos*, Madrid 1981, 201-203; es muy útil como introducción general S. Flanagan, *Hildegard of Bingen (1098-1179). A Visionary Life*, London-New York 1989.

¹⁵⁴ Sobre los bogomilos, por ejemplo, herejía bien conocida en Bizancio, trae una excelente bibliografía crítica el estudio de A. Rigo, *Monaci esicasti e monaci bogomili. Le accuse di messalianismo e bogomilismo rivolte agli esicasti ed il problema dei rapporti tra esicismo e bogomilismo*, Firenze 1989, 19-32; para los paulicianos, patarinos, cátaros y otros es útil como introducción St. Runciman, *The Medieval Manichee. A Study of the Christian Dualist Heresy*, Cambridge 1991 (es reimpr. y hay tr. esp.), libro que en 63-93 se ocupa también del bogomilismo, así como I. P. Couliano (= Culiario), *Les gnosés dualistes d'Occident. Histoire et mythes*, Paris 1990 (con 233-253 sobre el bogomilismo).

¹⁵⁵ Algunas excepciones parece haber. Las opiniones de Orígenes han sido discutidas en ocasiones; para algunos

se dice en la *Epístola a los hebreos*, 9 y, entre otros, Agustín de Hipona repite, "Cristo murió por nuestros pecados sólo una vez, una vez por todas (*hapax, ephapax, semel*); no es un acontecimiento repetible que pueda retomarse en cualquier ocasión (*pollakis*)". Pasando ahora, pues, con la brevedad a que nos obliga un tiempo de exposición limitado, a las etapas posteriores del desarrollo de las concepciones de que hemos venido hablando hasta este momento, digamos en primer lugar que el tema de las cuatro monarquías, de los cuatro imperios del *Libro de Daniel* -motivo verdaderamente paradigmático de una doctrina de recurrencia limitada en el tiempo y con aspectos escatológicos- aparece igualmente en los historiadores romanos, tomado muy probablemente de una fuente independiente de la judía (tal vez de fuentes griegas si hacemos caso a las tesis de Momigliano ya expuestas).

Añadamos, por otro lado, que es san Jerónimo quien dará la forma definitiva a la periodización de la historia en este sentido, retomada luego por Orosio, un autor conocido por los bizantinos y los árabes y relacionado íntimamente con el pensamiento agustiniano¹⁵⁷, y continuada por muchos otros¹⁵⁸. "Si los imperios se han sucedido"

-véase, por ejemplo, Trompf, *o.c.*, 178 y 229-230-, creía, en cierto sentido, en la eternidad del mundo y en una especie de *eterno retorno* (para Celso, objeto de las críticas de Orígenes, véase I. P. Culianu, "Un temps à l'endroit, un temps à l'envers" en *Le temps chrétien*, 59). De otro lado, sobre el tiempo cíclico, un tema repetido incesantemente en el pensamiento de Sigerio de Brabante (s. XIII) y sobre las ideas neoplatónicas y averroistas de este filósofo véase Gurevich, *o.c.*, 145, con indicaciones bibliográficas, así como la exposición general de F. van Steenberghen, el máximo especialista en su obra, en su *Aristotle in the West. The Origins of Latin Aristotelianism*, tr. ingl., New York 1970, 209-229. Tanto para Orígenes como para Sigerio es de interés Puech, "La Gnosis", 281-2 (n. 17).

¹⁵⁶ *El mito*, 131, citando opiniones de Puech.

¹⁵⁷ Véase Cracco Ruggini, "The Ecclesiastical Histories and the Pagan Historiography: Providence and Miracles", *Athenaeum* 55, 1977, 125, n. 77 y, en general sobre el autor, C. Orcástegui- E. Sarasa, *La historia en la Edad Media. Historiografía e historiadores en Europa Occidental: siglos V-XIII*, Madrid 1991, 37 y 67-68.

¹⁵⁸ Puede verse también Trompf, *o.c.*, 222 y ss. a propósito de Orosio y de otros historiadores posteriores; destacamos que la idea de los imperios se halla también en Jordanes, sobre el que puede consultarse, entre otros, W. Goffart, *The Narrators of Barbarian History (A.D. 550-800). Jordanes, Gregory of Tours, Bede and Paul the Deacon*, Princeton 1988, 47-48 y 53 y J. M. Alonso-Núñez, "Los imperios universales en Jordanes", *MHA* 10 (1989), 163-170. Para diversos tipos de periodización en la Edad Media y su simbolismo, véase Constable, "Past and Present", 166 y ss.; P. Classen, "Res Gestae, Universal History, Apocalypse. Visions of Past and Future" en R. L. Benson-G. Constable, *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Cambridge, Mass., 1982, 409 y Le Goff, *El orden*, 35 y ss. entre otros trabajos. Maravall, *o.c.*, 221-222, resumiendo la abundante variedad de modelos, escribe lo que sigue: "la división que habitualmente se encuentra en la Edad Media es la de las seis edades del mundo que, utilizada por San Julián de Toledo y por San Isidoro, y antes por San Agustín [...], pasó [...] a los escritores medievales. Esta idea de las seis edades del mundo y del género humano, ha observado Gilson, supone una estimación mayor de cada presente, porque paralelamente a un envejecimiento del mundo, se reconoce un acrecentamiento de su saber y virtud. El hecho de que la sexta edad se considere la edad que ha recibido la Revelación cristiana inclina a valorarla en grado superior a cuantas la han precedido. Tal esquema de interpretación se encuentra, a comienzos del XIII, en el *Chronicon Mundi*, del obispo Lucas de Tuy, en directa dependencia de la fuente isidoriana. Sin embargo, "no es ese el único sentido que tal doctrina presenta. Para otros, ese estado final del mundo es un estado de decrepitud y haciendo independiente el hecho del establecimiento del cristianismo respecto a la situación de la sociedad de su tiempo, muestran una estimación pesimista del curso de la Historia. Los ecos de esta tesis son frecuentes en la literatura de nuestra baja Edad

-comenta G. Fink-Errera a propósito de las ideas de Orosio¹⁵⁹- "no ha sido más que para permitir el orden del mundo revelarse; la Redención ha abolido el tiempo; de ahora en adelante ningún acontecimiento alterará el sentido de la historia". Orosio pues, para este autor y otros con él, opera una verdadera revolución en la historiografía rompiendo los ciclos que Polibio había descrito.

No parece ser, de todas formas, que este ciclo de monarquías tuviese una significación especialísima en la Edad Media occidental, aunque aparece con cierta frecuencia en los textos, ya que su fondo siempre fue más político que teológico; efectivamente -escribe B. Guenée¹⁶⁰- "liée à l'existence de l'empire romain, elle disparut, en Occident, avec l'effondrement de l'Empire d'Occident. Elle n'y réapparut que cinq cents ans plus tard, en terre d' Empire, au moment où, au XII siècle, la mystique impériale était à son zénith, et après que se fût imposée l'idée que, par la *translatio imperii*, l'Empire romain s'était continué sans solution dans l'empire de Charlemagne puis dans l'empire d'Otton".

Es Otón de Freising¹⁶¹, el historiador del siglo XII, quien volverá a formular plenamente la idea y ésta se desvanecerá hasta que, tras 1530, la gloria de Carlos V y la amenaza de los turcos traen consigo la reanimación del viejo esquema dotando al *Libro de*

Media. El Arcipreste de Talavera estima hallarse 'en esta vejez y defecto del mundo', y Díaz de Toledo, con criterio adverso también, señala esta 'vetustad e antigor de tiempos'. La cita muestra a las claras las diferentes interpretaciones en tierras hispanas de un mismo patrón general y nos recuerda lo que ya se ha dicho a propósito de la pluralidad de sentidos con que, en ocasiones, se utilizan los conceptos en el mundo antiguo.

¹⁵⁹ "San Agustín y Orosio. Esquema para un estudio de las fuentes del *De civitate Dei*", *Estudios sobre la Ciudad de Dios* II, 499.

¹⁶⁰ *Histoire et culture historique dans l' Occident médiéval*, Paris 1980, 148; son de interés las observaciones que J. Fontana, *Historia. Análisis del pasado y proyecto social*, Barcelona 1982, 272, dedica a esta obra. En general, sigue siendo de interés para la época medieval la lectura del ya clásico libro de A. Dempf, *Sacrum Imperium. La filosofía della storia e dello stato nel medioevo e nella rinascenza politica*, tr. ital., Firenze 1988 (es reimpr.)

¹⁶¹ *Chronica sive historia de duabus civitatibus* 2,12-13, 126-128; ed. Lammers-Schmidt. Otón, escribe Classen, "*Res Gestae*", 401, "recognizes various classifications of change: the coordination of the seven *aetates* with the days of Creation, with the Apocalyptic trumpets, or with the gifts of the Holy Spirit; the three ages *ante gratiam*, *tempus gratiae*, *post praesentem vitam*; and the four persecutions that mark the history of the Church ("cruenta sub tyrannis, fraudulenta hereticorum, ficta hypochnitarum, ultima tam violenta quam fraudulenta fictaque sub Antichristo"). Todo ello, en opinión del mismo Classen, sirve primariamente para identificar el fin del mundo como el objetivo fundamental de la historia, siendo ésta presentada por Otón ora como la historia de los cuatro imperios universales -la vieja idea- ora como la de diversas *translationes*. Este historiador ciertamente conoce muy bien, a través de san Jerónimo, las visiones de Daniel pero, para Classen, "he observed history too closely to place much value on the quadripartite scheme. What is important is that the empires change, that the first empire in the East, Babylon, was the beginning and that Rome in the West is the end. They are the *potentissima regna*; how one organizes the intervening empires of the Chaldeans, the Persians, the Medes, and the Greeks is a secondary problem, one which Otto solves inconsistently". Una vez más queda patente la variedad de formas que los viejos esquemas de interpretación histórica adoptan con el paso del tiempo.

Daniel de un renovado vigor. En palabras de Peter Classen¹⁶², sin embargo, para Otón, dentro del esquema que propugna, la *translatio* es más importante que el número de los *regna* implicados; por ejemplo, en el caso de la primera *translatio*, Otón "surmounts the problem of several *regna* by assuming that the empire remains "in name" (*nomine*) with Babylon, but is transferred "in fact" (*re*) to the Chaldeans and "in authority" (*auctoritate*) to the Medes. It is even more complicated when we reach the continuing Roman Empire: Constantine transferred *sub Romano nomine ad Graecos*, and later *sub Romano nomine ad Francos*. After the decline of the Franks the Roman Empire went to the Lombards (that is, Berengar and his successors) and to the Germans- or else back to the *teutonici Franci*". En definitiva, tal como Babilonia sucumbió en un tiempo ante los Medos y los Caldeos, así también es ahora tiempo de que Roma sucumba ante pueblos inferiores, los Griegos y los Francos.

De todas maneras, estando ligado a realidades políticas muy limitadas en el tiempo y el espacio -insiste Guenéé¹⁶³- el esquema basado en Daniel sólo alcanza éxito unido a una ideología política concreta, de modo que no se estructurará nunca en una auténtica historia universal¹⁶⁴. La visión de Daniel, por tanto, sobrevivió y aun en el siglo XVI era tomada en serio ya que, como señala irónicamente B. Smalley¹⁶⁵, el francés Juan Bodino se creyó original al postular en su obra publicada en 1566, *El método de la historia* (*Methodus ad facilem historiarum cognitionem*), una periodización de cuatro monarquías¹⁶⁶.

¹⁶² "Res Gestae", 401-402.

¹⁶³ *Histoire et culture*, 149.

¹⁶⁴ Véase, entre otros, A. D. von den Brincken, *Studien zur lateinischen Weltchronistik bis in das Zeitalter Ottos von Freising*, Düsseldorf 1957, 47-48, citado por Guenéé.

¹⁶⁵ *Historians in the Middle Ages*, London 1974, 38.

¹⁶⁶ Sobre Bodino, entre otros, véase Trompf, *o.c.*, 278 y ss. y Maravall, *o.c.*, 528 y ss. Pese a que se sirve de él, Bodino denuncia que el esquema de las cuatro monarquías se basa -como ha señalado R. G. Collingwood, *The Idea of History*, Oxford 1966, 57 (es reimpr. y hay tr. esp.)- "not on accurate interpretation of the facts but on an arbitrary scheme borrowed from the Book of Daniel". Como ya se ha advertido varias veces, el número de periodizaciones (no todas coinciden en el número de edades) es elevado y en ningún caso, como era de esperar, los esquemas de recurrencia deben ser necesariamente unidos al *eterno retorno* entendido como un tiempo *circular*, como repetición exacta de las etapas pasadas; véase, entre otros, R. Schmidt, "Aetates Mundi. Die Weltalter als Gliederungsprinzip der Geschichte", *ZKG* 67, 1955-6, 288-317 y Whitrow, *o.c.*, 103 y ss. San Agustín se inclina, por ejemplo, por seis edades o periodos (seis son los días de la creación y seis también, para él, las edades del hombre), pero otros hablan de más o menos, estando persuadidos algunos de que lo único que Daniel quiere decir es que hay *diversas* edades (de oro, plata, etc.); a este respecto, Guenéé trae a colación a Lambert de Saint-Omer quien, en su *Liber floridus*, f. 23v; ed. Derolez, recoge esta idea y mezcla diversas concepciones (para Lambert véase Sears, *o.c.*, 67-69, y sobre las seis edades agustinianas, *ibidem*, 55-58, además de lo que ya hemos señalado. El estudio de Sears pasa revista a una serie de modelos cronológicos aplicados al hombre, que varían en número, y ofrece una abundantísima bibliografía). Beda, de otro lado, acepta las seis edades del mundo pero suprime el esquema de las cuatro monarquías. No insistiremos más en la variedad de los

Trasladándonos ahora rápidamente a Oriente, para G. Podskalsky¹⁶⁷, tal vez el mejor estudioso de la tradición de la idea de las cuatro monarquías en Bizancio, los dos esquemas que más frecuentemente aparecen en la literatura bizantina y sobre los que se asienta su concepción de la historia nacional y mundial -concepción que, como era de esperar, se caracteriza también, igual que en Occidente, por una "périodisation de l'histoire universelle et par une orientation vers la parousie du Christ à la fin des temps"¹⁶⁸- son el extraído del *Libro de Daniel* y la *semana mundial* (7.000 años), motivo este último del *Apocalipsis*¹⁶⁹, que aparece ya en san Agustín y en otros muchos escritores. La serie de monarquías, según los autores, se concibe en un orden ascendente o bien descendente, de

esquemas. Mencionemos, para terminar esta nota, el interés de la investigación de J.A. Burrow, *The Ages of Man. A Study in Medieval Writing and Thought*, Oxford 1986 -publicada el mismo año que la de Sears y sin utilizar, por lo tanto, a esta autora-, donde se estudian aspectos de esta cuestión en la literatura medieval y se toman en cuenta igualmente pasajes de Aristóteles, Filón, Horacio, Ovidio, san Agustín, san Isidoro, Beda y otros.

¹⁶⁷ "Représentation du temps dans l'eschatologie impériale byzantine" en *Le temps chrétien*, 439-450; tenemos aquí un breve resumen de las ideas expuestas en su *Byzantinische Reicheschatologie. Die Periodisierung der Weltgeschichte in den vier Grossreichen (Daniel 2 und 7) und in dem tausendjährigen Friedensreiche (Apok. 20). Eine motivgeschichtliche Untersuchung*, München 1972 y en diversos artículos listados en *Le temps chrétien*, 447, n.2. Sobre el destino del *Libro de Daniel* en Bizancio, así como sobre el resumen que de las visiones hizo Liutprando de Cremona, puede verse también P. J. Alexander, *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, Berkeley-Los Angeles-London, 61-122.

¹⁶⁸ Podskalsky, "Représentation", 439. Sobre el concepto de tiempo en Bizancio véase, en general, A. Kazhdan en *The Oxford Dictionary of Byzantium* III, London 1991, 2085-2086. M. V. Bibikov, "Antike und byzantinische Geschichtsschreibung. Raum und Zeit als historische Dimensionen. Der historische Held", *Philologus* 129, 1985, 170 y ss., comenta algunas concepciones presentes en los historiadores bizantinos y tanto A. Guillou, *La civilisation byzantine*, Paris 1974, 227-228 como E. Patlagean, "Ancienne hagiographie byzantine et histoire sociale", *Annales E.S.C.* 1, 1968, 122-123 (recogido en *Structure sociale, famille, chrétienté à Byzance*, London 1981, han hecho algunas observaciones de interés.

¹⁶⁹ Como, coincidentemente, ha señalado Cyril Mango, "Le temps dans les commentaires byzantins de l'Apocalypse" en la misma obra colectiva, *Le temps chrétien*, 431, "le grand courant de l'eschatologie byzantine ne doit pas beaucoup à l'Apocalypse de Saint Jean. Tout en ayant des affluents multiples et parfois inattendues, il dérive surtout de deux sources bibliques, à savoir le livre de Daniel [...] et l'apocalypse des Evangiles synoptiques[...] Ces deux sources, d'ailleurs passablement claires," -concluye- "avaient l'avantage de se compléter l'une l'autre". En este trabajo de Mango se estudian brevemente los diversos comentarios bizantinos del *Apocalipsis* (Ecumenio, Andrés de Cesarea, Aretas, Nicetas David el Paflagonio y Neófito) que, a diferencia de las interpretaciones occidentales -pensemos, por ejemplo, en Joaquín de Fiore, contemporáneo de Neófito-, se limitan prácticamente a leer en el texto sagrado una crónica de la futura destrucción del mundo ya que, según ellos, el mundo ha de acabarse en el séptimo milenio después de su creación (la *semana* de la que hablamos). Sobre el pensamiento de Joaquín de Fiore, de excepcional importancia, puede verse, entre otros, M.Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism*, Oxford 1969 y bibliografía reciente en R. Manselli, "Il tempo escatologico (secoli XII-XIII)" en *Le temps chrétien*, 550, n. 1. De interés para el lector español es M.D. Lambert, *La herejía medieval. Movimientos populares de los Bogomilos a los Husitas*, tr. esp., Madrid 1986, 117-118 y 206 y ss., así como D.C. West - S. Zimdars-Swartz, *Joaquín de Fiore. Una visión espiritual de la Historia*, tr. esp., México D.F. 1986 y las útiles reflexiones que se encuentran en Nisbet, *Historia de la idea de progreso*, 141 y ss., Smalley, *o.c.*, 181 ss., Trompf, *o.c.*, 216 y ss., Classen, "Res Gestae", 441 y ss. y Löwith, *El sentido de la Historia*, 207-228. Para la influencia de las concepciones joaquinitas o sus paralelos ver los trabajos de L.M. Clucas, "Eschatological Theory in Byzantine Hesychnism: A Parallel to Joachim da Fiore?", *BZ* 70, 1977, 324-346 y H. de Lubac, *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore. I. De Joaquín a Schelline* v *II De Saint-Simon a nuestros días*. tr. esp., Madrid 1988 (I) v 1989 (II).

progreso o decadencia, y el séptimo milenio se considera la época en que retornará el último emperador romano (Constantino el Grande) para vencer al Anticristo¹⁷⁰. El esquema de Daniel, con variantes, aparece y es discutido -aparte de en los autores que ya han sido mencionados¹⁷¹- en Hipólito de Roma, Cosmas Indicopleustes¹⁷², Teodoro de Cyro, Eudoxo el Filósofo, Basilio de Neopatras, Anastasio Sinaíta, Teodoro Pródromo, Manuel Holobolo, Teodoro Metoquites y en muchos cronistas e historiadores como Agatías, Constantino Manasses¹⁷³, Juan Malalas¹⁷⁴, el *Cronicón pascual*¹⁷⁵, Jorge Syncello, Jorge el Monje, Jorge Cedreno¹⁷⁶, Juan Zonaras, Gennadio Escolario¹⁷⁷ y algunos más

¹⁷⁰ Sobre este interesante motivo de la escatología bizantina -presente igualmente en Occidente y, como testimonia el estudio de M. Reeves, "Joachimist Influences on the Idea of a Last World Emperor", *Traditio* 17, 1961, 323-370, influido también por ideas occidentales (para la leyenda del último emperador en Joaquín de Fiore puede verse Cohn, *o.c.*, 107-125, "El emperador Federico II como Mesías" y, de forma general, es de interés García-Pelayo, *o.c.*, 78 y ss. y 204 y ss.)- véase Alexander, "Byzantium and the Migration of Literary Works and Motifs: The Legend of the Last Roman Emperor", *Medievalia et Humanistica* 2, 1971, 47-68 (recogido en *Religious and Political History*) e Idem, *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, 151-184. Puede pensarse -escribe Alexander en esta última obra, 175-176- que "the expectation of a Last Roman Emperor derived from the Jewish (post canonical) national hope for a Messiah, an anointed king of the Jews who would free the Jewish people from the oppression by foreign powers. Indeed" -concluye- "as one compares the details of the Byzantine expectation with the corresponding Jewish material, one finds that so far as the basic features are concerned, the agreements in content, and sometimes also in literary and linguistic form, are so striking that they cannot possibly be accidental". De todas formas, hay muchos añadidos cristianos de fecha posterior (véase, *o.c.*, 180 y ss.). En general, breve exposición sobre el fin del mundo en la cultura bizantina, con bibliografía de interés, puede encontrar el lector en D. N. Nicol, *Church and Society in the Last Centuries of Byzantium*, Cambridge 1979, 104-105.

¹⁷¹ Un panorama excelente de la literatura histórica bizantina, con bibliografía escogida, puede verse en H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner. I. Philosophie. Rhetorik. Epistolographie. Geschichtsschreibung. Geographie*, München 1978, 241-504.

¹⁷² Mencionemos sobre él, en especial, S.G. MacComack, "Christ and Empire. Time and Ceremonial in Sixth Century Byzantium and Beyond", *Byzantion* 52, 1982, 291-293.

¹⁷³ Véase G.M. Jeffreys, "The Attitudes of Byzantine Chroniclers towards Ancient History", *Byzantion* 49, 1979, 203 y 206. En general, para todo lo relacionado con los cronistas bizantinos y su visión de la historia antigua, puede verse W. Adler, *Time Immemorial. Archaic History and its Sources in Christian Chronography from Julius Africanus to George Syncellus*, Washington D.C. 1989.

¹⁷⁴ Jeffreys, *o.c.*, 223.

¹⁷⁵ De interés sobre esta obra es J. Beaucamp *et alii*, "La Chronique paschale: Le temps approprié" en *Le temps chrétien*, 451-468.

¹⁷⁶ "La prospettiva escatologica adottata delle fonti del Cedreno" -señala A. Carile, "Roma e Romània dagli Isaurici ai Comneni" en *Bisanzio, Roma e l'Italia nell'Alto Medioevo. II (Settimana di Studio...34. Spoleto)*, Spoleto 1988, 573- "avrebbe avuto una lunga tradizione soprattutto durante la dominazione turca"; remite este investigador a los trabajos de A. Argyriou, *Les exégèses grecques de l'Apocalypse à l'époque turque (1453-1821). Esquisse d'une histoire des courants idéologiques au sein du peuple grec asservi*, Tesalónica 1982 y A. Chariotoglu, *He hellenikè Chresmologia peri tēs pīsteos tou Islām apō tās archās tou 16ou aiōnos méchri tō télos tou 18ou*, Atenas 1983.

¹⁷⁷ Véase A. Vasiliev, "Medieval Ideas of the End of the Word: West and East", *Byzantion* 16, 1942-3, 499.

que Podskalsky estudia con detalle y sobre los que también otros investigadores han escrito¹⁷⁸.

Especial mención merece, por su importancia como historiador y su posterior influencia, la figura de Eusebio de Cesarea. La obra que más nos interesa destacar aquí es su *Crónica* que, como se ha dicho¹⁷⁹, viene a ser un testimonio muy logrado de un género que nada tiene que ver con su *Historia eclesiástica*¹⁸⁰. La influencia de aquélla sobre los cronistas bizantinos fue grande; la última fuente del esquema utilizado por Teófanos, un autor bien conocido del siglo IX, fue sin duda Eusebio y Jorge Syncello, por la misma época, utiliza igualmente la *Crónica*¹⁸¹. Es en la *Demonstratio evangelica* 15, fr.1, donde pueden verse algunas referencias a los cuatro imperios de Daniel, sin que las otras obras presenten otras menciones de este modelo de interpretación histórica. G.H. Chesnut¹⁸², tras poner en guardia contra las especulaciones demasiado entusiastas de quienes despachan de un plumazo todo problema de matiz y se sirven únicamente de la simple dicotomía *cíclico/lineal* -una cuestión sobre la que ya hemos hablado largo y tendido-, concluye que no existen elementos cíclicos de importancia que puedan ser detectados en la teoría histórica de Eusebio; la historia para él "was a line (with a beginning and an end) and not a circle". Hay dudas, sin embargo, acerca de si su origenismo le hizo creer en la transmigración de las almas, pero nada en sus escritos lo confirma plenamente.

Con todo, en Bizancio nos es dado encontrar lo que no esperábamos; en el siglo XV, un pensador de cuño original, Jorge Gemisto Pléthon, se declarará a favor de las antiguas teorías pitagóricas del *eterno retorno*¹⁸³ (nada de extraño tiene, por tanto, que

¹⁷⁸ Véanse, además de los ya citados y sobre aspectos escatológicos exclusivamente, C. J. Turner, "Pages from Late Byzantine Philosophy of History", *BZ* 57, 1964, 346-373, Alexandre, "Historiens byzantins et croyances eschatologiques", *Actes du XIIIe Congrès International des Etudes Byzantines* II, Beograd 1964, 1-8 (recogido en *Religious and Political History*) y G. Dagron, *Constantinople imaginaire. Etudes sur le recueil des 'Patria'*, Paris 1984, 323-328.

¹⁷⁹ Para Fink-Erretera, *o.c.*, 496, se trata además de "un repertorio seco y sin color que hace pensar más en *El arte de comprobar las fechas* que los benedictinos redactarán en el siglo XVIII, que en el *Discours* de Bossuet".

¹⁸⁰ Para detalles técnicos véase A. A. Mosshammer, *The Chronicle of Eusebius and Greek Chronographic Tradition*, Lewisburg 1979; "if ancient definitions are our guide," -precisa Ch. W. Fornara, *The Nature of History in Ancient Greece and Rome*, Berkeley-Los Angeles-London 1983, 29- "chronography is assuredly not, as Jacoby maintained, a form of history [...] The end of chronography is the arrangement of events in a mechanically sequential pattern. That pattern is determined without regard for the interrelation of events [...] The nature of chronography is to articulate disparate material by fixed intervals; history depicts the actions of men as they occur in time". Todo lo relacionado con la cronología bizantina puede verse en V. Grumel, *La chronologie*, Paris 1958.

¹⁸¹ Véase Mango, "The Tradition of Byzantine Chronography", *Harvard Ukrainian Studies* 12-13, 1988-9, 369.

¹⁸² *The First Christian Histories. Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret and Evagrius*, Paris 1977, 115, n. 104.

¹⁸³ *Leyes* 3, 256; ed. Alexandre. Véase Trompf, *o.c.*, 230 y C.M. Woodhouse, *George Gemistos Plethon the Last*

su obra principal fuese quemada públicamente) y un pasaje de Nicéforo Gregorás, erudito autor del siglo XIV, aunque no de una manera totalmente clara, parece abonar la creencia en una repetición cíclica y exacta de los acontecimientos en la historia¹⁸⁴.

Saltando ahora de nuevo a Occidente en nuestra exposición, mencionemos al humanista Coluccio Salutati, que vivió la mayor parte de su vida en el siglo XIV, personaje destacable, entre otras muchas cosas, por haberse opuesto a la idea de que las referencias de Virgilio en la *Egloga cuarta* a las edades del mundo eran heréticas; para Salutati -que, por cierto, conocía bien a Virgilio¹⁸⁵, pero también la *Biblia*-, afirmaciones por el estilo estaban ya en el *Eclesiastés* y, aunque, como era de esperar, no llegó a pensar en un *eterno retorno*, sí que creyó que los asuntos humanos mostraban una cierta periodicidad y que cada día veíamos algo del pasado repetirse¹⁸⁶. Al referirse al hecho de que los autores renacentistas¹⁸⁷ no concebían el progreso como algo gradual, acumulativo y continuado, Nisbet¹⁸⁸ señala que una de las razones fue, sin lugar a dudas, que estaban imbuidos de las teorías de la recurrencia cíclica tan abundantes en los textos clásicos como se ha visto y, por ello -escribe-, estos pensadores, "desde los humanistas italianos del siglo XV hasta Francis Bacon, solían, en su abrumadora mayoría, ver la historia como algo que no era un fluir unilineal, como algo contínuo y acumulativo, sino como una vasta multiplicidad de recurrencias, de altibajos cíclicos, que según ellos eran efecto de la presencia en el ser humano de dos elementos fijos, el bien y el mal". Maquiavelo¹⁸⁹, por ejemplo, yendo más allá de ese maniqueísmo, afirmará que la historia humana no es sino una repetición cíclica constante, un subir y bajar, algo "cíclico o pendular, porque es consecuencia del

of the Hellenes, Oxford 1986, 355-356.

¹⁸⁴ Véase Trompf, *o.c.*, 230-231 con indicaciones bibliográficas. Para ciertas huellas de otra concepción cíclica diferente y más de acuerdo con la visión cristiana en un historiador bizantino, en este caso Psello, véase *ibidem*, 228.

¹⁸⁵ En general, puede verse V. Brown-C. Kallendorf, "Two Humanist Annotators of Vergil: Coluccio Salutati and Giovanni Tortelli" en *Supplementum Festivum. Studies in Honor of Paul Oskar Kristeller*, Binghamton, New York 1987, 65-148, en especial 66-91.

¹⁸⁶ Indicaciones bibliográficas y consideraciones de interés en Trompf, *o.c.*, 220-221.

¹⁸⁷ Un libro general sobre el tiempo en esta época es el de R.J. Quinones, *The Renaissance Discovery of Time*, Cambridge, Mass., 1973; para las características que el esquema de las edades toma en el Renacimiento véase Le Goff, *El orden*, 42 y ss.

¹⁸⁸ *Historia de la idea de progreso*, 154.

¹⁸⁹ Trompf, *o.c.*, 250-278, toma en consideración las teorías de este autor desde este punto de vista. Véase también la interpretación de Fontana, *o.c.*, 45 y ss. y 276 y ss., así como Maravall, *o.c.*, 528 y H. Weisinger, "Ideas of History during the Renaissance" en P. O. Kristeller - Ph. P. Wiener (eds.), *Renaissance Essays*, New York-Evanston 1968, 85, con observaciones sobre el pensamiento cíclico de este autor, su origen e influencia.

inestable carácter de la *fortuna*"¹⁹⁰.

Que las bases de estas interpretaciones renacentistas y del medievo tanto occidental como bizantino hayan de buscarse en la antigüedad grecolatina no puede sorprender a nadie¹⁹¹; que se perpetuen, más o menos remodeladas, en el pensamiento moderno tampoco tiene nada de extraño. En efecto, "por extraño, por no decir absurdo, que pueda parecernos," -ha escrito Löwith¹⁹²- "para el mismo Nietzsche, la doctrina del eterno retorno constituía el principio fundamental de su filosofía [...] es la clave [...] iluminando así mismo su significación histórica al resucitar la controversia entre Cristianismo y Paganismo". ¿Es cierto, sin embargo, que estas ideas tienen tan alto valor en el conjunto del pensamiento nietzscheano? No todos los estudiosos parecen estar de acuerdo. Por otro lado, P. A. Sorokin¹⁹³ ha estudiado las distintas teorías modernas (Schweitzer, Danilevsky, Berdiaeff, Spengler, Toynbee y otros) basadas en una concepción *cíclica* de la historia; para Walter Schubart por ejemplo -uno de los autores tomados en consideración por Sorokin, cuya obra, además, ha sido vertida al español hace años¹⁹⁴-, "los procesos históricos son rítmicos. La interpretación *cíclica* de los procesos socioculturales de los antiguos hindúes, persas, judíos (el libro de Daniel), mexicana, la de Empédocles, la de

¹⁹⁰ Nisbet, *Historia de la idea de progreso*, 158. La literatura científica sobre el desarrollo del concepto de *fortuna* en esta época es muy abundante, destaquemos únicamente un estudio reciente de I. Kajanto, "Fortuna in the Works of Poggio Bracciolini", *Arctos* 20, 1986, 25-58, que puede servir de presentación a la cuestión. Por lo que se refiere a Bizancio en sus últimos años, señalemos Tumer, *o.c.*, 359 y ss. (sobre la *túche* en Demetrio Chalcocondyles), E. de Vries-van der Velden, *Théodore Métochite, une réévaluation*, Amsterdam 1987, 164-183 (a propósito del concepto de *túche* en Teodoro Metoquites) y, sobre el mismo particular en el pensamiento de Manuel II Paleólogo, St. W. Reinert, "Manuel II Palaeologus and his Müderris" en S. Curcic-D. Mouriki (eds.), *The Twilight of Byzantium. Aspects of Cultural and Religious History in the Late Byzantine History (Papers from the Colloquium Held at Princeton University...1989)*, Princeton 1991, 49-50. Recordemos lo que ya hemos tenido ocasión de decir a propósito del recurso a la *fortuna* en épocas de decadencia.

¹⁹¹ Renunciamos aquí a tratar la literatura española sobre el particular; en lo que toca a las concepciones cíclicas de la historia Maravall, *o.c.*, *passim*, encuentra numerosas huellas; la nostalgia de la *Edad de Oro* en los autores del siglo XV, unida claramente "con la crítica social en sus tendencias de oposición al pre-capitalismo" (*o.c.*, 245), el *mesianismo* de un Bachiller de Palma cuando escribe "que los Reyes Católicos superarán los males existentes e instaurarán la *espiritual Jerusalén*" (*o.c.*, 246), "la línea de pensamiento utópico que se da en los escritores españoles del siglo XVI que tratan de problemas americanos" (*o.c.*, 449) o la presencia en numerosos autores de tópicos que, a través de los humanistas, nos remiten directamente a la antigüedad -"la verdad quieren los sabios que sea hija del tiempo", que dice Feliciano de Silva en la *Segunda Celestina*, por ejemplo (*o.c.*, 587)-, todo ello no son sino algunos entre los muchos temas de interés, relacionados con los que aquí hemos venido tratando, que el estudio de Maravall nos ofrece. Por otro lado, en Pablo de Santa María, a principios del s. XV, encontramos un esquema de 7 edades según ha estudiado F. Rubio Alvarez, "La 'Ciudad de Dios' en la literatura castellana de la edad media" en *Estudios sobre la Ciudad de Dios* II, 567 y la *General Estoria* retomará una división en edades que viene de san Isidoro (*ibidem*, 557). La idea del *eterno retorno*, sin embargo, parece estar ausente.

¹⁹² *El sentido de la Historia*, 309.

¹⁹³ *Las filosofías sociales de nuestra época de crisis*, tr. esp., Madrid 1960.

¹⁹⁴ *Europa y el alma del Oriente*, Madrid 1946.

Heráclito y las más recientes de Goethe, de Nietzsche y de Spengler" -concluye por tanto Sorokin¹⁹⁵- "son esencialmente correctas en sus ideas centrales".

Mucho es lo que hemos contemplado a vista de pájaro en estas páginas y no son pocos los nombres importantes -J. B. Vico sería uno de ellos sin dudarlo¹⁹⁶-, las ideas y los estudios que aquí faltan; de todas formas, nuestro propósito no era en modo alguno ser exhaustivos sino interesarnos de manera muy general por la fortuna de la idea del *eterno retorno* en el mundo greco-romano y, al mismo tiempo, por la exactitud o inadecuación de la distinción entre tiempo *cíclico* y *lineal*, tanto en su contenido y vigencia como también en su dimensión histórica. Es posible extraer algunas conclusiones de nuestra exposición. En primer lugar, dentro del mundo antiguo -el reino del tiempo *cíclico* para muchos- existe también una concepción *lineal* del tiempo y, paradójicamente, aunque no lo hemos señalado en el curso de nuestro estudio, hay que subrayar que en el cristianismo -el reino del tiempo *lineal*- subsisten huellas de una concepción *cíclica*¹⁹⁷.

En segundo lugar, el tiempo *cíclico* no equivale a *eterno retorno* obligatoriamente y, además, esta última idea no es muy frecuente ni se expresa con la claridad y rigor que hubieran sido de desear¹⁹⁸. Finalmente, los textos dejan la impresión de que el mundo griego antiguo no llegó a elaborar una filosofía, y menos una teología, de la historia como sí hizo el cristianismo. Claro está que también sobre esto hay opiniones diferentes. Puech¹⁹⁹ se opone decididamente a W. Nestle²⁰⁰, para quien los griegos sí que llevaron a cabo una verdadera filosofía de la historia, mientras que Marrou²⁰¹ sólo la ve

¹⁹⁵ *O.c.*, 165.

¹⁹⁶ Limitémonos a remitir al lector a las exposiciones generales de Collingwood, *o.c.*, 63-71 y Löwith, *El sentido de la Historia*, 166-196.

¹⁹⁷ Así Culianu, "Un temps à l'endroit", 58, refiriéndose a la práctica litúrgica cristiana; véase también J. Flamant, "Temps sacré et comput astronomique" en *Le temps chrétien*, 39-40, sobre los ciclos dominicales de 28 años y los lunares de 19 combinados en uno de 532 (ciclo pascual) "qui a joué un si grand rôle non seulement dans le calendrier mais aussi dans les supputations mystiques sur la création du monde".

¹⁹⁸ "Comme l'a fait observer dès 1953 Victor Goldschmidt [*Le Système stoïcien*, 49-54] et comme vient de le rappeler avec insistance James Barr [*Biblical Words for Time*, London 1962, 137-144], le temps cyclique des Grecs" -escribe Marrou, "La théologie de l'histoire", 385- "est un temps physique, cosmologique, qui n'épuise pas tout ce que ces mêmes Grecs ont pensé du temps et de l'histoire. Oui, la notion de palingénésie existe bien chez eux, attestée des présocratiques aux derniers néo-platoniciens contemporains de Justinien, mais elle ne joue pas dans la vie spirituelle de l'homme grec le rôle que lui assignera la pensée tragique de Nietzsche".

¹⁹⁹ "La Gnosis", 273.

²⁰⁰ Véase de este autor "Griechische Geschichtsphilosophie", *Archiv f. Geschichte der Philosophie* 41, 1932, 80-114.

²⁰¹ "La théologie de l'histoire", 390.

plenamente realizada en el gnóstico Valentín.

Las ideas del pasado han ido conformando el futuro y, en ocasiones, han sido impedimentos para el progreso al ser tomadas como inamovibles realidades; muchas veces, la propia existencia de tales ideas en el pasado es discutible ya que, con el afianzamiento de las diferentes interpretaciones surgidas a lo largo de los siglos, se ha acabado por enmascarar del todo o parcialmente la verdadera voz de los antiguos. El caso del *eterno retorno*, un ejemplo entre otros de concepción *cíclica* de la historia, una aplicación más de un modelo de tiempo al decurso histórico, resulta especialmente interesante, por lo tanto, y lo es menos por su presencia real en la historia de las ideas que por su confusión con otras formas de tiempo *cíclico* a la hora de ser interpretado.

Antonio Bravo García
Universidad Complutense

PODER, COMPROMISO Y MARGINACION EN EL NEOPLATONISMO GRIEGO A FINES DEL MUNDO ANTIGUO

Cuando lo que denominamos neoplatonismo entra en escena, siglo III p. C., cerca de un milenio de lo que entendemos por filosofía, desde la Jonia del siglo VI a. C., se había desplegado ya y la propia sociedad antigua, con sus poderes públicos a la cabeza, había dado respuestas diversas a la función que la filosofía desempeñaba en el complejo cultural y en la vida de los individuos.

Partidarios y adversarios de ella habían desenvainado sus espadas en no pocas ocasiones desde la perspectiva de la función social. Por una parte estaban aquellos que veían en la filosofía un elemento esencial en la vida humana y parte indispensable de la *paideia*, de la formación integral del ser humano, y, por otra, aquellos que veían que determinadas tendencias podían resultar perniciosas para la sociedad y, por tanto, había que estar vigilantes y tratar de controlarlas y, si era preciso, censurarlas. Los primeros llevaban su proselitismo desde las plazas públicas, como Sócrates, hasta la invitación escrita a la filosofía, los famosos protrépticos y diálogos y tratados exotéricos, platónicos y aristotélicos, que recorren el mundo antiguo. En general, la sociedad de la Grecia clásica, con las salvedades que están en la mente de todos, puede encuadrarse en este primer grupo.

Esta tendencia positiva se plasmará en la actitud del Estado, que mantendrá una actitud no hostil hacia la filosofía. En la Atenas clásica, mientras la *pólis* fue auténticamente *pólis* y con ella la democracia auténtica democracia, salvo casos como los de Sócrates o Anaxágoras, que son excepciones, la filosofía no encontró problemas a nivel de estructura estatal ni aun cuando en el siglo IV a. C. comienza a cuestionarse el marco cívico en que se desenvolvía la vida de la época. Ahí están la *República* de Platón o la *Constitución de los Lacedemonios* de Jenofonte o las constituciones, promovidas por Aristóteles y desarrolladas en su escuela, de la que conservamos esencialmente la *Constitución de Atenas*. Muestras de una sociedad en crisis, pero que aún permitía el cuestionamiento, en el plano intelectual, de la mejor forma de gobierno.

Pero también hubo naturalmente adversarios, aquellos que veían en el mensaje de determinadas escuelas filosóficas un peligro para el individuo y el Estado. Son, como es lógico, los que poseen el poder quienes en determinadas épocas históricas, como guardianes

del orden, están atentos y tratan de controlar las ideas que van impregnando la sociedad. Desdichadamente no pocas de estas situaciones las conocemos indirectamente, sobre todo por las polémicas entabladas por los propios filósofos.

La laguna informativa en este terreno es particularmente enojosa, pues no estamos suficientemente informados sobre las diferentes medidas tomadas en Atenas, y más tarde en Roma, por los poderes públicos contra la actividad de los filósofos. Sabemos que ha habido contra ellos toda una serie de procesos, cuyos ejemplos más célebres fueron los de Anaxágoras y Sócrates, y un intento serio de establecer un control de la enseñanza por parte del Estado, en 307/306 a.C., cuando Sófocles, el político, en la Atenas liberada por Demetrio Poliorcetes, propuso la clausura de las escuelas filosóficas sospechosas de pro-macedonismo, como la peripatética, y la necesidad de una autorización previa del demos ateniense para que las escuelas filosóficas ejercieran su actividad. La propuesta de Sófocles fue apoyada por el sobrino de Demóstenes, Demócates, y obligó a abandonar la ciudad durante un breve lapso de tiempo a Teofrasto y otros filósofos, hasta que un tal Fidón presentó una *graphé paranómon* contra dicha medida. Con ello la libertad de enseñanza quedó garantizada en Atenas para toda la Antigüedad prácticamente. Atenas, que a partir de Alejandro vive de la gloria del pasado, gozó con los emperadores romanos de una especie de estatuto de ciudad universitaria que le confería en ocasiones unas libertades inexistentes en otras partes del Imperio, y en ella buscaron refugio no pocos pensadores paganos hasta que Justiniano decretó la clausura de la Academia en el 529 p. C.

Pero sabido es que la actitud del Estado, no sólo a lo largo del mundo antiguo, depende en gran medida de las luchas ideológicas y religiosas de los distintos períodos y de la incidencia que supondría en las relaciones de poder el triunfo de determinada tendencia. Desde el mundo arcaico griego el Estado se dió cuenta de la enorme fuerza propagandística que hay en la literatura habilmente dirigida y también de los peligros inherentes si no se la controla. Desde la Sición del siglo VI a. C. en donde Clístenes, el abuelo del demócrata ateniense, en su proceso de "desdorificación" de la ciudad, trasladó, entre otras medidas como la abolición de los concursos de rapsodas homéricos, los coros trágicos, con los que los habitantes de Sición honraban al argivo Adrasto, a Dioniso, hasta el cierre de la escuela de Atenas, el Estado, sobre todo a partir de época helenística, se mantuvo vigilante, controlando, fomentando o censurando el mundo de los intelectuales, y entre ellos los filósofos y las ideas que difundían.

El neoplatonismo en sí no representaba un peligro para el Estado romano. Más problemas planteaban cínicos y estoicos. Es más en los primeros momentos de confrontación entre Estado y cristianismo el neoplatonismo fue un aliado del poder, pero, posteriormente, cuando la cruz sometió a la púrpura, un enemigo en ocasiones, del que se extrajo no obstante no poca doctrina, al que se le controla, margina y finalmente, si no cede, se le censura y se le cierra la escuela.

Y lo curioso es que el neoplatonismo ha despertado no pocas simpatías en los intelectuales cristianos. Entre unos y otros hubo largos contactos, relaciones y, como dice Pierre de Labriolle¹, "coquetteries". Era inevitable que el cristianismo, si quería llevar la "buena noticia" hasta los confines del Imperio, tuviera que asumir los moldes culturales que éste había adoptado. Además, dónde iba a acudir sino a la cultura "pagana" que pretendía reemplazar, con los peligros que ello conlleva. Intelectuales cristianos y paganos conviven, disputan, se comunican e influyen. No pocos cristianos acuden al magisterio de los paganos. Orígenes, por ejemplo, el autor de los *Hexapla* y *De Principiis*, fue discípulo de Amonio Sacas, y, por tanto, no resulta extraño que, al decir de S. Jerónimo², buscarse apoyo para el dogma cristiano en Platón, Aristóteles, Numenio y Cornuto. Incluso en la carta que dirige a Gregorio Taumaturgo, con motivo del discurso de agradecimiento de éste último hacia su persona, le anima a que tome de la filosofía griega todo aquello que sirve de propedeútica para el cristianismo³. Conocidas, por otra parte, son las relaciones de Libanio con Juan Crisóstomo, Basilio el Grande y Gregorio Nacianceno, condiscípulo éste último del propio Juliano, a quien precisamente calificó de "apóstata". Basilio el Grande incluso es autor del *De legendis gentilium libris*, en el que valora positivamente desde el punto de vista educativo para el joven cristiano las letras de los gentiles, aunque eso sí seleccionadas con prudencia y exacto discernimiento, como propedeútica para la verdadera sabiduría, la contenida en las Sagradas Escrituras. Numenio el pitagórico decía, por su parte, "qué es Platón si no un Moisés que habla ático"⁴ e inversamente S. Agustín⁵, siguiendo a Simpliciano, *qui postea Mediolanensi ecclesiae praesedit episcopus*, nos informa de que un *platonicus*⁶ vería con gusto el *initium sancti evangelii, cui nomen est secundum Iohannem*, "en letras de oro en los lugares más prominentes en todas las iglesias".

Esta íntima conexión de los intelectuales cristianos con el platonismo va a conformar tanto la teología dogmática como las propias "desviaciones" o herejías que jalonan la historia del cristianismo en el Imperio, caso del propio Orígenes, de quien todavía en 543, en época de Justiniano, se condenaron nueve proposiciones. La razón, preconizada por la filosofía pagana, no siempre es sinfónica con la fe. Ya alegaba Hipólito, el autor de la *Refutación de todas las herejías*, que éstas se basaban en esencia en la cultura

¹ *La Réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du Ier. au VI^e siècle*, Paris, 1948 (1934), 227.

² *Ep. 70,4*: "Omnia nostrae religionis dogmata de Platone et Aristotele, Numenio Cornutoque confirmans".

³ 18-18. Cf. el *Agradecimiento a Orígenes* 150-154 de Gregorio donde se nos dice que Orígenes incitaba a sus discípulos a filosofar y a entrar en contacto con filósofos no "ateos".

⁴ *Fr. 8 Des Places*= 17 Leemans.

⁵ *Civ. Dei* X 29.

⁶ Algunos lo han identificado con Mario Victorino. Es una simple conjetura.

pagana, en la que un papel fundamental desempeñaba la filosofía.

Y es que el cristianismo naciente ante la cultura griega, sobre todo en el ámbito teológico, vaciló entre dos actitudes opuestas, que, como mostró A. J. Festugière⁷, se encuentran ya en el propio apóstol Pablo, sinfonía u oposición. Sinfonía en tanto que la nueva religión viene a culminar la religión tradicional, caso de la intervención del apóstol en Atenas⁸, o bien, dado que su intento terminó en el fracaso, oposición de una a otra, de la antigua y terrena a la nueva, auténtica y salvadora, como se refleja en la primera epístola a los Corintios⁹. Estas dos posturas la encontraremos a lo largo de la Historia de la Iglesia. Unos autores se esforzarán en las concordancias, aun siendo la nueva religión culminación, mientras que otros, en cambio, pondrán su acento en el antagonismo.

Los parangones entre la mitología y religión tradicional y la nueva no faltan en los autores cristianos. Es usual asistir a los paralelos del Noé del Génesis y el Deucalión de la mitología clásica, de Níobe y la mujer de Lot o de José y Belerofonte, y lo que es más sintomático, Ulises como prototipo del cristiano. En efecto, como notó A. Wifstrands¹⁰, el cristianismo va incrementando, aun con ánimo hostil a veces, los *exempla* tomados de la cultura griega hasta culminar en autores del tipo de Clemente de Alejandría¹¹, el cristiano converso, autor del *Protréptico*, *Pedagogo* y *Stromata*, quien defendía, por otra parte, que la filosofía griega procedía de los profetas bíblicos. Así si para la cultura pagana Ulises había sido el modelo de los sofistas, cínicos, estoicos e incluso modelo del sabio platónico, aparte de que el retorno a su hogar adquiere con el neoplatonismo la simbología del alma que retorna a su verdadera patria¹², para Clemente es el símbolo del cristiano que abrazado al madero de la cruz, el mástil al que es atado Ulises para resistir las tentaciones de las Sirenas, permanece firme en su fe¹³.

Se llegará incluso a la inversión de la realidad, afirmando el apologeta Justino¹⁴

⁷ "Saint Paul à Athènes et la I^{re} Epître aux Corinthiens", *L'enfant d'Agrigente*, Paris, 1941, 88-101.

⁸ *Act. Ap.* XVII 16-34.

⁹ I *Ep. Cor.* 22-24.

¹⁰ *L'Église ancienne et la culture grecque*, Paris, 1962, 107-134.

¹¹ Cf. H. Rahner, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Zürich 1945; E. Hatch, *The influence of Greek Ideas on Christianity*, New York-Evanston, 1957.

¹² Cf. F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, 1973 (1956). Para la interpretación neoplatónica cf. *El Antro de las Ninfas de la Odisea* de Porfirio.

¹³ *Protr.* XII 118, 1-4; cf. *etiam* Hipólito, *Haer.* VII 13.

¹⁴ *Apología I* 60, 10.

que "no es que nosotros pensemos como los otros, sino que son ellos los que nos imitan en lo que dicen", encontrando un apoyo en el hecho de que los judíos, a su juicio, precedieron históricamente a los griegos y, por tanto, al decir de Tertuliano¹⁵, para quien Moisés es "unos mil años" anterior a los sucesos troyanos¹⁶, nuestra *sophía* ha dado lugar a vuestra filosofía, y nuestra profecía a vuestra adivinación poética y, por tanto, según Taciano¹⁷, el autor del *Discurso a los griegos*, "los sofistas de Grecia se han aplicado a alterar lo que han tomado en préstamo de Moisés", concluyendo terminantemente Clemente de Alejandría¹⁸ que los griegos "copiando los milagros de nuestra historia han descrito los suyos" y que han falsificado "los más importantes de nuestros dogmas", pues "nuestras Escrituras son más antiguas que las de ellos". Así se llegará a decir¹⁹ que las tinieblas del Génesis dan lugar al Erebo griego y que el proceso creador del *Génesis* está en la base de la cosmogonía de Océano y Tetis, en la de Menelao o en la ornamentación del escudo de Hefesto²⁰, o que el Paraíso son los jardines de Alcínoo o la deflagración de Sodoma y Gomorra la base del mito de Faetón²¹.

Como decíamos el *status* del neoplatonismo respecto al poder dependerá, a su vez, de la posición del poder respecto al cristianismo en gran medida. Cuando Plotino, quien pasa por cabeza de la escuela, desarrolla su vida, entre el decimotercer año de Septimio Severo y el segundo año de Claudio II²², el Imperio, aun agitado, seguía siendo un Estado que procuraba estar asentado en la religión tradicional. En época de Plotino tendrá lugar el Edicto de Decio, la persecución de Valeriano y los últimos años de Tertuliano, gran polemista contra los gnósticos y Marción. El neoplatonismo no era una filosofía que molestase al poder. Digamos que su reino no era de este mundo. El mundo de la materia era inferior al mundo del espíritu y el anhelo de éste no era sino unirse al Uno. El cristianismo, en cambio, sí que era un problema de Estado con su monoteísmo exclusivista y su rechazo del culto al emperador. Los filósofos verán a los cristianos como fanáticos e incapaces de integrarse en los esquemas religiosos e ideológicos de la época.

¹⁵ *Apol.* XIX 1, 5-6.

¹⁶ *Apol.* XIX, 1, 2.

¹⁷ *Apol.* XIX 1, 6; XLVII 3.

¹⁸ *Strom.* II 1, 1, 1.

¹⁹ Justino, *Apol.* I 59, 3 y 6.

²⁰ Clemente de Alejandría, *Strom.* V 14, 99, 4-107, 4.

²¹ Orígenes, *Cels.* IV 21.

²² *Plot.* 2, 34-37 Bréhier.

Incluso los herederos de Platón habían renunciado prácticamente al desarrollo del pensamiento político. Desde las atalayas de Platón y Aristóteles el pensamiento político hasta los neoplatónicos es como una inmensa planicie en la que tan sólo destacan algunos que otros collados sin parangón con los maestros del siglo IV a. C.. Por supuesto las condiciones socio-políticas no favorecieron el desarrollo de esta vertiente de pensamiento. La falta de libertad lleva aneja la decadencia de géneros que sólo fermentan en ella. Y junto con la oratoria política y la comedia no aburguesada, en un ambiente de ciudadanía inoperante y de sumisión, nada más lógico que el pensamiento político, centrado en el análisis de las formas estatales y en la constitución ideal, muera por ahogo. De ahí que cuando las escuelas filosóficas rozan en esta época el terreno del pensamiento político, en líneas generales, lo hacen desde el punto de vista del individuo y, aun así, si se supone que puede erosionar el orden establecido se les reprime. Censuras y expulsiones jalonan, como es sabido, el mundo greco-romano.

Es sintomático, por ejemplo, si nos fijamos en la suerte que corrió en el mundo antiguo un diálogo platónico tan importante como la *República*, que, conociendo el afán exegético de los diádocos de Platón, nos haya llegado tan escaso número de comentarios. Sabemos que Teofrasto, Onasandro, Porfirio, Amelio y Siriano trabajaron sobre ella y aun así sólo el comentario de Proclo nos ha llegado. Es más, la pérdida del interés por la vertiente política de la obra fue en aumento conforme nos adentramos en el Imperio: si en Trasilo, Diógenes Laercio y Albino la *República* platónica es considerada como diálogo político, en Jámblico este aspecto queda en un segundo plano, prácticamente arrinconado, marcando para el futuro la escuela de Atenas.

Como reconoce Wallis²³, por tanto, la ausencia de interés por el pensamiento político por parte de los neoplatónicos se debe, en gran medida, a la falta de libres discusiones impuestas por la estructura imperial. El neoplatonismo en este ámbito no planteaba problemas al poder. Se le podía dejar elucubrar sobre lo divino y también sobre lo humano no dañino para el orden establecido. Y se podía acudir a él para apoyar un programa de gobierno. Ahí está el *Sobre los Dioses y el Mundo* de Salustio, el prefecto de Juliano, quien escribe este catecismo neoplatónico sobre lo que un buen pagano debe creer al servicio de la política religiosa de Juliano. También se podía llegar a pretender una sinfonía como es el caso de Sinesio de Cirene, pero también al martirologio, en este caso pagano, como el de la celebre Hipatia, maestra de Sinesio, muerta por una turba cristiana en la convulsa Alejandría del 415 o bien al cierre de la escuela, si no se acepta el compromiso con el poder establecido, caso de la escuela de Atenas cerrada por Justiniano en el 529 p. C., o al mantenimiento de la escuela neoplatónica, caso de Alejandría, pero con el compromiso de explicar sólo lo que no dañaba al nuevo orden y sobre todo

²³ *Neoplatonism*, London, 1972, 7.

Aristóteles. Son casos relevantes, que abarcan toda una gama de posibilidades en las relaciones entre los intelectuales y el poder.

Plotino se asienta en Roma, capital del Imperio, en marzo-abril del 244 p. C., en el primer año de Filipo en el poder²⁴, tras permanecer en Alejandría con Amonio once años y participar en la expedición de Gordiano en Oriente. Durante unos años su proselitismo es simplemente oral y es sólo cuando Galieno sube al poder, en un principio asociado a su padre Valeriano (253 p. C.), cuando Plotino se decide a romper su silencio literario²⁵. En Roma entra en contacto con la clase dominante del Imperio, acudiendo a su círculo no pocos senadores²⁶, tipo Marcelo Orontio, Sabinilo y Rogatiano, de quien se cuenta que abandonó las ocupaciones mundanas y era puesto como ejemplo por el propio Plotino²⁷, se codea con las altas dignidades del Imperio y "durante los veinte y seis años que pasó en Roma, a pesar de haber arbitrado para muchísimos en muchos litigios, no tuvo jamás enemigo alguno entre los políticos"²⁸. Esta última afirmación de Porfirio no deja de ser sintomática: en pleno centro del poder universal, durante más de dos decenios, no tuvo roces con el poder establecido. Prudencia y tacto se precisaban para que un intelectual no entrara en conflicto.

Es más, todos recordamos el famoso episodio de Platonópolis. Sabemos que entre los altos dignatarios del Imperio, con los que se relacionaba Plotino, se encontraban Galieno y su mujer Salonina, de cuya devoción quiso sacar provecho nuestro filósofo para "huir de las olas amargas de esta vida ávida de sangre"²⁹, y con este fin proyectó restaurar una ciudad de la Campania, cuyo "nombre sería Platonópolis"³⁰, donde Plotino y sus fieles proyectaban retirarse rigiéndose por las leyes de Platón. El proyecto no prosperó, pero nos muestra, por una parte, las buenas relaciones del filósofo con el poder y, por otra, lo lejos que quedaba la actitud política activa de su guía divino, Platón, quien se comprometió con su tiempo y no sólo teorizó con su *República* sino que intentó plasmar sus ideas, vanamente

²⁴ *Plot.* 3, 22-25 Bréhier. Sobre las cuestiones cronológicas de Plotino cf. J. Igal, *La cronología de la vida de Plotino de Porfirio*, Universidad de Deusto, 1972.

²⁵ *Plot.* 3, 32-35 Bréhier; 4, 9-14 Bréhier.

²⁶ *Plot.* 7, 29-31 Bréhier.

²⁷ *Plot.* 7, 31-46 Bréhier.

²⁸ *Plot.* 9, 20-22 Bréhier.

²⁹ *Plot.* 23, 5-7 Bréhier.

³⁰ *Plot.* 12; Cf. L. Jerphagnon, "Platonopolis ou le Platon entre le siècle et le rêve", *Mél. Trouillard*, Fontenay-aux-Roses, 1981, 215-229.

como Plotino, en Sicilia. Como dice Bréhier³¹ la ciudad platónica convertida en convento es la mejor y más flagrante prueba de la distancia que media entre el platonismo y el neoplatonismo. Es de suponer que a Galieno, filoheleno y cultivado al decir de la *Historia Augusta*³², la actitud de Plotino le pareciera una experiencia curiosa e inocua, aparte de que en Occidente al poder le conviene fomentar, pero también controlar, el mundo de los intelectuales.

Es cierto que Plotino no dedica ninguna de sus *Enéadas* al tema del compromiso del filósofo con la sociedad³³, pero sí se desprende de la lectura de su obra que las virtudes³⁴ políticas, para él, son de rango secundario, que en modo alguno se dan en Dios³⁵, que Platón no pone la semejanza con Dios en la virtud política³⁶ y que es una actividad voluntaria³⁷, a la que incluso, quien se ha unido al Uno, no tiene por qué descender. El ascenso al Uno es individual, sin intervención de la comunidad³⁸. Por tanto, es lógico que a sus discípulos no les incitara a la intervención política, con lo que preservaba a su escuela de roces con el poder. En cuanto al otro gran fenómeno ideológico de la época, el cristianismo, a éste todavía el Estado trataba de domeñarlo y hay quien piensa, como Langerbeck³⁹, que ya desde Plotino la escuela neoplatónica tuvo una intención anticristiana, aunque sólo la *Enéada* II 9, que Porfirio⁴⁰ tituló *Contra los gnósticos*, se ha querido ver desde el testimonio del filósofo de Tiro como un ataque a los cristianos, hipótesis admitidas por autores como Carl Schmid y Joh. Geffcken y matizada por Pierre de Labriolle y Bréhier⁴¹.

³¹ Plotin, *Ennéades*, Paris, 1924, I, XIII.

³² 11, 6.

³³ Cf. E. A. Ramos Jurado, "El filósofo ante la política según Plotino", *Helmanica* XXXVI 109, 1985, 95-106.

³⁴ Cf. P. G. Kuntz, "Practice and theory; civic and spiritual virtues in Plotinus and Augustine", *Arbeit, Musse, Meditation. Betrachtungen zur Vita activa und Vita contemplativa*, Br. von Vickers (Ed.), Zürich, 1985, 65-86.

³⁵ I 2, 1, 16 ss. Bréhier.

³⁶ I 2, 3, 5 ss. Bréhier; I 2, 1, 21 ss. Bréhier.

³⁷ VI 3, 26, 9-13 Bréhier.

³⁸ Cf. F. R. Hager, "La société comme intermédiaire entre l'homme individuel et l'absolu chez Platon et chez Plotin", *Diotima* 12, 1984, 131-138.

³⁹ "Ammonius Saccas and the rise of Neoplatonism", *JHS* 77, 1957, 74.

⁴⁰ *Plot.* 16, 1-11 Bréhier: "En su tiempo había muchos cristianos, entre otros en particular Adelfio y Aquilino, pertenecientes a la secta que habían partido de la filosofía antigua engañaban a mucha gente y se engañaban a sí mismos en la idea de que Platón no había penetrado hasta el fondo de la esencia inteligible. Plotino los refutó con frecuencia en sus cursos, y escribió un tratado que yo he titulado *Contra los Gnósticos*".

⁴¹ Cf. P. de Labriolle, *op. cit.*, 229-231; *Plotinus amid Gnostics and Christians*, Ed. O. T. Runia, Amsterdam, 1984;

Más beligerante contra este fenómeno religioso, sin poner en cuestión la represión violenta que se llevó a cabo en su época, fue el editor de la obra de Plotino, Porfirio de Tiro⁴². El discípulo de Plotino, a tono con la época que le tocó vivir (Decio, Valeriano, Diocleciano...), se comprometió más que su maestro. Porfirio se dió cuenta de la fuerza expansiva del cristianismo, en la segunda mitad del siglo III p. C., y del peligro que la nueva religión exclusivista acarrearba, como elemento de ruptura con la tradición religiosa y de confusión en el plano ético y político⁴³. Percibía la proliferación de los centros cristianos⁴⁴, la difusión cada vez mayor de la nueva religión⁴⁵, conocía en profundidad sus dogmas, las fuentes en que se basaban, el mundo y jerarquización de sus fieles, era testigo de las persecuciones a sus adeptos de las que, a juzgar por los fragmentos, no extraía un grito de piedad, sino argumentos con los que abrumar a los cristianos⁴⁶, en el sentido de que su fundador no había sabido hacer creer a todos en El y, por tanto, no había sabido ahorrarles la muerte por *asebeía*⁴⁷.

Sus ataques, condensados fundamentalmente en el perdido, salvo fragmentos, *Contra los Cristianos* en 15 libros, compuesto tras su abandono de Roma y asentamiento en Sicilia, con una margen de datación de una treintena de años según los autores (270 Harnack⁴⁸, *post* 271 Cameron⁴⁹, 271-272 Croke⁵⁰, 297 Pirioni⁵¹, a caballo de los

F. García Bazán, *Plotino y la gnosis. Un nuevo capítulo en la historia de las relaciones entre el helenismo y el judeocristianismo*, Buenos Aires, 1981.

⁴² J. Bidez, *Vie de Porphyre, le philosophe néoplatonicienne*, Hildesheim, 1964 (1913); R. Beutler, "Porphyrios", *R.E.* XXII 1, 1953, cols. 275-313; J. Geffcken, *The last days of Greco-Roman paganism*, Amsterdam-New York-Oxford, 1978 (1929), 56-74; A. Smith, *Porphyry's place in the neoplatonic tradition. A study in post-plotinian neoplatonism*, The Hague, 1974; Fr. Romano, *Porfirio di Tiro. Filosofia e cultura nel III secolo D. C.*, Università di Catania, 1979; P. de Labriolle, *op. cit.*, 223-296; W. den Boer, "A pagan historian and his enemies. Porphyry, Against the Christians", *CPh* 69, 1974, 198-208; A. Meredith, "Porphyry and Julian Against the Christians", *ANRW* II 23.2, 1980, 1119-1149; J. M. Demarolle, "Le chrétienté à la fin du III^e siècle et Porphyre", *GRBS* XII, 1971, 49-57; J. M. Demarolle, "Un aspect de la polémique païenne à la fin du III^e siècle, le vocabulaire chrétien de Porphyre", *VC* XXVI, 1971, 117-129; R. M. Grant, "Porphyry among the Early Christians", *Studia J. H. Waszink*, Leiden, 1973, 181-187.

⁴³ Fr. Romano, *op. cit.*, 107.

⁴⁴ *Chr.* fr. 76 Hamack.

⁴⁵ *Chr.* fr. 13 Hamack.

⁴⁶ Cf. P. de Labriolle, *op. cit.*, 285-286.

⁴⁷ *Chr.* 64 Hamack.

⁴⁸ Porphyrius "Gegen die Christen", *15 Bücher. Zeugnisse, Fragmente und Referate*, Berlin, 1916.

⁴⁹ "The Date of the *Katà Christianôn*", *CQ* XVII, 1967, 382-384.

⁵⁰ "The era of Porphyry's anti-christian polemic", *JRH* 13, 1984, 1-14.

siglos III/IV p. C. según Barnes⁵²), fueron de los más serios y fundamentados que se dieron en el mundo antiguo y de los que más alarmaron a los defensores de la nueva religión, tanto es así que, si para Celso (178 p. C.) hemos de esperar casi un siglo la respuesta de Orígenes, en el caso de la obra de Porfirio ya un contemporáneo, Metodio Olimpo, emprendió la refutación, proseguida por Apolinar de Laodicea en treinta libros, Macario Magnes y Filostorgio. Es más, ya en el reinado de Constantino, se toman medidas para destruir los libros anticristianos de Porfirio⁵³, medidas que conocemos por una carta⁵⁴ del emperador dirigida "a los obispos y al pueblo" tras la condena de Arrio y sus adeptos en el Concilio de Nicea, en la que se comunica dicha censura al igual que ya se hizo con Porfirio, "el enemigo de la verdadera piedad", quien "por haber compuesto ciertas obras criminales contra la religión" se ha granjeado la animadversión y el rechazo de todos, "y el que sus obras impías fueran destruidas".

Como se ve el texto habla de "obras" refiriéndose, parece ser, no sólo a los quince libros del *Adversus Christianos*, cuyos fragmentos editó Harnack en 1916⁵⁵, sino a su *De Philosophia ex oraculis*. En sus tres libros desarrollaba el tema de la relación entre religión y filosofía, analizando el valor filosófico de los oráculos y supersticiones. En el tercer libro dedicado a los héroes, tras el primero dedicado a los dioses y el segundo a los demonios, Porfirio abordaba polémicamente la personalidad de Cristo y sus adeptos, situando al primero al nivel de los héroes y a los segundos en el de los insensatos. Cristo no es, según el filósofo de Tiro, dios ni demonio, sino héroe, un hombre de carácter divino.

El decreto no surtió el efecto deseado por completo, como lo prueban las propias refutaciones mencionadas o los testimonios de Fírmico Materno y S. Agustín, aparte de que todavía en el 431 el Concilio de Éfeso tenía que ordenar su destrucción, así como en el 448

⁵¹ "Il soggiorno siciliano di Porfirio e la composizione del *Katà Christianôn*", *RSCI* 39, 1985, 502-508.

⁵² "Porphyry, Against the Christians", *JTS* XXIV, 1973, 424-442.

⁵³ Cf. L. Gil, *Censura en el mundo antiguo*, Madrid, 1961, 501-502; P. de Labriolle, *op. cit.* 242-243; E. Boularand, *L'Hérésie d'Arius et la foi de Nicée*, Paris, 1972, I, 39-40.

⁵⁴ Gelasio, *Hist. Eccl.* II 36; Sócrates, *Hist. Eccl.* I 9.

⁵⁵ Cf. n. 48. Nuevos fragmentos por el propio A. von Hamack en *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften zu Berlin* 1921, 1-2; por D. Hegedorn & R. Merkelbach en *VChr.* 20, 1966, 86-90; por F. Altheim-R. Stiehl en "Aparchai". *Untersuchungen zur klass. Philologie und Geschichte des Altertums* 4, Tübingen 1961, 23-38; por P. Nautin, "Trois autres fragments du livre de Porphyre 'Contre les Chrétiens'", *RBi* 57, 1950, 409-416; G. Binder, "Eine Polemik des Porphyrios gegen die allegorische Auslegung des Alten Testaments durch die Christen", *ZPE* 3, 1968, 81-95. Cf. *etiam* F. Jacoby, *FGrHist* 260 F 33-61. Críticas a Hamack en S. Pezzella ("Il problema del *Katà Christianôn* di Porfirio", *Eos* 52, 1962, 87-104) y T. D. Barnes ("Porphyry, Against the Christians: Date and Attribution of Fragments", *JTS* XXIV, 1973, 424-442).

p. C. los emperadores Teodosio II y Valentiniano III⁵⁶.

No es cuestión de recoger, pues no es el objeto presente, todas las críticas que el filósofo vertió contra el cristianismo en el que veía incoherencia, mentira, oscurantismo, abuso de confianza y bobería, pero sí hemos de reconocer que la labor crítica fue aplastante y que se centraba no ya sólo en la cuestión de la divinidad de Cristo, que en esta época aún traía de cabeza a la comunidad cristiana en tanto cuestión teológica, sino que eran el Antiguo y el Nuevo Testamento⁵⁷ los que eran tamizados por la mente crítica de Porfirio. Recorrer los *membra disiecta* que nos han llegado revela una combinación en su espíritu crítico de filosofía y filología⁵⁸ temible para el adversario. No olvidemos que había estudiado en Atenas con Longino antes de dirigirse a Roma con Plotino. Apóstoles infelices y zafios, incoherentes evangelistas, "inventores, no historiadores de los hechos de Jesús"⁵⁹, fundador que no demostraba su divinidad y que lejos estaba del prototipo heroico griego, ritos en ocasiones primitivos como el canibalismo eucarístico equiparable al mito de Tiestes, etc... jalonan su obra. La distancia entre Celso y Porfirio es palpable, la profundidad crítica mayor y Porfirio, además, se nos muestra mejor dotado en erudición filológica e histórica.

Además si hemos de creer a J. A. Philip⁶⁰ la *Vita Pythagorae* de Porfirio tendría parcialmente una intencionalidad anticristiana, en tanto que la figura del filósofo de Samos actuaría como contrarréplica de la del fundador del cristianismo y ofrecería una alternativa paradigmática, siendo, por tanto, el carácter propagandístico de la obra, aspecto en que tanto ha insistido para la biografía de esta época Talbert⁶¹, evidente. Para nosotros más clara es aún ésta finalidad en la *Vita Pythagorica* de Jámblico⁶², pues el filósofo de Calcis nos ofrece patentemente un Pitágoras al nivel de Cristo y, por tanto, la biografía del

⁵⁶ *Cod. Iust.* 1, 1, 3.

⁵⁷ Cf. M. W. Anastos, "Porphyry's attack on the bible", *The Classical Tradition, Literary and historical studies in honour of H. Caplan*, Ithaca, N. Y., 1966, 421-451; P. Frassinetti, "Porfirio esegeta del profeta Daniel", *RIL* 86, 1953, 194-210; G. Rinaldi, "L'Antico Testamento nella polemica anticristiana di Porfirio di Tiro", *Augustinianum* 22, 1982, 97-111.

⁵⁸ La combinación de ambos elementos la hemos analizado en nuestro trabajo "El modo de composición del *Antro de las Ninfas de la Odisea* de Porfirio", *Philologia Hispalensis* IV, 2, 1989, 571-575.

⁵⁹ *Chr. fr.* 15 Hamack.

⁶⁰ "The Biographical Tradition-Pythagoras", *TAPhA* 90, 1959, 185-194.

⁶¹ "Biographies of Philosophers and Rulers as Instrument of Religious Propaganda in Mediterranean Antiquity", *ANRW* 16, 1978, 1619-1651.

⁶² E. A. Ramos Jurado, "Jámblico de Calcis y el género biográfico", *Habis* 22, 1991, 283-295; "Rasgos Jamblicos en la biografía de Pitágoras", *Excerpta Philologica*, 1 2, 1991, 699-703.

filósofo de Samos, al igual que la biografía del judío de Nazareth, estará marcada por la descendencia de la divinidad o la divinidad misma antropomórfica y los testimonios que avalan tal pretensión. Algunos rasgos son prácticamente fijos en este tipo de escritos: nacimientos maravillosos, infancias idealizadas, confrontación con otros sabios contemporáneos, milagros, oposición a un tirano y muerte extraordinaria que atestigüa su divinidad.

Pero hasta este momento neoplatonismo e Imperio han ido de la mano. Los neoplatónicos no plantean problemas a las estructuras de poder imperantes. Era una ideología asumida por la sociedad de la época, propia de intelectuales, es cierto, pero reflejo y al servicio de ella. La situación va a cambiar con el Imperio cristiano. Ya el neoplatonismo no va a estar en sintonía con el poder, con la excepción de Juliano y los neoplatónicos que le rodearon, como veremos. Ahora serán ellos los que tengan o que ceder o que marginarse. Como mínimo es una convivencia forzada que crea tensiones, las cuales es preciso que estallen en ocasiones. Los sentimientos religiosos no tienen remedios quirúrgicos. En los siglos IV y V p. C. el paganismo reclutará sus más ardientes defensores en el seno de la nobleza⁶³ y en el mundo de los intelectuales. Filósofos, rétores, gramáticos y sofistas perpetuaban en la enseñanza los odres añejos y eran irremplazables intelectualmente en estos siglos. Así se entiende la persistencia de la antigua fe a pesar de los edictos y diversas medidas tomadas. En la nobleza figuras de la talla de Virius Nicomachus Flavianus o Vettius Agorius Praetextatus son un buen ejemplo de ello.

Pero en el terreno que nos interesa los neoplatónicos representan la resistencia intelectual más firme. Las escuelas neoplatónicas de Siria, Alejandría, Pérgamo y Atenas, en concordancia con el Oriente griego, mantuvieron firmemente, con resultados diversos, la antigua fe. Y uno de sus simpatizantes, Flavius Claudius Iulianus, se erigió en la combinación platónica del monarca filósofo que trata ardientemente de restaurar el antiguo orden no sólo mediante su acción de gobierno sino mediante su actividad literaria en coordinación con el círculo que le rodeaba. En su corta pero intensa vida intentó baldíamente desde el poder dar un vuelco a la historia, oponiendo a un cristianismo triunfante, del que había sido adepto en su infancia, un helenismo militante. Hasta el 26 de junio del 363 p. C. en que resulta mortalmente herido en su *bellum Persicum*, emulación de la expedición de su admirado Alejandro Magno⁶⁴, Juliano será el campeón del paganismo. Ciertamente es que al principio, al menos, se mostró tolerante. Ni en la *Epístola al Senado y al pueblo de Atenas* ni en la *Epístola a Temistio* a fines del 361 a. C. hay la menor alusión polémica contra la nueva fe. Se restablece la libertad de cultos y se reabren

⁶³ Cf. S. Agustín, *Conf.* VIII 2, 3; Prudencio, *C. Symm.* I 592 s., 566 s.

⁶⁴ Cf. F. J. Lomas Salmonte, "Lectura helénica de las *Res Gestae* de Amiano Marcelino a la sombra de Alejandro Magno", *Neronia IV, Actes du IV^e Colloque International de la SIEN*, Bruxelles, 1990, 306-327.

los antiguos templos. Pero pronto su liberalismo se transforma en violenta reacción contra quienes habían resultado favorecidos en reinados anteriores. La fecha del 17 de junio del 361 p. C., prácticamente dos años antes de su muerte, marca un hito histórico en la polémica anticristiana, es la fecha de su "ley escolar" consistente en su prohibición a los cristianos de enseñar las letras profanas⁶⁵, en la necesidad de contar con la *venia docendi* del poder, que comprendía la "moralidad" del candidato, quien era ilógico, si era cristiano, que explicara los textos de los adoradores de los dioses.

En el poder Juliano se hizo acompañar de neoplatónicos. En su círculo estaba su admirado Máximo⁶⁶, con quien había entrado en contacto merced a otro neoplatónico que conoció en Pérgamo, Edesio, y a quien convenció para que se trasladara a Constantinopla junto a él. También tenía a su lado al neoplatónico Prisco⁶⁷ y a su prefecto, de las Galias u Oriente, que de las dos hipótesis hay⁶⁸, Salustio, el autor del catecismo neoplatónico *Sobre los Dioses y el Mundo*, escrito entre el 22 de marzo y el 16 junio del 362 p. C. a impulsos de Juliano como apoyo a su política, obra en la que se nos muestra lo que un buen pagano debe creer y que se convirtió en el catecismo oficial de la religión renovada. En él se proclaman la bondad, impasibilidad y eternidad de Dios, la inmortalidad y carácter divino de los seres intermediarios entre dioses y hombres, eternidad e indestructibilidad del mundo, virtualidad de los misterios y validez de los oráculos y mitos, metempsicosis y conversión del alma a Dios, e incluso se permite el prefecto⁶⁹ introducir el tema de las constituciones políticas rectas (Realeza, Aristocracia y Timocracia) y sus corrupciones (Tiranía, Oligarquía y Democracia), primando la Realeza por encima de todas, en apoyo de la política del emperador, dato sintomático, pues sabida es la poca inclinación de estos filósofos a la vertiente política. El pensamiento desplegado en el tratado es esencialmente jambliqueo⁷⁰, hecho no extraño, si pensamos que el filósofo de Calcis está presente en

⁶⁵ Cod. Theod. XIII 3, 5 (= Cod. Just. X 53, 7); *Sobre los profesores* (Ep. 61 c Bidez) 422 a-424 b; frs. 6, 7 Wright. Esta ley fue derogada el 11 de enero del 364 p. C., a los pocos meses de su muerte.

⁶⁶ Juliano, Ep. 89 Bidez; Eunapio, VS VII 3, 6 ss. Giangrande; Amiano Marcelino XXV 3, 23.

⁶⁷ Eunapio, VS VII 4, 3 ss. Giangrande; Amiano Marcelino XXV 3, 23.

⁶⁸ Prefecto de las Galias: Fabricio, Cumont, Mullach, Zeller, Étienne, Jones-Martindale-Morris, Fontaine, Desnier. Prefecto de Oriente: Rochefort, Seeck, Browning, Rinaldi, Bowersock, Athanasiadi-Fowden. Para toda esta cuestión cf. la introducción a nuestra traducción de *Sobre los Dioses y el Mundo de Salustio* (Pseudo-Plutarco, *Sobre la Vida y Poesía de Homero. Porfirio. El Antro de las Ninfas de la Odisea. Salustio, Sobre los Dioses y el Mundo*, Madrid, 1989, 255-266.).

⁶⁹ XI 19; Cf. E. A. Ramos Jurado, "La teoría política de Salustio, Prefecto de Juliano", *Habis* 18-19, 1987-1988, 93-100.

⁷⁰ *Sallustius. Concerning the Gods and the Universe*, ed. A. D. Nock, Cambridge University Press, 1926 (Hildesheim, 1966), XC VII.

Juliano por influencia de Máximo de Efeso⁷¹ y en que Jámblico en todas sus obras, ya hemos hablado de su *Vita Pythagorica*, y en especial en su *Sobre los dioses*, se reafirma siempre en la antigua fe en oposición al nuevo orden, e incluso otro discípulo suyo, Sópatro de Apamea, murió ejecutado por Constantino a causa de la campaña propagandística que desplegó en favor del paganismo y en contra de la nueva religión del estado⁷² y, si hemos de creer a algunos estudiosos⁷³, la persecución de Maximino Daia quizás parcialmente estuviera promovida por discípulos de Jámblico.

Pues bien, prácticamente en la época en que Salustio componía su tratado, Juliano, entre junio del 362 y marzo del 363, inmediatamente antes de su salida contra los persas, compone en Antioquía sus tres libros *Contra los Galileos*, "quienes pretenden hacer de un hombre de Palestina Dios e hijo de Dios"⁷⁴. La suerte de la obra ha sido la misma que las demás heterodoxas mencionadas y al igual que para la de Celso contamos con la refutación de Orígenes en el caso de la obra de Juliano contamos con la refutación, conservada parcialmente, de Cirilo de Alejandría, su *Contra Iulianum*⁷⁵, dedicada al emperador Teodosio entre el 433 y el 441 p. C.

Para Juliano el cristianismo era una maquinación de los galileos, una invención maquiavélica, mendaz, irracional, producto de una mente enferma, inculta, cuyo fundador no tiene nada de divino y sus apóstoles dejan bastante que desear. La actitud de Juliano no es sólo la propia de un filósofo piadoso que ve su mundo abatido sino la de un hombre que tiene encomendado el Imperio romano con el conjunto de sus tradiciones. Pero la situación del Imperio es muy distinta a la de la época de Celso. Ya no se trata de exhortar a los cristianos a que no sean suicidas, sino a que no abusen de su victoria. La sociedad ha dado un giro de ciento ochenta grados. Los oprimidos de entonces son los amos ahora y los que se sentían seguros en su *cosmos* eran ahora los oprimidos. Es el último intento serio en que filosofía y poder se alían con el fin de restablecer el antiguo orden. Intento efímero e inútil. La historia no podía detenerse ni volver atrás. Joviano, Valentiniano I, Graciano, Valentiniano II y Teodosio se encargaron de eliminar cualquier posibilidad. Las relaciones

⁷¹ J. C. Foussard, "Julien Philosophe", *L'Empereur Julien. De l'histoire à la légende (331-1715)*, París, 1976, pp. 189-212; Dalsgaard Larsen, *Jamblique de Chalcis. Exégète et philosophe*, Aarhus, 1972, p. 24.

⁷² Cf. E. Zeller-Mondolfo, *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*, Firenze, 1961 (1923), III, vol. VI, p. 66.

⁷³ S. Filosi, "L'ispirazione neoplatonica delle persecuzione di Massimino Daia", *RSCI* 41, 1987, pp. 79-91.

⁷⁴ Libanio, *Or.* XVIII 178 (p. 313, 10 Förster). Sobre la posible influencia del pensamiento de Jámblico en esta obra cf. J. F. Finamore, "Theoi theoi. An Iamblichean doctrine in Julian's Against the Galileans", *TAPhA* 98, 1988, pp. 393-401.

⁷⁵ *PG*. LXXVI, 503-1064. Conservamos completos los diez primeros libros, correspondientes a la refutación del libro I de Juliano.

de Joviano y S. Atanasio, de Graciano y Teodosio con S. Ambrosio, las medidas de Graciano (la remoción de la estatua de la victoria del senado) y de Teodosio (conversión de templos paganos en iglesias en el 386) son unas simples muestras que indican el camino sin retorno a que había llegado el *cósmos* de los ahora "paganos" y que con seguridad a Plotino, con quien comenzábamos nuestra exposición, le hubiera parecido inimaginable. Todo se venía abajo. El sentimiento de angustia, de ansiedad con el que Dodds⁷⁶ califica a este período está más que justificado.

A partir de estos momentos las dos grandes escuelas neoplatónicas de Alejandría y Atenas seguirán caminos que les conducirán a metas distintas. La primera, la de Alejandría, seguirá una tradición escolar ininterrumpida, la segunda, la de Atenas, se verá clausurada por Justiniano en el 529 p. C.. La primera llegó a un compromiso con el poder, la segunda, en cambio, se polarizó en la defensa de los antiguos valores, y ello le llevará a la clausura.

En una Alejandría muy cristianizada los maestros neoplatónicos tuvieron que contemporizar, aunque sólo fuera con el fin de reclutar alumnos, y se llegó a una progresiva cristianización de la escuela, no sin que hubiera "mártires" paganos tan dignos de consideración como Hipatia⁷⁷, hija de Teón y maestra admirada de Sinesio de Cirene, la cual murió a manos de una turba de cristianos en la Alejandría del 415 a. C. bajo el patriarcado de Cirilo, a quien algunos implican⁷⁸, o Hierocles quien fue maltratado en Constantinopla por su actitud ante el nuevo orden.

La muerte de la venerable Hipatia no llegó a oídos de su querido discípulo Sinesio⁷⁹, el obispo neoplatónico, fallecido unos dos años antes siendo obispo de Tolemaide. En él tenemos claramente reflejados los dos mundos coexistentes. De clase

⁷⁶ E. R. Dodds, *Paganos y cristianos en una época de angustia*, Madrid, 1975.

⁷⁷ cf. J. M. Rist, "Hypatia", *Phoenix* 19, 1965, 214-225; E. Evrard, " A quel titre Hipatie enseigna-t-elle la philosophie?", *REG* 90, 1977, 69-74. Sobre la tradición de esta figura cf. R. Asmus, "Hypatia in Tradition und Dichtung", *Studien zur Vergleichenden Literaturgeschichte* 7, 1907, 11-44.

⁷⁸ Cf. S. Lampropoulou, "Hypatia, the Alexandrian philosopher", *Hypatia*, *feminist studies* I, Atenas, 1984, 3-11.

⁷⁹ Cf. Chr. Lacombrade, *Synésios de Cyrène hellène et chrétien*, Paris, 1950; *Synésios de Cyrène. Hymnes*, texte établie et traduit par Chr. Lacombrade, Paris, 1978; Grützmacher, *Synesios, ein Charakterbild aus dem Untergang des Hellenentums*, Leipzig, 1913; H.-I. Marrou, "Sinesio de Cirene y el neoplatonismo alejandrino", *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, Ed. A. Momigliano, Madrid, 1989 (1963), 145-170; A. Bregman, *Synesios of Cyrene, Philosopher and Bishop*, Berkeley, 1982; J. C. Pando, *The life and Times of Synesios of Cyrene*, Washington, 1940; St. Andrews, *Die Versuchung des Synesios*, München, 1971; D. Roques, *Synésios de Cyrène et la Cyrénaïque du bas empire*, Paris, 1988; D. Roques, *Études sur le correspondance de Synésios de Cyrène*, Bruxelles, 1989; J. Coman, "Synésios de Cyrène fut-il un convertit véritable?", *Augustinianum* 27, 1987, 237-245; A. Brancacci, *Rhetoriké Philosophousa. Dione Crisostomo nella cultura antica e bizantina*, Bibliopolis, 1985, 137-197; S. Vollenweider, *Neuplatonische und christliche Theologie bei Synesios von Kyrene*, Göttingen, 1985; *Opere di Sinesio di Cirene. Epistole, Operette, Inni*, a cura di Antonio Garzya, Torino, 1989.

acomodada, cristiano, de formación helénica, discípulo en Alejandría de la hija de Teón, defensora del orden atacado, asume en su persona dos fuerzas divergentes, *lógos* helénico y *pístis* cristiana. De educación profana, pagana si se quiere, catecúmeno, casado con una cristiana en el 403, siendo bendecida su unión por el entonces obispo de Alejandría Teófilo, es elevado a la silla episcopal en 410 y aunque en un principio rehusa, finalmente acepta, aun cuando reconoce⁸⁰ tener objeciones doctrinales, como son la creencia en la eternidad del mundo, en la preexistencia del alma y en la inmortalidad pero no en la resurrección del cuerpo, y declara que no piensa renunciar a su esposa, pero también hemos de pensar por sus escritos que un motivo esencial era que no deseaba abandonar el tipo de vida que había elegido y veía un impedimento en el ministerio sagrado que tenía que asumir⁸¹. Su personalidad, sin embargo, no llega a plasmar por completo la ansiada sinfonía neoplatónica. Cuando entran en fricción *pístis* y *lógos*, la primera, la exigida por la nueva religión, se impone al *lógos*, a la razón educada a la manera griega. Acepta los dogmas cristianos como actos de fe y no de razón. Ahí está, por ejemplo, su aceptación del Dios uno y trino, celebrado en sus *Himnos*, y que un filósofo educado en la *paidela* griega nunca podía asumir. Hay quien ha hablado de un cristianismo puramente formal en él (Wilamowitz), de una evolución (Lacombrade) y auténtica conversión (Coman), de un cristiano desde siempre (Vollenweider) y creemos que ésta es la opinión más acertada. Ahora bien, para comprenderlo hay que verlo como un hombre de su siglo, como un síntoma de su época, de una época bifronte, que mira al futuro con la nueva religión, que había pasado de un cristianismo de comunidades a un cristianismo de masas, pero que permanece unido umbilicalmente a un pasado que va progresivamente siendo desplazado.

El compromiso con el nuevo orden y la progresiva cristianización de la escuela de Alejandría culminará cuando, por una parte, Ammonio acuerda con el obispo de la ciudad no sólo impartir docencia que permita ser asumida por cristianos sino centrar la enseñanza en Aristóteles, y, por otro, cuando Juan Filópono, en fecha tan significativa como el 529, esto es, la fecha del cierre de la escuela de Atenas, publica su *De aeternitate mundi contra Proclum*, réplica cristiana a la "osadía" del filósofo de Constantinopla, en la que, apoyándose en los comentarios de Tauro y Porfirio, concluye que Proclo no ha entendido el famoso *gégonen* del *Timeo* 28 b 8. Sin poner en tela de juicio la fe cristiana militante de Juan Filópono es innegable que la obra era de un oportunismo político evidente. Una especie de profesión de fe por parte de la escuela de Alejandría con el fin de salvar los efectos de las medidas de Justiniano dictadas ese mismo año⁸².

⁸⁰ Ep. 105 Garzya.

⁸¹ Cf. J. H. W. G. Liebeschüetz, "Why did Synesius Become Bishop of Ptolemais?", *Byzantion* 56, 1986, 183-186.

⁸² Cf. Saffrey, "Le chrétien Jean Philopon et la survivance de l'école d'Alexandrie au VI^e siècle", *REG* LXVII, 1954, 396-410.

En cuanto a la escuela de Atenas ésta se mantuvo firme. Plutarco de Atenas, Siriano, Proclo y Damascio, en cuya época se clausura la escuela, se encerraron entre sus muros procurando no molestar al orden establecido, pero manteniendo las antiguas creencias. De nada les valió al final. El edicto de Justiniano⁸³ del 529 prohibiendo los cultos paganos, el veto a las donaciones y legados en favor de los paganos, la pena de muerte a los apóstatas, la instrucción de los paganos con sus familias en la doctrina cristiana y la negativa de la *venia docendi* a los gentiles, llevará al cierre de la escuela neoplatónica de Atenas. Era el reverso de las medidas de Juliano.

Grandes manifestaciones externas, que pudieran provocar la represión del Estado, no se produjeron. Ellos tenían una intensa vida interior y cuanto más adversas eran las condiciones externas más se reafirmaban en su fervor ancestral. Reducidos al ámbito del hogar en sus manifestaciones religiosas, en un mundo cristianizado, encontraban su salvación en la reafirmación de sus creencias. Si las manifestaciones externas, tipo procesiones o actos públicos, se veían coartadas, nadie podía poner barreras en sus almas. Los antiguos mitos y ritos, la cultura helénica, seguían teniendo vigencia para ellos, sólo había que darles una lectura apropiada⁸⁴. Siguieron con sus comentarios a Platón y a Aristóteles, con las sinfonías de éstos pensadores con la poesía sagrada (Homero, Hesíodo, Orfeo y *Oráculos Caldeos*), con su teurgia y con la angustia de un mundo que se les había escapado de las manos. De su Atenas respecto a la de su guía espiritual Platón sólo quedaba el nombre, como decía Sinesio⁸⁵, y se encontraba caótica y aminorada, según Proclo⁸⁶.

El Estado toleraba a estos intelectuales encerrados en su torre de marfil porque su incidencia social era mínima y porque era una institución añeja que daba tono a la ciudad, de ahí la visita y contactos de los diadocos con altos funcionarios⁸⁷. Pero el Estado no subvencionaba las actividades, que se sostenía con medios propios y que en tiempos de Proclo producía más de mil *nomismata* de interés al año⁸⁸. Pensaban que el hacerse

⁸³ *Cod. Iust.* I 11, 9-10 Krueger.

⁸⁴ Cf. E. A. Ramos Jurado, "Mito y Filosofía en el Neoplatonismo", *Cinco lecciones sobre la cultura griega*, Sevilla, 1990, 71-88.

⁸⁵ Cf. *Ep.* 136, 6-8 Garzya.

⁸⁶ Proclo, *In Ti.* I 122. 8-12 Diehl: "No hay hoy día, por ejemplo, habitantes de este lugar del Atica, y no porque se haya producido un diluvio o una deflagración, sino porque una horrible impiedad ha borrado por completo la raza de los hombres". Un escoliasta de la obra (I p. 463. 10-11 Diehl) responde: "Vosotros sois en realidad los impíos, nosotros los cristianos somos los inspirados por Dios y los piadosos de verdad".

⁸⁷ Damascio, *Isid.* fr. 104 Zintzen.

⁸⁸ *Isid.* 158 y fr. 265 Zintzen.

adepto de la nueva religión era una traición y cosa propia del vulgo⁸⁹. Pero procuraban no molestar. Incluso en el terreno político, siguiendo la pauta de tiempos atrás, examinaban de pasada el tema de las constituciones políticas, procurando no tener fricciones con el orden establecido, como lo demuestra el *Comentario a la República* de Proclo⁹⁰. Sólo en muy escasas ocasiones⁹¹ el filósofo de Constantinopla rompió esta discreción hacia el exterior, cuando publicó sus *Diez y ocho argumentos sobre la eternidad del mundo contra los cristianos*, debiendo abandonar Atenas en dirección a Asia⁹², y cuando, con motivo de la remoción de la estatua de Atenea del Partenón por los cristianos, Proclo la acogió en su casa⁹³.

La obra en la que Proclo polemizaba no nos ha llegado. La pérdida es explicable si admitimos que la condena del 448 p. C. por parte de los emperadores Teodosio II y Valentiniano III respecto a los escritos anticristianos de Porfirio afectó también a esta obra de Proclo. Como decíamos fue Juan Filópono el encargado de dar la réplica cristiana decenios después a la obra de Proclo, en época de Damascio, sirviéndole como profesión de fe en el año en que Justiniano cierra la escuela de Atenas. Los componentes de ésta última marcharán a Partia junto a Cosroes donde, como dice Agacias⁹⁴, esperaban encontrar una constitución política que uniera, de acuerdo con el criterio platónico, el gobierno con la filosofía. Entre ellos Simplicio, quien en diversos pasajes de su obra defiende la eternidad del mundo contra Juan Filópono y ataca el concepto cristiano de perdón de los pecados y el culto a "hombres muertos", en alusión a Cristo y los santos⁹⁵. Pero pronto estos platónicos de la escuela de Atenas se habrían de desengañar y regresar a su tierra, donde habrían de guardar un forzoso silencio. Había sido una oposición no violenta, salvo la que Ilo, en unión de los paganos de Atenas, Constantinopla y Alejandría, entre ellos Pamprepio de Panópolis, discípulo de Proclo, realizó contra Zenón, que acabó con la muerte tanto de Ilo como Pamprepio en 481-482 p. C.

Pero ni por un sistema ni por el otro había nada que hacer. Los neoplatónicos habían pasado de la alianza con el poder al compromiso y asimilación en Alejandría y a

⁸⁹ Cf. Damascio, *Isid.* fr. 258 Zintzen.

⁹⁰ Cf. E. A. Ramos Jurado, "Metabolé politeiôn. La teoría política a fines del mundo antiguo: Proclo", *Actas del I Congreso Andaluz de Estudios Clásicos*, Jaén, 1981, 371-376.

⁹¹ Cf. E. A. Ramos Jurado, "La posición de Proclo ante el cristianismo", *Habis* 5, 1974, 25-35.

⁹² Marino, *Procl.* 15.

⁹³ Marino, *Procl.* 30.

⁹⁴ *Hist.* II 30-31.

⁹⁵ Cf. P. de Labriolle, *op. cit.* 485-486.

la marginación y clausura en Atenas. Cuando el Imperio estaba conformado sobre bases tradicionales ellos vivieron entregados a sus especulaciones, sin roces con el poder establecido y, en ocasiones, a su sombra. Cuando es atacado, los neoplatónicos desenvainan sus cálamos y se unen al poder. Cuando el Imperio se cristianiza son marginados, censurados o asimilados. Evolución trágica e inimaginable cuando Platón abrió su escuela en el recinto de Academo. Las estructuras e ideología de la Atenas clásica no eran las del siglo VI p. C.. Para desempeñar su función social las bases tenían que ser otras, había que adaptarlas.

E. A. Ramos Jurado
Universidad de Cádiz.

LA PERCEPCION DEL ORDEN EN EL SIGLO IV. LOS PANEGIRISTAS LATINOS.

Qué duda cabe que la sociedad romana y la del Occidente latino percibió durante el siglo IV el orden y las manifestaciones del mismo de modo distinto a como lo percibieron los ciudadanos romanos de, pongamos, la época de los Antoninos. La razón no es otra que los cambios y transformaciones que, en el entretanto, sufrió la sociedad romana. Presumiblemente los ingredientes y elementos que conformaron ambas épocas fueran los mismos, pero lo que sí, en verdad, cambió fue el modo de hallarse articulados.

XDe otro lado, la lectura de los panegíricos nos permite conocer los males que aquejaban a aquella sociedad, de qué valores adolecía, cuáles eran sus principales preocupaciones, exponiéndonos simultáneamente sus autores un catálogo de valores y virtudes romanas como supremo remedio para combatir tan desasosegada situación; y todo ello vertido en un género literario aparentemente, pero sólo aparentemente, tan poco pertinente para tales fines cual es el del panegírico.

1.0. Cuando hablo de los panegiristas latinos me refiero a aquellas doce oraciones contenidas en el códice que en 1433 halló en Mayence Johannes Aurispa¹ que principiaba con el panegírico de Plinio a Trajano, del año 100, y conservaba otras once más dirigidas a Maximiano (y Diocleciano), Constancio Cloro, Constantino, Juliano, y Teodosio². Probablemente todos los panegiristas fueran galos; algunos de ellos profesaron en las Universidades de Burdeos y Autun y otros pertenecieron a la burocracia imperial. Desconocemos a ciencia cierta la finalidad de la antología y cuándo ésta se llevó a cabo³. La colección, aunque breve, es variada por su contenido, desarrollando los siguientes temas:

- 2. Natalicio de Roma.
- 3. Aniversario del nacimiento del emperador (*Genethlaco*).
- 4. *Dies imperii*, recuperación de una provincia.

¹ E. Galletier, *Panegyriques Latins*.I, Paris 1949, xxxix-lv; Los panegíricos serán citados en el texto por la edición de Galletier.

² El panegírico de Plinio a Trajano queda fuera del ámbito de este trabajo.

³ En todo caso entre fines del siglo IV y el siglo IX. Cf. E. Galletier, *o.c.* ix ss.

5. Solicitud por la restauración de las escuelas de Autun.
6. Feliz unión de Constantino y Maximiano, con sabor epitalámico por el recuerdo de las nupcias de Constantino con Fausta.
7. *Quinquennialia* de Constantino y solicitud por la ciudad de Autun.
8. *Gratiarum Actio* de la ciudad de los Eduos.
9. Victoria de Constantino sobre Majencio.
10. *Quinquennialia* de los hijos, que son Césares, de Constantino y Licinio.
11. *Gratiarum Actio* a Juliano por el honor del consulado otorgado al orador.
12. Victoria de Teodosio sobre Máximo.

X Si son, como así es en verdad, utilísimos para un cabal conocimiento de los gustos literarios del siglo IV, no es menor su importancia, de ahí su utilidad, desde una perspectiva histórica pues, además de hablarnos de valores en circulación en la sociedad romana de sus propios días, nos ofrecen una valiosa documentación sobre acontecimientos de los que, si no fuera por ellos, no tendríamos conocimiento o éste sería deficiente; en el buen entendimiento de que la información proporcionada hace referencia exclusivamente a la *Pars Occidentis*, no interesándonos cuanto acontecía en la otra mitad del imperio Romano. Sus magras noticias sobre las actividades orientales de los emperadores son, al respecto, escasamente valiosas⁴.

Si sólo de algunos conocemos la autoría, sin embargo la fecha de pronunciación y el lugar en que ocurrió podemos establecerlos con cierta seguridad.

| | | | |
|-----|---------|---------------|---------------------|
| 2. | año 289 | Mamertino | Tréveris |
| 3. | año 291 | Mamertino | Tréveris |
| 4. | año 297 | ignoto | Tréveris |
| 5. | año 298 | Eumenio | Autun |
| 6. | año 307 | ignoto | Tréveris (?) |
| 7. | año 310 | ignoto | Tréveris |
| 8. | año 312 | ignoto | Tréveris |
| 9. | año 313 | ignoto | Tréveris |
| 10. | año 321 | Nazario | Roma |
| 11. | año 362 | Cl. Mamertino | Constantinopla |
| 12. | año 389 | Pacato | Roma ⁵ . |

El panegírico, de invención ática y surgido en el siglo IV con Isócrates mas con antecedentes próximos en Gorgias y Lisias, fue un género literario que gozó de alta estima en el siglo IV a juzgar por los que nos han llegado y por aquellos otros de los que tenemos noticias, mas con la particularidad de que, en el transcurso del tiempo, fue convirtiéndose

⁴ B. Saylor, *The "Panegyrici Latini": Emperors, Colleagues, Usurpers, and the History of Western Provinces*, Univ. Microfilms Int. (Ann Arbor), Michigan 1978, 34 ss.

⁵ Aun cuando ha sido discutida la autoría de determinados panegíricos, sin embargo me sigue pareciendo correcta la argumentación de E. Galletier sobre el particular en la introducción a la edición de los Panegíricos.

en un *basilikós lógos*, y tal son, a fin de cuentas, los que nos van a ocupar las páginas que siguen, con independencia de la ocasión en que fueron pronunciados⁶.

- 1.1. X La probable procedencia gala de todos los panegiristas hace que sus preocupaciones se centren en la inseguridad temida por la presión bárbara de la que aquellas tierras fueran objeto desde mediado el siglo anterior y que propició la aparición del *Imperium Galliarum*. No perderán, por ello, ocasión de afirmar la autoridad imperial como evidente y única manifestación capaz de la unidad anhelada, y de condenar sin ambages toda tentativa, fallida o efectiva, de revuelta o insurrección, pues sólo acarrea el desorden político con el consiguiente desarreglo social. Así lo pensaban quienes sólo podían concebir su propia existencia en la medida en que el imperio romano permaneciese unido, con un único rector y con la consideración de Roma como la cratofanía imperial.

- 1.1.0. Tres son, por consiguiente, las principales manifestaciones del orden predicado y deseado:

La unidad de las Galias en el imperio romano,
La afirmación del poder imperial,
Roma como expresión de la *diuturnitas* de dicho imperio,

que tienen como contravalores

La segregación y secesión de las provincias,
La cuestionabilidad del poder centrado en la persona imperial
La carencia de dinamismo político de Roma.

Vamos a ir desgranando cada uno de estos aspectos en las páginas que siguen.

- 1.1.1. Hay un evidente interés en los tres primeros panegíricos (II al IV) por la situación de las Galias durante las tres décadas anteriores al advenimiento de Diocleciano⁷. Todo principia con el reinado de Galieno, activísimo emperador que supo poner remedio a la violenta presión bárbara desplegada en distintos frentes del Occidente mediante la dotación de expertos oficiales a los ejércitos, sustrayendo, en consecuencia, el mando a los miembros del orden senatorial y poniendo en su lugar a experimentados estrategas procedentes del orden ecuestre. Mas durante su reinado se consumó el levantamiento de Póstumo y con él la aparición del *imperium Galliarum*, sólo inteligible si tenemos en cuenta la imposibilidad imperial de hacer frente a la penetración de alamanes y de francos en las Galias que se

⁶ Estudio de la oratoria epidíctica, en S.G. MacCormack, "Latin Prose Panegyrics: Tradition and Discontinuity in the Later Roman Empire", *REAug* 22, 1976, 29-77, especialmente 32 ss.

⁷ Una valoración, con las fuentes correspondientes, de los acontecimientos en las Galias se hallará en N. Jankowski, "Das gallische Gegenreich (259-274 n. Chr.) und seine soziale Basis im Spiegel der Historia Augusta", *Helikon* 7, 1967, 125 ss.

multiplican desde mediados del siglo III y que, a pesar de diversas victorias de Galieno, conmemoradas en acuñaciones monetales, rompen definitivamente el sistema defensivo del *limes* renano, debiendo replegarse las fuerzas romanas a la orilla izquierda⁸. El desgarnecimiento de las fronteras, provocado por la necesidad de atender a otros frentes, la insurrección de *Ingenuus*, por ejemplo⁹, fue causa importante de la facilidad con que los bárbaros penetraron en las provincias galas, e incluso en Hispania e Italia. Póstumo, vencedor de los bárbaros en los años 259-260, fue aclamado restaurador de las Galias cuando logró vencer en Colonia la resistencia de Salonino (hijo de Galieno) que se había proclamado emperador cuando supo del cautiverio de Valeriano. Los galos le aceptaron desde el primer momento, y organizó la defensa de las Galias manteniendo a raya a los germanos; todo ello sin que Galieno se le opusiera. Esto ocurría en la segunda mitad del 260. Durante su efímero reinado las monedas testimonian con absoluta fiabilidad la lealtad de los galos a su persona y su entrega a la pacificación y conservación de aquellas provincias¹⁰.

Es curioso comprobar cómo los panegiristas, al referirse a las vicisitudes por las que atravesaron las Galias en tiempos pasados, pasan como sobre ascuas sobre el reinado de Póstumo. El panegirista del 297, en clara referencia a Póstumo, aunque sin nombrarle, tiene que hablar (no podía ser menos) de aquella situación como de un *discidium*, cierto, mas en ningún momento desautoriza explícitamente la figura de Póstumo¹¹, que viene recordada con benevolencia si se compara la situación de las provincias galas con lo que el imperio romano estaba sufriendo en otras partes de la ecumene; de ahí el *minus indignum fuerat...*

✕ Años más tarde, muerto ya Póstumo, Autun, ciudad de los Eduos, hace defección del *Imperium Galliarum*, y pide ayuda al legítimo emperador de Roma (V, iv, 1; VIII, iv, 2-3). Además de no llegar, será sometida a pillaje por uno de los epígonos de Póstumo, Victorino¹². Esto ocurría en el 269. Si hemos de creer al desconocido panegirista del 297,

⁸ Galieno aparece como *restitutor orbis, restitutor generis humani*, en sestercios y antoninianos de las cecas de Roma y Antioquía de los años 256-257 y 255, n° 843 y 856 respectivamente, R.A.G. Carson, *Principal Coins of the Romans. II. The Principate, 31 B.C.-A.D. 296*, London 1980.

⁹ S.H.A. (*Tyr. Trig.*), IX; Aur. Vict., *Caes.* 33, 2; Eutr., IX, 8, 1; Zonar. XII, 24.

¹⁰ Antoniniano con la leyenda *Salus prouinciarum* y doble sestercio con el letrero *Restitutor Galliarum*, cf. R.A.G. Carson, *o.c.*, n° 902 y 905 respectivamente. Ambas series monetales son del año 260 y fueron acuñadas en Tréveris.

¹¹ *Minus indignum fuerat sub principe Gallieno quamuis triste harum prouinciarum a Romana luce discidium* (*Pan. Lat.* IV, x, 1). Por lo demás, Póstumo gozó de "buena prensa" por parte de la *Historia Augusta* (*Gall. duo*) XXIII, 4, 3-5; (*Tyr. trig.*) XXIV, 5, 5-6; de Eutr. IX, 9, 1, y de Orosio, VII, 22.

¹² Desastre que el panegirista vió de pequeño: *quae pueri uidimus*. En tal ocasión hubo de abandonar la ciudad

y no hay razón para negar su testimonio, la ciudad debió quedar reducida a un solar que sólo con el César Constancio Cloro resurgió, enviando mano de obra bárbara, britanos fundamentalmente, para la reconstrucción de las viejas mansiones, edificios y obras públicas y templos (IV, xxi, 2; VIII, iv, 4)¹³.

Años más tarde, 285-286, surge una revuelta en las Galias cuya amplitud resulta difícil de mensurar, mas suficientemente grave pues, además de los panegiristas -que son pocos a la hora de ofrecernos datos-, nos informan de ella otras fuentes¹⁴. Rotos los diques de contención del bárbaro, la devastación y el pillaje asolaron las ciudades y el campo en los últimos decenios del siglo III. A ello se añadió la miseria, hasta el punto que el panegirista del 307 llegó a decir que las Galias estaban exasperadas por la injusticia de los tiempos precedentes (VI, viii, 3)¹⁵. Fue la inseguridad de los campos la que provocó la revuelta campesina conocida con el nombre de *Bagaudia*; campesinos abandonando sus campos y uniéndose a los bárbaros que sembraban el desconcierto y la soledad allí por donde pasaban¹⁶. De la angustiosa situación provocada por los *bagaudae* se harán eco

un tal Arborio con su hijo de corta edad, quien tras establecerse en Aquitania con su padre y familia y allí contraer matrimonio, tuvo un hijo que no fue sino Décimo Magno Ausonio, *Parent. IV*.

¹³ Testimonio confirmado al año siguiente por Eumenio (V, iv, 1-3). P. Le Gentilhomme, "Le désastre d'Autun en 269", *REA* XLV, 1943, 233-240; B. Buckley, "The Aeduan area in the third century", en *The Roman West in the third century: Contributions from archaeology and history*, ed. by A. King and M. Hening (BAR S, 109), Oxford 1981, 287 ss.

¹⁴ Aur. Vict., XXXIX, 17; Eutr. IX, 20; Zonar. XII, 31; Oros. VII, 25, 2. Véase nota 16.

¹⁵ A este estado de cosas quizá se refiera el panegirista del 291 cuando dice que no hablará del imperio libre de una tiránica dominación, en clara alusión a la victoria de Diocleciano sobre Carino, ni de las *exacerbatae saeculi prioris iniuriis... prouincias* (III, v, 3).

¹⁶ *Cum militaris habitus ignari agricolae appetuerunt, cum arator peditem, cum pastor equitem, cum hostem barbarum suorum cultorum rusticus uastator imitatus est* (II, iv, 3). W. Seston, *Dioclétien et la Tétrarchie. I. Guerres et Réformes (284-300)*, Paris 1946, 58 s. Para una mejor valoración de los *bagaudae* en relación a las difíciles condiciones campesinas, Salv., *De gubern. Dei* V, 21-25 (S.C. 220, Paris 1975, 328-330, donde se hallará precisa bibliografía y fuentes adicionales). Véase también B. Czúth, *Die Quellen der Geschichte der Bagauden* (Acta Universitatis de Attila Jozsef nominatae, Acta Antiqua et Archaeologica 9), Szeged 1965; S. Szadeczyk-Kardoss, 'Bagaudae', *RE*, Suppl. XI, 1968, 346-354; D. Lassandro, "Rivolte contadine e opinione pubblica in Gallia alla fine del III secolo d.C.", en M. Sordi, ed., *Aspetti dell'opinione pubblica nel mondo antico*, Milano 1978, 204-214. Una visión general, pero precisa, de los *bagaudae* se hallará en R. van Dam, *Leadership and Community in Late Antique Gaul*, Berkeley-Los Angeles-London, 1985, 16 ss., principalmente el capítulo tercero, en el que analiza a los *bagaudae* en una doble dialéctica: horizontal (periferia versus centro) y vertical (fuerzas locales versus población). Acaso se refieran a la *Bagaudia* algunas frases de la comedia anónima *Querolus. Querolus (Le Grognon)*. Texte établi et traduit par Léon Hemann, Bruxelles 1937, 58. Una ulterior valoración y cronología del texto se hallará en M. Schuster, *RE*. XXIV, 1963, 869-872. Van Dam, *o.c.* 31, define a los *bagaudae* como "men rallying around local leaders out of a need for security". Entre nosotros, merecen citarse los trabajos de J.M. Blázquez, *La sociedad del Bajo Imperio en la obra de Salviano de Marsella*, Discurso leído... en el acto de su recepción pública [en la Real Academia de la Historia], Madrid 1990, 53 ss., y G. Bravo, "Los bagaudas: Vieja y nueva problemática" en G. Pereira ed., *Actas del Iº Congreso Peninsular de Historia Antigua*, Santiago de Compostela 1988, III, 187-196, con prolija bibliografía.

los panegiristas, haciendo de ella la causa por la que Diocleciano confirió la dignidad imperial a Maximiano (II, ii, 1; iv, 2)¹⁷.

✕ Mas no sólo por ello, sino por la fuerte presión de los germanos sobre el Rhin, burgundios, alamanes, caibones y hérulos, que sorprendieron a Maximiano en Mayence¹⁸. Mientras Carausio guardaba la Armórica, Bretaña y el litoral atlántico de los piratas francos y sajones¹⁹, Maximiano se dedicó a librar el interior de las Galias de los germanos. La operación, a pesar de cuanto nos dice Mamertino, no debió resultar sencilla, pues hallándose en Tréveris inaugurando su primer consulado (1º de Enero del 287), hubo de hacer frente de manera súbita al parecer a la presión de los germanos sobre el Rhin (II, vi). No logró la contención de las fuerzas bárbaras y la proximidad de las mismas hacía que las ciudades viviesen en constante vilo²⁰, de modo que hubo de emplearse a fondo y llevar la guerra contra los germanos al otro lado del Rhin, quizá con el propósito de restablecer el *limes*, como en tiempos de Galieno, en su orilla derecha²¹.

Por las mismas fechas, sin que podamos precisar más, contuvo a las poblaciones del Rhin inferior mediante la alianza formalizada con los francos de Genobaudes (II, x, 1-6; III, v, 4).

1.1.2. Sin duda alguna el episodio más grave fue la disidencia del menapio Carausio. Bárbaro al servicio de los emperadores, pacificó Britania según consta en amonedaciones²², trayendo, en consecuencia, la paz a las costas galas. A fines del 286 se proclamó *imperator*, consumando la secesión de aquellas tierras y obligando a intervenir al legítimo emperador, Diocleciano, que en dicho año proclamó *Augustus* a Maximiano²³. Los primeros pasos emprendidos los relata sucintamente Mamertino en el año 289 al narrarnos la construcción

¹⁷ *Ad restituendam rem publicam, ad restituendam eam* (i.e., *rem publicam*) *post priorum temporum labem*.

¹⁸ Confirmada su presencia por *Frag. Vat.*, 271 (21 de Junio del 286). La estrategia empleada para destrozarse a todas estas fuerzas la describe Mamertino, *Paneg. Lat.* II, v, 1-4. Vaga alusión a la victoria sobre caibones y hérulos en III, vii, 2. Sobre las campañas de los tetrarcas contra los germanos, T.D. Barnes, "Imperial campaigns, A.D. 285-311", *Phoenix* 30, 1976, 174 ss.; J. Kolendo, "La chronologie des guerres contre les Germains au cours des dernières années de la Tétrarchie", *Klio* 52, 1970, 197 ss.

¹⁹ *Eutr.* IX, 21: "... *famam egregiam fuerat consecutus, cum apud Bononiam per tractum Belgicae et Armorici pacandum mare accepisset, quod Franci et Saxones infestabant*."

²⁰ De *urbs sollicita* es calificada Tréveris en II, vi, 4.

²¹ Mamertino llegará a decir: *nullus metus inde est: quicquid ultra Rhenum prospicio Romanum est* (II, vii, 7). O demasiada *amplificatio* o excesiva seguridad la que mostraba el panegirista.

²² Antoninianos de la ceca londinense con la leyenda *Pax Avg(vsta)* de los años 287 hasta el 291, cf. R.A.G. Carson, *o.c.*, nº 1131, 1132, 1144.

²³ *Chron. Pasch.* (MGH, AA, IX, Chron. Min. I, p. 229).

de una flota (II, xii) y el enfrentamiento con poblaciones bárbaras, probablemente adictas a Carausio (II, xi)²⁴. Dos años más tarde, el mismo panegirista nada nos dice de la expedición contra Carausio, pero hay una elocuente alusión al desastre de la expedición naval cuando, finalizando su discurso, dice que *Gemini ergo natales... etiam naualia trophaea promittunt, ut post bella Punica... Romani Rostra campi nouis ornetis exuuiis* (III, xix, 3)²⁵. La victoria vino con Constancio Cloro²⁶, que se apoderó de *Gesoriacum-Bononia* (Boulogne-sur-mer) en el 293, construyó y armó una flota al tiempo que liquidaba a camavos y frisonos, aliados de Carausio en el continente²⁷, dejando, así, incomunicada a Britania en la que Carausio fue asesinado por Allectus. En el 296 parte de *Gesoriacum*, mientras que Asclepiodoto emprendía camino desde la desembocadura del Sena²⁸. Constancio Cloro fue reconocido como *Redditor lucis aeternae*²⁹.

× La secesión de Britania fue considerada como un acontecimiento muy serio y grave, pues sembró la inquietud y profunda preocupación entre los potentes de estas tierras. Con su actitud secesionista Carausio recibió el apelativo que los panegiristas reservan frecuentemente a los usurpadores. Tal es el caso de Magno Máximo, denostado en similares términos por Pacato. Jamás se le menciona por su nombre, siempre se recurre a la anáfora del *ille*³⁰; cuando no se le dice *ille pirata* (II, xii, 1)³¹, se alude a él diciendo *lues illa* (IV, xviii, 1)³². De esta forma, y sin paliativos, quedaba enterrada la memoria de su gobierno de las costas atlánticas, que tanta ventura hubo de traer para las poblaciones galas en los días anteriores a la disidencia y desde el inicio del reinado de Diocleciano, acaso ya desde los días de Carino. Presentándole como un usurpador, de igual forma que Pacato hará

²⁴ *Lubrica illa fallaxque gens barbarorum.*

²⁵ El desastre ocurrió, según consta en el panegirico a Constancio Cloro, IV, xii, 2.

²⁶ En verdad, con el prefecto de su flota, Asclepiodoto, cf. Aur. Vict., *Caes.* XXXIX, 42; Eutr. IX, 22.

²⁷ IV, vi, 1, victoria sobre la *factio piratica* en *Gesoriacum*, cf. VII, v, 1-3; IV, viii, 4, y ix, 1, instalación de los francos como colonos; ix, 3-4, instalación de camavos y frisonos como colonos e incorporados a las filas romanas.

²⁸ El relato de las acciones navales en IV, xi-xviii.

²⁹ Letrero documentado en un medallón de cinco áureos del tesoro de Beurains, P. Bastien y C. Metzger, *Le trésor de Beurains, dit d'Arras*, Wetteren 1977, nº 311; Cf. *Paneg. Lat.* IV, xix, 2: *Vera imperii luce recreati*. Roma, asiento y cuna de la *lux Romana*, IV, x, 1; V, xviii, 3; XII, iii, e. Cf. W. Seston, *o.c.*, p. 82-114. Hor., *Carm.* IV, v, 5, suplicó a Octavio Augusto: *Lucem redde tuae, dux bone, patriae*. Nótese la carga militar de la súplica: *dux bone*.

³⁰ F.J. Lomas, "En loor de Teodosio. El panegirico de Pacato", en *Excerpta Philologica Antonio Holgado sacra*, I.1, Cádiz 1991, 367.

³¹ IV, vi, 1: *factio piratica*.

³² La secesión es calificada de *nefarium latrocinium*, IV, xii, 1.

con Magno Máximo, el panegirista tiene el camino absolutamente expedito para enaltecer la dignidad imperial, tan necesitada de propaganda en medio de tantos y tantos movimientos centrífugos y en los preliminares, por lo demás, de la reforma política de Diocleciano. Los galos (a las élites urbanas me refiero) son romanos por encima de todo y sienten un profundo temor a cuanto entrañe desagregación del tejido político, que es como decir, la estructura social, económica y cultural del imperio; de ahí que vieran en la secesión de Carausio la amenaza que les sobrevendría, y a la sazón recordaban las andanzas de los francos, durante el reinado de Probo, por el Mediterráneo, desde el Ponto Euxino hasta por lo menos las Columnas de Hércules, sembrando el desconcierto en ambas orillas: *ostenderant* (con el éxito de su temeridad) *nihil esse clausum piraticae desperationi quo nauigiis pateret accessus* (IV, xviii, 4). Temían que la secesión de Britania entrañase la de otras provincias (IV, xvii, 4 y xviii, 1).

- 1.1.3. Son más cautos a la hora de hablar de la difícil situación por la que atravesaba la población gala. Ya hemos visto el modo circunspecto que utilizaron a la hora de hablar del *Imperium Galliarum*, mientras que de los bagaudas, aunque se les llame *prodigium opprimens* (II, ii, 1), apenas nada se nos dice, cuando, en verdad, fue una plaga que asoló las Galias por espacio de muchas décadas, traspasando incluso las fronteras provinciales. La razón estribaba en que aquel estado de postración tenía como origen la incapacidad imperial para contener, de un lado, la penetración de los bárbaros en suelo galo, y de otro, porque los potentes y la fiscalidad imperial agravaron una ya de por sí difícil situación del campesinado. Los panegiristas estaban del lado del poder y pronunciaron sus discursos ante la majestad imperial y la aristocracia provincial gala (cuando estos tuvieron lugar en Tréveris o en Autun), de manera que la mejor actitud era la del silencio.

Tales son los hechos más sobresalientes que apreciamos en estos primeros panegíricos. La presión bárbara, la secesión de Britania, y el estado de postración económica y social de las Galias de resultas de la presión bárbara del siglo anterior y de las coacciones a que la población campesina se veía sometida por los potentes de la tierra.

Unas pocas palabras más sobre ello, siempre de la mano de los panegiristas, como paradigmas que son del estrato social culto y cabalmente romano de la sociedad gala. Lo bárbaro es la alteridad, lo no-romano por antonomasia, aquello que pone o puede poner en peligro la romanidad, carente de valor alguno. Nos hallamos muy alejados de Tácito, por un lado, y del más próximo Salviano de Marsella. La visión del bárbaro que los panegiristas nos ofrecen poco, si en algo, dista de la que nos puedan ofrecer Ambrosio de Milán, Rufino de Aquileya (entre los hombres de Iglesia) o Marcelino de Antioquía. Aquella multitud de pueblos que recibió de Maximiano el merecido castigo (burgundios, alamanes, caibones y hérulos) es calificada por Mamertino de *multitudo pestifera* (II, v,

→ 2)³³, y de ella sólo se puede esperar una *obstinata feritas* (III, xvi, 5) que les induce a exterminarse entre sí, como los godos a los burgundios, los godos y taifalos sobreponiéndose a vándalos y gépidos, o los burgundios expulsando de sus territorios a los alamanes (III, xvii, 1-2)³⁴. Son gentes nacidas para la sumisión³⁵; forzoso es, pues, someterles y dedicarles a quehaceres productivos; de todo lo cual se harán eco los panegiristas, quienes nos dicen que fueron instalados como colonos entre la población gala (IV, i, 4; viii, 4; ix, 1 y 3; xxi, 1), enrolados en el ejército (IV, ix, 4) y dedicados a la reconstrucción de las ciudades (IV, xxi, 2; V, iv, 3). Ya veremos qué lectura merecen estos calificativos y cuáles las actitudes de los panegiristas.

* * *

Las razones últimas de tales actitudes quizá sean difíciles de saber, porque tengo para mí que hubieron de ser complejas, aunque para entenderlas habrá de tenerse presente ese concepto tan sutil cual es el de romanidad. De todas formas hay indicios suficientemente razonables en los panegiristas que nos permiten hablar en términos económicos a la hora de entender su profunda preocupación por el estado de las Galias. El temor de Tréveris, *urbs sollicita*, cuando sabe que los germanos están prestos a traspasar el Rhin, o cuando la población limitrofe a ese río contempla inquieta el escaso caudal de agua que discurre por su cauce, facilitando el acceso de los bárbaros (II, vi, 4; vii, 4), quizá se puedan explicar por las graves pérdidas económicas que los señores de tan feraces tierras (piénsese, por ejemplo, en la riqueza de las tierras del Mosela tan plásticamente descrita por Ausonio)³⁶ pudieran sufrir con la irrupción de los pueblos transrenanos. Por lo demás, el testimonio más explícito nos lo ofrece el panegirista de Constancio Cloro, quien nos habla del restablecimiento de las provincias, *prouvinciae restitutae*, gracias a la deportación de bárbaros (francos, camavos, frisonos, letos, entre otros) al interior de las Galias para emplearlos como campesinos (IV, i, 4; viii, 4; ix, 1, 3; xxi, 1). Su esfuerzo y su trabajo significó un alza en la producción agraria, una inundación de productos en los mercados y un descenso de los precios (IV, ix, 3)³⁷; sin olvidar, como hemos dejado dicho, que se

³³ Convendría recordar que Rufino saludó como *pestifer morbus* a los godos que sembraron el pánico y la desolación en Aquileya, H.E., *Ad Chromatium episcopum Aquileiae praefatio* (P.L. XXI, 463-464).

³⁴ La cita del panegirista nos trae al recuerdo a Ambrosio, cuando, describiendo acontecimientos del 378, dice en su *in Luc. X, 10*: *Chuni in Halanos, Halani in Gothos, Gothi in Taifalos et Sarmatas insurrexerunt*.

³⁵ F.J. Lomas, "La noción de "servidumbre" en los panegíricos latinos", en *Esclavos y semilibres en la Antigüedad clásica* (Estudios de Geografía e Historia), Madrid 1990, 117-138.

³⁶ Una cuidada edición con adecuados comentarios se la debemos a Ch. M. Temes, *D. Magnus Ausonius. Mosella*, París 1972. De reciente aparición en castellano tenemos la encomiable traducción, y una no menos encomiable introducción, de Ausonio debida a A. Alvar, *Décimo Magno Ausonio. Obras*, t. I y II (B.C.G., 146 y 147), Madrid 1990. El Mosela se halla en el t. II.

³⁷ A mi entender, tiene más valor el testimonio del panegirista que la presunción en contra de C.R. Whittaker,

les empleó como mano de obra para la reconstrucción de las ciudades; lo que expresamente se dice de Autun. A mayor abundamiento, este mismo panegirista, si se queja de la secesión de Britania, felizmente para los galos abortada por Constancio Cloro, es porque suponía unas gravísimas pérdidas económicas, al no poder disponer de sus cereales, de sus pastos, de sus minerales, de sus impuestos, de sus puertos (IV, xi, 1)³⁸. Nada ha de extrañarnos, pues, que Maximiano, que logró poner a raya a los germanos, fuese saludado como un nuevo fundador de Roma (II, i, 5)³⁹ y que manifiesten nuestros panegiristas la gratitud a Constancio Cloro, pues con la recuperación de Britania, además de traer la tranquilidad a las Galias, asistieron a un evidente crecimiento económico (V, xvii, 1). A fin de cuentas, el emperador era el único capaz de hacer a las provincias galas lo que de ellas esperaban que fuesen: *illustres, florentes, feliciores* (II, xiv, 4).

- 2.0. <Tengo escrito en otro lugar que los panegiristas son unos denodados defensores de la autoridad regia que, en determinadas coyunturas históricas, tratarán de fundamentar religiosamente, que es tanto como decir ideológicamente⁴⁰. No volveré sobre ello, siendo las páginas que siguen complemento de aquellas. Es mi propósito en la presente ocasión considerar otros extremos (tanta es la riqueza de los panegíricos) que van en la misma dirección; esto es, apuntando a la incuestionable afirmación de la majestad imperial, mediante el enaltecimiento de rasgos que siempre, desde los álgidos años de la Revolución Romana, serán esgrimidos por quienes se hallen legítimamente en el poder o aspiren a él → mediante ilícitos procedimientos. Los rasgos en los que quiero detenerme (*catchwords* los denomina con acierto R. Syme) son estos tres: *uindex, restitutor, parens*. Enarbolando tales consignas se pretendía dar visos de legalidad a actuaciones políticas o militares de dudosa constitucionalidad que normalmente entrañaban violencia, seducir y ganarse a los elementos ciudadanos que militaban en la facción adversaria o simpatizaban con ella, y sembrar, por último, el desconcierto entre los neutrales o apolíticos⁴¹.

"Agri deserti", en M.I. Finley, ed., *Studies in Roman Property*, London 1976, 158. Por otro lado, la ley diocleciana que fijaba los precios de productos y servicios, *de pretiis rerum uenaliū*, que provocó penurias, desabastecimiento del mercado y consecuentemente un alza de precios, de lo que se hizo eco Lactancio (*de mort. pers.* VII, 6-7) cuyo testimonio debe ser fidedigno pues durante su estancia en Tréveris como preceptor de Crispo, hijo de Constantino, pudo conocer los archivos imperiales allí existentes, y que en parte al menos contradice el testimonio del orador galo, habrá que referirla principalmente a otras partes del imperio.

³⁸ *Et sane non, sicut Britanniae nomen unum, ita mediocris erat iacturae rei publicae terra tanto frugum ubere, tanto laeta numero pastionum, tot metallorum fluens riuus, tot uectigalibus quaestuosa, tot accincta portibus*. Por lo demás, la brevisima semblanza que de ella nos ofrece el panegirista del 310 (VII, ix, 2) más bien parece un *topos* y estar inspirada en esta frase, cf. E. Galletier, *o.c.* II, 61 n. 1.

³⁹ *Restaurator, Romani imperii conditor*.

⁴⁰ F.J. Lomas, "Propaganda e ideología: La imagen de la realeza en los panegíricos latinos", en J.M. Candau et alii, *La imagen de la realeza en la Antigüedad*, Madrid 1988, 141-163.

⁴¹ R. Syme, *The Roman Revolution*, Oxford 1939, 154. Hay reciente traducción castellana de esta obra, *La*

2.1. X Invocábase la vindicación de la libertad⁴² por sus benéficas consecuencias, el orden, la seguridad y la confianza, aunque en sobradas ocasiones para detentar el poder ilegítimamente. Tácito llegará a decir, poniendo la locución en boca de Cerial: *Ceterum libertas et speciosa nomina praetextuntur; nec quisquam alienum seruitium et dominationem sibi concupiuit ut non eadem ista uocabula usurparet*⁴³. Recobrada la libertad, y para justificar las medidas (violentísimas con frecuencia) llevadas a cabo, se invocaba la *pietas* para con la República y los dioses. Porque fueron píos viéronse obligados, en un acto de solidaridad, deber, lealtad y veneración, a tomar las armas⁴⁴. Y con la *pietas*, la *clementia* para los sumisos, mientras que al resto le estaba reservada la brutal represión⁴⁵. Recobrada la paz mediante la victoria, el vencedor se convertía en *pacator*⁴⁶, siendo lo más tangible de su actuación la seguridad de las tierras⁴⁷ y el restablecimiento del orden, de la República⁴⁸.

2.1.1. No de otro modo presentan los panegiristas a los emperadores del siglo IV. Mediante la vindicta afirman la legitimidad de su poder, frente a quien se tilda de usurpador, y pretenden la liberación del Imperio (o de parte del mismo) sujeto a una servidumbre irreconciliable con la noción (vaga, todo hay que decirlo) de *libertas* de un ciudadano

revolución romana, Madrid 1989, 204.

⁴² Sobre Pompeyo, *B.Afr.* 22; sobre César, *B.C.* I, 22, 5; sobre Augusto, *R.G.* 1, 1; cf. H. Mattingly, *CREBM* I, 112, nº 691 ss.: *Libertatis p.R. Vindex*.

⁴³ *Hist.* IV, 73.

⁴⁴ Aug., *R.G.* 2, vengando la muerte de César. Recordemos que erigió un templo a *Mars Ultor. Pietas erga deos*, *R.G.* 24, al restituir a los templos de la provincia de Asia cuanto Antonio había expoliado. Las edificaciones y restauraciones de templos (*R.G.* 19-21, 1) son susceptibles de ser contempladas también desde la *pietas*, virtud, por lo demás, que recorre toda su obra. Recordemos que la *pietas* (*eusébeia*) es una de las virtudes a ensalzar en cualquier *basilikós lógos*; así, p. e., lo dice el rétor Menandro, 368,19. Cito por D.A. Russell y N.G. Wilson, *Menander Rhetor*, Oxford 1981.

⁴⁵ Suet., *D.J.* 75, 2: *Acie Pharsalica proclamauit ut ciuibus parceretur*. En realidad, todo el capítulo es una loa a la clemencia de César. L. Antonio solicitó de Lépido paz y compasión para unos conciudadanos infortunados, *App. B.C.* III, 84. Para la clemencia de Augusto, *R.G.* 3, 1. Hay una relativa abundancia de series monetales de sestercios acuñados en Roma que se escalonan entre los años 23 y 17 a.C., así como áureos y denarios de cecas hispanas, áureos de alguna incierta ceca oriental, y sestercios de la ceca de Pérgamo, con la leyenda *ob civis servatos* o con variantes poco significativas. Cf. *CREBM* I, nº 134, 139, 147, 157, 165, 171, 175, 178, 181, 191, 192, 195, 198, para los sestercios; nº 314, 317, para los áureos hispanos, de los años 18-17 a.C.; nº 376-383 para los denarios de la misma procedencia y de los años 19-16/15 a.C.; nº 656-658, para los áureos orientales, del 27 a.C.; nº 737 y 738 para los sestercios de Pérgamo, del año 23 a.C. Virgilio lo dijo lacónica y brutalmente: *Pacisque imponere morem parceri subiectis et debellare superbos*, *Aen.* VI, 852 s.

⁴⁶ Aug., *R.G.* 26, 2-3.

⁴⁷ *Vell.* II, 89, 4.

⁴⁸ Cic., *Pro Marcello* 23: *Constituenda iudicia, reuocanda fides, comprimendae libidines, propaganda suboles, omnia, quae dilapsa iam diffluxerunt, seueris legibus uincienda sunt*.

romano (concepto, a su vez, muy diluído en los tiempos que corrían)⁴⁹.

✕ Con tal fin se comportó Diocleciano al librar al Imperio de la crudelísima tiranía de Carino (III, v, 3)⁵⁰, y Constancio, quien, con su victoria en Britania, logró la liberación de todo el Imperio Romano: *qua* (la victoria) *uniuersa res publica tandem est uindicata* (IV, ix, 5)⁵¹, liberando simultáneamente a Britania de la esclavitud (VI, iv, 3). La vindicación entrañaba la recuperación de las provincias, haciéndolas entrar en la sumisión y la obediencia al legítimo poder, lo cual realizó Maximiano al reducir la Bagaudia empleándose a fondo pero clementísimamente: *exacerbatae saeculi prioris iniuriis per clementiam uestram ad obsequium redisse prouincias* (III, v, 3; cf. II, iv, 3; VI, viii, 3)⁵², o Constancio al reducir la región de *Gesoriacum*, convirtiendo en colonos de las poblaciones galas a los pueblos vencidos: *ut quae fortasse ipsi quondam depraedando uastauerant, culta redderent seruiendo* (IV, viii, 4)⁵³.

→ Usurpaciones y escisiones son contempladas también desde la óptica de las virtudes imperiales. Se es *uindex* por cuanto se tiene *pietas* para con la República; esto es, hay en el emperador una *uoluptas conseruandi generis humani* (VI, ii, 3) cuyos destinos penden de él (IX, ix, 6), quien es *salus rei publicae, spes totius generis humani* (IX, ix, 4). Fue la *pietas* la que forzó a Maximiano a abandonar su voluntario retiro (VI, xi, 5), la misma que indujo a Constantino a liberar Roma, sumida (al decir del panegirista) en el infortunio y la desdicha por obra de Majencio (X, vi, 4-5), y a mantener con firmeza la integridad territorial del Imperio, poniendo a raya a los bárbaros del Rhin (VII, x, 1; xii,

⁴⁹ Pacato llegará a afirmar que Teodosio devolvió la libertad de expresión con la muerte infligida a Máximo, XII, ii, 2-4: *Nunc par dicendi tacendique libertas*. Habría que preguntárselo a los asistentes al circo de Tesalónica en la primavera del 390. Sobre aquellos acontecimientos, cf. J. R. Palanque, *Saint Ambroise et l'Empire Romain*, Paris 1933, 227 ss. Por lo demás, el sentido de *libertas* en los panegíricos es el de gratuito regalo del orden, de la civilización romana que otorga el emperador, cf. F. Burdeau, "L'Empereur d'après les panegyriques latins", en F. Burdeau, N. Charbonnel et M. Humbert, *Aspects de l'Empire Romain*, Paris 1964, 48. De otro lado, G. Walser, "Der Kaiser als Vindex Libertatis", *Historia* 4, 1955, 364 ss., ha desarrollado el tema de la *libertas* como *securitas*. En verdad, así era.

⁵⁰ Cf. E. Galletier, *o.c.* I, 55.

⁵¹ Se llegó a Britania como *uindex et liberator*, IV, xix, 1.

⁵² Con la liberación de las Galias procuró al mismo tiempo su salvación, VI, viii, 3; II, v, 1. Eutr. IX, 20, 3: *Leuibus proeliis agrestes domuit et pacem Galliae reformauit*; S.H.A. (*Car.*, *Carin.*, *Num.*) XVIII, 4: *Gallias Romanis legibus redderet*.

⁵³ Un áureo de la ceca de Tréveris, de los años 296-297, saludó a Maximiano (y a Diocleciano, hay que sospechar) como *pacatores gentium*, cf. R.A.G. Carson, *Principal Coins... III. The Dominate, AD 294-498*, London 1981, n° 1154. Las victorias de Maximiano trajeron aparejada el cultivo de los campos de nervios y tréviros por letos y francos, y las victorias de Constancio, el cultivo de las tierras de ambianos, belovacos, tricasios y lingones por los bárbaros sometidos, IV, xxi, 1. Sobre la trascendencia social y económica de tales *cultores*, L. Cracco Ruggini, "'Coloni' e 'inquilini': miseri et egeni homines?", en *Atti dell'Accademia romanistica costantiniana. VIII Convegno Internazionale*, Napoli 1980, 199-216, con prolija bibliografía.

1; IX, xxvi, 2).

× Tal virtud será la que les obligará a la venganza y les inducirá al restablecimiento de la unidad. Constancio Cloro, *Pius* de sobrenombre (VII, vii, 3; viii, 2; xiv, 4; IX, iv, 3)⁵⁴, obró como *ultor* al reivindicar Britania como parte integrante del Imperio y someterla a la autoridad de Maximiano Augusto (IV, i, 4). Por su parte, Teodosio, al vindicar la muerte de Graciano, dió pruebas de su *pietas* que se acrecentó, si cabe, con el restablecimiento en el trono de Valentiniano II (XII, xlvi, 5; XII, xxx, 3); no de otro modo se había comportado Augusto al vengar la muerte de Julio César⁵⁵. Constantino, a su vez, dió pruebas de su *pietas* para con Maximiano, pues en virtud de ella se comportó clementemente con él y con el ejército que le seguía en el asedio de Marsella (VII, xx, 1-3)⁵⁶. H

×× Y con la *pietas*, la *clementia*, otra virtud cardinal que adorna a los emperadores legítimos y la ejercen en beneficio de aquellos descariados ciudadanos que se han dejado llevar por falsas liberalidades o han sido inducidos al desorden por individuos que no merecen el título de ciudadanos o de aliados de Roma. Ya hemos señalado la clemencia de Maximiano para con los *rusticani*⁵⁷ predicada por Mamertino en sus dos oraciones. Bueno será recordar la de Constancio Cloro para con los seguidores de Carausio (VII, vi, i)⁵⁸, la de Constantino, dispuesto a conceder el perdón a los soldados de Majencio que se le opusieron en Segusio (*Susa*) (IX, v, 4; X, xvii, 3), otorgándola a sus habitantes (IX, vi, 1; X, xxi, 1-3), así como a los aquileyenses (IX, xi, 1), no permitiendo que se derramase más sangre en Roma tras la victoria recién conseguida sobre Majencio (IX, xx, 4; xxi, 2), o la de Teodosio, perdonando la vida de los soldados de Máximo que se le rindieron (XII, xxxvi, 3). Clemencia predicada también por Nazario, según el cual Constantino hubiese preferido otorgar su clemencia a Majencio antes que vencerle (X, ix, 2-3), y por Pacato respecto a Teodosio, quien estuvo presto a otorgar la clemencia, prefiriendo la conservación

⁵⁴ Sobre la *pietas* de Constancio, M. Christol, "La Pietas de Constance Chlore. L'Empereur et les provinciaux à la fin du III siècle", *BSFN* 30, 1975, 858-861.

⁵⁵ *R.G.* 2.

⁵⁶ Interpretación complementaria se hallará en F. Burdeau, *o.c.*, 25.

⁵⁷ Así denomina Eutr. IX, 20, 2, a los *bagaudae*. Empleo muy próximo al de *rusticus* utilizado por Mamertino. Véase nota 16.

⁵⁸ Donde se la dice *misericordia*. Poco antes (VII, v, 3) habla el panegirista de la clemencia observada con la población de *Bononia* (Boulogne-sur-mer). Por el contrario, no hay mejor vindicta que el castigo de los jefes enemigos, como el que recibieron los jefes francos Ascarisco y Merogeso, VII, x, 5 y 2; VI, iv, 2, *cf.* X, xvi, 5. En realidad aquí el panegirista encubre la real inclemencia de Constantino explicable desde aquella frase que le dedica Aurelio Víctor: *Ingens potensque animus ardore imperitandi agitabatur, Caes.* XL, 2. Inclemencia espolcada por el panegirista cuando decía: *Stulta clementia est quae parcit inimicis et sibi magis prospicit quam ignoscit* (VII, x, 4).

de Máximo antes que verse en la necesidad de vencerle (XII, xxx, 2; xliii, 4)⁵⁹.

✕ Por encima de cualquier otra consideración, la vindicta se ejerce contra quienes ilegítimamente detentan el poder o aspiran a él sin estar legitimados⁶⁰; contra los usurpadores en suma. Carausio, Majencio y Máximo fueron buenos especímenes a ojos de los panegiristas, y gracias a los cuales pudieron fácilmente ensalzar la majestad imperial, de la que tan necesitada estaba la población comprometida con el poder como venimos diciendo.

→ La secesión de Carausio fue calificada de *nefarium, indignissimum latrocinium* pues se apropió de algo que no le pertenecía (IV, xii, 1); fue una *coniuratio* (IV, xvi, 2) cuyo solo nombre debió transportar a los oyentes del panegírico a los turbulentos años de las guerras civiles republicanas; una *lues* (IV, xviii, 1) que amenazaba con su propagación a todas las provincias, de ahí que la victoria sobre la secesión fuese saludada como un alivio para todos los provinciales (IV, xvii, 4; xviii, 1)⁶¹. Si Augusto calificó a Sexto Pompeyo de *pirata* encabezando una turba de siervos⁶², no mejor destino cupo a Carausio, a quien se le denomina *pirata, archipirata* (IV, vii, 3; xii, 1), reservándose para su lugarteniente Allectus los apelativos de *satelles* (IV, xii, 2), *uexillarius latrocinii* (IV, xvi, 4)⁶³.

✕ Con mayor contundencia se expresaron los panegiristas respecto a Majencio y a Magno Máximo, no en vano uno y otro tenían títulos para el ejercicio del poder⁶⁴. Como

⁵⁹ Interpretación complementaria se hallará en F. Burdeau, *o.c.*, 41. Sobre la tradición literaria y conceptual de la clemencia, T. Adam, *Clementia principis*, Stuttgart 1970.

⁶⁰ También Nepotiano vindicó el poder: *Romae quoque tumultus fuit Nepotiano (...) per gladiatoriam manum imperium uindicante*, Eutr. X, 11, 2; e igual hizo Máximo, quien *sibi Gallias uindicabat*, *Epit. de Caes.* XLVIII, 6.

⁶¹ El término *lues*, por otra parte, hace pensar en el *pestifer morbus* que panegiristas y ciudadanos bienpensantes aplicaban a los bárbaros, con lo que había una razón de más para dirigirse contra el usurpador al asimilarle subliminamente a los bárbaros, de quienes, por cierto, se nutrieron los ejércitos de Carausio, de francos concretamente.

⁶² *R.G.* 25, 1: cf. Luc., *Phars.* VI, 422; Flor. II, 18; Philo, *Leg. ad Gaïum*, 146.

⁶³ Poco antes el panegirista le tildó de *signifer nefariae factionis*, IV, xv, 5.

⁶⁴ Para Majencio, entre otros, S. D'Elia, "Ricerche sui panegirici di Mamertino a Massimiano", *AFLN* IX, 1960-61, 293 ss. Para Magno Máximo, A.R. Birley, "Magnus Maximus and the Persecution of Heresy", en *Bull. of the John Rylands Library* (Manchester), 66, 1983, 25 s. Teodosio hubo de reconocer virtualmente a Máximo desde el principio hasta el inicio de las hostilidades, cf. XII, xxx, 1; Ruf., *H.E.* XI, 15; Zósimo IV, 44, 1; Cronógrafo del 452 (*Chron. min.* I, p. 616). La *Chronica Gallica* de ese mismo año (*Chron. Min.* I, p. 629) dice *Victus (sc. Gratianus) a Maximo tyranno, qui intra Britannias Augusti nomen adsumpsit, et cet.*; pero no es seguro su testimonio, pues el lexema *adsumere* puede entenderse como apropiarse de algo indebidamente, máxime si tenemos en cuenta que acaba de tildarle de tirano.

es costumbre, no se nombra a Majencio por su nombre (se recurre a la anáfora, como hemos dicho), es un monstruo (IX, iii, 5; vii, 1; xiv, 2; xvii, 2; X, xxxiii, 7), carece de padre reconocido (IX, iv, 3; xvi, 3)⁶⁵, es un impío, de naturaleza cruel, traído y llevado por la *libido* (IX, iv, 4), ruín a carta cabal (IX, xiv, 2), inútil y estúpida bestia (IX, xiv, 3), sobrecogido por el miedo, cobarde y flojo (IX, xiv, 5), hombre malvado (IX, xvi, 2), parricida (IX, xviii, 1), enemigo de la República (IX, xviii, 2), ni digno, ni capaz de gobernar la majestad del Imperio (X, viii, 2)⁶⁶, tirano, opresor. Se halla rodeado de una banda de malhechores, devotos suyos hasta la muerte, que reciben el nombre de satélites (IX, iii, 6; viii, 2) y que, como su cabecilla, son impíos.

No le va a la zaga Magno Máximo, quien, en el retrato que de él nos ha dejado Pacato, aparece también sin nombre, como tirano cruel, fugitivo, esclavo, enemigo de la República, matarife purpurado, la peste, bestia furibunda, rabioso gladiador, ladrón, expoliador público, hombre siniestro, de padre no reconocido, caracterizado por la sevicia, codicia, crueldad, avaricia, una saciedad nunca colmada; y sus soldados serán satélites suyos, traidores, impía muchedumbre, sacrílega facción⁶⁷.

—> A la vista de lo expuesto creo que podemos asegurar que, en tratándose de usurpadores, los panegiristas recuperaron a Salustio, sobre todo al de la Conjuración de Catilina, en el sentido de que lo tomaron como arsenal del que extrajeron toda la artillería conceptual (que aquel gran historiador lanzó principalmente contra Catilina) sin tener, por consiguiente, que molestarse por *crear* el tipo de tirano⁶⁸. El conocimiento de Salustio, del que al parecer, y a reservas de un estudio pormenorizado, hacen gala los panegiristas, les permitió ofrecer a su auditorio un tipo de tirano/usurpador bien pertrechado de vicios

⁶⁵ Maledicencia que también hallamos en Aur. Vict. *Epit.* XL, 13. Por el contrario, Mamertino declaraba en el 289 la paternidad de Maximiano: *Sed profecto mature ille illucescet dies, cum uos uideat Roma uictores et alacrem sub dextera filium*, en clara referencia a Majencio, II, xiv, 1. Que Maximiano es el padre de Majencio lo dice también un contemporáneo, Lact., *De mort. pers.* 26, 7.

⁶⁶ Sobre *capax imperii*, R. Syme, "Marcus Lepidus, *Capax imperii*", en *Ten Studies in Tacitus*, Oxford 1970, 30-49; Sobre Galba, él mismo *capax imperii* (Tac., *Hist.* I, xlix), id., "Obituaries in Tacitus", en *Ten Studies...*, 79-90.

⁶⁷ Véase al respecto F.J. Lomas, "En loor de Teodosio...", 367. En ambas representaciones, la de Majencio y la de Máximo, hallamos el retrato en negativo de Constantino y de Teodosio, M. C. L'Huillier, "La figure de l'empereur et les vertus impériales. Crise et modèle d'identité dans les «Panégyriques latins», *Les Grandes Figures Religieuses* (Lire les polythéismes 1), Besançon 1986, 570 ss.)

⁶⁸ Nada de extraño tiene ello si tenemos en cuenta la importancia de Salustio en el sistema escolar del siglo IV, H. I. Marrou, *Historia de la Educación en la Antigüedad*, Madrid 1985, 359: "El historiador clásico por excelencia, *historiae maior auctor*, es Salustio, a quien la tradición literaria, erudita y escolar, acuerda colocar en primer lugar entre los historiadores romanos". Id., *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1983 (4ª ed. 1958), 19. Sobre el papel de la historia en la educación, y el asignado a Salustio, T.H. Haarhoff, *Schools of Gaul. A Study of Pagan and Christian Education in the Last Century of the Western Empire*, Johannesburg 1958, 209 ss. y 214 respectivamente.

personales pero al mismo tiempo con nefastas derivaciones públicas, habida cuenta que no hay frontera precisa entre lo público y privado cuando de las más altas instancias del poder se trata, que servía cabalmente a sus propósitos: Afirmar rotundamente la unidad imperial en la persona del emperador victorioso como medio óptimo y único pertinente para sentirse salvos y seguros en tiempos que, si difíciles y turbulentos fueron para el Imperio, no menores fueron para las Galias de las que procedían. Habían surgido los "nuevos Catilinas" en las personas de los usurpadores⁶⁹. *Lo*

2.2. En tanto que *uindices*, son también *restitutores*. Vindicada la República y la muerte de los usurpadores, han pacificado el Imperio (III, v, 4)⁷⁰ y han restablecido el orden que individuos o pueblos habían subvertido. Por ello precisamente serán saludados, o llamados al poder, como *conditores* y nuevos refundadores de Roma, materializándose tales conceptos en un incremento económico de las provincias, lo que vale tanto como decir en una prosperidad económica, y en una seguridad ciudadana tan ansiada como privados de ella se habían visto.

Si los panegiristas saludaron a Maximiano y a Diocleciano como *conditores*, *restauradores*, *conseruatores* de la República por liberar las Galias del *prodigium opprimens* que eran los *bagaudae*, y por el restablecimiento de las fronteras en el Rhin (II, i, 5; iii, 1; iv, 2, cf. III, iii, 4; II, xiii, 2; III, iii, 2; IV, i, 3; VI, xi, 4), los mismos títulos otorgaron al resto de los emperadores. Con su victoria sobre Carausio logró Constancio Cloro la unidad de Britania y las Galias: *Prouincia restituta* (IV, i, 4; xvii, 2)⁷¹, los eduos aclamaron a Constancio como *restaurator* y *restitutor* de su ciudad (V, iv; xxi; VIII, iv, 4) y a Constantino como *restitutor* y *conditor* (VIII, i, 1). Ocurrida su victoria sobre Majencio, será saludado Constantino como *restaurator*: *Senatui auctoritatem pristinam reddidisti* (IX, xx, 1; i, 1; i, 3; ii, 4) -lo que no quiere decir que a partir de ese momento ejerciese el Senado papel político alguno-, mientras que Nazario dirá que la puso en pie, la recreó, la reanimó: *Ex ipsis faucibus fati Roma seruata* (X, iii, 3)⁷². Teodosio, por último, reanimó

⁶⁹ N. Criniti, "L'uso propagandistico del topos catilinario nella Historia Augusta", en *CISA*, II (Milano 1974), 97-106. Un estudio en los escritores eclesiásticos, desde otra perspectiva, se hallará en J. Fontaine, "l'affaire Priscillien ou l'ère des nouveaux Catilina. Observations sur le "sallustianisme" de Sulpice Sévère", en *Classica et Iberica: A Festschrift in Honor of the Rev. J.M.F. Marique, S.J.* (ed. by P.T. Brannan, S.J.), Worcester, Mass., 1975, 355-392.

⁷⁰ Con idéntico sentido, *R.G.* 26, 2 y 3.

⁷¹ *Eutr.* X, 14, 1, hablará de las *Galliae restituta* tras la victoria de Juliano en *Argentoratun*, así como del restablecimiento del poder de Roma tras su victoria sobre los germanos al otro lado del Rhin (X, 14, 2).

⁷² *Aur. Vict.*, *Caes.* XLI 5 y 12, dirá de él que *pro conditore seu deo habitus, conditor urbis*. Constantino como *Restitutor* o *Liberator Urbis* en C.H.V. Sutherland, *Roman Imperial Coinage. From Diocletian's Reform (AD 294) to the Death of Maximinus (AD 313)*, VI, London 1967, 165, 166, 235, 237, 363, 387. Majencio no fue menos, pues en un *folles* suyo de la ceca de *Ticinum* de los años 308-309 aparece el letrero *conserv(ator) urb(is) svae*,

la República anegada hasta entonces de pueblos bárbaros e hizo posible, con su victoria sobre Máximo, que nuevamente brillase la vivificadora luz de Roma (XII, iii, 3; iii, 2); de ahí que el panegirista le salude como el patrono de la libertad (XII, xxxi, 1), de común acuerdo ejércitos y provincias: *Omnium suffragio militum, consensu provinciarum* (XII, xxxi, 2). Todo lo cual nos transporta nuevamente a Octavio Augusto, él mismo *per consensum universorum potitus rerum omnium*⁷³.

↳ Con el restablecimiento de la unidad del Imperio los panegiristas fueron conscientes, y así lo dejaron dicho, de que una nueva era se abría para sus queridas Galias caracterizada por el auge económico que hizo necesaria la inmigración de gentes que roturasen las tierras incultas durante los sombríos tiempos pasados: *Ubi silvae fuere, iam seges est: Metendo et uindemiando deficimus* (III, xv, 4; V, xviii, i). En virtud de la unidad restablecida, se abría una nueva primavera, una esplendorosa y floreciente época: *O felix beatumque uer nouo partu, iam non amoenitate florum nec uiriditate segetum nec gemmis uitium nec ipsis tantum fauoniis et luce serenata laetum atque uenerabile quam ortu Caesarum maximorum!* (IV, iii, 1)⁷⁴. El artífice era el emperador, una de cuyas providencias para que la prosperidad fuese efectiva fue precisamente la instalación como colonos en suelo galo de los bárbaros ahora sometidos (IV, i, 4; ix, 3). La ciudad de Autun, que se vanagloriaba de hallarse hermanada con Roma desde remotos tiempos (IV, xxi, 2; V, xli; VIII, ii, 2), que en su día hizo defección del *Imperium Galliarum*, lo que le costó sufrir las iras del emperador de las Galias, que se vió desde entonces sumida en la miseria, conociendo la devastación y abandono de los campos, los cuales eran su principalísima fuente de riqueza, no cesará de rendir gracias al emperador. La *Restauratio imperii* permitió su relanzamiento económico. Lo mismo vale para el resto de las provincias: *Omnia foris placida, domi prospera annonae ubertate, fructuum copia* (X, xxxviii, 4).

Otra providencia no menos importante fue la obra restauradora llevada a cabo, de la que tenemos explícitos testimonios para la ciudad de los eduos, para Tréveris⁷⁵ y para

cf. R.A.G. Carson, *o.c.*, III, nº 1239.

⁷³ R.G. 34, 1. Sobre *consensus omnium*, S. D'Elia, *o.c.*, 192 ss.; F. Burdeau, *o.c.*, 35. Sin embargo, para el panegirista del 310 Constantino no accedió al poder *hominum consensione*, pues proclamó claramente el principio hereditario, haciéndole descendiente de Claudio el Gótico (VII, iii, 1). Más adelante (VII, viii, 2) introduce una significativa matización (si no es una clara contradicción) al decimos que Constantino fue elevado a la púrpura imperial gracias al asentimiento de todo el ejército: *Uniuersus in te consensit exercitus*. Sobre este panegírico, cf. F.J. Lomas, "La imagen de la realeza...", 154 ss.; M.-C. L'Huillier, "La figure de l'empereur et les vertus impériales. Crise et modele d'identité dans les "Panegyriques latins"", en *Les grandes figures religieuses* (Lire les polythéismes 1), Paris 1986, 552 ss.

⁷⁴ Nótese cómo juega el panegirista con *pario* (también aplicable a las victorias) y con *orior*. No olvidemos, por otro lado, que la fecha de este panegírico es el 1º de Marzo: Primavera.

⁷⁵ E.M. Wightman, *Roman Trier and the Treveri*, London 1970, 58 ss., 98 ss.

Roma (X, xxxv, 4-5), aunque también nos dice uno de los panegiristas que otras ciudades se beneficiaron del empeño y preocupación imperial por exornar y reedificar las ciudades afectadas por el desorden producido, bien por bárbaros, bien por los usurpadores (IV, xxi, 2; V, iv, 3; xxi; VII, xxii, 3-6; VIII, iv, 4; X, xxxv, 4 y 5; xxxviii, 4; X, xxxviii, 4). En concreto los habitantes de Autun vivieron también la restauración con la refacción y embellecimiento urbano, y una nueva era que conoció su Universidad gracias a la munificencia imperial y privada⁷⁶. Otras medidas económicas emprendidas por Constantino, que veremos oportunamente, coadyuvieron a su renacimiento.

Si los panegiristas vinculados a la ciudad de Autun transmitieron fielmente al emperador y a cuantos atendieron sus discursos su sentir al respecto, no de otro modo se manifestaron aquellos otros que trataron sobre la vuelta de Britania a la unidad del Imperio, como señalábamos en páginas anteriores. Merced a la *Restauratio*, era posible nuevamente beneficiarse de la riqueza agropecuaria de aquellas tierras, integrarla en el circuito económico que hubo de controlar presumiblemente el sector potente de la población gala, pues son galos quienes manifiestan su entera satisfacción por las mencionadas, y económicas, secuelas de la victoria sobre los secesionistas. *Restituere rem publicam* no tiene, pues, mejor significado que éste, el que sin ambages exponen los panegiristas. Mamertino dijo expresamente que *salutem rei publicae reddere* era incremento de las cosechas y aumento de la población: *Nullus ager fallit agricolam, nisi quod spem ubertate superat. Hominum aetates et numerus augetur. Rumpunt horrea conditae messes et tamen cultura duplicatur* (III, xv, 4).

Tan beneficioso estado de cosas, alejados ya los males que aquejaron a la República, tenía como resultado el sentimiento de seguridad del que participaba el segmento dominante de la población romana, sobre todo gala, mas también, a no dudarlo, compartido por el pequeño propietario, poseedor o colono; todo lo cual queda igualmente patente en nuestros panegiristas. En efecto, la victoria sobre Britania liderada por Carausio y Allectus, trajo la seguridad a todas las provincias occidentales y no sólo a las Galias (IV, xviii, 4 y 5; V, xviii, 1).

En tanto que *conseruatores, restitutores*, los emperadores son los únicos garantes del orden establecido.

- 2.3. El emperador es algo más, mucho más que el simple gobernante de un dilatado territorio, rigiendo los destinos de cuantos lo habitan mediante gobernadores provinciales, vicarios y prefectos. Por encima de todo ello es un padre que vela por la seguridad de hombres y haciendas, que desparrama a manos llenas la felicidad, a quien cualquiera puede

⁷⁶ *DACL*, t. 42, s.u. 'Ecole', 1775-1778 (H. Leclercq, 1921). B.Buckley, "The Aeduan area...", 287 ss. Para la refacción de la ciudad de Reims, *ILS*, 703.

dirigirse para agradecer sus desvelos, manifestar sus cuitas o elevar respetuosamente una queja. Si, por un lado, las visitas imperiales a las ciudades, trátese de Roma, Milán, Tréveris, Autun, Hemonia o cualquier otra, queda reflejada en la literatura como manifestación de la etiqueta imperial, por otra es elocuente y fidedigno testimonio del alborozo filial con que una población recibe a quien considera garante de sus vidas, protector de sus bienes, benefactor para con la comunidad, padre en una palabra, por cuanto proporciona paz y bienestar⁷⁷. Precisadas palabras sobre el particular escribió MacCormack, y yo mismo me hice eco de ello⁷⁸.

Es una constante en la cultura romana que quien salvase a la República tenía la condición de *parens*. Quizá el testimonio más antiguo sea el atribuido a Camilo quien, en ocasión de haber salvado a Roma de los galos, fue aclamado como *Romulus ac parens patriae conditorque alter urbis*⁷⁹. Tal consideración se hallaba profundamente arraigada en la ideología imperial y los panegiristas no pudieron sustraerse a ello; es más, lejos de ser mero ornato oratorio, cumplía una específica función, cual era la de enaltecer y magnificar la majestad imperial de consuno con la consideración de sus personas como *uindices et restitutores*.

Principiemos por los dioses. Lo que sigue resultará más sencillo. Diocleciano y Maximiano recibieron su nombre, *Iovius et Hercules*, y su poder, precisamente de sus padres -*parentes*- *Iupiter* y *Hercules* (III, iii, 3), y, al igual que ellos, laboraron sin cesar e infatigablemente, restableciendo el orden, reinstaurando la paz y proporcionando felicidad a sus súbditos (III, iii, 4-8). Como buen padre, Maximiano hubo de atender la petición de Diocleciano y echó sobre sus hombros la guarda de la República, el destino de la ecumene romana, olvidándose, por así decir, de sí mismo y viviendo para los pueblos que albergaba. Como buen padre, observaba dónde había quietud, dónde se cernía el peligro, cómo se comportaban los gobernadores provinciales, pasando en continua vela los días y las noches con el solo propósito de proporcionar la paz (II, iii, 3-4), enfatizando su papel de padre con

⁷⁷ Como un padre fue recibido Maximiano en su primer *aduentus* a Roma, tras sus victorias sobre los mauritanos, VI, viii, 7. En el 304 no se produjo el segundo *aduentus* que evoca el panegirista como tradicionalmente se ha defendido, sino que al *aduentus* evocado precedió otro el año anterior coincidiendo con las *Vicennalia* de Diocleciano; así, C.E.V. Nixon, "The Panegyric of 307 and Maximian's visits to Rome", *Phoenix* 35, 1981, 70-76. Por otro lado, convendría no perder de vista el sobrepujamiento que caracteriza a estas oraciones. Resulta, sin embargo, difícil calibrar los excesos oratorios; mas, aunque no debemos negarlos, es indudable que tras el sobrepujamiento subyace la realidad de una población agradecida que alborozada saluda al emperador que la visita como un padre.

⁷⁸ "Change and Continuity in Late Antiquity: The Ceremony of "Adventus"", *Historia* 21, 1972, 721 ss.; id., "Latin Prose Panegyrics: Tradition and Discontinuity...", 42 ss.; id., *Art and Ceremony in Late Antiquity*, Berkeley-Los Angeles-London 1982, 17 ss.; F.J. Lomas, "La noción de "servidumbre"...", 122 ss.

⁷⁹ Liv., V, xli, 7.

la alusión a Hércules, *caelestis ille uestri generis parens* (III, iii, 2)⁸⁰. Como buenos padres, Diocleciano y Maximiano proporcionaban tranquilidad y seguridad a una población temerosa del bárbaro⁸¹. Como buenos padres, son virtudes suyas la *pietas* y la *felicitas*, ampliamente resaltadas por Mamertino en el 291. Una y otra les inspiran la concordia que reina entre ellos, garante a su vez de la indivisibilidad del Imperio, un amor fraterno y un afán por velar por la República (III, xix, 4-5). La *felicitas* de los emperadores, por su parte, es garantía de las victorias que obtienen y de las que habrán de obtener, merced a las cuales están en disposición de proporcionar la felicidad entre sus súbditos; por todo ello Constancio será saludado, en plural y en clara referencia a los Augustos también, como *perpetui parentes et domini generis humani* (IV, xx, 1). Como un padre arrancando a sus hijos del infortunio, el emperador libró de la cautividad, de la vergonzosa servidumbre, a los britanos (IV, xix, 2); del mismo modo obró Teodosio con cuantos se hallaron bajo la férula de Magno Máximo, las Galias principalmente, pues al vencerle les restauró en la condición de ciudadanos romanos (XII, ii, 4), ya que en la mente de los panegiristas operaba el principio del *ius postliminii* y, en consecuencia, dieron la consideración de no ciudadanos a quienes, voluntaria o involuntariamente, residían en territorio controlado por los denominados usurpadores. Como buenos hijos, la población de Tréveris, preocupada *-urbs sollicita-* por su emperador que en el día en que inauguraba el consulado hubo de hacer frente a los germanos, exultó de alegría al verle, triunfante, de regreso (II, vi, 4); el mismo gozo y alegría que manifiesta la población gala al emperador como a un buen padre cuando les proporcionó el bienestar mediante la implantación en sus campos de los bárbaros domeñados para que los cultivasen (IV, ix, 3). Maximiano será saludado como padre de Constantino por la especial afinidad que le unía a él (VI, xiv, 1), consecuencia del matrimonio de su hija Fausta con el hijo de Constancio; pero tiene sin duda un sentido anfibológico dicha expresión, no en vano a lo largo de todo el discurso ronda la idea de buen padre, preocupado por el bienestar de los ciudadanos, razón por la que -al decir del panegirista- volvió a ponerse, junto con Constantino, al frente de los destinos de la República. Por su parte, Constantino es tratado en todo este discurso como hijo, en su doble vertiente, la de la esfera privada al desposar a Fausta, la de la esfera pública al heredar el mejor y más digno bien patrimonial, el imperio romano. A su vez, Constantino no sólo es hijo de Constancio sino que, como Augusto, se comporta como un padre para con sus súbditos en el ejercicio de la justicia (VI, v, 1). Como buen padre, Constantino alivió las cargas fiscales a las que se hallaban sometidos los eduos, redujo sus impuestos (VIII, x, 5)

⁸⁰ El desvelo de Juliano por la gobernación de las Galias lo describe con admiración Amiano Marcelino, *R.G.* XVI, 5, 4 ss.

⁸¹ Este aspecto viene resaltado al contraponer el paso de los Alpes Cotios y Julianos de Maximiano y Diocleciano respectivamente para el encuentro de ambos en Milán, con el realizado por Haníbal, sembrando la zozobra, el miedo y el temor entre la población. El pasaje es de una grandiosidad lograda, más allá de la retórica que sin duda hay en él, III, x, 1-5.

y condonó las rentas debidas en los últimos cinco años, coincidiendo con sus *Quinquennalia* (VIII, xiii, 1)⁸².

* * *

Atendiendo las quejas y deseos de su amada hija Venus, protectora de Eneas y de sus hombres que han sido arrojados a playas africanas por la envidiosa Juno, Júpiter la confortó diciendo: *His* (la progenie de Eneas, los romanos) *ego nec metas rerum nec tempora pono: Imperium sine fine dedi*⁸³. Horacio, en ese monumento al sentimiento de seguridad, autocomplacencia y confianza que es el *Carmen saeculare*, proclamaba la excelsitud de Roma y su grandeza, así como su cometido: Abatir al combatiente, manifestar clemencia con el enemigo caído⁸⁴, lo que dice Augusto que él mismo realizó: *Parcere ciues, conseruare quam excidere malle*⁸⁵. No de otro modo proclamó Virgilio el deber de Roma: *Pacisque imponere morem, parcere subiectis et debellare superbos*⁸⁶. Proporcio se expresará en términos similares: No hay maravilla mayor que la propia Roma que sabe utilizar la espada con la misma destreza que los castigos, y, vencedora, sabe refrenar la ira y prodigar la clemencia⁸⁷. Plinio el Viejo exclamará, en línea con los antecitados poetas, que Italia fue tierra nutriente y madre de todas las tierras, elegida por los dioses para que congregase en torno a sí los dispersos reinos, para que suavizase sus costumbres, para que, gracias a la lengua latina, uniformase discordes e inefables lenguas, para que proporcionase civilización a los hombres, en una palabra, para que hiciese de ella la patria común de todos los pueblos del orbe⁸⁸.

⁸² Los estudios sobre el particular son múltiples. Se consultará con provecho, entre otros, S. Mazzarino, *Aspetti sociali del quarto secolo. Ricerche di storia tardo-romana*, Roma 1961, 261 ss.; E. Faure, *Etude de la capitulation de Dioclétien d'après le Panégyrique VIII* (Varia. Etudes de droit romain), Paris 1961; M.G. Messina, "Il panegirico di Costantino del 312 e alcuni aspetti fiscali della Gallia del IV secolo", *Index* 9, 1980, 41-77; A. Chastagnol, "Problèmes fiscaux du Bas-Empire", en *Points de vue sur la fiscalité antique*, Paris 1979, 127-140; T. Spagnuolo, *Execranda perniciēs. Delatori e fisco nell'età di Costantino*, Napoli 1984; N. Baglivi, "Nota a Paneg. VIII (5), 13, 4", *Orpheus* 6, 1985, 136-148.

⁸³ Verg., *Aen.* I, 278-279.

⁸⁴ *Alme Sol (...), possis nihil urbe Roma uisere maius* (vv. 9-12). *Quaeque uos bobus ueneratur albis/ clarus Anchisae Venerisque sanguis/ impetret, bellante prior, iacentem/ lenis in hostem*, (vv. 49-52).

⁸⁵ R.G. 3, 1-2.

⁸⁶ *Aen.* VI, 852-853.

⁸⁷ III, xxii, 17-22: *Omnia Romanae cedent miracula terrae:/ Natura hic posuit, quidquid ubique fuit./ Armis apta magis tellus quam commoda noxae:/ Famam, Roma, tuae non pudet historiae./ Nam quantum ferro tantum pietate potentes/ stamus: Victrices temperat ira manus.*

⁸⁸ N.H. III, 39: *Terra omnium terrarum alumna eadem et parens, numine deum electa quae caelum ipsum clarius faceret, sparsa congregaret imperia ritusque molliret et tot populorum discordes ferasque linguas sermonis commercio contraheret ad colloquia et humanitatem homini daret, breuiterque una cunctarum gentium in toto orbe*

No había ciudad más fascinante para Cicerón, que conocía no obstante reputadas ciudades griegas y orientales, que Roma⁸⁹, y Marcial, desde el retiro en su *Bibbilis* natal, añorará la ciudad que no le reconoció como él hubiera deseado⁹⁰. A mediados del siglo II un griego de Misia oriental, Elio Aristides, por complacencia a las autoridades romanas, pero no menos por el papel de propagadora de la paz, equilibrio y tranquilidad que estaba ofreciendo a toda la ecumene mediterránea, encomiará a Roma sin reservas⁹¹. Amiano Marcelino consagró preciosas frases, ricas de contenido, al papel político y civilizador desempeñado por Roma de quien, entre otras cosas, dirá que *uictura dum erunt homines (...). Velut frugi parens et prudens et diues, Caesaribus tamquam liberis suis regenda patrimonii iura permisit*⁹². Ausonio proclamará en las postrimerías del siglo IV que la primera entre las ciudades, la mansión de los dioses, era la dorada Roma. Su tierra natal era Burdeos, por eso la apreciaba y quería, mas rendía verdadero culto a Roma por cuanto excedía a las demás ciudades⁹³. En el panegírico de Claudiano a Estilicón en ocasión de su consulado, y en su tercer canto, que es una loa continuada a Roma, podemos leer que, gracias a Roma, todos disfrutan de leyes, todo el orbe es un hogar común, se puede viajar sin peligro de un extremo a otro de la ecumene, que la majestad de Roma no tendrá fin: *Nec terminus unquam Romanae dicionis erit*⁹⁴. Años más tarde, Prudencio se pronunciará de similar modo, romanocéntricamente, sólo que, como era de esperar, en clave cristiana⁹⁵.

3.0. De una forma u otra, a lo largo de estos testimonios Roma se nos manifiesta desde

patria fieret.

⁸⁹ *Ad Fam.* II, xii, 2: *Urbem, Urbem, mi Rufe, cole, et in ista luce uiue. Omnis peregrinatio (quod ego ab adolescentia iudicauit) obscura et sordida est tuis, quorum industria Romae potest illustris esse.*

⁹⁰ *Epiqr.* XII, viii, 1-2: *Terrarum dea gentiumque Roma, cui par est nihil et nihil secundum.*

⁹¹ *Enkómion eís Rómen.* Discurso XXVI K., sobre el cual (además de J.H. Oliver, *The Ruling Power. A Study of the Roman Empire in the Second Century after Christ through the Roman Oration of Aelius Aristides* (TAPhS, 43), Philadelphia 1953) véase R. Klein, *Die Romrede des Aelius Aristides*, Darmstadt 1981; F. Gascó y A. Ramírez de Verger, *Elio Aristides. Discursos I* (B.C.G., 106), Madrid 1987, 7 ss.

⁹² XIV, vi, 3, 3-6.

⁹³ *Ord. Urb. nob.* I: *Prima inter urbes, diuum domus, aurea Roma. XX: Haec (Burdeos) patria est: patrias sed Roma superuenit omnes. Diligo Burdigalam, Romam colo. Diligere y colere* que Amiano aplicará a la Antioquia tan amada de Juliano; *Amm.* XXII, ix, 2: *Diligebat ut genitalem patriam et colebat.*

⁹⁴ *Stil.* III, 154-160. Sobre todos estos testimonios, y muchos más que haría interminable la sola enumeración, C.J. Classen, *Die Stadt im Spiegel der Descriptiones und Laudes urbium in der antiken und mittelalterlichen Literatur bis zum Ende des zwölften Jahrhunderts*, Hildesheim-Zürich-New York 1986, 10 ss.

⁹⁵ Sobre todo lo apreciamos en los primeros versos del himno a san Lorenzo, y vv. 413 ss., pero también en *C. Symm., passim.*

fechas republicanas hasta tiempos cristianos como el centro de una febril actividad política y civilizadora, obligado punto de referencia de la cotidiana práctica administrativa y gobernante. Roma es la artífice de un vuelco total del mundo mediterráneo al que, además de conquistar, ha vertido en sus moldes culturales, de suerte que desde ese instante su existencia no tiene razón de ser sino en función de la propia existencia de Roma⁹⁶. La realidad, por el contrario, fue otra y distinta. Ya desde época de los Antoninos asistimos a un movimiento centrífugo en detrimento de Roma y en beneficio de las provincias que se acentuará en el correr de los años, hasta el punto que, traspasado el siglo III, y a pesar de las encendidas protestas de afirmación y fe en la *aeternitas* de Roma por parte de unos y de otros⁹⁷, ha dejado de ser el centro político, económico, social y religioso del mundo romano. Ha perdido aquel dinamismo que le era propio en época republicana y durante los dos primeros siglos del Principado. El emperador ya no residirá en Roma permanentemente; ahora la visitará. Fijará, por el contrario, su residencia en Nicomedia, en Tréveris, en Milán o en Constantinopla, desde donde, a través de emisarios, funcionarios y constituciones imperiales regirá el orbe romano.⁹⁸ ¿Habrá que recordar que de los once panegíricos de los que vengo ocupándome sólo dos fueron pronunciados en Roma?

→ Sin embargo, la idea de Roma tuvo su propia existencia, autonomía propia, y fue concepto aglutinante, amalgama de la población romana, perdurando al margen de la disgregadora realidad social y política; es más, cuanto mayor peligro se cernía sobre la unidad del Imperio por las causas que vengo apuntando, más necesario se hacía recurrir a ella, enfatizar y proclamar a Roma como cratofanía imperial. Roma se convirtió en manos de los panegiristas en el adecuado símbolo de la indivisibilidad y perdurabilidad del Imperio, hasta el punto que, cuando el saco de Roma por Alarico en el 410 pocos podían entenderlo y recordaban los versos que Virgilio puso en boca de Júpiter proclamando la perennidad del Imperio (a los que acabo de aludir poco ha), Agustín hubo de emplearse a fondo, realizando, con cierto ingenio, una exégesis del contenido de aquellos hexámetros con el fin de dar respuesta a quienes no daban crédito a lo que estaba sucediendo en la

⁹⁶ Symm., *Rel.* III 9 (*MGH, AA, VI/1*, 280 ss.) manifiesta claramente su creencia, y la relación, entre la reverencia debida a Roma, la religión oficial (el tema de esta *relatio* es el *affaire* del ara de la Victoria) y el sometimiento de la ecumene a las leyes romanas, que es tanto como decir, en este contexto, a Roma quien, personificada, se dirige a los emperadores, *optimi principum, patres patriae*.

⁹⁷ En esos *disiecta membra* que parece son los escasos 25 versos que corren bajo el lema <*Libri de fastis*>, *conclusio*, Ausonio saluda a Roma en tres ocasiones como *Aeterna*.

⁹⁸ En términos similares se expresa F. Burdeau, "L'empereur d'après les panégyriques latins", 35 s. Para S. D'Elia, "Ricerche sui panegirici di Mamertino a Massimiano", 274, la exaltación de Roma pasa a segundo plano por la nueva importancia de las ciudades residenciales de los emperadores.

*Roma Aeterna*⁹⁹. Roma es, en definitiva, mero símbolo para enaltecer la majestad imperial en unos momentos en que ha dejado ser el centro de decisiones políticas. Si tiene cabida en los panegíricos, tal es la razón, acrecida por lo que dictaban las preceptivas literarias, de las que el rétor Menandro con sus tratados es excelente paradigma. El mismo nos recuerda que en los epílogos bueno es elevar un recuerdo a la fortuna y prosperidad de las ciudades, siendo Roma la ciudad por antonomasia¹⁰⁰.

- 3.1. El primer panegírico de Mamertino, el del año 289, fue pronunciado en ocasión del natalicio de Roma¹⁰¹ cuyo culto había instaurado Augusto uniéndolo al que a él mismo se tributaba oficialmente en las provincias, asegurándose de este modo el control político de las mismas¹⁰²; no en vano los dioses están hechos para servir al Estado según parece que dijo un varón muy versado en Religión y Estado, el Pontífice Máximo Mucio Escévola¹⁰³. De hecho, se nos antoja que, efectivamente, los panegiristas invocan y evocan a Roma con tal propósito.

De ella se predica su perennidad, en línea directa con la *Aeternitas imperii* de la religión impulsada por Hadriano, el señorío y dominado sobre toda la ecumene y la ciudadanía romana, pero su presencia en los panegíricos es difusa y más parece un latiguillo oratorio insertado en las oraciones eulógicas como resto esclerotizado de lo que antaño fue motor de la religión, el pensamiento y la política y que tan brillantes páginas proporcionó a la literatura (piénsese, por ejemplo, en la Loa a Roma de E. Aristides ya citada). De hecho, está ausente en los panegíricos V, VII y VIII, y en los restantes tiene una escasa presencia, razón por la que Paschoud no contempla la producción panegirista en su conocida monografía¹⁰⁴.

Roma es *arx* de todos los pueblos, reina de todas las tierras, señora que ha

⁹⁹ *Sermo CV*, 10 (*P.L.* XXXVIII, 622-623). Jerónimo, a su vez, dirá en ese tratadillo *de monogamia* que es la carta a Geruquia, *quid saluum erit, si Roma perit?* (*Ep.* CXXIII 16).

¹⁰⁰ 377, 10 ss.

¹⁰¹ Se celebraba anualmente el 21 de Abril, *cf.* Ov., *Fasti* IV, 807, fiesta coincidente con las *Parilia* (D.H., *Ant. Rom.* I, 88), aunque la coincidencia parece fortuita.

¹⁰² El de Roma e Italia lo tenía asegurado desde el punto y hora en que era Pontífice Máximo. Perduran todavía frescas las páginas sobre la divinización de Roma asociada a Augusto, con sus evidentes implicaciones políticas, de A. Grenier, *Le génie romain dans la religion, la pensée et l'art*, Paris 1969 (1ª ed., 1925), 405 ss. Más recientemente, con copia de fuentes, C. Fayer, *Il culto della dea Roma. Origine e diffusione nell'Impero*, Chieti 1976, 185 ss. para la *Pars Occidentis*.

¹⁰³ Aug., *De ciu. Dei*, IV, xxvii.

¹⁰⁴ Fr. Paschoud. *Roma Aeterna. Etudes sur le patriotisme romain dans l'occident Romain à l'époque des grandes invasions* (Bibliotheca Helvetica Romana, VII), Neuchâtel 1967.

vinculado a sí a todas las provincias por medio de sus más esclarecidos varones en el seno de la Curia (X, xxxv, 2).

Roma es *immortalis* y *domina gentium*, en evidente alusión al señorío de la ciudad sobre todas las tierras. El término tiene unas connotaciones jurídicas, de aplicación a la esfera privada y familiar, que se las apropió tempranamente el supremo poder. Quien es *dominus*, además de ser un *sui iuris* y, en consecuencia, poder decidir su propio destino, tiene bajo su absoluto dominio un conjunto de personas, principalmente esclavos e hijos, cuyos destinos le pertenecen. El *dominus*, por otra parte, está asociado naturalmente al *paterfamilias*, y en virtud de una y otra condición ha de velar por cuanto le pertenece, tratando al mismo tiempo de acrecentar los bienes de toda naturaleza que le sean propios¹⁰⁵.

Cuando un ciudadano romano, galo por más señas, saluda a Roma con la epiclesis de *domina*, está predicando el señorío de la ciudad sobre toda la ecumene que, *naturaliter*, le ha de prestar obediencia y sumisión; tema, por lo demás, recurrente en los panegíricos¹⁰⁶. Como *domina* que es, incluso el emperador está obligado al *obsequium* (VI, xi, 7).

Roma es *mater imperii* (II, xiv, 4) que acoge y retiene en su seno al emperador, como la madre a su pequeño, o que se alegra de la felicidad de sus hijas, como cuando, con gozo no contenido, se empujó sobre las siete colinas para poder observar y disfrutar de la alegría de la ciudad de Milán, en ocasión del *adventus* de Maximiano y Diocleciano, a la que despachó como embajadores a esclarecidos varones del Senado, *lumina senatus sui* (III, xii, 1-2). El trato que Roma recibe es el de una matrona *sui iuris* que tiene potestad sobre los emperadores y para honrarles cuando ella no puede estar a su vera envía una prestigiosa embajada a fin de que compartan, en la lejanía, la majestad de la que se halla investida. Como una matrona la recoge el panegirista del 297. Constancio Cloro restituyó a Roma, con su victoria sobre Allectus, una dignidad que le había sido arrebatada: Su poderío naval, que en términos romanos se traduce como *gloria naualis* (IV, xvii, 3). En efecto, pareciera que se trata de una matrona a la que han sustraído un preciado aderezo personal y hasta que no dan con él y gozosamente se lo devuelven no descansan sus devotos hijos.

En otras ocasiones lo que se enfatiza es la pérdida de libertad de Roma, usurpada por un tirano (en menor medida hollada por el bárbaro), instando al legítimo emperador

¹⁰⁵ De *ueneranda parens* la califica Claudiano en *de bello Getico*, v. 52. De *sancta parens* la califica el ignoto panegirista del 307 (VI, xi, 6).

¹⁰⁶ F.J. Lomas, "La noción de "servidumbre"...", *passim*.

para que la recupere. Como una madre se dirige Roma a Maximiano, una vez que abdicó y adquirió la condición de *priuatus* (que calificó de *illicita missio*), para que retome un poder que nunca debió haber abandonado y le devuelva la libertad de la que se ve privada. En una de las prosopopeas en las que aparece personificada Roma, tras hacer ver a Maximiano que Hércules le entregó el poder para que restaurase la República, le insta a que, como antaño, se ponga de nuevo al timón del Estado, y como una madre Roma dice: *Impera iussus a matre*; sobrada razón que impele a Maximiano a renunciar a su retiro (VI, x, 3; xi, 1-4, 7). Del mismo modo, Pacato, en su panegírico a Teodosio, introduce una prosopopea de Roma, que tiene todas las trazas de estar modelada sobre la que acabamos de aludir, y en la cual oímos cómo requiere del emperador que, lejos de rehusar el imperio que le otorga Graciano, lo acepte sin dilación pues, dice, se halla exhausta por el godo, el huno, el alano, llorando la pérdida de las Panonias, de la Iliria, teniendo ante sí la ruina de las Galias (XII, xi, 4-7). Similar tratamiento recibe Roma en el panegírico del 313. Sumida en la desdicha por el ahorroamiento a la que le sometió la tiranía de Majencio, tendía suplicante sus manos a Constantino para que la librase de las cadenas de la servidumbre (IX, xiv, 2), e impaciente esperaba ver llegar al emperador con su ejército para que le devolviese la dignidad mancillada (IX, xv, 3).

✕ La personificación de Roma es elemento primordial en el panegírico del 313. Para mejor denostar a Majencio y, por derivación, enaltecer sin sombra alguna a Constantino, se describe a Roma despojada de innúmeras riquezas (IX, iii, 5), vejada por un abuso de autoridad (IX, iii, 7; X, ix, 5), mancillada en su majestad por los vicios de Majencio hasta el punto que se siente expulsada de su casa y ha de ir a refugiarse cabe los ejércitos de Constantino (IX, xv, 1; X, vi, 2). No de otro modo se manifiesta Pacato. Para enaltecer a Teodosio ha de degradar a su oponente Magno Máximo, Y Roma, como en los días de Constantino, es elemento retórico ideal para la empresa. Magno Máximo despojó a las poblaciones galas de sus patrimonios (XII, xxv-xxviii, 3), como Majencio hiciera con la población romana.

✕ Roma deseaba, pues, la llegada de su salvador y liberador, trátase de Constantino o de Teodosio. Para restituir precisamente el *honos* del que Majencio la había despojado, Constantino emprendió la guerra (X, vi, 4), empleándose a fondo con todo su *amor* y su *facultas* (X, xiii, 3). Una vez liberada, concepto recurrente en los panegíricos del 313 y 321 y en el de Teodosio del 389, Roma se sintió *felix* (IX, xx, 3; X, xxxviii, 6; XII, i, 2), y más lo hubiera sido si hubiese contado con asiduidad con las visitas, que escaseaban, de sus emperadores (X, xxxviii, 6). La felicidad de Roma fue, por otra parte, felicidad sin cuento para su ciudadanía (X, xxxiii, 4). Vencido el tirano, se sintió *felix* y reclamó el suplicio de quienes la habían tiranizado, no consintiéndolo su devoto hijo (IX, xx, 3-4; X, xiii, 2) para quien tanto más venerable resultaba cuanto mayor era su infortunio¹⁰⁷. Pacato, por su

¹⁰⁷ Si en general todos los panegiristas utilizan al referirse a Roma conceptos muy caros a la sociedad aristocrática

parte, actuará del mismo modo con Roma, utilizándola para enaltecer la clemencia de Teodosio. La variante reside en que, en vez de ser Roma quien quiere la vindicta, denegándola el emperador (así en los panegíricos IX y X, ambos dirigidos a Constantino), Roma se alegra al considerar la clemencia de Teodosio para con los ejércitos vencidos de Magno Máximo (XII, xlv, 7).

3.2. Hay un aspecto en el tratamiento de Roma (en realidad de la *res publica* de la que Roma es *arx*), que pasa como de puntillas en uno de los panegíricos, estando ausente en el resto a diferencia de otros muchos elementos. Se trata de la consideración del Imperio desde una perspectiva global, totalizadora, universal en términos polibianos, aunque con una sublimar interpretación *pro domo*. Tal consideración se la debemos a Nazario, panegirista de Constantino. Majencio ha sido vencido y se produce el *aduentus* a Roma de Constantino¹⁰⁸ que el panegirista describe en términos en parte tomados en préstamo a la lírica augústea¹⁰⁹. No sólo Roma participa de la alegría por el retorno de la libertad; de ella participaron también las poblaciones itálicas e incluso el Africa, tan castigada como fue por Majencio¹¹⁰. En medio de una alegría incontenible, que, al decir del panegirista, hubo de entrañar no pocos excesos¹¹¹, Roma se recuperó en brevísimo tiempo, dos meses, de la brutalidad de un sexenio tiránico¹¹². Mas no sólo Roma, sino, siempre según Nazario, el imperio romano; y aquí viene la consideración a la que aludíamos al principio de este párrafo. Pues, comoquiera que la *res publica* es un agregado de individuos (*ex singulis coagmentata*)¹¹³, cuanto a ella se consagra o se destina (*quidquid in eam confertur*) llega proporcionalmente a todos, e inversamente es de necesidad que lo que cada uno obtiene redunde en bien de la *res publica* (X, xxxiii, 7). La reflexión de Nazario, en un contexto netamente retórico, puede ser objeto de comentarios diversos. En la presente ocasión quiero destacar el siguiente. < Nazario es de procedencia gala y, como sus antecesores en el arte de la elocución palatina, es consciente del peligro que ha corrido el Imperio (al menos la *pars Occidentis* y en concreto las poblaciones galas) con la usurpación

tradicional (*gloria, decus, honos*), ello es más claramente perceptible en Nazario, quien pronunció su oración en Roma.

¹⁰⁸ Sobre la singularidad de este *aduentus*, S.G. Mac Cormack, *Art and Ceremony in Late Antiquity*, 35 ss.

¹⁰⁹ Cp. Ov., *Am.* I, 2, 31 ss. con *Pan. Lat.* X, xxxi, 3. F. J. Lomas, "La noción de "servidumbre"...", 123.

¹¹⁰ Con el panegirista concuerdan otras fuentes; cf. E. Stein, *Histoire du Bas-Empire* I, 85.

¹¹¹ X, xxxii, 9: *Nam ut fistulae, cum diu intersaeptae sunt, exitu dato quo largiores eo crassiores aquas euomunt, sic uota hominum metu interclusa turbidi aliquid egerunt, cum cumulata ruperunt.*

¹¹² X, xxxiii, 6: *Quidquid mali sexennio toto dominatio feralis inflixerat, bimestris cura sanauit.* En similares términos se expresa la V.C., I, 26 y Prud., *C. Symm.*, I, 468.

¹¹³ Esta misma idea subyace en IV, x, 3.

de Majencio que a su vez entrañó otras usurpaciones. Tales situaciones, unidas a la continuada presión de pueblos germánicos sobre las Galias, hacían peligrar el status de los hacendados y poderosos de estas tierras, con los que ideológicamente están vinculados los rétores como hemos tenido ocasión de ver en páginas precedentes. Hasta tal punto fue ello cierto que la multiplicidad de usurpadores y de usurpaciones es evidente síntoma de la desarticulación del Imperio¹¹⁴. Nazario, a la sazón, y con esa imagen que evoca por una parte el apólogo de Menenio Agripa¹¹⁵ y por otra el *corpus unum* paulino¹¹⁶, celebra el retorno a la unidad, falaz lema de la seguridad tan cara y tan ansiada por aquel segmento poderoso y prepotente del imperio romano.

* * *

Los panegíricos se atienen al *basilikós lógos* cristalizado, entre otros, en los escritos del rétor Menandro de Laodicea, vehiculando, en consecuencia, los valores allí contenidos conducentes a adornar la majestad imperial, o quizá mejor, lo que B. Saylor ha denominado *the notion of the emperor's superhuman stature*¹¹⁷. El énfasis en tales valores puede ser síntoma de real peligro (así lo creo) de que pueda perderlos o esté a punto de perderlos por diversas causas, algunas de las cuales aparentemente no vinculadas entre sí.

Una de ellas, la fuerte presión de pueblos germánicos que se hace sentir con mayor intensidad en Occidente, de difícil contención, lo que sume en cierta perplejidad a la ciudadanía más afectada pues está viendo y sintiendo que la *magnitudo imperii*, la *aeternitas* de la República, ya no es tal, que el emperador y sus ejércitos se muestran incapaces de doblegar a los pueblos bárbaros (por ello mismo la política de Teodosio y Estilicón fue la de asimilarles y entrar en negociaciones y pactos con ellos; política malquista por la población romana, al menos por el sector dominante de la misma). Tal sentimiento no era nuevo aunque sí reciente, por lo menos desde mediados del siglo anterior.

Otra causa relacionada con ésta fue la relativa frecuencia de usurpaciones del poder. Los panegiristas nos hablan de unos pocos usurpadores, mas la lista hay que ampliarla atendiendo a otras fuentes, Amiano Marcelino, Aurelio Víctor, Lactancio,

¹¹⁴ Referido a las Galias, y a las Hispanias en parte, ha desarrollado este tema R. van Dam, *Leadership and Community in Late Antique Gaul*, Berkeley-Los Angeles-London, 1985.

¹¹⁵ Liv., II, xxxii, 9-11.

¹¹⁶ I Cor 12, 12.

¹¹⁷ *Historia* 35, 1986, 69. Un análisis más minucioso en la misma línea aquí expuesta se hallará en J. Straub, *Vom Herrscherideal der Spätantike* (Forschungen zur Kirchen und Geistesgeschichte 18), Stuttgart 1939, 153 ss.

Eutropio, por citar escritores sólo del siglo IV¹¹⁸. El fenómeno no era tampoco nuevo, pues el siglo anterior conoció un pléyade de usurpadores. La población del siglo IV no parecía estar muy acostumbrada a una sucesión imperial (sea cual fuese su naturaleza) no traumática, a pesar de las radicales reformas de Diocleciano y las no menores de Constantino, aunque de signo diametralmente opuesto¹¹⁹.

Añadiría una tercera causa tan importante como las anteriores para las Galias. El malestar de las gentes del campo; motivación socioeconómica, pues hubieron de hallarse indefensos ante abusos de los potentes de la tierra, lo que les obligaría a hacer causa común con desarraigados aventureros o los propios bárbaros sembrando la desolación en ámbitos rurales y urbanos. E intimamente relacionada con ésta, la fuerte presión fiscal que, aunque desconocida en sus precisos límites, por lo que sabemos a través del panegírico VIII hubo de contribuir a agravar la condición de los campos y las personas acarreado la inseguridad personal y el abandono de las tierras de labor, al menos en determinadas coyunturas¹²⁰.

◁ La propia zozobra originaria, la inseguridad y el temor derivado de la propia indefensión, fue traspasada a aquéllos contra quienes se combatía. Todo menos orden conocieron las Galias durante largas décadas. Se hacía necesario, en consecuencia, cerrar filas en torno a ideas y conceptos ampliamente conocidos y participados a lo largo de centurias por todos, sobre todo los potentes de la tierra, principales protagonistas de cuanto carecían o temían perder, su status social derivado de una bonanza económica.

→ ◁ No hablan los panegiristas para halagar los oídos del emperador, o no lo hacen con

¹¹⁸ El tema ha sido objeto de detallado y profundo estudio por parte de S. Elber, *Usurpationen im spätrömischen Reich* (Habelts Dissertationsdrucke: Reihe Alte Geschichte 18), Bonn 1984. Un cuadro resumen de los usurpadores se hallará en pp. 38-39.

¹¹⁹ Aunque resulte difícil conocer los motivos de por qué fueron las usurpaciones más numerosas y corrientes en Occidente que en Oriente, que conoció una gran estabilidad de Valente a Zenón salvo el débil intento de Procopio en vida de Valente, A.H.M. Jones, *The Later Roman Empire*, Oxford 1963, 1034, apunta como razón la de que en Occidente la incompetencia de un débil emperador se revelaba más notoria pues tenía que hacer frente a mayores dificultades, pero sobre todo que la monarquía en Occidente no se hallaba tan profundamente arraigada como sí en Oriente, donde tenía una larga tradición que remontaba a tiempos helenísticos. El minucioso estudio de Elber (vide n. anterior) sobre los fundamentos y causas de las usurpaciones disecciona puntual y puntillosamente, y con gran acopio de documentación primaria, el problema que Jones sintetiza acertadamente según mi leal entender.

¹²⁰ En la recensión de M.I. Finley (*JRS* 48, 1958, 156 ss.) a la monografía de A.E.R. Boak, *Manpower Shortage and the Fall of the Roman Empire in the West*, 1955, dice que fue precisamente la presión bárbara en las fronteras, la efectividad real del ejército romano y la desequilibrada adecuación de la agricultura a las tasas impositivas que llevaron a la ruptura del equilibrio social. Un estudio de los *agri deserti* y la tasación imperial se hallará en Jones, *o.c.*, 812-823, quien enfatiza, sin embargo, que no hubo un declive general de la agricultura, pues la buena tierra continuó pagando altas tasas, produciendo altos rendimientos y cuyos productos tenían altos precios (también en página 1040). Precizando a Jones, en el sentido de una buena productividad de los campos, C.R. Whittaker, "Agri deserti", 156 ss., páginas referidas a las Galias y Britania. Mas ninguno de ellos afronta el problema desde una perspectiva humana, social, de descontento y sufrimiento de las poblaciones campesinas.

esa exclusiva finalidad. La palatina ocasión la saben aprovechar bien. Expresan sus sentimientos y anhelos y, no sabemos de qué forma, quieren transmitir los mismos al resto de la ciudadanía¹²¹. No conciben su propia existencia si no es en el marco cultural y político romano; de ahí que rezume en todos ellos (no podía ser de otra manera) una profunda romanidad con un rechazo absoluto a cuanto desde esa misma romanidad suponga desarreglos y desorden. >

Francisco Javier Lomas
Universidad de Cádiz

¹²¹ Ello lo apreciamos nitidamente en XII, xlvii, 6; xlv, 5-xlv, 2. F. J. Lomas, "En loor de Teodosio. El panegírico de Pacato", 362 s. Para J.H.G.W. Liebeschuetz, "Religion in the Panegyrici Latini", en F. Paschke, ed., *Ueberlieferungsgeschichtliche Untersuchungen* (Texte und Untersuchungen 125), Berlin 1981, 389 ss., los panegiristas reflejan el punto de vista oficial.

SUB ECULEO INCURVUS.
TORTURA Y PENA DE MUERTE EN LA SOCIEDAD
TARDORROMANA

Desde siempre se ha ensalzado la gran aportación romana al derecho. Justamente, por cierto, desde un punto de vista formal, o mejor, desde el punto de vista teórico. No se puede negar el avance y el esfuerzo que significan Ulpiano o Treboniano o, en general, los juristas romanos. La praxis cotidiana fue, sin embargo, diferente. Por lo que sabemos, el funcionamiento de la justicia romana en época imperial -y en el período tardorromano especialmente- era lento, costosísimo, inoperante en muchos casos, sometido a arbitrariedades sin cuento; en definitiva, injusto.

Nuestra documentación para detectar este hecho se encuentra, primero, en los propios códigos que continuamente llaman al orden, penalizan la corrupción y amonestan a los jueces y a los encargados de administrar la justicia; y, segundo, en la literatura menor, en los papiros, en las cartas y, también, a veces, en los historiadores.

Alipio, el amigo íntimo de Agustín, ejercía de asesor del *comes largitionum italicarum* y al tiempo era *consiliarius* del juez (del *iudex*). Un influyente senador trató por todos los medios de corromperlo mediante regalos y amenazas para conseguir su (injusta) causa. Alipio resistió; pero el juez, "aunque no quería que lo hiciera el senador, no se atrevía a negárselo abiertamente"¹. El texto revela dos hechos que hay que subrayar: La venalidad de los jueces, sobre todo cuando eran sometidos a las presiones de los *honestiores* ricos e influyentes, y el hecho mismo de su ignorancia de la ley, ya que eran sus asesores -como Alipio- quienes entendían en las causas, en el caso de Alipio en asuntos de tasas e impuestos al estar al servicio del *comes largitionum*.

En Roma no había jueces profesionales. Era normalmente y tradicionalmente el magistrado, o el Prefecto del pretorio, o el gobernador provincial el encargado de administrar justicia. Ellos no por fuerza tenían conocimiento de leyes o de legislación². Los juicios resultaban costosísimos por las cantidades que había que pagar tanto al juez,

¹ Aug., *Conf.* VI, 10, 16.

² Cfr. A.H.M. Jones, *The Later Roman Empire*, Oxford 1964, I, 494 ss.

como a sus asesores. Filón describe con detalle los métodos que usaba un tal Lampo, secretario del Prefecto, para enriquecerse mientras administraba justicia, cambiando los textos de las acusaciones, alterándolos o alargándolos, "sacando dinero de cada sílaba, o peor aún, de cada punto y coma"³. Una inscripción de la época de Juliano, procedente de Numidia, ofrece las cantidades que se deben pagar a los asistentes del gobernador (en este caso un *consularis*) por su trabajo en la administración de la justicia⁴. No está de más recordar que la inscripción establece que el *princeps* del *officium* recibiese cinco *modii* por asegurar que existiría un representante en la provincia; si éste se tenía que desplazar desde fuera, la cifra aumentaba considerablemente hasta poder llegar a la cantidad de 100 *modii*. Había que pagar también cantidades menores -señala la inscripción- a *executores*, *exceptores*, *cornicularii*, *commentarienses*. A.H.M. Jones, comentando la inscripción, recuerda que 40 *modii* representaban la ración para una persona en un año; y que 30 *modii* costaban un *solidus*. Para una persona normal esto representaba una gravísima suma; y para un pobre aún mucho más⁵. Las gentes que sufrían o habían sufrido las malversaciones y falsificaciones de Lampo en el relato de Filón lo llamaban *kalamosfáktes* (el asesino de la pluma), porque sus escritos "habían reducido a multitud... a una pobreza completamente inmerecida"⁶. Conviene subrayar que la legislación del emperador Juliano en esta materia representa ciertamente un intento, no sólo de aliviar a los provinciales en sus cargas respecto a la administración de la justicia, sino también el de hacerla lo más eficaz posible. Otro documento de Juliano confirma por una parte la preocupación señalada del emperador en materia de reformas del sistema judicial y, por otra, el espíritu y el entendimiento que, procedente de un gobernador culto y cultivado, animaba la administración judicial. Un rescripto del 363, destinado al *Praefectus Urbi* Apronianus Asterius, lamenta el declive de las artes forenses y fija como número suficiente para la capital del Imperio no más de 30 abogados. En un afán pedagógico muy característico de Juliano, el emperador recomienda que sean elegidos según diversos criterios entre los que figuran, en primer lugar, el carácter y la elocuencia⁷. El énfasis puesto por Juliano en estos aspectos demuestra que la legislación, el conocimiento profundo de la ley, no era lo fundamental quizá, entre otras cosas, porque no existía un *corpus*, una compilación definitiva. Ello implicaba que muchos no podían ni siquiera tener acceso al cuerpo legislativo. Los *decreta* imperiales no se publicaban; las contestaciones a las *relationes* o a las peticiones (*libelli*), esto es, las

³ Philo, *In Flaccum*, 131.

⁴ S. Riccobono, *Fontes Iuris Romani Antev Justiniani*, editio altera, Florentiae 1968, 331 s.

⁵ A.H.M. Jones, *o.c.*, 497.

⁶ Philo, *In Flaccum*, 132; lo mismo, en el edicto de *Tiberius Iulius Alexander* (*OGIS*, 2, n. 669), ll. 62-65.

⁷ B. Bischoff - D. Nörr, "Eine unbekannte Konstitution Kaiser Iulians", *ABAW*, NF, 58, München 1963.

rescripta y los edictos (*edicta*), se colocaban en lugares visibles (por ejemplo en el Foro, en la basílica, en el gimnasio, o en el teatro), pero sólo durante algunos días, semanas o, al máximo, meses⁸. En este contexto se entiende la necesidad y la importancia de la recopilación que supuso el *Codex Theodosianus*, hecha en fecha ya muy tardía, en 438 d.C.

La situación de caos, de inoperancia y de arbitrariedad de la justicia en la época tardorromana la resume perfectamente un pasaje de la *Historia* de Prisco, pasaje que es siempre recordado a este propósito. El historiador, como se sabe, visitó en su calidad de embajador el campamento de Atila. Allí se encontró a un individuo que le saludó en griego, pero que iba vestido a la usanza de los hunos, y que le confesó haber pasado definitivamente a vivir con ellos. Prisco le recriminó tal hecho e incluso le tachó de traidor y prófugo. La respuesta que recibió Prisco -y que recogió en su *Historia*- fue que "en el Imperio romano las leyes no son iguales para todos; si un rico infringe la ley, puede escapar a ella pagando una multa. Pero si es pobre y no conoce los métodos para salvarse, sufre el castigo de la ley -si es que no muere antes de ser juzgado- y paga enormes sumas en los procesos. Esto es lo más monstruoso de todo, prosigue: El tener que pagar por la justicia. Un injuriado no puede ser escuchado a no ser que pague al juez y a sus ayudantes"⁹. →

Desigualdad ante la ley; costos excesivos de la justicia; dilación de los procesos interminables; delaciones infundadas que ya causaban la preocupación de Tiberius Iulius Alexander en Alejandría en el año 68 d.C.: "La ciudad se está convirtiendo en algo inhabitable como resultado de los delatores (*dià tò plêthos tôn sykophantôn*)... de modo que si alguien, habiendo presentado tres causas en su propio nombre, no proporciona la prueba, no se le permitirá volver a acusar nunca más y, además, la mitad de su patrimonio le será confiscado"¹⁰. Pero la denuncia del anónimo interlocutor de Prisco resulta incluso insuficiente. Nunca la diferencia entre *honestiores* y *humiliores* fue tan nítida ni tan abismal que en el caso de la justicia criminal que en la época que nos ocupa. Las penas y castigos, las torturas para arrancar el testimonio eran de una brutalidad inusitada. Y de una desigualdad inusitada también.

Desde la época de Marco Aurelio, los *eminentissimi* y los *perfectissimi uiri*, en línea directa hasta los descendientes de sus biznietos (*usque ad pronepotes liberos*) estaban exentos de las penas o interrogatorios "plebeyos", de los propios del pueblo. Ulpiano se

⁸ Cfr. P. Yale 61 et A.H.M. Jones, *o.c.*, 495 s.

⁹ Priscus, *Historia*, frag. 8 (FHG) v. IV.

¹⁰ Tiberius Iulius Alexander (OGIS 2, n. 669), ll. 40-45.

refiere también a los decuriones y a sus hijos como objeto de la medida¹¹. Tampoco los soldados (*militēs*) debían sufrir interrogatorio -acompañado normalmente de tortura- excepto en casos muy especiales. La *personarum condicio* determinaba la posibilidad de ser condenado a muerte o no. Los *honestiores*, prácticamente, no lo podían ser. Los *humiliores*, por las mismas faltas, eran reos de la pena capital. Las excepciones, en definitiva, se remontaban a una doctrina de Ulpiano recogida en el *Digesto*: *Sed enim sciendum est discrimina esse poenarum neque omnes eadem poena adfici possi*¹². En la historia de la pena de muerte no sólo se da esta antigua diferenciación, sino que incluso ciertos métodos de dar muerte se prefieren, ridículamente, a otros. Hay una "jerarquía" en los sistemas de pena de muerte empleados: Así, parece más aristocrática la espada que el hacha para la decapitación. Otras veces, y en distintas sociedades, es a la inversa. La pena capital incluía casi siempre, y como paso previo la tortura, el interrogatorio con tortura, para conseguir arrancar la confesión, que se practicaba tanto al condenado como al acusador. El único elemento positivo de este procedimiento, y en última instancia el que pretende justificarlo, es que había una cierta prevención a condenar a muerte sino era tras haber conseguido prueba o pruebas palpables, seguras y coincidentes de la culpabilidad¹³. Esto es sólo hasta cierto punto real y su inferencia se debe a que ésta es la doctrina insistente de los códigos. Pero la realidad, como veremos, y si se trata sobre todo de *humiliores*, es bien distinta. La crueldad es una característica de los procesos penales en la justicia tardorromana. Junto a ella, la indefensión de la mayor parte de los condenados; y hay, además, dos componentes fundamentales: La cotidianeidad de las ejecuciones en la vida ciudadana de época tardía, y la publicidad de los castigos, el interés en hacerlos públicos con la intención de conseguir el impacto de la ejemplaridad. Es en estos aspectos en los que me voy a concentrar a partir de ahora. Para ello traigo a colación y análisis un texto extraordinariamente interesante, en mi opinión. Publicado recientemente, no creo que sea muy conocido entre nosotros, ni tampoco, aún, en la documentación al uso entre los historiadores de la época romana tardía.

El texto es un libro de escuela bilingüe, copiado por Conrad Celtes en Sponheim, en una obra de carácter general dedicada a diccionarios greco-latinos, en 1495, que se acerca, si no es que es, a lo que se conoce en el *Corpus Glossariorum Latinorum*, con el nombre de *Hermeneumata Ps. Dositheana*¹⁴. Los *Hermeneumata* son una especie de diccionarios que pueden organizarse alfabéticamente o por temas (*de magistratibus*, por ejemplo), o que presentan escenas de la vida cotidiana en forma dramatizada (*colloquia*),

¹¹ *CJ* IX, xli, 8, 286-93; 11, 290 y *CTh* IX, 35, 1, 2 y 3.

¹² *D.* XLVIII, 19, 9, 11.

¹³ Conclusión de A.H.M. Jones, *o.c.*, 519.

¹⁴ A.C. Dionisotti, "From Ausonius Schooldays? A Schoolbook and its relatives", *JRS* 72, 1982, 83-125.

del mismo modo que se usan hoy en los cursos de lenguas, o son, por fin, textos de lectura o resúmenes para ejercitarse en la misma (resumen de historias mitológicas, etc.). En esta *conversatio cotidiana* se hacen ejercicios justamente sobre los momentos y las situaciones más corrientes y normales, sobre lo que, entiendo, forma parte esencial de la experiencia vivida de un habitante cualquiera, en una ciudad cualquiera, que, cuando sea adulto, entrará en contacto permanente con ese mundo. De este modo, el manual de conversación se imagina una escena por la mañana -cuando uno se levanta; luego, en la escuela, durante la comida, en los baños, en el Foro. Hago énfasis en la palabra *imagina*, es una escena que se *imagina*. El texto no es un texto de un historiador; no es tampoco un documento oficial, ni una carta, ni pertenece al género jurídico, ni es un texto literario. Pertenece a la categoría de lo imaginario. Ahí reside, precisamente, su carácter extraordinario. Ningún historiador nos permite entrar en la cotidianidad, en los conceptos y en los vocablos de lo corriente y familiar, como los *Hermeneumata*. El texto no está mediatizado por la intención política, ni por la retórica, ni la ley o leyes literarias que rigen el discurso historiográfico. Es un texto espontáneo, abierto; y lo que es más: Cotidiano, monótono; se refiere a lo que se ve y vive como parte de la existencia. Cuando me levanto *hoc primum facio: Deposui dormitoria* y me visto el *linteum*, el *amiculum*, el *pallium*, *tunicam*, *fascium et reliqua indumenta*. Tanta previsión, tantos vestidos han hecho pensar al editor que la escena se sitúa en una ciudad europea -la Galia, Norte de Italia, Germania- donde hace falta prevenir los rigores del invierno; el vocablo revelador se encuentra en 13: *cucullum*. El *cucullus* resulta ser la capucha o capuchón propia de los habitantes de la Europa romana. Después de pasar por los baños y la escuela, de comer y cenar, en un momento determinado, el Foro. Hay que pasar por el Foro *ante lucem, albescente die*. Y desde por la mañana, porque el *praefectus*, el *praeses*, y el *rationalis*, y el *dux*, y el *procurator*, pasan, pasarán, estarán allí; haciendo su labor, su trabajo desde las primeras horas. Las escenas en el Foro, que son las que nos van a ocupar aquí, son de doble naturaleza: Hay una primera parte de actividad en el Foro que se refiere a los impuestos, a la recolección de los diversos tipos de tasas; y la segunda se refiere a la actividad judicial penal o criminal. Los dos elementos paradigmáticos y ejemplificadores de la vida tardorromana. [Porque hay que advertir que, por una serie de características interiores y de terminología, nuestro texto se puede situar a fines del siglo IV, y de hecho su editor lo sitúa en la época de Ausonio]. Las dos obsesiones omnipresentes en la época, sus dos rasgos definitorios.

La escena del Foro -que refleja lo cotidiano, lo que es usual, y por tanto lo que el joven usuario del vocabulario debe aprender porque será, a partir de su mayoría de edad, su mundo- no está exenta del espíritu ceremonioso y de epifanía que caracterizan también y definen la época tardía. Prefecto, *praeses*, *rationalis*, *dux* y *procurator* aparecen en la escena en procesión. La multitud expectante acude -como el protagonista del vocabulario- a la ceremonia. Los *praecones* han precedido a los dignatarios, llamando a decuriones y ciudadanos. El *consularis* tenía derecho a cinco *fasces* -en Numidia era *sexfascalis*- y el

praeses gozaba del privilegio de llevar *vexilla* en su comitiva. Llevando un séquito de esclavos y ayudantes, con una vestimenta espectacular y diferenciada demostrando su rango, precedidos por los *praeco*nes, que anunciaban su paso y presencia, los funcionarios que coinciden en la escena del Foro debían de constituir un espectáculo del que hay que saber hablar y discutir: Cada uno exige su parte, la parte de su competencia (*quisquis exigit suas partes*). La enumeración de los impuestos requeridos es como una lección aprendida, como un hecho habitual. La exigencia dura hasta la *hora tertia*. No me voy a ocupar aquí de las diversas clases de impuestos, porque se trata de concentrarse en la escena de la administración de la justicia. Pero no puedo resistir hacer presente que las dos únicas leyes de Teodosio que se refieren a la *Dioecesis Hispaniarum* en materia de impuestos recuerdan al gobernador de la Bética que debe recolectar de sus súbditos *vestes cannonicas vel equos* en una ocasión, y poco más tarde *vestium auri argentique debitum*¹⁵. Los *Hermeneumata* registran esta escena como algo corriente y cotidiano: El prefecto exigirá *vestem muneralem*; el *praeses*, *equos probabiles, auri argentique speciem*; el *dux*, *tirones*, etc.¹⁶.

Junto a la omnipresencia de los impuestos solicitados directa y públicamente en la plaza, en el Foro, la escena cambia para dar paso a la administración de justicia. Esta se desarrolla en dos escenarios diferentes: *In secretario*, donde se ven algunas causas (*plures causas*). Allí aparecen todos los ayudantes y asesores del juez que encarecen, como hemos visto, el proceso: *Advocati, causidici, scholastici*. Allí la *facundia*, la retórica, desempeñan un papel esencial.

La segunda escena, o el segundo escenario, requiere la preparación del *tribunal* a la vista de todos (*sternitur tribunal*) para que la causa se celebre públicamente. Esta vez se trata de una causa criminal que requiere interrogatorio con tortura. Francesco Grelle ha llamado la atención sobre esta neta diferencia y coexistencia entre causas vistas *in secretario* y causas vistas en público *pro tribunali*¹⁷. A modalidades procesuales diversas corresponden estructuras edilicias diversas y autónomas. Las causas civiles se hacen en privado, *in secretario*, las criminales en público. No obstante el *tribunal* que mencionan los *Hermeneumata* es algo provisional, que se instala para la ocasión (*sternitur tribunal*). El *corrector* de Apulia y Calabria es celebrado en una inscripción de Luceria en época de Valente y Valentiniano (concretamente entre los años 364 y 367) porque ha dotado a la localidad de una tribuna (un *tribunal*) y de una sala de audiencia (*secretarium*) para que

¹⁵ *CTh.* XI, 9, 1 (323); 2 (337).

¹⁶ Para los caballos, *cfr.* *CTh.* XI, 9, 1.

¹⁷ F. Grelle, "Iudices e tribunalia nella documentazione epigrafica della *Regio Secunda*", en *Epigrafia Jurídica Romana* (C. Castillo, ed.), Pamplona 1989, 115-123.

se celebre allí la actividad judicial¹⁸.

Se ha dicho que la intención de hacer públicos los juicios criminales era el evitar los abusos. Una serie de leyes insisten en ello: *Omnnes civiles causas et praecipue eas quae fama celebriores sunt, negotia etiam criminalia publice audire debetis* -ordena Constantino al procónsul de Africa Eliano en el 313¹⁹; pero a pesar de ello, los procesos se siguen haciendo alternativamente. Es probable que también hayan sido admitidos testigos a las causas vistas *in secretario* descritas en los *Hermeneumata*; el joven protagonista parece saber cómo se desarrollan allí dentro los hechos (*quisque ut potest secundum literarum facundiam*). Pero el juicio criminal es más decisivamente público porque debe servir de ejemplo disuasorio, y sobre todo porque el encausado (o los encausados) pertenecen a un *status* diverso. *In secretario* se pueden tratar temas económicos -y quizá, en parte, pueden ser amparados por el secreto. En público, el pobre diablo encartado puede y debe ser torturado hasta arrancarle la confesión para ejemplo de los presentes.

La escena requiere también un cierto ceremonial. El *praeses* (*hypatikós*) desciende a la tribuna, sentándose para salvaguardar la provincia. De nuevo una epifanía, porque el *tribunal* se extiende a continuación, se dispone una vez aparecido el *iudex*, otro modo de llamar al *praeses*, testificado por ejemplo en Orosio. La misión de los gobernadores provinciales (*consulares* o *praesides*) era vigilar la recaudación, supervisar el buen estado o funcionamiento del *cursus publicus* y en general de las obras de embellecimiento y utilidad para la provincia. Ejercían, además, la función de *iudices ordinarii*, como en repetidas ocasiones se recuerda en la legislación²⁰. Sentado el *praeses*, el juez, el *praeco* ordena ponerse en pie a las personas. Los *praeco*nes acompañan siempre al *praeses* anunciando su presencia. Va a comenzar el juicio. En el *Digesto* se recuerda que compete al *praeses* ocuparse de que su provincia estuviese tranquila y pacífica (*congruit bono et gravi praesidi curare ut pacata atque quieta provincia sit quam regit*). Su mayor preocupación deben ser los sacrílegos, los ladrones, los plagiarios (= impostores?). Debe preocuparse especialmente de aquéllos que dan cobijo o ayudan a los *latrones*, sin los que el *latro* no puede ocultarse mucho tiempo (*sine quibus latro diutius latere non potest*). Y, efectivamente, a la voz del pregón, se levanta como reo (*reus*) un *latro*. Una figura corriente en la época romana, un marginado, un tipo paradigmático en el siglo IV; a veces famoso, a veces atrevido y devastador, antihéroe de novelas y cuentos -como las *Metamorfosis* de Apuleyo o las aventuras de Teágenes y Calíroo de Heliodoro en sus *Etiópicas*. Siempre presente en la mentalidad popular, en lo imaginario y en la vida real,

¹⁸ Cfr. F. Grelle, *l.c.*, supra, n. 17.

¹⁹ *CTh.* I, 12, 1.

²⁰ *CTh.* IX, 26, 4.

capaz de soñar un reino, un imperio -Maternus, Calocero en Chipre, Patricius en Judea en el 354-355 d.C.²¹. Y aquí está el reo ladrón en el escenario del Foro de una ciudad cualquiera de una provincia cualquiera (de Europa), en un manual de conversación cualquiera para ser leído en la escuela por los bien nacidos, por los *iuvenes* refinados que ya leen a Persio y a Lucano, y las *Acciones Tullianas*, a Hipócrates o a los Cínicos²², y que un día llegarán a ser *consulares*, o *decuriones*, o *praesides*. Aquí está para ser condenado, infortunado, sin posibilidad de escapatoria, desvalido, indefenso, para servir de ejemplo. De su estatuto no puede esperar más que la pena de muerte -cualquiera, la espada, la cruz, la horca, el ser quemado vivo- el *summum supplicium*. Lo veremos.

¿Quién es este *latro*, este bandido? Como la mayoría de las veces, no sabemos nada o casi nada de él. No sabemos si actuó solo en los bosques de la Galia o en las montañas del Norte de Italia. No sabemos cuál o cuáles fueron sus crímenes. Ni quién le delató o le capturó o le dió cobijo. Ni cuánto tiempo estuvo esperando su juicio en cárceles inmundas. La idea que los romanos tenían de él está clara, estaba clara en el *Digesto*: "Los enemigos son aquéllos que nos han declarado la guerra; todos los demás son bandidos"²³. Brent D. Shaw, que ha estudiado sugestivamente el fenómeno del bandidaje romano, señala que "la definición de bandido propia del Estado romano tenía una significación de desaprobación y de condena tan fuerte, que el término bandido (*latro*) podía ser utilizado en sentido amplio para designar los opositores políticos, en particular los enemigos acérrimos en cuyos actos se pudiera reconocer un género de violencia identificable con la amenaza de la vuelta de la sociedad civil al caos primordial"²⁴. Verres, M. Antonio, Clodio, son para Cicerón *latrones*. Quienes pretendieron, a veces, el trono imperial, reciben el calificativo de *latrones*. ¿Es el ladrón del Foro uno de ellos?, ¿o es, más bien, un simple ladrón de los que asolando los caminos ha robado y asesinado? En el siglo IV, en las provincias occidentales, hubo tantos pretendientes al poder -conocidos y desconocidos- que pudo ser uno de ellos. O, mejor, un modelo de ellos; de allí su pena, y la ejemplaridad de su pena. Pero quizá es mejor pensar que era uno de los muchos bandidos que asolaban los caminos, de aquellos que aterraban a Símaco de modo que no osaba salir de la ciudad²⁵. Los *latrones* eran en efecto el terror de los territorios extramuros. El espacio cívico no se siente amenazado por ellos, pero sí su territorio. La *lex* de la Colonia Genetiva Iulia Ursonensis, en su capítulo 103, precisa cómo se debe defender el territorio. No son pocas

²¹ Sobre los bandidos, Cfr. B.D. Shaw, "Il bandito", en *L'uomo Romano*, Bari-Roma 1989, 337 ss.

²² Véase el comentario en Dionisotti, *o.c.*, 113.

²³ *D. L.*, 16, 118.

²⁴ *O.c.*, 344.

²⁵ *Sym.*, *Ep.* II, 22.

las inscripciones que recuerdan la actividad de los *latrones*: *Interfectus a latronibus, deceptus* o *abductus*. A veces nos recuerdan que, habiéndose apoderado de un *castellum*, han de ser expulsados por una fuerza militar considerable, mandada por el mismo *comes* de la provincia -el caso de Basidius Lauricius en Isauria, Cilicia-²⁶. Una inscripción de Nyon, en Helvetia, lugar de frondosos bosques, atestigua la presencia de un *praefectus arcendibus latronibus*²⁷. Fuerzas paramilitares constituyeron una red contra los *latrones*, individuos especialmente dedicados a este menester, especialmente empeñados en capturarlos, delatarlos, los *dendrophori*, los *diogmitai*, o los *orophylakes*²⁸. Los bandidos capturados no estaban sometidos a ninguna norma de tutela ni a ningún otro procedimiento judicial normal: Se les castigaba fulminantemente con la pena capital, después de la tortura. Y en ocasiones se les ejecutaba en el mismo sitio, en el mismo camino donde habían cometido sus crímenes. Después nadie se ocupaba de ellos. El médico Galeno recuerda que "en otra ocasión vimos el esqueleto de un bandido que yacía en la cuneta de un camino en subida. El bandido había sido asesinado por algunos viajeros que se habían defendido durante un asalto. Ninguno de los habitantes del lugar tenía la intención de sepultarlo; por el contrario, odiaban a los bandidos, y les agradaba ver sus cuerpos entregados a las aves de rapiña, que en pocos días lo despellejaron completamente, dejando el esqueleto (y aquí la vena médico-científica de Galeno) dispuesto para una posible demostración anatómica"²⁹. Uno de los móviles principales del bandidaje romano era la pobreza y la indiferencia a la que se veían sometidos muchos. De modo que en la escena del Foro podríamos establecer, imaginariamente, una relación causa/efecto entre la primera, los cargos de los impuestos implacablemente exigidos y recolectados, y el *latro* ajusticiado y torturado. Pero debemos volver al procedimiento.

Primero el interrogatorio *secundum merita*. El interrogatorio implicaba la tortura como sistema de conseguir la confesión. En la descripción de los *Hermeneumata* se describen los diversos sistemas de tortura que preceden y acompañan al interrogatorio; esto es, se le retuerce, se le somete al potro, *eculeus*. Uno de los instrumentos de tortura más importante para obtener confesiones o declaraciones. Aparece especificado en el *Codex Theodosianus*³⁰. Se trataba de un instrumento de madera, de alguna forma parecido a un caballo, de manera que el condenado se colocaba encima del mismo y era atado con cuerdas (*fidiculae*) por las extremidades. Al estirar las cuerdas el cuerpo o la cabeza se

²⁶ cfr. J. Arce en *HAnt.*, 3, 1973, 127 ss.

²⁷ *ILS*, 7007.

²⁸ J. Arce, *El último siglo de la España Romana*, Madrid 1986, 76 ss.

²⁹ Gal., I, 2.

³⁰ *CTh*. XIV, 7, 6.

doblaban: A esto parece aludir la expresión: *Sub eculeo incurvus*³¹. Se podía resistir al *eculeus*. El arúspice Amantio, en Roma, durante la dura represión del prefecto Máximo en 368-370, fue sometido al potro, pero se pudo mantener tenazmente en su negativa de haber participado en los crímenes que se le imputaban: *Quamquam incurvus sub eculeo staret, pertinaci negabat instantia*³². Uno podía ser sometido al *eculeus* y ser liberado después, tras su declaración: El filósofo Demetrio, relata Amiano, *diu itaque adhaerens eculeo* fue dejado marchar libremente tras la declaración³³.

La expresión *quaestionarius pulsat* resulta difícil de identificar con una acción precisa en el contexto de las torturas. Probablemente se trata de una continuación de la acción en el *eculeus*, una intensificación en la presión de las *fidiculae* para alcanzar la confesión. A continuación se le da la vuelta, luego es suspendido, para ser azotado, lo que vendrá a continuación. En la famosa escena de Petrus Valvomeris, en Amiano, Leoncio, Prefecto de la ciudad (355), se enfrenta a la multitud en el Septemzodio, en uno de los sitios más frecuentados³⁴, porque se habían manifestado contra la carestía de vino. Cuando Leoncio descubre a Valvomeris entre la multitud, da orden de atarlo y colgarlo para azotarlo (*post terga manibus vincitis suspendi praecipuit*) y *exaratis lateribus*, habiendo sido azotado por todos los lados, se le exilió al Piceno³⁵. También nuestro *latro* es azotado (*flagellatur fustibus*) con varas y palos (*vapula*). Conocemos casos en los que los encartados mueren como resultado de los latigazos. En el C. Teodosiano los latigazos aparecen permitidos para los encartados sometidos a tortura³⁶. Ya desde antiguo el castigo de los azotes en Roma era muy frecuente. Golpear con *fustes* no era en un principio una pena demasiado rigurosa. La denominada *verberatio* era, sin embargo, un terrible castigo. En la legislación se establece claramente una distinción entre azotar como *poena* y como *coercitio*, y así la *admonitio* se efectuaba también mediante *fustes*. El castigo de los azotes antes de la ejecución era frecuente. En época severiana los *honestiores* estaban exentos de la flagelación, mientras que los individuos de rango inferior, aún siendo libres, podían ser castigados con esta pena: *Hi... qui liberi sunt et quidem tenuiores homines* según Calístrato³⁷. Decuriones y sus descendientes estaban exentos, y a veces se pagaba dinero

³¹ J. Arce, "El historiador Amiano y la pena de muerte", *HAnt* 4, 1974, 321 ss.

³² Amm., XXVI, 10, 13.

³³ Amm., XIX, 12, 12.

³⁴ Amm., XV, 7, 4; (Sept.).

³⁵ Amm., XV, 7, 5; (Más tarde condenado).

³⁶ *CTh.* IX, 12, 1 y 2 para esclavos; *CTh.* IX, 31, 2 no acepta la tortura de los azotes en los libres.

³⁷ P. Gamsey, *Social Status and Legal Privilege in the Roman Empire*, Oxford 1970.

en vez de la pena de los latigazos.

De la lectura de Amiano se desprende el número de latigazos que se podía administrar a un condenado³⁸ o a un esclavo por el hecho de retrasarse en traer agua caliente a su señor: *Si aquam calidam tardius attulerit servus trecenti affligi verberibus iubebatur* -esto es, 300 azotes³⁹. Dostoiewski describe así, crudamente, el castigo de los latigazos: "Los latigazos, cuando se emplean en gran cantidad, son el procedimiento de castigo más duro de todos los que se usan entre nosotros... se puede matar a un hombre con 500 latigazos, pero con más de 500 es seguro que se morirá. Mil latigazos de una vez no los aguanta ni el hombre más fuerte... se pueden soportar, por el contrario, 500 palos sin peligro de muerte... Todos los que los han sufrido dicen que los latigazos son peores que los palos. Los latigazos penetran más... los dolores que producen son más intensos... actúan más enérgicamente sobre los nervios, excitan enormemente y producen una conmoción de grado superior a lo soportable"⁴⁰.

El *latro* del manual de lectura y aprendizaje que estamos comentando sufrió todos los tormentos y torturas establecidas: *Pertransit ordinem tormentorum*. ¿Había un orden fijo y establecido? Si es el que está representado en los *Hermeneumata*, podemos deducir que éste sería: Interrogatorio, *eculeus*, suspensión, azotes con fustas, y con palos. Un texto de Amiano describe una escena en el potro con gran realismo: *Intenduntur eculei* (se extienden los potros), *expediuntur pondera plumbea cum fidiculis et verberibus* (se preparan los pesos de plomo con las cuerdas y los látigos) y todo el lugar resonaba con los gritos horribles de una salvaje voz en medio del sonido de las cadenas: *Tene, claude, comprime, abde, ministris officiorum tristium clamitantibus* (sujeta, cierra, aprieta, fuera con él...). Sujetar, cerrar, apretar los pesos de plomo y retirar al condenado⁴¹.

El procedimiento se ha realizado por orden del *praeses* delante del *tribunal*. Con precisión y orden progresivo. Y el reo, no obstante, niega y sigue negando su culpabilidad: *Et adhuc negat*. Viene entonces la sentencia: *Puniendus est. Perit poena, ducitur ad gladium*. Al *latro* se le cortó la cabeza. Ser condenado por esta pena no deja de ser significativo y el hecho mismo permite una profundización en la posible acción o delito que había cometido nuestro *latro*.

Entre los Romanos, *capite puniri* significa, o simplemente la pena de muerte sin

³⁸ Amm., XXVIII, 4, 16.

³⁹ El contexto puede indicar exageración.

⁴⁰ D. Sueiro, *La pena de muerte*, Madrid 1974, 226.

⁴¹ Amm., XXIX, 1, 23.

especificar, o la muerte por decapitación por la espada⁴². De este tipo de condena estaban exentos también los senadores o personas de alta posición social. Pero las sentencias a ser decapitados se reservaban, principalmente, para los condenados por crímenes de *maiestas*, para conspiradores de palabra o de hecho, en complots, en traición, o sospechosos de traición⁴³. En Amiano, por ejemplo, todas las decapitaciones registradas son casi exclusivamente en casos de traición, *maiestas*, o conspiraciones contra el poder. La espada, o la muerte mediante la espada, estaba asociada también, es cierto, con los casos de adulterio⁴⁴. Pero hay que recordar que las diversas formas de pena de muerte tenían, y poseen todavía, una jerarquía, específicamente señalada y diferenciada en los códigos. Un esclavo, un ladrón, reciben una pena de muerte acorde con su condición y su delito: La espada, o el hacha, son demasiado aristocráticas para ser el instrumento de eliminación⁴⁵. La pregunta es ésta: El *latro* de los *Hermeneumata*, ¿por qué no fue condenado *ad bestias*, al fuego, a la horca o cruz, como le hubiera correspondido si hubiese sido un simple *latro*? La forma elegida para la ejecución permite una hipótesis, quizá excesiva: El *latro*, ¿no era, fue, un potencial conspirador contra el poder imperial?

Todo esto, toda esta escena de tortura e interrogatorio ha sucedido en una plaza pública, en el Foro, a la vista de todos, y es, y constituye una escena común y cotidiana en la vida tardorromana. El castigo final, el *summum supplicium*, podemos asegurar que se hizo, sin embargo, fuera de la ciudad. Un testimonio de Jerónimo, entre otros, es especialmente claro a este respecto⁴⁶.

Para terminar, en la escena hay otro juicio que marca definitivamente el contraste de la administración de la justicia tardorromana. Otro encartado aparece en escena: Este reo no tiene calificativo, no es *latro*, ni adúltero, ni parricida -aparentemente: Es *innocens*, aunque haya podido ser cualquier otra cosa. Difiere del anterior y de tantos otros sólo en un hecho: *Cui adest grande patrocinium et viri disertí adsunt illi*. Tenía, tuvo apoyos, amigos ricos, influyentes; y abogados (*viri disertí*). Fue absuelto (*absolvitur*).

Quizá no es necesario insistir más. Los *Hermeneumata Pseudo Dositheana* nos enseñan todo un sistema de vida y de justicia. El interlocutor del embajador Prisco tenía razón: Lo mejor era salir, escapar al sistema de marginación y de injusticia que imponía

⁴² D. XLVIII, 19, 8, 1.

⁴³ P. Gamsey, *l.c.*, *passim*.

⁴⁴ J. Arce, *l.c.* en nota 31.

⁴⁵ J. Arce, *l.c.* en nota 31, 332 s.

⁴⁶ Hier., *Ep* I.

la tan alabada (académicamente) justicia y derecho romanos. Por otro lado, los *Hermeneumata* sólo preludian la Edad Media -y la historia europea hasta la Revolución Francesa; son la Edad Media europea. Un gran medievalista, Marc Bloch, analizando la justicia en la sociedad feudal, se preguntaba: "¿Cómo eran juzgados los hombres en esta época? No existe mejor piedra de toque para el análisis de un sistema social"⁴⁷. Había muchas justicias, intrincadas, fraccionadas, aleatorias, arbitrarias. El sistema romano, práctico, vivo, palpable, nos da la medida de su sistema social. No son necesarios, creo, más comentarios.

Javier Arce
Escuela Española de Historia
y Arqueología. CSIC
Roma

⁴⁷ M. Bloch, *La società feudale*, Torino 1987, 405.

LA CIVITAS CRISTIANA: NUEVO MARCO DE INTEGRACIÓN Y MARGINALIDAD

I

Se puede considerar que ya forma parte de las ideas comunes, extendidas a la enseñanza de la historia en los niveles más elementales, la de que el final del mundo antiguo y la crisis del imperio romano constituyen un fenómeno íntimamente ligado, en relaciones de causa y efecto bastante complejas y difíciles de determinar incluso en lo que al sentido de su influjo se refiere, al de la crisis de la ciudad y al de la ruralización de la vida económica y social. Ante una perspectiva un tanto simple en el planteamiento del problema que, en algunos casos, hacía aparecer aquí el concepto de crisis como algo cargado de connotaciones cuantitativas y de juicios de valor, hubo reacciones que, si, en algunos casos, sirvieron para matizar los términos del problema, en otros contribuyeron a la simplificación, por el sistema de oponer a la anterior una visión igualmente mecánica y cuantitativa. Con todo, el planteamiento resulta sumamente útil para hacerse nuevas consideraciones en torno a la ciudad, en las que es preciso procurar evitar afirmaciones del orden anteriormente criticado para llegar a conclusiones que sean capaces de explicar el verdadero cambio que condicionó el paso del mundo antiguo al mundo medieval.

Si, en una cierta medida, parece evidente el desplazamiento de ciertos aspectos de la vida pública de la ciudad al campo, también es cierto que ni todas las ciudades desaparecen o decaen, ni el grado de tal decadencia es en todos los casos igual, ni, finalmente, el término decadencia es el más adecuado para ser aplicado a todos los aspectos de la vida urbana. Otra cosa es que en el proceso de transformación desempeñe un importante papel el cambio operado en esta vida urbana, en aspectos que afectan a la vida social, económica y política. Por todo ello, la idea que ha guiado hasta la elaboración de este planteamiento es la de intentar averiguar en qué consiste el cambio operado en la ciudad, en lo que se refiere a su funcionalidad, en el conjunto de los factores que configuran esas facetas de la vida: la sociedad, la economía y la política. Si cuantitativamente es difícil aceptar el planteamiento general de la decadencia, es preciso en cambio reconocer que se ha producido una transformación que, al afectar a su funcionalidad, adquiere rasgos determinantes de una imagen que da la apariencia del proceso decadente. Ahora bien, con la introducción en tales consideraciones, resulta imposible prescindir de las variables que caracterizan los procesos experimentados por las

distintas ciudades, porque no es lo mismo lo que ocurre en el Mediterráneo oriental que en el occidental, o en una ciudad cuyo prestigio favorece la inversión suficiente para su conservación que en otra de valor subsidiario en el plano de las carreras políticas, que en su época de florecimiento sólo servía de trampolín para acceder a funciones en ciudades de más categoría. En efecto, la crisis estructural de la ciudad se define como un fenómeno general, que afecta a todo el imperio, pero eso ocurre porque se produce concretamente en ciudades cuyas historias particulares no son idénticas, habida cuenta de que el imperio romano, en la época de su florecimiento, constituía un mosaico de realidades muy variables, también en el plano del desarrollo y de la funcionalidad de las ciudades.

Las variables pueden establecerse, desde luego, en múltiples terrenos. Uno de ellos es el que afecta a la distribución geográfica del imperio entre oriente y occidente. Da la impresión de que en la *pars Orientis*, en general, la ciudad posee al final del mundo antiguo una mayor vitalidad, que se proyecta hacia el mundo bizantino. Sin embargo, tal apreciación, verdadera en su generalidad, resulta chocante cuando, en lo concreto, se estudian propuestas como la de Dion Crisóstomo¹, que espera que los repartos de tierra solucionen los problemas ocasionados por la plebe urbana cuya vida miserable en la ciudad la empuja a movimientos de rebelión. Parece vislumbrarse la incapacidad de la ciudad para desempeñar la función redistributiva que caracterizaba a la institución ciudadana clásica. Algo más tarde, la concepción historiográfica de Dion Casio muestra hasta qué punto se manifiesta como partidario de que el estado favorezca la supervivencia de las grandes ciudades, mientras que expresa la opinión de que no debe emplear sus recursos en las pequeñas. La variable definida en la disyuntiva oriente-occidente se complica con otra, que distingue en el desarrollo de las ciudades según su magnitud.

En la parte occidental del imperio y, más concretamente, en la Península Ibérica, Barbero y Vigil, por una parte, y Arce, por otra², en una polémica que refleja aspectos más aparentes que profundos, ponen de relieve, como resultado conjunto, que también en esta región existen variables dependientes de la zona en que la ciudad esté situada, de su historia anterior y de las vicisitudes concretas por las que pase en el momento de la crisis.

Dentro de la consideración de que las ciudades experimentan procesos variables que, en su misma variedad, explican el proceso complejo de la historia, se ha pretendido centrar la cuestión en uno de los aspectos que, en cierto modo, caracterizó a la ciudad a lo largo de la historia, su capacidad de integración y sus limitaciones, productores directos o indirectos de la marginación que, sin embargo, resulta al mismo tiempo el efecto

¹ M. Mazza, *Lotte sociali e restaurazione autoritaria nel III secolo d.C.*, Roma, Laterza, 1973, 173, ss.

² A. Barbero, M. Vigil, *Sobre los orígenes sociales de la Reconquista*, Barcelona 1974, 21-28; J. Arce, *El último siglo de la España romana: 284-409*, Madrid 1982, 86-91.

complementario del proceso de integración. Las diferentes funcionalidades de la ciudad a lo largo de la historia dependen en buena medida del ejercicio de estos papeles. Cada tipo de ciudad integra o margina, integra y margina, de modo diferente y a gentes y colectividades diferentes. Su modo de integrar o marginar define en cierto modo su tipología. La hipótesis aquí planteada consiste en que la nueva ciudad tardoimperial y cristiana no es simplemente decadente ni refleja sólo un proceso de crisis, sino que constituye un nuevo modo de integración y marginación de acuerdo con la nueva sociedad en formación y con los modos de controlar el mundo imaginario que van unidos a las estructuras dominantes en ese nuevo mundo.

Dado el carácter hipotético de la exposición, es preciso advertir que el intento se basa en la recopilación de datos sueltos que por fuerza han de resultar fragmentarios, sólo cohesionados por la línea directriz que pretende configurar el camino que llegue a resolver ese problema, el de la nueva función de la ciudad en el mundo del Imperio cristiano, en la época en que otras funciones sociales, políticas y económicas se concentran en ambientes rurales.

El caso de la ciudad de Constantinopla reúne en sí varias de las cuestiones hasta ahora planteadas, porque se define como la ciudad del imperio de Oriente, frente a la occidental Roma y como la gran ciudad frente a las pequeñas, al mismo tiempo que se configuró pronto como una ciudad predominantemente cristiana. Ciudad funcionalmente nueva, fundada por Constantino, era el resultado de unos propósitos dirigidos en este sentido, diferenciadores, tendentes a reflejar la nueva estructura social y política. La creación del nuevo senado aparece como la acción más evidente, al reclutarse casi su totalidad entre las nuevas clases dominantes³, que se sienten así, sean de procedencia oriental u occidental, integradas en los nuevos órganos de poder alternativos a los de la vieja Roma. El inicio del proceso se vincula al nacimiento del cristianismo oficial, religión profesada en general por esas nuevas clases. Sus características responden a las nuevas necesidades y a las nuevas formas políticas, hasta el punto de que cabe preguntarse en qué medida funcionaba como tal o se trataba simplemente de la formación de un rango senatorial paralelo alternativo en el plano social⁴. Lo importante viene a ser el nacimiento del nuevo orden senatorial, representativo de los cambios que también están representados en la nueva ciudad. La circunstancia, sin duda, creó problemas fiscales, pues no siempre estas nuevas clases estaban en disposición de atender a los gastos que el rango atribuido

³ A. Chastagnol, "L'évolution de l'ordre sénatorial aux IIIe et IVe siècles de notre ère", *RH*, 496, 1970, 310.

⁴ G. Dagron, *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, París 1974, 120-123; cf. 130.

les imponía⁵. Surgen así las contradicciones entre la integración mimética en las clases de prestigio tradicional y los fundamentos reales de las nuevas estructuras. Las cargas fiscales pondrán en tela de juicio la validez de la reestructuración.

De otro lado y paralelamente, en los núcleos urbanos pequeños se produce un proceso de desertización que, según Zósimo (I, 37, 3), en algunos casos puede estar motivado por factores externos, como los ataques de los escitas en el Ilírico o la peste, pero, en otras ocasiones, el mismo autor (II, 38) pone de relieve que la política fiscal de Constantino obligaba a huir, sobre todo a aquellos que corrían el riesgo de obtener las dignidades que iban unidas a determinadas exigencias tributarias.

—> Las cargas fiscales favorecen la institución del patronato, lo que representa el crecimiento de los poderes privados y la crisis de las funciones redistributivas de la ciudad. Las aldeas se recluyen y se apartan de sus vinculaciones urbanas, se apartan de la relación clásica entre ciudad y territorio, para fortalecer su posición, alejadas de la ciudad, en las relaciones de patronato⁶. Ahora bien, si ésta es la situación en muchos casos, en otros, como en el de Antioquía⁷, las comunidades de aldea, las *komai*, conservan su peso en la vida económica y social precisamente gracias a que siguieron desempeñando la función de intermediarios entre la ciudad y las comunidades más reducidas de tipo específicamente rural.

Dentro de las ciudades grandes, puede verificarse, en consecuencia, la existencia de una variada tipología que impide el establecimiento de lazos demasiado rígidos que expliquen la generalidad del proceso. Chastagnol⁸ ha puesto de relieve que si, por las razones expuestas, la aristocracia de Constantinopla es más dócil, la de Roma, más rica y capaz en principio de atender a las demandas de un aparato estatal progresivamente más caro, por ello mismo se encuentra en condiciones de huir y recluirse en algunas ciudades de provincias que permanecen prósperas, aunque esa prosperidad resulta en gran medida causa y consecuencia del modo de actuar de esas aristocracias. Es el caso que tiene un conspicuo representante en Ausonio, pero también en algunos otros miembros de la aristocracia gala. Arce⁹ ha puesto de manifiesto que, durante el siglo IV, la ciudad de Mérida sigue siendo el escenario de una vida urbana incluso renovada, no

⁵ *Id.*, pp. 171-175.

⁶ G. Dagron, "Entre Village et cité: Le bourgade rurale des IV^e e VII^e siècles en Orient", *Koinonia*, 3, 1979 (= *La romanité chrétienne en Orient*, London 1984, VII), 36-38.

⁷ *Ibid.*, 41-43.

⁸ Dagron, *Naissance*, 311, ss.

⁹ En *Homenaje a Sáenz de Burvaga*, Diputación provincial de Badajoz, 1982, 209-226.

independientemente del abundante número de lujosas villas que rodea la ciudad¹⁰. Los mosaicos, las termas, el aljibe y la necrópolis de la villa de "El Hinojar", por ejemplo, resultan un testimonio muy elocuente de la pujante vida rural de la época constantiniana, funcionando de modo integrado con la vitalidad de la vida urbana. Esa prosperidad, integrada, se manifiesta también en la riqueza de los mosaicos de Antioquía¹¹, coherentemente con el modo de funcionar las relaciones entre campo y ciudad. Diferente resulta en cambio la funcionalidad de los mosaicos de Piazza Armerina, no sólo por su posición alejada de la ciudad, sino porque la iconografía allí representada, en las variantes detectadas en último lugar, demuestra la preocupación por la decadencia de la función pública de los juegos¹², contrariamente a lo que ocurre en algunos de los mosaicos de Mérida.

En definitiva el proceso de transformación de la ciudad en el siglo IV resulta variado y complejo, no fácil de esquematizar. Conviene ahora, para atenernos al tema, tratar de averiguar hasta qué punto el cristianismo interviene en ese proceso o viene a ser consecuencia directa o indirecta del mismo.

II

Mazzarino estuvo entre los primeros¹³ que pusieron de relieve cómo, con el aumento de la presión fiscal, se desarrolló una especie de economía paralela que se centraba en las cajas eclesiásticas, y para ello llamó la atención sobre un texto de Tertuliano (*Apologético*, 39, 5-6) que habla de la caja común o *arca*, que se hallaba libre de contribución y servía para atender a las necesidades de los jóvenes huérfanos y los viejos servidores, así como para alimento de la religión, en un mundo en que la redistribución evergética de la ciudad clásica comenzaba a fallar. De este modo, se produce un proceso de influencia mutua, por el que en las ciudades con comunidades cristianas más ricas se genera un foco de atracción y es en éstas donde se desarrolla el cristianismo urbano. En la época de Constantino se oficializará la inmunidad de los clérigos y se consolidará su capacidad para desempeñar ese papel redistribuidor en las comunidades

¹⁰ Ver J. M. Álvarez Martínez, "La villa romana de 'El Hinojal' en la dehesa de 'Las Tiendas' (Mérida)", *NAH, Arqueología*, 4, 1976, 435-463.

¹¹ J. Gagé, *Les classes sociales dans l'Empire romain*, Paris 1964, 368, ss.

¹² M. Torelli, "Piazza Armerina: Note di iconologia", *La Villa romana del Casale di Piazza Armerina, Atti della IV riunione scientifica della Scuola di Perfezionamento in Archeologia classica dell'Università di Catania (Piazza Armerina, 29 settembre-1 ottobre, 1983)*, Università di Catania, 143-156.

¹³ S. Mazzarino, *Trattato di Storia Romana*, II. Roma 1965 (3ª ed.), 302, ss. Cf. también, 422, ss.

urbanas. Para ello, se aprovecha la organización que se ha ido desarrollando desde el siglo II¹⁴, mimética de las organizaciones provinciales y municipales, donde los episcopos, junto a los flámines, se encargan de aglutinar la nueva solidaridad que facilita el trasvase de ricos a *tenuiores* a través de dones, colectas semanales, enterramientos y beneficencias en general al margen de las instituciones tradicionales, para volver a integrar a las poblaciones empobrecidas y marginadas por la crisis. Sólo la protección contra el fisco impide que el abismo social se vuelva problemático, a través de la *haereditas* protegida como *patrimonium Dei*, frente a las injurias seculares para que no se lo arrebaten ni la *respublica* ni el fisco, en palabras de Cipriano, *De opere et elemosynis*, 19 (PL, IV, 616-617). Paralelamente al desarrollo del Cristianismo, crece su capacidad de integrar a las poblaciones por nuevas vías, originales, que se adaptan a las necesidades económicas de los nuevos tiempos, cuando los libres, sometidos a nuevas formas de dependencia, se equiparan a esclavos y adoptan la posición servil en la comunidad que favorece el desarrollo de nuevas formas de lo imaginario.

III

En caso contrario, los modos de protección tenían que ir por otros caminos. Da la impresión¹⁵ de que en Oriente el campesinado pudo, en general, mostrar una mayor resistencia a las presiones de la tributación, lo que le permitió permanecer durante más tiempo dentro del sistema antiguo, sin caer en formas de dependencia prefeudales. No ocurrió lo mismo en Occidente donde crecen los fugitivos que se convierten en *latrones* o caen bajo la dependencia de los *potentiores* capaces de protegerlos, pero también de someterlos a su servicio, en formas clientelares como las de la plebe romana con respecto a la nobleza senatorial. Salviano (VIII, 35, *et passim*) era consciente de que el problema de los pobres en las ciudades sólo tenía solución en la actuación de los ricos, pero también verá (VIII, 44) que de este modo perdían el *ius libertatis*. En el plano religioso, dentro del cristianismo, también cabía la huida, la *anachoresis* y el eremitismo, pero frente a ello fue desarrollándose la alternativa propiamente urbana en el patronato episcopal¹⁶, sustitutorio de la función decurional en el plano municipal a través de la exención del fisco y de los deberes curiales, de modo que se estableció la costumbre *de confugere ad clericorum loca*, en lugar de hacerlo al campo y a la actividad del latrocinio. A través de las iglesias, se procede de la evasión a la integración en la comunidad. Las ciudades más ricas son,

¹⁴ Gagé, *o.c.*, 319 ss.

¹⁵ C. Wickham, "The Other transition: from the Ancient World to Feudalism", *P & P* 103, 1984, 35.

¹⁶ Gagé, *o.c.*, 417 ss., 425.

naturalmente, las que desarrollan la mayor capacidad de integración, que potencia a su vez su grandeza, como es el caso de Antioquía, la riqueza de cuya iglesia era famosa en tiempos de Juan Crisóstomo¹⁷, lo que la hacía apta para desempeñar esa función benéfica y redistribuidora. También en Mérida se desarrolla, al menos desde el siglo V, la práctica de las iglesias como centros de protección y asilo. Los obispos llegaron a desempeñar papeles políticos de importancia, que iban unidos a las funciones de los grandes propietarios en ocasiones, como cuando Hidacio hace de intermediario entre los "gallegos" y los suevos¹⁸. Se convertiría así en un modo de promoción de las aristocracias, cuando llegan a desempeñar el papel integrador capaz de garantizar la estabilidad de la nueva sociedad.

IV

Las transformaciones funcionales se plasman necesariamente en la estructura urbana. Son nuevas formas de inversión y finalidades nuevas dado que, habitualmente, no significan los monumentos cristianos una continuidad de las edificaciones religiosas paganas¹⁹. Más bien parece que tienden a ocupar espacios públicos, como termas, o bien necrópolis o, en las zonas de extramuros, lugares ocupados anteriormente por espacios habitados²⁰. En cualquier caso, se implantan de modo llamativo en un lugar de la ciudad o se separan para hacerse continuadores de la vida privada. En la realidad o en la fantasía de Prudencio, Himno III, 186-215, el túmulo donde se enterró Sta. Eulalia revestía toda clase de lujo marmóreo, en las afueras de la ciudad, construido al parecer sobre una rica *domus* privada, donde se ha fijado entretanto una necrópolis, que se duda si es previa o resultado del enterramiento de la santa, según las hipótesis de sus excavadores, que me ha permitido conocer Luis Caballero amablemente, antes de la publicación de los resultados.

También en Bizancio se descubren los mismos síntomas²¹. La difusión del cristianismo significó la implantación de un nuevo urbanismo, con sacralización de los centros de la vida social y económica, más que de la política, dado que era aquella y no ésta la que se controlaba a través de las estructuras eclesíásticas. La iglesia y los

¹⁷ P. Siniscalco, *Il Cammino di Cristo nell'impero romano*, Roma 1983, 241.

¹⁸ P. C. Díaz Martínez, "Estructuras de gobierno local en la antigüedad tardía, Un estudio regional: El N.O. de la península Ibérica en el siglo V", *SZ* 8, 1987, 237, 248.

¹⁹ J. M. Spieser, "La christianisation de la ville dans l'Antiquité tardive", *Ktema* 11, 1986, 49-55.

²⁰ Prudentemente, L. García Moreno, "La cristianización de la topografía de las ciudades de la Península Ibérica durante la Antigüedad tardía", *AEA* 50-51, 1977-78, 316.

²¹ G. Dagron, "La christianisation dans la villa byzantine", *DOP* 31, 1977 (*La romanité chrétienne en Orient. cit.* n. 6), 3-25.

monasterios desplazan los centros hacia ellos para atraer esos aspectos de la vida urbana. En Corinto, los lugares sacralizados de cristianismo también se detectan lejos del centro o como continuidad de las tumbas de la ciudad a través de los mártires.

De este modo, Juliano comprendió que la única manera de competir con el cristianismo era el desarrollo de la *philanthropia* que, en la Epístola 89b (ed. J. BIDEZ) se define como la necesidad de crear una riqueza común para ayudar a los encarcelados y otros menesterosos. La despreocupación por los pobres es la que ha permitido, en su opinión, que ganaran terrenos los "galileos", a través del *agápe*, de la *hypodoché*, de la *diakontá* de las mesas. Pero hay que hacerlo además como oposición a esos mismos "ateos" que desean habitar los desiertos en vez de las ciudades. También en la epístola 84 define la *philanthropía*, pero, además, marca la diferencia con la tradición pagana. El nuevo templo no debe acoger en sus puertas a las autoridades civiles. Se marca así una diferenciación similar a la que Eusebio atribuye a Constantino, *epítscopos* de los de fuera (*ektós*).

V

Roma en sus diferentes modos de manifestarse sigue siendo, naturalmente²², el modelo de los diferentes modos de actuación de las aristocracias, aunque su realidad venga condicionada, entre otros factores, por el hecho de que no son la aristocracia romana en cada caso. Sin embargo, el modelo permanece. Por ello, es preciso tener en cuenta las formas de la nueva topografía de Roma desde la colocación de los cementerios suburbanos hasta los grandes centros religiosos. La Basílica constantiniana de Letrán se sitúa en el emplazamiento de los *castra nova* de los *equites* singulares, la zona de residencia aristocrática, construcción grandiosa para la comunidad cristiana, mayor que la basílica de Majencio, alejada del centro político, pero no del centro social²³. Tal edificación coincide en el tiempo con otras que pretenden atraer a las masas populares, en el foro de Trajano, o en el *Trastevere*, para dar la imagen global de la integración popular de época constantiniana, paralela al papel de la religiosidad aristocrática. Igualmente ocurre en la implantación de los lugares de enterramiento, que, normalmente, asumen y transforman antiguos lugares de enterramiento, como la vía Apia²⁴, incluido el caso de san Pedro donde los *martyria* se convierten en basílica, tras haberse implantado en lugares de

²² Chastagnol (nota 3), 314.

²³ C. Pietri, *Roma Christiana. Recherches sur l'Eglise de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie, de Milítade à Sixte III (311-440)* (BEFAR, 224), Roma 1976, 3 ss.

²⁴ *Ibid.*, 318.

enterramiento paganos. El modelo romano fue importante desde el punto de vista de la difusión de una topografía cristiana. En el caso de la basílica *Sessoriana*, *domus Sessoriana*, convertida en Sta. Cruz de Jerusalén, el conjunto que tiene como centro al anfiteatro castrense, las termas helenianas y el circo Variano, se transforma en lugar sacro²⁵. Todo parece haber formado parte de una *villa* imperial de tiempos de Septimio Severo. Lo mismo puede decirse del recinto vaticano, zona de enterramiento de libertos ricos convertido en centro religioso a través de una posible necrópolis²⁶.

VI

El desarrollo de los problemas urbanos trae consigo, al mismo tiempo, el tipo de soluciones que veía Juliano, el de la retirada al campo, visto con malos ojos igualmente por Rutilio Namaciano (*De red. suo*, 439-526) que despotrica de ese tipo de salida. Sin embargo el retiro del mundo urbano tenía, al menos, dos lecturas, según el tipo de recursos que se buscara en él, aunque entre sí fueran complementarios como elementos para la comprensión de la realidad social del momento. Se trata del tipo de solución a los problemas sociales del momento que iban a buscar los nobles cristianos, como Paulino de Nola²⁷, que trata de compaginar la solución plasmada en el retiro con el episcopado, vinculado íntimamente a la vida urbana. En ese sentido, Paulino ha sido considerado como un personaje representativo de las causas que llevan a la caída del imperio de Occidente²⁸, plasmado simplíficadamente como, la "actitud de las aristocracias y su retiro del mundo activo". Se trata de una especie de adaptación del monacato que, si bien es verdad que llevó al final del mundo antiguo, significó la forma de conservar y consolidar el nuevo mundo todavía en formación. Viene a ser algo así como la síntesis de monacato y cristianismo urbano. En Constantinopla, ciudad modélica para la conservación de la vida urbana tardía, aunque eso significa que se había producido una nueva clase dominante dentro del imperio, el monacato tiene poca influencia en ámbitos urbanos²⁹. Isaac se sitúa en los alrededores de Constantinopla y aparece como *giovago*, que provoca la reacción

²⁵ F. Coarelli, *Guida archeologica di Roma*, Verona 1974, 189-191.

²⁶ *Ibid.*, 318.

²⁷ I. Gobry, *Les moines en Occident*, Paris 1985, II, 121.

²⁸ P. C. Díaz Martínez, "Ascesis y monacato en la península Ibérica antes del siglo VI", *Actas del I Congreso Peninsular de Historia Antigua, Santiago de Compostela, 1-5 julio, 1986*, ed. por G. Pereira, Universidad de Santiago de Compostela, 1988, III, 205-225; y W. H. C. Frend, "Paulinus of Nola and the Last Century in the Western Empire", *JRS* 59, 1969, 1-11.

²⁹ G. Dagron, "Les moines et la ville: Le monachisme à Constantinople jusqu'au Concile de Chalcedoine", *Travaux et Mémoires* 4, 1970, (*La romanité chrétienne, o.c.* n. 6), 239 ss.; *Naissance*, 510-514.

contraria de los obispos. De todos modos Constantinopla se define como centro de las actividades periféricas y de las herejías entre los monjes, que participan en los conflictos urbanos, sobre todo en la época de Juan Crisóstomo, que, en cambio, concibe la idea de una religiosidad urbana, transformada, situada por encima de la actitud monacal, creadora de un conflicto que define como herejes a los monjes partidarios de Isaac, después del enfrentamiento que describe Zósimo (V. 23), como algo sintomático de la labor falsamente social de los monjes marginados. El monje que aglutina en torno a la ciudad a las masas marginadas resulta marginalizado por el pagano Zósimo y por las actitudes de personajes urbanizados como Juan Crisóstomo.

Más tarde, el monacato marginado será sustituido por formas más adecuadas a los poderes establecidos. El concilio de Calcedonia será el encargado de asimilar tales formas o dejar fuera lo que no se dejaba integrar³⁰. Una vez situados bajo la jurisdicción de los obispos pasan a prohibirse las organizaciones ajenas a lugares urbanos o a monasterios controlados. El episodio de Juan y los monjes fue significativo del enfrentamiento, pero también de cómo el pueblo elige, no la marginación, sino la integración bajo el clero urbanizado por el Crisóstomo.

VII

El problema de la difusión del cristianismo, en un plano de estructuras de las sociedades antiguas, está en que, así como su difusión se realiza principalmente entre las ciudades, la integración social buscada, para crear el complemento ideológico de una sociedad coherente, necesita contar con las masas rurales. Las nuevas "magistraturas" se hallan en las ciudades y el episcopado se nutre principalmente de sus oligarquías, pero al mismo tiempo necesita adaptarse a las nuevas realidades para integrar el mundo rural. El problema viene a plantearse de modo especial en occidente, donde la vida urbana en general sufre unos mayores efectos de la crisis³¹. Así se engendra un nuevo problema, el de la funcionalidad de la ciudad en el intento de crear la unidad homogénea con un papel integrado para que el campesinado, en la crisis del imperio, no quede definitivamente fuera de las nuevas estructuras representadas por la iglesia.

VIII

³⁰ Mazarino, *o.c.* (nota 13), 444.

³¹ Sobre los problemas del reclutamiento en general, A. Rouselle, "Aspects sociaux du recrutement ecclésiastique au IV^e siècle", *MEFRA* 89, 1977, 333-370.

Los monjes se caracterizan, según Zósimo, por apoderarse de las tierras para repartirlas entre los pobres³². Su presencia en la ciudad engendra un tipo de relación conflictiva, al pretender la solución de los problemas rurales, lo que provoca la reacción por igual de cristianos urbanizados y de paganos. Evidentemente, éste no era el camino de la integración que podía verse absorbido en las estructuras en que se iba al mismo tiempo asentando la clase dominante imperial y las masas urbanas cristianizadas. Por el contrario, por varios caminos se va configurando, sobre el modelo del monacato oriental, una nueva imagen más capaz de la acomodación, que puede funcionar en Oriente, como lugar de acogida de la aristocracia fugitiva de la Roma invadida, pero que también funcionará en Occidente. Aquí, se desarrolla una imagen de la "ciudad de Dios"³³, donde lo oriental, en palabras de Jacques Fontaine, se hace cada vez más irreal para convertirse en lugar de retiro culto. La *cellula* de Martín en Marmoutier constituye así un paso intermedio para la occidentalización del monacato, pues ya, en su retiro simbólico, en las afueras de la ciudad, el "lugar solitario" se transforma en metáfora, a través de otro paso anterior, más auténtico, en Ligugé, donde, de todos modos, la topografía ha cambiado suficientemente para dar otro contenido al monacato, distinto al que se desarrolla en los desiertos orientales. Desde luego, con la nueva escenificación topográfica, los nuevos monjes están en mejores condiciones para acercarse al campesinado gálico y a sus tradiciones prerromanas.

Naturalmente, la historia de las relaciones de Martín con la ciudad no está exenta de conflictos³⁴ que, de todos modos, se resuelven en la línea marcada por la evolución dominante ya señalada. En principio, la ciudad se oponía a su nombramiento como obispo, pero luego, cuando el centro de Marmoutier se definió como lugar de integración, sirvió para lugar de reclusión de los miembros de familias nobles cultas (*vita Martini*, 9-10, y 23). Los conflictos pudieron seguir existiendo entre obispos y abades³⁵, pero la tendencia general era todo lo contrario. El abad de Lerins tuvo conflictos con los obispos, pero la funcionalidad del monasterio se definió precisamente en el otro sentido, en el de convertirse en vivero para la atribución de obispos a todo el sur de Francia³⁶. El proceso seguido en Lerins, estudiado por Nouailhat, tuvo su reproducción en otros lugares que desempeñaron

³² Interpretación demasiado rebuscada de T. E. Gregory, "Zosimus, 5, 23, and the People of Constantinople", *Byzantion* 43, 1973, 61-83.

³³ Ver el comentario de J. Fontaine en la *Vida de S. Martín, de Sulpicio Severo*. Paris 1969 (*Sources chrétiennes*, II, 671-672, con n. 2 de pág. 671).

³⁴ Ver E. Griffe, *La Gaule chrétienne a l'époque romaine. I. Des Origines à la fin du IVe siècle*, Paris 1947, 207.

³⁵ P. C. Díaz Martínez, *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*, Universidad de Salamanca 1987, 13.

³⁶ R. Nouailhat, *Saints et patrons; les moines de Lerins* (Annales Littéraires de l'Université de Besançon, 382), Paris 1988.

la misma función, como Condat, según los estudios de Martine en su edición de las *Vidas de los Padres del Jura*³⁷, continuadores de Martín y de Hilario, que tomaban como modelo a los de Lerins, *insula lerinensis*, no a los orientales ni su *rusticana... garrulitas*.

El proceso interno, de rechazo anacorético, se ha convertido en rechazo ocasional para reinsertarse posteriormente en la vida urbana y en sus nuevas estructuras controladas por el episcopado. El cristianismo, fenómeno urbano, al coincidir con un determinado proceso que afecta a la vida rural, se siente atraído por las poblaciones campesinas y sus problemas, adopta actitudes de violenta escisión para terminar integrando lo rural, en los márgenes de la ciudad. El cristianismo urbano se ruraliza, para atraer hacia las manifestaciones religiosas cuajadas en la ciudad a los problemas campesinos afectados por la misma crisis que afectó a la ciudad, para facilitar la difusión del cristianismo.

El proceso, complejo, se manifiesta más violentamente en otros lugares, con protagonistas como Prisciliano, que se inclina a la marginalidad y es empujado a ella, hasta el punto de que el movimiento vino a recluirse en una zona específica como la gallega³⁸. En los momentos dramáticos del juicio, Martín mostró cuál era su posición, que lo llevó a la indefinición, dado que no lo dejaba inclinarse a su favor, pues lo apartaría de la integración, ni en su contra, lo que le quitaría eficacia atractiva en el mundo rural³⁹. Por el contrario, Paulino eligió esa vía que representaba la adaptación al mundo rural de la cultura clásica de origen bucólico, esa que se muestra tan frecuentemente a los mosaicos de las *villae*, y que en cierto modo colabora al final del mundo antiguo como civilización urbana⁴⁰. Esta sirvió para realizar una adaptación de las aspiraciones personales a las necesidades rurales que se imponen paulatinamente en la actividad de los sectores poderosos y provoca la síntesis formal del tema mitológico con el antiguo testamento⁴¹. La posición de Ausonio muestra las resistencias que podían anidar en personas de la misma posición, pero, entre ambos, contribuyen a despejar el panorama de las actitudes tardoimperiales en torno al papel de la ciudad, cuando el cristianismo tiende a buscar la integración rural más que la plasmada en sus primeras funcionalidades, cuando representa a los sectores marginales de las ciudades del mundo helenístico y romano.

³⁷ F. Martine, Introducción a *Vie des Pères du Jura*, París 1968 (*Sources Chrétiennes*, 142), 84 ss., 174 ss.

³⁸ J. Cabrera, *Estudio sobre el priscilianismo en la Galicia antigua*, Universidad de Granada, 1983; A. Barbero, "El priscilianismo, ¿herejía o movimiento social?", en *Conflictos y estructuras sociales de la Hispania Antigua*. Madrid 1977, 77-114.

³⁹ A. Tranoy, en *Hydace, Chronique*, París 1874, (*Sources Chrétiennes*, 219), II 21.

⁴⁰ Frend, *o.c.* (nota 28), 11.

⁴¹ P. A. Février, "Images et sociétés", *Crise et redressement dans les provinces européens de l'empire*, *Actes du Colloque de Strasbourg, décembre 1981*, Estrasburgo, AECR, 1983, 47-48.

Paralelamente, se configura así el panorama de la ciudad con sus límites para la integración. El retiro es lo propio de la *nobilitas*, lugar placentero, como la *villa* descrita por Sidonio Apolinar en su epístola (11, 2) a Domicio, en Avitaco, a 20 Kms, al suroeste de Clermont-Ferrand⁴². Por todo ello, en su papel integrador de la vida rústica y urbana, el cristianismo se convirtió en vehículo para la concentración de la vida económica en el campo al contribuir a modificar la vida de la ciudad y al acercar a ésta, como vehículo de su propia difusión, los problemas que se manifestaban en la marginalidad rural. No es extraño que, en muchos casos, la *villa* se transformara en monasterio⁴³, como vehículo topográfico de la misma transformación, en ámbitos económicos y sociales así como en los pertenecientes al mundo de la imaginario. La *civitas* participa en el proceso de integración en lo nuevo y marginación de lo viejo para conformar la nueva realidad económica y social.

Domingo Plácido
Universidad Complutense

⁴² A. Loyen, *Ad loc*, Paris 1970.

⁴³ J. Percival, *The Roman Villa*, London 1976, 187 ss.

ERRATAS ADVERTIDAS

| Pág. | Dice | Debe decir |
|----------------------------|--|---|
| 9 | <i>Sub euleo incurtus</i> . Fortuna y pena de muerte en la sociedad tardorromana | <i>Sub euleo incurtus</i> . Tortura y pena de muerte en la sociedad tardorromana |
| | Carlos Estepa Díaz | Carlos Estepa Díez |
| 11 | Materializado éste último | materializado este último |
| 59 y 75 páginas impares | Poder, compromiso y marginación del neoplatonismo | Poder, compromiso y marginación en el neoplatonismo |
| 126 | <i>de confugere ad clericorum loca</i> | <i>de confugere ad clericorum loca</i> |
| 229 | Es decir, que a pesar de la profundidad que acompaña a la institucionalización del Imperio Cristiano | Es decir, que a pesar de la profundidad de las elaboraciones doctrinales, a pesar de la espectacularidad que acompaña a la institucionalización del Imperio Cristiano |
| 229 | y al mismo ampliará este sistema de articulación política | y al mismo tiempo ampliará este sistema de articulación política |
| 233 | viejas formas de organización vinculada a sistemas de precedentes ya inoperantes | viejas formas de organización vinculada a sistemas precedentes ya inoperantes |

La edición de esta obra ha sido cofinanciada por el Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz y el equipo de investigación n.º 1.048 de la Junta de Andalucía.

DISIDENCIA RELIGIOSA Y PODER EPISCOPAL EN LA ESPAÑA TARDOANTIGUA (SS. V-VII)

La disidencia religiosa en su relación con la jerarquía episcopal puede ocultar una doble forma de oposición a ésta, como representante que es de la Iglesia oficial y detentadora de una serie de intereses políticos, ideológicos y socioeconómicos. De esta forma los disidentes a los obispos pueden ser oponentes eminentemente políticos, ideológicos o sociales. Aunque naturalmente esta distinción tiene más un componente teórico que real. Pues en la práctica el poder político de la jerarquía tenía unos evidentes fundamentos socioeconómicos¹. Y normalmente toda oposición a la misma asumía un lenguaje ideológico, generalmente no comprensible en sus particularidades dogmáticas por la mayoría de los que tomaban parte activa o como espectadores en el debate y lucha del disidente; pues en el marco de las pequeñas sociedades locales en que dicha disidencia solía ejercitarse poner en duda la rectitud dogmática del pastor espiritual, o su probidad disciplinar, suponía poner en entredicho su capacidad de liderazgo político y la legitimidad de su primacía socioeconómica². Por ello podríamos afirmar ya de entrada que, desde el punto de vista eclesiástico, dicha disidencia religiosa se manifestó bajo dos formas principales una con particular acento en lo dogmático y otra en lo disciplinar. Nuestro

¹ Para el periodo visigodo *vid.* entre otros C. Sánchez Albomoz, *Estudios visigodos*, Roma, 1970, 319 ss.; D. Claude, *Adel, Kirche und Königtum im Westgotenreich*, Sigmaringen, 1971, 108 ss.; A. Barbero - M. Vigil, *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*, Barcelona, 1978, 96 ss. En España -como en la Galia- la penetración de la alta aristocracia en el episcopado fue muy temprana, ya por completo visible a principios del siglo V. (*vid.* L.A. García Moreno, "Nueva luz sobre la España de las invasiones de principios del siglo V. La Epístola XI de Consencio a S. Agustín", en M. Merino, ed., *Verbo de Dios y palabras humanas*, Pamplona, 1988, 165 ss.; *id.*, "Elites e Iglesia hispanas en la transición del Imperio Romano al Reino Visigodo", en J.M^a Candau - F. Gascó - A. Ramírez de Verger, eds., *La conversión de Roma*, Madrid, 1991, 230 ss.), mostrando en esto un evidente paralelismo con la situación de la vecina Galia (*cf.* M. Heinzelmann, *Bischofsherrschaft in Gallien*, München, 1976). Pero el proceso era más general, incluso reducible a antiguos ámbitos helénicos (para el caso concreto de Cirene a principios del s. V *vid.* J. H. W. G. Liebeschuetz, *Barbarians and Bishops*, Oxford, 1990, 228 ss.); incluso en territorio itálico donde la presencia del viejo y prestigioso Senado romano quitó atractivo al episcopado para la gran aristocracia -al menos durante los siglos V y VI- el poder del obispo se basó en la riqueza del patrimonio eclesiástico, lo que no dejó de ser fuente de conflicto con la misma aristocracia laica (*cf.* T.S. Brown, *Gentlemen and Officers*, Roma, 1984, 180 y ss.; Ch. Pietri, "Aristocratie et société cléricale dans l'Italie chrétienne au temps d'Odoacre et de Théodoric", en *Actes du VII Congrès de la Fédération Internationale des Associations d'Etudes Classiques*, Budapest, 1984, 256 ss.).

² *Cf.* R. Van Dam, *Leadership and Community in Late Antique Gaul*, Berkeley-Los Angeles-London, 1985, 106-114.

objetivo de seguido será examinar ambas manifestaciones de la disidencia religiosa en la España tardoantigua, intentando ver en todo momento qué tipo de oposición principal encubrían, política o social.

En el terreno de la disidencia religiosa de tipo dogmático habría que realizar una distinción fundamental entre aquellas manifestaciones ubicadas en el interior de la Fe cristiana y aquellas otras que lo estuvieran en su exterior. Aunque también es verdad que según se avanzó en el tiempo, y con alguna excepción minoritaria como podrían ser las relacionables con el Judaísmo, ninguna manifestación disidente sería estrictamente externa al Cristianismo. Pues el Paganismo acabaría por constituir más una cuestión de nivel social y relacionada con la oposición tradicional campo/ciudad, que un verdadero debate a nivel teórico³.

Desgraciadamente el tratamiento del Paganismo residual y de la inquietante cuestión planteada por la minoría Judía, en absoluto falta de capacidad proselitista en estos tiempos⁴, como formas de oposición a la jerarquía episcopal, como representante de la Iglesia cristiana, nos llevaría muy lejos. Sin embargo algunas precisiones al respecto sería conveniente realizar antes de proseguir en nuestro discurso.

Como señalamos anteriormente el Paganismo residual en estos siglos en las Españas será fundamentalmente cosa de grupos sociales inferiores y rurales. A este respecto el manoseado tratado de Martín de Braga *De correctione rusticorum* es explícito y esclarecedor⁵. En sí mismo sería síntoma del esfuerzo final de la Iglesia por incardinarse en el medio rural, que había sido extraño al Cristianismo en sus orígenes⁶. Un

³ Cf. A.H.M. Jones, "The Social Background of the Struggle between Paganism and Christianity", en A. Momigliano (ed.), *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford, 1963, 17 ss.; R. Manselli, "Resistenze dei culti antichi nella pratica religiosa dei laici nelle campagne", en *Settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto Medioevo* (a partir de ahora SSAM), XXVIII, Espoleto, 1982, 57-108. Sobre la pervivencia del Paganismo en la Península ibérica al clásico Mc Kenna, *Paganism and pagan survivals in Spain up to the fall of the Visigothic Kingdom*, Washington D.C., 1938. Puntos de vista valiosos se contienen en P.D. King, *Law and Society in Visigothic Kingdom*, Cambridge, 1972, 145 ss. y M. Sotomayor, "Penetración de la Iglesia en los medios rurales de la España tardorromana y visigoda", en SSAM, XVIII, Espoleto, 1982, 639-683. De todas formas debe contraponerse la famosa ara votiva a Erudino del pico de Dobra del 398 (cf. M. Vigil - A. Barbero, "Sobre los orígenes sociales de la Reconquista. Cántabros y vascones desde fines del imperio romano hasta la invasión musulmana", *BRAH*, 156, 1965, 283 ss.) con el rescripto imperial del enviado al vicario Macrobio (*CTh*, XVI,10,15) del 399; el primero testimonio indicaría la pervivencia del paganismo en una área muy rural y marginal, mientras que el segundo mostraría el cierre y fin de ceremonias paganas en las ciudades peninsulares. Una relectura de la inscripción del Dobra, por U. Stylow, fecharía la misma en pleno siglo III.

⁴ Vid. L. García Iglesias, *Los judíos en la España antigua*, Madrid, 1978, 148 ss.

⁵ Su mejor edición y estudio sigue siendo el de W. Barlow, *Martinus Bracaraensis. Opera omnia*, New Haven, 1950.

⁶ El carácter netamente urbano del Cristianismo hispano era evidente a principios del siglo IV, pero las cosas habían ya cambiado mucho ochenta años después (vid. L.A. García Moreno, "Elites e Iglesia hispanas en la

conocimiento arqueológico del campo español de estos siglos⁷ y la fuerte implantación cristiana entre las masas rurales en el al-Andalus islámico hasta bien entrado el siglo X⁸ son rotundas pruebas del éxito de dicho esfuerzo, no obstante que con frecuencia se diga con escasa fundamentación lo contrario. De esta forma la resistencia pagana a la Iglesia no adquirirá en esta época la forma de un debate ideológico coherente; sino que se inscribe en el cuadro de manifestaciones de valor simbólico, e incoherentemente organizadas, en el marco del Folklore religioso y de la norma social, afectando de hecho más a los aspectos disciplinares que dogmáticos de la organización eclesiástica. Es decir, se trataría más de resistencias a las dependencias socioeconómicas que la implantación jerárquica del Cristianismo suponía en el ámbito rural, con la incipiente organización parroquial diocesana o monástica; o bien de prestar cobertura ideológica a otras oposiciones y disidencias sociales y políticas ya existentes⁹.

Problemas todos ellos de importancia ciertamente considerable en una coyuntura socioeconómica como la predominante en esta época. Pues en el campo ésta se caracterizó

transición", 223-226).

⁷ Cada vez son más los testimonios que demuestran lo general que fue en la península la construcción de *martyria*, oratorios, pequeñas basílicas y conjuntos monásticos adosados a antiguas y ricas *villae* bajoimperiales y en sustitución de sus anteriores ámbitos tricóricos de carácter laico (sobre lo cual *vid. infra* y nota 15); pero también están aumentando los ejemplares de basílicas pertenecientes a pequeñas comunidades campesinas, de los que sin duda el mejor conocido es el de Bovalar (P. de Palol, *El Bovalar (Seròs; Segrià). Conjunt d'època paleocristiana i visigòtica*, Barcelona, 1989).

⁸ A este respecto nos siguen pareciendo de fundamental importancia las afirmaciones del espía fatimí Ibn Hawqal (*Configuración del Mundo*, trad. de M^a J. Romaní Suay, Valencia, 1971, 63), cf. R. Collins, *Early Mediaeval Spain. Unity in Diversity, 400-1000*, London, 1983, 206. Lo que contradice en buena medida la hipótesis sostenida por T.F. Glick, *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages*, Princeton, 1979, 34 y 186, que para mediados del siglo X supone un 80% de la población de al-Andalus ya islámica (pero la validez de su método ha sido puesta en duda desde el mismo campo del arabismo cf. D. Wasserstein, *The Rise and Fall of the Party-Kings*, Princeton, 1985, 225 ss.). Por otro lado arabización lingüística de la mozarabía en absoluto equivale a ruina de su Iglesia (*vid.* L.A. García Moreno, "El Concilio III de Toledo y la Historia de España Altomedieval", *Memoria Ecclesiae*, 2, 1991, 17 ss.).

⁹ En todo caso parece difícil poder hablar de Paganismo sin continuidad en la fe a los dioses y en el culto hacia ellos (*vid.* así H. Kuhn, "Das Fortleben des germanischen Heidentums nach der Christianisierung", en *SSAM*, XIV, Espoleto, 1966, 745 ss.). A este respecto asumimos la superación de la antigua dicotomía religión popular/religión de las elites, explicando la sustitución de las antiguas y resistentes prácticas taumatúrgicas y curativas paganas por el culto a los santos y las reliquias, y la difusión de estos últimos, como un fenómeno íntimamente ligado a la expansión del poder episcopal y las resistencias a la misma -creación de nuevas autoridades y formas de ejercicio del poder, y de nuevos lazos de dependencia-, hecha por P. Brown, *Le Culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté*. Paris, 1984, 24-35; *vid.* también A. Rousselle, *Croire et guérir. La foi en Gaule dans l'Antiquité tardive*, Paris, 1990, 208-230. Por el contrario se muestra apegado a esa dicotomía todavía R. Manselli (art.cit. *supra* en nota 3), insistiendo en el conocido tema del sincretismo pagano-cristiano (sobre lo cual sigue siendo fundamental J. Geffken, *The last Days of Graeco-Roman Paganism*, Amsterdam, 1978, 281-304, traducción inglesa de la segunda alemana de Heidelberg, 1929; y sobre una situación más concreta y documentación arqueológica D. Watts, *Christians and Pagans in Roman Britain*, London, 1991). Una visión como folklore de algunas pervivencias rústicas paganizantes en J. Le Goff, "Culture cléricale et traditions folkloriques dans la civilisation mérovingienne", *Annales ESC*, 22, 1967, 780-791.

por una creciente polarización social entre una clase de campesinos dependientes, con una irrefrenable tendencia a la simplificación de su estatuto jurídico en el inferior del *servus*, y otra de señores detentadores de grandes posesiones fundiarias y en posesión de autonomías jurisdiccionales protofeudales cada vez más amplias y patrimonializadas¹⁰.

Naturalmente el episcopado vendría a incluirse en este segundo grupo de los *potentes*, tanto por los mismos orígenes nobiliarios de la inmensa mayoría de sus miembros¹¹ como por la misma creciente riqueza fundiaria de sus sedes¹². Por su parte la implantación monástica en el campo, especialmente bajo la forma cenobítica, en la España de estos siglos frecuentemente no fue más que una metamorfosis ideológica de la supremacía de los patrimonios fundiarios de la nobleza laica. Además de la salvación de sus almas, ésta con tal proceder buscaba salvaguardar su patrimonio de la rapacidad fiscal del Estado, de los peligros confiscatorios de la lábil situación política, o de la misma debilidad estructural que para el patrimonio laico suponía la legislación romana sobre la herencia¹³. Sin caer en la extremosidad expuesta por las diatribas de Valerio Bergidense o Fructuoso de Braga contra las desviaciones disciplinarias de los llamados monasterios mixtos¹⁴, podríamos fijarnos en la muy amplia documentación arqueológica que muestra lo general de la sustitución de los laicos ámbitos tricóricos de las suntuosas *villae* hispanas tardorromanas¹⁵ por espacios basilicales -generalmente bajo la forma de un *martyrium* con cripta funeraria para el *dominus* y su familia en una primera etapa- de funcionalidad monástica¹⁶. Fenómeno ciertamente extensible a toda la Romania¹⁷ y que indica una cristianización del lenguaje del poder y de las relaciones de dominación en el campo; pues ambos espacios, el tricórico y el basilical, habrían de cumplir la misma función, lugar de presentación por el campesinado dependiente de sus tradicionales *xenia* y renovación de su *obsequium et servitium*, ya a su *dominus et patronus* secular ya al representante del Eterno

¹⁰ L.A. García Moreno, *Historia de España visigoda*, 236-247 principalmente.

¹¹ Cf. D. Claude, *Adel, Kirche und Königtum*, 108 ss.

¹² L.A. García Moreno, *Historia de España visigoda*, 232-236.

¹³ Cf. L.A. García Moreno, *Historia de España visigoda*, 232 ss.

¹⁴ Vid. J. Orlandis, *Estudios sobre las instituciones monásticas medievales*, Pamplona, 1971.

¹⁵ Vid. M^a C. Fernández Castro, *Villas Romanas en España*, Madrid, 1982, 204 ss.

¹⁶ Sin ánimo de exhaustividad vid. los casos siguientes: Vega del Mar (Málaga), La Alberca y Aljezares (Murcia), Casa Herrera (Badajoz), Torre de Palma (Alemyejo, Portugal), Las Tamujas (?) y Vegas de Pueblo Nuevo (Toledo), Fraga (Lérida) (referencias en H. Schlunk - T. Hauschild, *Hispania Antiqua. Die Denkmäler der frühchristlichen und westgotischen Zeit*, Maginz 1978).

¹⁷ Vid. J. Percival, *The Roman Villa*, London, 1976, 183-200.

celestial¹⁸.

Bajo esta perspectiva la disidencia religiosa del paganismo residual frente a la Iglesia podría interpretarse como encubridora de una oposición al reforzamiento de unas relaciones de propiedad y dominación particularmente desfavorables para amplias capas del campesinado, cuando no una clara oposición al titular de dichas propiedades eclesiásticas. A este respecto también habría que tener en cuenta que la propiedad eclesiástica habría sido una adelantada en el camino de constituir un campesinado dependiente jurídicamente homogéneo bajo la figura del encomendado en una relación de patrocinio perpetua y heredable. Así el Derecho canónico se habría adelantado al laico al contemplar una única forma de manumisión, como mínimo a partir del 589; aquélla que exigía la inmediata entrada del nuevo liberto en una relación de dependencia respecto de su iglesia (*in obsequio ecclesiae*). Dado el carácter eterno de la Iglesia, dicha relación de patrocinio nunca tendría fin, siendo heredada por toda la descendencia del liberto eclesiástico¹⁹. Incluso el Derecho canónico desde fecha temprana (a. 590) aumentaría las obligaciones contenidas en dicho *obsequium*, respecto de su semejante laico, prohibiendo todo *ius negotii* fuera de la misma propiedad eclesiástica, con el fin de no perjudicar su utilidad y beneficio para su iglesia patrona²⁰. Ese mismo Derecho desde mediados del siglo VII intentaría también extender a tales campesinos dependientes una característica hasta ahora exclusiva de la esclavitud, la reducción a su mismo estatuto de cuantas personas, con sus bienes, se unieran a dichos dependientes eclesiásticos, y de los frutos de dichas uniones²¹. Hasta el punto que el mismo poder civil (a. 675) trató de cortar un proceso que perjudicaba claramente a los intereses de la Monarquía²². De modo que la conocida incitación eclesiástica a manumitir a sus propios esclavos -hecho ciertamente motivado muchas veces por la piedad de algún obispo *in articulo mortis*, o hasta por la normal rivalidad entre obispo y clero catedralicio²³- no habría resultado en una disminución ni aligeramiento de las condiciones de dominación existentes en la propiedad eclesiástica.

¹⁸ Cf. L.A. García Moreno, *Historia de España visigoda*, 357 ss.; P. Brown, *Le culte des saints*, 151 ss.

¹⁹ *C III Toledo*, 6; *C IV Toledo*, 70. Cf. G. Martínez Díez, *El patrimonio eclesiástico en la España visigoda. Estudio histórico jurídico* (=Miscelanea Comillas, XXXII), Comillas, 1959, 133 y ss.; D. Claude, "Freedmen in the Visigothic Kingdom", en E. James, *Visigothic Spain new Approaches*, Oxford, 1980, 167 ss.

²⁰ *C I Sevilla*, 1 (que prohíbe a un liberto transmitir su peculio, por lo que resulta errónea la afirmación de G. Martínez Díez, *El patrimonio eclesiástico*, 137), a comparar con *LV*., V, 7, 14 de Chindasvinto.

²¹ *C IX Toledo*, 13, y *vid.* P.D. King, *Law and Society*, 161 ss.

²² *LV*., IV, 5, 7 (de Wamba), cf. L.A. García Moreno, *El fin del Reino visigodo de Toledo*, Madrid, 1975, 181 ss.

²³ *Vid.* los casos conocidos de Gaudencio de Ecija y Ricimiro de Dumio (las fuentes en L.A. García Moreno, *Prosopografía del Reino visigodo de Toledo*, Salamanca, 1974, nº 190 y 407).

Sería en estos últimos contextos en los que podría interpretarse uno de los casos más llamativos de muerte de eclesiásticos a manos de campesinos. El asesinato del presbítero Juan, ayudante de Valerio, por un fanático campesino pagano del Bierzo a finales del siglo VII²⁴. Pues su muerte se habría realizado al poco tiempo de que hubiese sido ordenado como abad de un nuevo monasterio²⁵, lo que supone la conversión en propiedad eclesiástica de las tierras con que se le dotase. La muerte habría tenido un cierto significado religioso desde el momento en que se realizó en el mismo interior de la basílica monástica y cuando Juan se encontraba oficiando ante el altar.

Por el contrario carecemos de testimonios fidedignos de una oposición a la jerarquía episcopal por parte de campesinos paganizantes como una forma de rechazo al orden social y económico que se les quería imponer por parte de unas minorías dominantes portadoras a su vez de la ortodoxia religiosa oficial. Tal y como se analiza con normalidad en situaciones coloniales con procesos de aculturación²⁶. A menos que queramos interpretar así la conocida muerte en el 449 del obispo León de Tarazona por la banda bagaúdica conducida por Basilio²⁷. Pero la verdad es que el laconismo y las obscuridades del texto en absoluto permiten ver claros los objetivos de dicha fechoría, que aparece más motivada por razones político-militares que de otro tipo; con independencia de que, fuera de sus raíces institucionales y culturales celtizantes, nada seguro pueda decirse del sustento ideológico de la Bagauda tarraconense de la época²⁸.

En fin, la disidencia campesina paganizante en las Españas de la época también admitiría otros escenarios muy distintos al del rechazo a unas más estrechas relaciones de dependencia señorial, sino más bien todo lo contrario. Pues también hay que tener en

²⁴ Val., *Replicatio*, 14.

²⁵ Ignoro las razones que tiene G. Kampers, *Personengeschichtliche Studien zum Westgotenreich in Spanien*, Münster, 1979, nº 230 para no considerarle abad, sino simple presbítero, de su propio monasterio (tal vez confunda una ordenación con un cargo monástico).

²⁶ Cf. N. Wachtel, "L'acculturation", en J. Le Goff-P. Nora (edd.), *Faire de l'histoire*, I, Paris, 1974, 136 ss.

²⁷ Hydat., 141.

²⁸ Así parecen hoy de un Marxismo maniqueo trasnochado las afirmaciones de M. Vigil - A. Barbero, "Sobre los orígenes sociales de la Reconquista. Cantabros y Vascones desde fines del Imperio Romano hasta la invasión musulmana", *BRAH*, 156, 1965, 292-298 (hasta más matizado es A.R. Korsunskij, *Gotskaja Ispanija. Očerki socialnekonomichekoj i političeskoj istorii*, Moscú, 1969, 240-244). Especialmente esclarecedor es el trabajo de J. Drinkwater, "Patronage in Roman Gaul and the problem of the Bagaudae", en A. Wallace-Hadrill (ed.), *Patronage in ancient society*, London-New York, 1989, 189-204, que sobre la senda trazada por Van Dam (1985) opta por ver en la bagauda del siglo V una manifestación más de la fuerza de los agrupamientos "vertecales" (superando así la tradicional dicotomía "horizontalista" en clave marxista impuesta por E.A. Thompson en su artículo de *Past and Present* de 1952; hipostación, desafortunadamente, todavía seguida por G. Bravo Castañeda, "Acta Bagaudica I. Sobre quiénes eran 'bagauda' y su posible identificación en los textos tardíos", *Gerión*, 2, 1984, 251-264).

cuenta las posibles connivencias entre *potentes* laicos y los campesinos dependientes de sus dominios para la defensa del paganismo residual de estos últimos. Lo que una vez más vendría a demostrar la importancia de las agrupaciones sociales llamadas verticales en el Occidente tardoantiguo, tal y como vienen poniendo de manifiesto los estudios de P. Brown y su escuela. Al menos ese es el contenido de la denuncia efectuada por los obispos visigodos reunidos sinodalmente en Toledo en el 681²⁹, que se repite con escasas variantes en el 691 siguiendo instrucciones del *tomus regio* de Egica al Concilio XVI de Toledo³⁰. Hechos ante los cuales cabría una doble interpretación. Por una lado podría suponerse un interés de unos grandes propietarios, más bien tibios en sus creencias religiosas, en no aumentar innecesariamente la tensión ya existente entre los campesinos de sus dominios por sus en absoluto envidiables condiciones de vida. Pero también cabría enmarcarlos en el contexto de la disputa entre la gran propiedad laica y la eclesiástica por controlar al campesinado³¹; o en el de la construcción de un auténtico régimen de inmunidad feudal por parte de la gran propiedad laica, siguiendo así la senda de la autopragia tardorromana y no soportando ninguna concurrencia jurisdiccional por parte de cualquier poder ajeno a su propiedad³². En ambos contextos además, la plena introducción de la estructura eclesiástica y jerarquía episcopal en la gran propiedad suponía una apropiación ajena a esta última de una porción de la plusvalía producida por sus campesinos dependientes vía el diezmo eclesiástico y otras oblacones de los fieles³³. De tal forma que cabría aquí hablar de una confluencia de los intereses socioeconómicos y políticos de los *potentes* con los de sus campesinos dependientes frente a la jerarquía

²⁹ C XII Toledo, 11.

³⁰ C XVI Toledo, 2.

³¹ Cf. L.A. García Moreno, *Historia de España visigoda*, 232 ss.

³² En esta legislación conciliar goda cabe destacar el protagonismo concedido a las autoridades eclesiásticas -obispos e incluso prebiteros- en la ejecución misma de la represión y castigo de los recalcitrantes, mientras que en la Italia y Africa bizantinas la Iglesia tenía que seguir recurriendo al brazo secular para la ejecución de este tipo de legislación (vid. T.S. Brown, *Gentlemen and Officers. Imperial Administration and Aristocratic Power in Byzantine Italy A.D. 554-800*, Roma, 1984, 179 y nota 7; J. Durlat, "L'administration religieuse du diocèse byzantin d'Afrique (533-709)", *RSBS*, 4, 1984, 166), lo que se debe interpretar también en el contexto del aumento muy considerable de los poderes y funciones civiles de la jerarquía eclesiástica en los últimos tiempos visigodos, en especial con Ervigio (cf. G. Martínez Díez, "Función de inspección y vigilancia del episcopado sobre las autoridades seculares en el periodo visigodo-católico", *Revista Española de Derecho Canónico*, 15, 1960, 588 ss.; en el 691, con Egica, hay una pequeña variante, pues se afirma un superior derecho del monarca de vigilancia sobre la actuación de los obispos en la represión del paganismo, previendo hasta el incumplimiento por éstos de sus obligaciones).

³³ En C XVI Toledo, 2 se manda taxativamente que las ofrendas tradicionales hechas por los campesinos en los lugares de culto pagano sean de inmediato transferidas a las *convicinis ecclesiis*. Por su parte Greg. Mag., *Epist.*, IV, 26, 260-261 y IX, 203, 192, testimonia un caso de oposición campesina pagana -mediante el abandono de las nuevas tierras eclesiásticas- en Cerdeña al haberse aumentado por el nuevo amo eclesiástico la cuantía de sus rentas habituales (*pensio*).

episcopal, surgida y manifestada en una problemática de radical disidencia religiosa. Desde luego no sería éste el único caso en que se produjera una oposición entre la jerarquía eclesiástica y la gran propiedad laica e incluso el mismo poder real con una apariencia de disidencia religiosa, aunque ya limitada al exclusivo terreno de lo disciplinar, como señalaré más adelante al referirme al fenómeno de las iglesias y monasterios propios o de patronato.

La disidencia religiosa de carácter dogmático en el seno del Cristianismo en las Españas tardoantiguas tendría su máxima expresión en el Arrianismo del pueblo y Monarquía godas hasta la conversión oficial de Recaredo y sus nobles (*seniores gentis gothorum*) en el Concilio III de Toledo de mayo del 589. Que sepamos, los primeros conflictos conocidos entre el poder político visigodo, confesionalmente arriano, y el episcopado católico hay que situarlos en los reinados de Eurico (466-484) y Alarico II (484-507). Pero las noticias que tenemos de ellos los concretan a la Galia, entonces el núcleo del Estado de Tolosa. La situación política de aquellas tierras era entonces sumamente lábil, como consecuencia sucesivamente de la definitiva desaparición del poder imperial romano y de los avances, con ansias exclusivistas, del Reino visigodo de Tolosa y del Reino de los francos unificado y cristianizado por Clodoveo. Causas políticas a las que se unían los intereses de algunas metrópolis eclesiásticas, como Tours y Arlés, o de algún gran líder religioso como Cesáreo por controlar unas iglesias que en parte superaban los límites físicos del Reino de Tolosa³⁴. Razones estas últimas intraeclesiales que también habían jugado su papel años atrás cuando la crisis del Priscilianismo³⁵, como se verá más adelante.

Después de estos incidentes, explicables pues en clave política laica y disciplinar eclesiástica más que dogmática, no volveremos a tener nuevas noticias de conflictos entre la Monarquía goda arriana y el episcopado católico. Sin duda que el que se carezca de noticias no tiene necesariamente que equivaler a la ausencia de tales conflictos, pero sí a una falta de virulencia de los que pudieran darse³⁶. Especialmente significativo es que no se tengan pruebas de que tuvieran consecuencias en sus dominios hispanovisigodos las dificultades de finales del reinado de Teodorico el Amalo con el episcopado católico italiano. Conflicto que fue ante todo la traducción religiosa de la ruptura del fundamental

³⁴ Cf. K.F. Stroheker, *Eurich, König der Westgoten*, Stuttgart, 1937, 37-61; K. Schäferdiek, *Die Kirche in den Reichen der Westgoten und Suewen bis zur Errichtung der westgotischen katholischen Staatskirche*, Berlin, 1967, 27-67; H. Wolfram, *Geschichte der Goten*, München, 1979, 240-246; M. Rouche, *L'Aquitaine des Wisigoths aux arabes 418-781. Naissance d'une région*, Paris, 1979, 40 ss.

³⁵ Vid. L.A. García Moreno, "Nueva luz sobre la España de las invasiones de principios del siglo V. La Epístola XI de Consencio a san Agustín", en M. Merino (ed.), *Verbo de Dios y Palabras humanas*, Pamplona, 1988, 171 ss.

³⁶ Así también K. Schäferdiek, *Die Kirche in den Reichen der Westgoten und Suewen*, 90.

entendimiento anterior entre el soberano godo y la potente aristocracia senatorial itálica³⁷. Salvo que se quiera interpretar en este sentido la extraña suscripción del obispo Marracino en el Concilio II de Toledo del 531, en la que dicho prelado afirma encontrarse en la ciudad del Tajo exiliado por causa de su Fe católica³⁸.

Sin duda que algún que otro dato se podría aportar en pro de un cierto fanatismo arriano del nieto del grande Teodorico, Amalarico, aunque también es cierto que su autenticidad podría plantearnos más de una duda³⁹. En todo caso interesa señalar que parece extraño que se permita a este Marracino participar en una reunión conciliar, expresamente permitida y fomentada por el propio Amalarico, de tratarse de alguien exiliado por orden suya. Eso sin contar con que en ese sínodo los obispos defendieron expresamente los derechos políticos del monarca visigodo frente al Reino suevo, y trataron una cuestión disciplinar surgida en el fronterizo territorio palentino. Para solucionar la cual, el obispo de Toledo, Montano, y sus secuaces de la Cartaginense amenazaron a los sedicentes con acudir al apoyo del poder secular, representado en la persona de Ergano⁴⁰; y el nombre godo de éste⁴¹ para aquellos años induce a identificarlo con un funcionario visigodo del rey Amalarico⁴². Por todo ello cabría preguntarse si ese Marracino no era en realidad un obispo extranjero exiliado en el Reino visigodo español. Tal vez un obispo italiano, o incluso mejor un africano venido a la península ante la renovada política anticatólica del vándalo Gelimer⁴³.

Tampoco podríamos considerar indicio de un conflicto serio entre Monarquía arriana y episcopado católico la noticia transmitida por Isidoro de Sevilla referente a la

³⁷ H. Wolfram, *Geschichte der Goten*, 407 ss.

³⁸ *C II Toledo* (ed. G. Martínez Díez - F. Rodríguez, *La Colección Canónica Hispana*, IV, Madrid, 1984, 355). Difícil resulta pensar en una política anticatólica de Amalarico (en este sentido también L. García Iglesias, "El intermedio ostrogodo", *HA*, 5, 1975, 105-107), y máxime reflejada en las actas de dicho sínodo, cuando el concilio toledano se celebró con el explícito apoyo del poder real godo, como bien reflexiona K. Schäferdiek, *Die Kirche in den Reichen der Westgoten und Suetwen*, 94 ss., que ve en este Marracino a un exiliado de la Galia.

³⁹ Greg. Tur., *Hist. Franc.*, III, 10, pero *vid.* H. Messmer, *Hispania-Idee und Gotenmythos*, Zürich, 1960, 69 ss., y M. Rouche, *L'Aquitaine*, 492 nota 18.

⁴⁰ *C II Toledo* (ed. G. Martínez Díez - F. Rodríguez, IV, 363-366), *cf.* L.A. García Moreno, "Los orígenes de la Carpetania visigoda", en *Toledo y Carpetania en la Edad Antigua*, Toledo, 1990, 248 ss.

⁴¹ *De*Arg-/*Erg-* (*vid.* J.M. Piel-D. Kremer, *Hispano-gotisches Namenbuch*, Heidelberg, 1976, 81 (21.7)).

⁴² *Vid.* G. Kampers, *Personengeschichtliche Studien zum Westgotenreich in Spanien*, Münster, 1979, nº 18.

⁴³ Tras el periodo de paz de Hunerico (*cf.* D. Claude, "Das Vandalenreich", *Aufstieg und Untergang Stuttgart-Berlin-Colonia-Maguncia*, 1966, 98). El nombre de Marracino es muy raro, un paralelo podría ser el de *Marratius*, testimoniado escasamente como el de un obispo africano de tiempos de S. Agustín (*cf.* I. Kajanto, *The Latin Cognomina*, Helsinki, 1969, 342).

profanación por Agila (c. 549) de la famosa basílica suburbana de Córdoba consagrada a la memoria del mártir local Acisclo⁴⁴. Pues la anécdota parece ser la exigida explicación en clave agustiniana de la derrota posterior de Agila; premisa también para legitimar la usurpación de Atanagildo, fundador de una línea dinástica con la que la familia del sabio prelado hispalense se encontraba especialmente unido⁴⁵. En definitiva sabemos que la basílica de San Acisclo podía ser usada normalmente como baluarte defensivo por cualquier poder que dominase en Córdoba⁴⁶, por lo que la acción de Agila podría simplemente enmarcarse en sus conocidas y fracasadas maniobras militares contra la independiente ciudad bética.

En todo caso no debe olvidarse que los reinados sucesivos de Amalarico a Atanagildo (526-569) parecen marcar una época de fácil desenvolvimiento de la Iglesia católica hispana⁴⁷. Durante la cual el episcopado habría reforzado su preponderancia socioeconómica, erigiéndose definitivamente en interlocutor político válido entre sus influyentes fieles urbanos y el poder real, visigodo y arriano⁴⁸.

Sin duda la dificultad mayor entre la Monarquía goda arriana y el episcopado católico habría de surgir en tiempos de Leovigildo (569-586), centrándose en torno a la gran crisis política que significó la rebelión de su hijo mayor Hermenegildo. Ciertamente no es este el lugar apropiado para tratar *in extenso* una anécdota política que ha hecho correr ríos de tinta, especialmente sobre sus motivaciones⁴⁹. Sin embargo sí convendría

⁴⁴ Isid., *Hist. Goth.*, 45. Punto fundamental en el sacrilegio habría sido la utilización como cuadra para su ejército del recinto martirial, a semejanza de la famosa bravata del fiero pagano Nicómaco Flaviano en julio del 394 (Paulin., *Vit. Ambr.*, 26).

⁴⁵ Sobre esto último *vid.* L.A. García Moreno, "La Andalucía de Isidoro de Sevilla", en *II Congreso de Historia de Andalucía*, (1991) en prensa.

⁴⁶ Nos referimos tanto a tiempos de Hermenegildo (Greg. Tur., *Hist. Franc.*, V, 38) como de la invasión musulmana (texto entre otros, del *Ajbar Madjmua*, en C. Sánchez Albomoz, *La España Musulmana*, I, 3ª ed., Madrid, 1973, 50). Sobre la iglesia en general *vid.* C. García Rodríguez, *El culto de los santos en la España romana y visigoda*, Madrid, 1966, 220 ss., R. Puertas Tricas, *Iglesias hispánicas (siglos IV al VIII). Testimonios literarios*, Madrid, 1975, 42 ss. y J.F. Rodríguez Neila, *Historia de Córdoba I. Del amanecer prehistórico al ocaso visigodo*, Córdoba, 1988, 514 que olvidan el episodio de Hermenegildo (pero el Turonense afirma claramente el carácter suburbano y válido para la defensa de la basílica donde se encerró y trató de resistir el desventurado príncipe).

⁴⁷ Cf. K. Schäferdiek, *Die Kirche in den Reichen der Westgoten und Suewen*, 82-102; la mejor prueba es la serie de concilios que se nos han conservado de esa época (*vid.* J. Orlandis, *Die Synoden auf der Iberischen Halbinsel bis zum Einbruch des Islam (711)*, Paderborn-München-Wien-Zürich, 1981, 52-76).

⁴⁸ Cf. L.A. García Moreno, "Elites e Iglesia hispanas en la transición del Imperio romano al Reino visigodo", en J.Mª Candau *et alii* (edd.), *La conversión de Roma. Cristianismo y Paganismo*, Madrid, 1990, 241 ss.

⁴⁹ Cf. L.A. García Moreno, *Historia de España visigoda*, 122-129. Sigo pensando que el mejor estudio de conjunto continua siendo el de F. Görres, "Kritische Untersuchungen über den Aufstand und das Martyrium des

decir que, según recientes análisis propios, en este conflicto influyeron más causas políticas internas y externas, que las religiosas; especialmente tuvo su origen en un pleito familiar dinástico que enfrentó a Gosvinta y Hermenegildo, con sus ramificaciones austrásicas de Brunequilda, con Leovigildo y Recaredo⁵⁰. Un conflicto en el que los deseos de sectores nobiliarios y exteriores -de bizantinos, austrasios, borgoñones y suevos- por debilitar el reforzamiento del poder visigodo y de la Monarquía protagonizado por Leovigildo habrían constituido motores esenciales en su discurrir. Lo religioso llegaría ciertamente a ser bandera legitimadora, así como banderín de enganche, para ambos bandos pero no mucho más. Y desde este punto de vista tan interesante o más que la conversión católica de Hermenegildo sería la respuesta en el mismo plano religioso dada por Leovigildo y Recaredo a partir del famoso sínodo arriano de Toledo del 581⁵¹. Pues con ella, además de descafeinarse dogmáticamente el arrianismo tradicional gótico⁵², Leovigildo trató de presentar su nueva Fe como la tradicional de la Iglesia hispánica y Católica, tan sólo contestada por la herética y extranjera que representaban el emperador bizantino y un Papado dominado por éste último⁵³. De la astucia y verosimilitud del intento darían cuenta no tanto las adhesiones conseguidas por Leovigildo entre el clero católico hispanovisigodo -que, con una ambigüedad buscada por unos y otros, en absoluto cabría reducir a la sonadísima del obispo Vicente de Zaragoza⁵⁴-, como el que las respuestas más virulentas vinieran de obispos de la provincia bizantina de *Spania*, cuya posición política y pastoral se veía claramente amenazada por dicha iniciativa religiosa del monarca goda⁵⁵.

westgotisches Königssohnes Hermenegild", *Zeitschrift für die historische Theologie*, 43, 1873, 1-109; posiblemente las últimas páginas hasta el momento sean las de F. Salvador Ventura, *Hispania meridional entre Roma y el Islam. Economía y sociedad*, Granada, 1990, 50-58.

⁵⁰ L.A. García Moreno, "La coyuntura política del III Concilio de Toledo. Una historia larga y tortuosa", en *Concilio III de Toledo. XIV Centenario 589-1989*, Toledo, 1991. 271-296.

⁵¹ Bicl., a.a. 580, 2.

⁵² Vid. J. Orlandis, "El Arrianismo visigodo tardío", *CHE*, 65-66, 1981, 15 ss.

⁵³ Bicl., a.a. 580, 2 ...*dicens de romana religione ad nostram catholicam fidem venientes...* ...ver K.F. Stroheker, *Germanentum und Spätantike*, Zürich-Stuttgart, 1965, 173 ss. y 181 ss. Es en esta época cuando el término *romanus* se está restringiendo al significado de *bizantino* y, por tanto, enemigo de importantes grupos de la aristocracia hispanorromana católica (cf. S. Teillet, *Des goths à la nation gothique*, Paris, 1984, 432 ss.).

⁵⁴ Isid., *Hist. Goth.*, 50; Bicl., a.a. 580, 2; Greg. Tur., *Hist. Franc.*, VI, 181, cf. K. Schäferdiek, *Die Kirche in den Reichen der Westgoten und Suewen*, 179-182. Debe tenerse en cuenta que en todo este asunto hubo mucho de ambigüedad de unos y otros; ambigüedad ya inscrita en la misma formulación del *libellus* leovigildiano del 580 (vid. L.A. García Moreno, "Propaganda religiosa y conflicto político en la Epigrafía de época visigoda", en *Col.loqui internacional d'Epigrafia, culte i societats en Occident*, Barcelona, 1991).

⁵⁵ Isid., *Virs. ill.*, 30. Evidentemente la acusación de *bizantinismo* a la iglesia hispanorromana no sólo era de connivencia política con un poder extranjero, sino también de confesión de una Fe herética por sus sospechas de Monofisismo en lo tocante a la cuestión de los *Tria Capitula* (Isid., *Virs. ill.*, 18, cf. A. Barbero, "El pensamiento

También convendría preguntarse por qué el empeño de Leovigildo de realizar una política claramente unificadora de las Españas, en sus grupos dirigentes mayoritariamente católicas, frente al exterior bajo una Fe más o menos arrianizante. Y fuera de la pura coyunturalidad que supuso una política forzada por el previo paso religioso dado por el rebelde Hermenegildo⁵⁶, también habría que preguntarse por las razones de un tan largo periodo de tiempo de permanencia del arcaísmo del Arrianismo de la monarquía visigoda. Y ciertamente que la tradicional razón apuntada en su día por Giesecke no parece que pueda hoy sostenerse⁵⁷. Pues existen más datos a favor de una deseada y repetida política de unificación con los grupos dirigentes provincial-romanos por parte de los sucesivos monarcas visigodos que de lo contrario. Con independencia de que la historia de otras estirpes germánicas en suelo imperial demuestra a las claras que la diferencia religiosa no era estrictamente necesaria para el mantenimiento de la diferenciación y unidad étnica frente a los provinciales. Por el contrario las razones parece que pudieran ser de otro tipo, en grandísima medida semejantes a las que en su momento aconsejaron a príncipes como Constantino o Constancio II a preferir la Fe de Arrio a la de Atanasio la mayor coherencia entre el Monarquismo arriano con ideales cesaropapistas y de un único poder, vicario del Dios Padre, en la tierra⁵⁸. No cabe duda que frente a unas iglesias católicas preexistentes, con un rico patrimonio fundiario, y unos obispos convertidos en muchos casos en los auténticos líderes de su comunidad frente a los nuevos poderes bárbaros, el mantenimiento del Arrianismo era el único medio que tenían los soberanos visigodos de controlar el influyente poder eclesiástico, al menos en el seno de la minoría bárbara que más les interesaba, tanto por su funcionalidad militar principal como por los vínculos de dependencia personal emanados de la *Gefolge* regia. Así, mientras los obispados católicos siguieron estando controlados cada vez más por los epígonos de la nobleza senatorial

político visigodo y las primeras unciones regias en la Europa medieval", *Hispania*, 30, 1970, 261 ss).

⁵⁶ La anterioridad de la iniciativa religiosa de Hermenegildo respecto de su padre para nosotros se deduce claramente de una inscripción oficial del rebelde datada en el 580 (J. Vives, *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*, Barcelona, 1969, nº 364), donde la guerra es calificada de "persecución" (*persequitur*), que en el vocabulario de la época tiene un claro significado religioso, e incluso del lema religioso (*regi a Deo vita*) de las primeras amonedaciones de Hermenegildo, eco de la aclamación real en la coronación del rebelde (M.C. Díaz y Díaz, "La leyenda "a Deo vita" en una moneda de Ermenegildo", *AST*, 31, 1958, 264); pareciéndonos así errada la cronología tardía para la "conversión" de Hermenegildo defendida en solitario por mi perspicaz amigo R. Collins, *Early Medieval Spain. Unity in Diversity, 400-1000*, London, 1983, 47.

⁵⁷ H.E. Giesecke, *Die Ostgermanen und der Arianismus*, Leipzig, 1939. Aunque esta visión todavía continúe en los manuales (así L. Musset, *Las Invasiones. Las oleadas germánicas*, trad. del francés, Barcelona, 1967, 175).

⁵⁸ Vid. G.H. Williams, "Christology and Church-State relations in the fourth century, en *ChHist*, 1951, fasc. 3, 3-33 y fasc. 4, 3-26; E.W. Barnard, "Athanase et les empereurs Constantin et Constance", en *Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie*, París, 1974, 140 ss. (pero cf. M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma, 1975, 562-567).

hispanorromana⁵⁹, sus congéneres arrianos eran nombrados directamente por el monarca godo, careciendo casi de sedes fijas⁶⁰ y, por tanto, de patrimonio fundiario propio fuera del que el mismo monarca les facilitase. Esta mayor supremacía del poder real en el seno del Arrianismo, frente a la nobleza y la misma Iglesia, se reflejaba de manera muy plástica en la misma ceremonia de la comunión. En la Iglesia católica la comunión era recibida por el soberano al mismo nivel que el resto de los fieles, diferenciándose sólo la forma de consumirla por parte del clero oficiante; lo que demostraba la superioridad del poder eclesiástico y episcopal sobre el político y real. Por el contrario en la Iglesia arriana visigoda el rey recibía la comunión en una ceremonia singular y diferente a la del resto de los fieles e incluso del clero oficiante⁶¹.

Tras la decisión tomada por Recaredo de abrazar la Fe niceno-constantinopolitana como propia de la Monarquía visigoda la disidencia religiosa instrumentalizada en una crisis política tenía que cambiar radicalmente de signo. Frente a un poder regio católico la oposición política que quisiera levantar la bandera de la diferencia dogmática en religión tenía que ser de signo arriano. Y, efectivamente, en el tiempo de las ambigüedades que medió entre la conversión personal, pero más o menos silenciada, de Recaredo hacia marzo del 587 y la conversión oficial en mayo del 589, en el Concilio III de Toledo⁶², se asistirá a dos intentos de rebelión de carácter aristocrático y cimentadas ideológicamente por el Arrianismo. Una de ellas sería protagonizada por miembros de la nobleza gótica de Lusitania, teniendo como vocero al furibundo obispo arriano de Mérida Sunna⁶³. La otra lo sería por nobles godos de Septimania, siendo su portavoz ideológico el obispo arriano de Narbona Ataloco⁶⁴. Sin duda uno y otro, como consecuencia de sus posturas radicales y posiblemente con mayor razón por su difícilmente asimilable posición de metropolitanos, debieron quedar fuera de los acuerdos de mutua conveniencia a que llegaron en el 588

⁵⁹ L.A. García Moreno, "Elites e Iglesia Hispanas", 232 ss. y 247 ss.

⁶⁰ Era frecuente la no ascripción a una sede de los obispos arrianos godos, acompañando a su itinerante grey que era el ejército (*vid.* el caso del obispo Maximino siguiendo a los soldados germánicos del conde Sigiwulfo, en *PL*, XLII, 709-742, *cf.* M. Simonetti, *Arianesimo*, 688-689); al menos durante un primer periodo hasta la reorganización de la nueva Iglesia arriana por Leovigildo, lo que ocasionaría los conflictos bien conocidos por la ascripción de basílicas a los nuevos obispos territoriales arrianos.

⁶¹ En ésta el rey utilizaba un cáliz especial (*Greg. Tur., Hist. Franc.*, III, 31), *cf.* R. Van Dam, *Leadership and Community in Late Antique Gaul*, 281.

⁶² Sobre ello *vid.* fundamentalmente L.A. García Moreno, "La coyuntura política del III Concilio de Toledo".

⁶³ *Vit. Patr. Emert.*, IX, y *Bicl.*, a.a. 588, 2 (sobre la exacta fecha del golpe *vid.* L.A. García Moreno, "La coyuntura política del III Concilio de Toledo", nota 113).

⁶⁴ *Vit. Patr. Emert.*, V, 12; *Greg. Tur., Hist. Franc.*, IX, 15 y 31. *Cf.* L.A. García Moreno, *Prosopografía del Reino visigodo de Toledo*, Salamanca, 1974, s. nº 69 M. Rouche, *L'Aquitaine*, 80.

Recaredo, los obispos católicos y la mayoría de los arrianos⁶⁵.

Estos acuerdos se saltaron a la torera todas las disposiciones canónicas respecto de la tradición apostólica y del *ius episcopalis*, como asunto más político que dogmático que era; lo que dice mucho de la flexibilidad dogmática y disciplinar de la jerarquía católica hispana, cuando convenía, y del riesgo real que había supuesto para su privilegiada situación el reto lanzado por Leovigildo en el 581. El compromiso entre ambas partes se resumía en la aceptación por los obispos arrianos de la Fe niceno-constantinopolitano-calcedonense en todos sus términos y sin ambigüedades, restituyendo a sus sedes episcopales respectivas todas las iglesias que hasta entonces ocupaban a título excluyente. A cambio los prelados católicos aceptaban que los ahora sus hermanos continuaran conservando sus grados y jerarquías en el seno de la nueva Iglesia católica hispanovisigoda; lo que suponía, entre otras cosas, compartir con los mismos sus importantes patrimonios fundiarios⁶⁶. En esencia el Concilio III de Toledo, reunido *a posteriori* cuando lo permitió la coyuntura política, no vendría más que a sancionar dicho compromiso. Sin embargo la misma naturaleza y singularidad del mismo no dejaron de plantear algunos flecos por negociar en el ámbito disciplinar, sin duda fuente de conflictos sin fin en el seno de la nueva jerarquía católica unificada. Una cosa era el compromiso asumido de respetar la dignidad y el grado del antiguo clero arriano que optase por incorporarse a la Iglesia católica y guardase las normas disciplinares de su nueva situación dogmática, y otra muy distinta concretar la forma en que habría de producirse esa integración personal y ese trasvase de propiedades. Un problema particularmente espinoso sería el de la validez o invalidez de las ordenaciones sacerdotales efectuadas en la Iglesia arriana. Así, frente al prudente silencio que observan las actas del tercero toledano, el Concilio provincial de la Tarraconense, celebrado en Zaragoza en el 592 para ajustar la normativa toledana a las particularidades de su provincia eclesiástica⁶⁷, decretó la obligatoriedad de una nueva colación del orden presbiterial -¿y, por tanto, episcopal también?-, a juzgar por la fórmula allí empleada de *acceptam denuo benedictionem presbiteratus*⁶⁸. Lo que desde luego no podía por menos de levantar ampollas en el antiguo episcopado arriano. Y a este respecto conviene recordar cómo a dicho sínodo cesaraugustano se habrían abstenido de asistir Ugnas de Barcelona y Froisclo de Tortosa. Ambos eran del número de los obispos arrianos que abjuraron en Toledo en mayo del 589

⁶⁵ Bicl., a.a. 587, 5; Greg. Tur., *Hist. Franc.*, IX, 15. Cf. J. Fontaine, "Conversion et culture chez les Wisigoths d'Espagne", *SSAM*, XIV, Espoleto, 1967, 125; R. Collins, *Early Medieval Spain*, 54 ss.

⁶⁶ A este respecto no resulta contradictorio el canon 9 del Concilio III de Toledo, cf. K. Schäferdiek, *Die Kirche in den Reichen der Westgoten und Siewen*, 220.

⁶⁷ Cf. J. Orlandis, *Die Synoden*, 124 ss.

⁶⁸ *C II Zaragoza*, 1.

y necesariamente se sentirían afectados y afrendados por el proceder de sus recién hermanos en el episcopado⁶⁹. Tal vez este malestar y conflicto en la Iglesia tarraconense fuera lo que incitase a la reunión de una nueva e importante -sus actas se nos han conservado- reunión conciliar de la provincia en el 599. Pero esta vez se haría en Barcelona, en la catedral de la Santa Cruz, sede del venerable Ugnas, que copresidiría el sínodo tras el nuevo metropolitano Asiático; además de éste en el interin habían cambiado de titular otras tres sedes de la Tarraconense, entre ellas la de Zaragoza, donde por razón del viejo asunto de Vicente la animadversión hacia el antiguo clero arriano debía ser mayor, engendrando intransigencias como las del 592. Y tal vez el nuevo sínodo provincial pudo ser una pequeña revancha de los nuevos obispos incorporados a la catolicidad, pues que en él se denunciaron consuetudinarios procedimientos simoniacos propios de la Iglesia provincial⁷⁰.

Pasados estos años del reinado de Recaredo no parece que volviera a haber problema arriano alguno en la España visigoda. Por más que algún autor moderno se haya empeñado en lo contrario⁷¹. Desde luego está fuera de lugar hablar de reacción arrianizante en tiempos de Witerico (602-607), como muy bien demostró en su día el estudioso F. Görres⁷². Tal suposición no es más que una gratuita inferencia a partir de la primera intención del jovencísimo Witerico de participar en la rebelión emeritense del 588⁷³. Olvidándose que en esa intentona participaron también gentes que sin duda no eran arrianas. Es más, la difícil correspondencia del conde septimano Bulgar permite deducir que Witerico en su política contra ciertos sectores de la nobleza laica pudo contar con el inapreciable apoyo de importantes miembros del episcopado⁷⁴. Y hablar de cripto arrianos conspirando con gentes de ultramar en las postrimerías del Reino de Toledo, como ha supuesto recientemente Juan Gil⁷⁵, no merece mayor comentario. La misma rápida desaparición del problema arriano en la España visigoda obliga de nuevo a considerarlo una

⁶⁹ Cf. K. Schäferdiek, *Die Kirche in den Reichen der Westgoten und Suewen*, 221-224; J. Orlandis, *Die Synoden*, 125-128; id., *La Iglesia en la España Visigótica y Medieval*, Pamplona, 1976, 48-49.

⁷⁰ *C II Barcelona*, 1, cf. J. Orlandis, *Die Synoden*, 131.

⁷¹ J. Gil, "Judíos y cristianos en la Hispania del siglo VI", *Hispania Sacra*, 30, 1977, 13.

⁷² F. Görres, "Weitere Beiträge z. Kirchen- und Culturgeschichte des Vormittelalters", *Zeitschrift f. wissens. Theologie*, 12, 1891, 104; seguido por E.A. Thompson, *The Goths in Spain*, Oxford, 1969, 157 y J.N. Garvin, *The Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium*, Washington, 1946, 497.

⁷³ *Vit. Patr. Emert.*, V, 9-10. Cf. L. García Iglesias, *Los judíos en la España antigua*, Madrid, 1978, 106 y J. Orlandis, *Die Synoden*, 119, que lo piensan a partir de una hipotética tolerancia hacia los judíos.

⁷⁴ *Epist. Wisig.*, 14, cf. L.A. García Moreno, *Historia de España visigoda*, 145.

⁷⁵ J. Gil, "Judíos y cristianos", 13.

disidencia religiosa más basada en causas políticas que en otras, en ese interés de la monarquía al que antes aludimos.

Tras la superación del problema arriano las únicas disidencias religiosas de carácter dogmático que se volverán a plantear en el Reino visigodo serán en relación a la llegada a la península de un obispo monofisita, por nombre Gregorio, no mucho antes del 619 y procedente del Egipto invadido por las tropas de Cosroes II. Pero el pobre refugiado se encontraría de inmediato frenado en sus acciones proselitistas, si es que las tenía. Isidoro de Sevilla haría de él una víctima propiciatoria de su sabiduría patristica y bíblica, tal y como nos lo muestran las actas del Concilio II de Sevilla del 619; logrando así en apariencia, la confusión y conversión del egipcio⁷⁶. Por otro lado todo hace sospechar que la cristiandad española no era la más apropiada para una posible predicación monofisita, pues como sus hermanas occidentales de pecar de algo en la querrela cristológica lo harían de Nestorianismo, tal y como se vería posteriormente por la respuesta de Julián de Toledo al Símbolo aprobado por el Concilio *in Trullo*⁷⁷ y por el posterior surgimiento de la herejía adopcionista⁷⁸. Por eso extraña precisamente un tanto la importancia dada por el hispalense al pobre Gregorio. Hasta el punto que cabría preguntarse si su ampulosa refutación del Monofisismo no fue otra cosa que un capítulo más en su afanosa tarea de desautorizar al Imperio constantinopolitano desde el terreno religioso; para así legitimar las aspiraciones soberanas del Reino visigodo y las recientes conquistas conseguidas por Sisebuto sobre las posesiones bizantinas en España⁷⁹. En ese caso el incidente del pobre Gregorio se inscribiría junto a las conocidas diatribas contra Justiniano y la Iglesia de Bizancio por la condenación de los famosos *Tria capitula* por nestorianistas; a lo que las iglesias occidentales se habrían opuesto siempre.

Si exceptuamos así los momentos algidos, y también finales, de la controversia arriana en tiempos de Leovigildo y Recaredo, la verdad es que la disidencia religiosa en la España cristiana de la época afectó ante todo a lo disciplinar. El Cristianismo del siglo

⁷⁶ *C II Sevilla* (ed. J. Vives, *Concilios Visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona-Madrid, 1963, 171 ss.); Braul., *Renot.*; *Cont. Hisp.*, 16. Cf. J. Sejourmé, *Saint Isidore de Séville. Son rôle dans l'histoire du droit canonique*, Paris, 1929, 96-100; J. Madoz, "El florilegio patristico del II Concilio de Sevilla", en *Miscellanea Isidoriana*, Roma, 1936, 177-220; id., "El concilio de Calcedonia en San Isidoro de Sevilla", *RET*, 12, 1952, 199-204; J. Fontaine, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, II, Paris, 1959, 852; J. Orlandis, *Die Synoden*, 142.

⁷⁷ Cf. F.X. Murphy, "Julian of Toledo and the condemnation of Monothelism in Spain", en *Mélanges J. de Ghellinck*, I, Gembloux, 1951, 361-373; J.M^a Lacarra, *Estudios de Alta Edad Media española*, Valencia, 1971, 119-124; J. Orlandis, *Die Synoden*, 276 ss.

⁷⁸ Vid. entre otros W. Heil, *Der Adoptionismus, Alkuin und Spanien*, Düsseldorf, s.a.; J.F. Rivera Recio, *El Adopcionismo en España (s. VIII)*, Toledo, 1980.

⁷⁹ Sobre esta posición obsesiva de Isidoro vid. S. Teillet, *Des Goths à la nation gothique*, 474 ss.

IV vio surgir en toda su virulencia una discusión latente en la Iglesia desde hacía ya un tiempo. Esta giraba en torno a la inquietante pregunta de en qué medida era compatible la vivencia cristiana con el Mundo⁸⁰. Lo que, traducido en términos disciplinares y sociopolíticos, arrojaba una velada crítica a la virtud de la Jerarquía episcopal, obligada a vivir en el Mundo y a entrar en el juego de los poderes sociales y políticos del siglo. Eso por no hablar del rechazo y crítica que suponía a las instituciones seculares por demoníacas y alejadas de la auténtica *cura pauperum*, objeto del *ministerium Dei* esencial del sacerdocio⁸¹. El radicalismo ascético y de rechazo del Mundo -y, por tanto, de la carne y del propio cuerpo- explicaría el surgimiento con San Antonio y Abu Pacomio de los movimientos monásticos en su doble vertiente cenobítica y anacoreta o eremítica; que indican en gran medida una graduación en ese rechazo del Mundo por un sector de la cristiandad. No hace falta repetir aquí cierta relación entre el origen del fenómeno monástico y algunas expresiones de protesta social, propias de la tradición egipcia, ante las presiones de la insaciable fiscalidad estatal y la creciente polarización social⁸². Sin embargo los orígenes del monasticismo occidental, que se remontan a San Martín de Tours y su Marmoutiers, tienen menos de protesta social que de rechazo al Mundo por los peligros de la carne; pues no en vano la extracción social de Martín era muy distinta a la de los padres del desierto egipcio⁸³. Falto de auténticos *heremoi* el monasticismo martiniano sería más de tipo cenobítico que anacorético; organizado como una auténtica *militia Christi* propugnaba la creación de un nuevo orden político dirigido por la figura del obispo⁸⁴. Sin embargo es evidente que la figura propuesta por Martín del *episcopus sub regula* no habría de ser aceptada por todos sus colegas en el episcopado occidental⁸⁵, cuando éstos comenzaban cada vez más a proceder de las filas de la nobleza senatorial provincial, especialmente en las Galias y en las Españas⁸⁶. Por otra parte en los

⁸⁰ Sobre un aspecto extremista de dicho debate vid. P. Brown, *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York, 1988, 210 ss.

⁸¹ Lo que es muy patente en Isidoro de Sevilla, en especial en sus postreras y testamentarias *Sententiae* (cf. H.-J. Diesner, *Isidor von Sevilla und das westgotische Spanien* (Abhand. d. sächs. Akademie d. Wiss. z. Leipzig), Berlin, 1977, 10 ss., y M. Reydellet, *La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*, Roma, 1981, 568 ss.).

⁸² Cf., entre otros, P. Brown, *The Making of Late Antiquity*, Cambridge (Mass.), 1978, 81 ss.

⁸³ Lo que no equivale a negar ciertos elementos unitarios, *mediterráneos*, de todo el monasticismo oriental y occidental en estos siglos (P. Brown, *Society and the Holy in Late Antiquity*, Londres, 1982, 173).

⁸⁴ Vid. R. Van Dam, *Leadership and Community*, 119-140.

⁸⁵ Cf. para la Galia F.E. Consolino, *Ascesi e mondanità nella Gallia tardoantica*, Napoli, 1979, 9 ss., siendo más normal en esos ambientes la concepción del claustro como una estación intermedia, antes de acceder al episcopado (M. Heinzmann, *Bischofsherrschaft in Gallien*, München, 1976, 195).

⁸⁶ Por el contrario la situación en Italia era distinta, mostrando un claro retraso a este respecto cf. S.J.B. Barnish,

Theodosiana tempora Martín y los suyos se encontraban especialmente relacionados en su entendimiento rigorista y ascético del cristianismo con determinados círculos senatoriales del Occidente vinculados a la casa de Teodosio, entre los que no eran pocas la féminas⁸⁷. Por su formación intelectual y su posición social una buena parte de estas gentes se sentían en disposición de convertirse en *doctores* de las Escrituras sin entrar en las filas de un episcopado no del todo prestigiado todavía para sus ojos; lo que sin duda representaba un reto para la autoridad episcopal, especialmente anticonvencional en el caso de las féminas senatorias⁸⁸. Se trataba en definitiva de unos minoritarios, pero poderosísimos, grupos cristianos que veían en el clero urbano y episcopal un peligro de creciente secularización y contaminación con un Mundo en esencia demoniaco. A unos y otros contraponían la vida monástica o las prácticas rigoristas y litúrgicas a celebrar en nuevos ámbitos edificadas en sus propias residencias campestres, por lo general de tipo martirial⁸⁹.

Sería en esas tensiones rigoristas del Cristianismo occidental en las que habría que situar al llamado movimiento herético del Priscilianismo, al que siguiendo los últimos análisis preferimos mostrar aquí más como una manifestación de disidencia disciplinar que dogmática⁹⁰. Una disputa en el seno de la misma Iglesia hispánica con sectores enfrentados por el control de diversas sedes episcopales, que se mezcló con una problemática política más amplia dada la situación creada por la usurpación en las Galias de Máximo y la pertenencia a grupos de la nobleza senatorial hispano-aquitana, muy próxima a la casa de Teodosio, de miembros principales del Priscilianismo⁹¹. Una disputa

"Transformation and survival in the western senatorial aristocracy, c. A.D. 400-700", *PBSR*, 106, 1988, 138 ss.; C. Pietri, "Aristocratie et société cléricale dans l'Italie chrétienne au temps d'Odoacre et de Théodoric", en *Actes du VII Congrès de la FIAEC*, Budapest, 1984, 231 ss.

⁸⁷ Cf. J. Matthews, *Western aristocracies and the imperial court A.D. 364-425*, Oxford, 1975, 146 ss.; J. Fontaine, *Etudes sur la poésie latine tardive. D'Ausone a Prudence*, Paris, 1980, 267 ss.; L.A. García Moreno, "Nueva luz sobre la España de las invasiones", 168 ss.; id., "España y el Imperio en época teodosiana. A la espera del bárbaro", en G. Fatás (ed.), *I Concilio Caesaraugustano. MDC aniversario*, Zaragoza, 1981, 57 ss.

⁸⁸ R. Van Dam, *Leadership and Community*, 69 ss., bajo la hipostación interpretativa de un conflicto por el monopolio de las redes de patronato propuesta por P. Brown, *Le culte des saints*, 48.

⁸⁹ En esta perspectiva resulta fundamental resaltar el carácter de *propiedad privada* de tales santuarios (P. Brown, *Le culte des saints*, 48 ss.).

⁹⁰ Sin duda las dos obras más recientes y complejas sobre el Priscilianismo (aunque realizadas bajo perspectivas muy distintas) son las de H. Chadwick, *Prisciliano de Avila* (trad del inglés), Madrid, 1978 y de M^o V. Escribano, *Iglesia y Estado en el certamen priscilianista. Causa ecclesiae y iudicium publicum*, Zaragoza, 1988. Como ecléctico análisis bibliográfico es útil J.M^o Blázquez, "Prisciliano, introductor del ascetismo en Hispania. Las fuentes. Estudio de la investigación moderna", en G. Fatás (ed.), *I Concilio Caesaraugustano*, 65-121. Un análisis a la luz de lo que aquí nos interesa en R. Van Dam, *Leadership and Community*, 88-114.

⁹¹ Esta interpretación política de la decisión final de Máximo ha sido bien señalada por M^o V. Escribano, "Herejía y poder en el siglo IV", en J.M^o Candau *et alii* (edd.), *La conversión de Roma*, 157-189. La pertenencia a la nobleza teodosiana de prominentes miembros pro-priscilianistas en L.A. García Moreno, "Nueva luz sobre la

eclesiástica que, una vez estallada, discurrió por los cauces de las adhesiones y animadversiones propias de toda sociedad tradicional y cerrada como era la de las comunidades urbanas de la época, cuando se pone en duda la probidad de alguno de sus líderes naturales por elementos extraños a la misma, como ha señalado brillantemente R. Van Dam⁹².

Momentáneamente el Concilio de Zaragoza del 380 vino a poner coto a esas tendencias ascéticas y de creación de oratorios privados fuera de la estricta jurisdicción episcopal, llegando incluso a prohibir la transformación en monje de cualquier clérigo diocesano⁹³. Pero tan sólo de forma momentánea. La recientemente descubierta carta XI del cazapriscilianista Consencio a San Agustín demuestra cómo casi cuarenta años después de la muerte del heresiarca el Priscilianismo en la Tarraconense y Mediodía galo seguía siendo el campo de agramante donde dirimir las ambiciones de sectores de la Iglesia urbana, de determinados episcopados con ansias patriarcales, como el de Arlés, o de miembros de la nobleza deseosos de ser considerados líderes eclesiásticos por vía de sus comunidades monásticas privadas y al margen del episcopado⁹⁴. Como instrumento de lucha de sectores minoritarios de la Iglesia hispana, con dificultades para acceder a la jerarquía episcopal y, por tanto, en lucha con ésta, el Priscilianismo seguiría sonando como un problema, en sus perfiles dogmáticos por completo desdibujado, hasta el 531, al menos en las áreas más occidentales de la Submeseta norte⁹⁵. Sin duda que para comprender una tal situación hay que pensar en sectores aristocráticos del área, epígonos de aquella nobleza senatorial teodosiana, que mantuvieron la memoria de su antepasado Prisciliano, tal y como se deduce de la conocida carta del obispo toledano Montano en el 531 a fieles palentinos⁹⁶.

España de las invasiones", 165 ss.

⁹² R. Van Dam, *Leadership and Community*, 97-99.

⁹³ *C I Zaragoza*, 4 y 6 (comentarios pomenorizados de L. García Iglesias y M.C. Díaz y Díaz, respectivamente, en G. Fatás (ed.), *I Concilio Caesaraugustano*, 189-200 y 225-236).

⁹⁴ Cf. L.A. García Moreno, "Nueva luz sobre la España de las invasiones", 168-174.

⁹⁵ La última referencia es del Concilio II de Toledo (en J. Vives, *Concilios*, 49), cf. M. Sotomayor, en R. García Villoslada (ed.), *Historia de la Iglesia en España*, I, Madrid, 1979, 256; J. Fontaine, "Panorama espiritual del Occidente peninsular en los siglos IV y V; por una nueva problemática del Priscilianismo, en *Primera reunión gallega de Estudios Clásicos*, Santiago de Compostela, 1981, 185 ss.; J. Cabrera, *Estudio sobre el Priscilianismo en la Galicia Antigua*, Granada, 1983.

⁹⁶ *Praeterea perditissimam Priscillianistarum sectam non tam actis quam nomine a vobis praecipue novimus honorari* (ed. J. Vives, *Concilios*, 49). Sobre este Toribio y el territorio palentino vid. L.A. García Moreno, "Problemática de la Iglesia Hispana durante la supremacía ostrogoda", en *Hispania Christiana. Estudios en honor del Prof. José Orlandis* (J.-I. Saranyana - E. Tejero, edd.), Pamplona, 1988, 158 ss.; y R. Van Dam, *Leadership and Community*, 106-114 (el Priscilianismo final sería un arma arrojada sin contenido en las contiendas entre personas y grupos eclesiásticos).

Pero, a pesar de su indeseable contaminación con el Priscilianismo, la tendencia a exaltar la vida ascética y la retirada del Mundo con la huida a las *solitudines* monásticas era algo difícil de frenar. Máxime cuando las circunstancias históricas generales del siglo V no podían por menos de favorecerla. La vida eremítica en el sentido estricto del término se documenta en el siglo V en la figura de Félix de Bilibio, maestro y predecesor de San Millán de la Cogolla, sin duda el prototipo del eremita hispano de la época⁹⁷. Para el siglo VII avanzado la obra literaria de Valerio del Bierzo⁹⁸ nos ilustra de cómo era el eremitismo hispanovisigodo en zonas geográficas marginales⁹⁹, de sus relaciones ambivalentes con el movimiento cenobítico, y de su clara oposición a la jerarquía episcopal, representada en la irreductible enemistad del santón con su ordinario, el obispo de Astorga Isidoro¹⁰⁰.

Los escritos de Valerio¹⁰¹ nos ilustran también las relaciones entre ermitaños y las llamadas iglesias propias o, mejor dicho, de patronato, fuente inagotable de conflicto económico-disciplinar con la autoridad diocesana del obispo¹⁰². San Valerio nos señala cómo era frecuente que en estas iglesias de fundación privada existiesen unos ermitaños llamados *reclusi*, que constituían el auténtico atractivo de las mismas para los fieles del entorno de la nueva basílica rural; de forma semejante a lo que ocurría con los estilitas del desierto sirio no lejos de Antioquía en el siglo V y VI. Estos *reclusi* eran personas que voluntariamente se aislaban de la sociedad, pero sin apartarse totalmente de ella, encerrándose en un pequeño cubículo adjunto a una iglesia urbana o, con más frecuencia,

⁹⁷ Braul., *Vit. Aemil.*, 9.

⁹⁸ C.M^a Aheme, *Valerio of Bierzo. An ascetic of the Late Visigothic period*, Washington D.C., 1949; J. Fernández Alonso, "Sobre la autobiografía de San Valerio y su ascetismo", *HS*, 2, 1949, 259-284 (aunque evidentemente la figura que emerge más que auténticamente biográfica sea un tipo o modelo, R. Collins, "The Autobiographical Works of Valerius of Bierzo, their structure and purpose", en *Los Visigodos. Historia y civilización (=Antigüedad y Cristianismo, III)*, Murcia, 1986, 425-442).

⁹⁹ M.C. Díaz y Díaz, "El eremitismo en la España visigótica", *Revista Portuguesa de Historia*, 6, 1955, 221-223; id., "La vie monastique d'après les écrivains wisigothiques", en *Théologie de la vie monastique*, Paris, 1961, 381 ss.

¹⁰⁰ Val., *Ord. Quer.*, 7 (44 ed. Aheme). Aunque desde luego esta *recusatio* de la vida regular clerical sea un tópico hagiográfico (vid, así Braul., *Vit. Aemil.*, 12). En todo caso el "santón" representaba una suerte de "patronato rural" no institucionalizado, frente al urbano y jerarquizado del obispo (cf. P. Brown, *Society and the Holy*, 157 ss.).

¹⁰¹ M. Torres López, "Una olvidada autobiografía visigótica del siglo VII", *Spanische Forschungen*, 3, 1931, 448 ss.; I. Arenillas, "La autobiografía de S. Valerio como fuente para el conocimiento de la organización eclesiástica visigótica", *AHDE*, 11, 1934, 468-478.

¹⁰² M. Torres López, "El origen del sistema de "Iglesias propias"", *AHDE*, 5, 1928, 83-217, y sobre todo G. Martínez Díez, *El patrimonio eclesiástico en la España visigoda (=Miscelanea Comillas, XXXII)*, Comillas, 1959, 70-79.

rural, o en las mismas proximidades de algún monasterio¹⁰³. Pues bien, los obispos reunidos en el Concilio VII de Toledo del 646 muestran una clara animadversión hacia este tipo de ermitaños; a muchos de los cuales se acusa de llevar una vida licenciosa y de un desconocimiento palmario de las Sagradas Escrituras. Para evitar en el futuro dicha situación los obispos de dicho sínodo decretaron la inmediata sumisión de tales santones a la jurisdicción del obispo en cuyo territorio habitasen, o del abad del monasterio en cuyas proximidades deambulasen¹⁰⁴. Los obispos señalan allí mismo que una de las cosas que más les hacía desconfiar de tales ermitaños era su incierto domicilio¹⁰⁵; lo que forzosamente debía chocar de plano con la estructura social de la época, tendente a integrar a cada individuo en un haz de dependencias personales muy precisas, que hacían prácticamente imposible la movilidad social y locativa del individuo. Por su parte ya Díaz y Díaz, en un iluminador artículo de 1955, señaló cómo también pudo contribuir a la crítica del eremitismo el que los *reclusi* por la fama de su santidad pudieran favorecer a las iglesias propias, fortaleciendo así las aspiraciones de éstas a independizarse por completo de la jurisdicción episcopal¹⁰⁶. Lo que nos explicaría la curiosa competencia entre varias casas nobles del Bierzo tardovisigodo por hacerse con los servicios para su basílica del personaje un tanto hosco y engreído que debía ser San Valerio¹⁰⁷. Sin embargo lo cierto es que en este tema del anacoretismo al final debieron imponerse los puntos de vista del episcopado. Así, tras las duras críticas a la vida anacoreta de un representante tan cualificado del episcopado visigodo como es Isidoro de Sevilla¹⁰⁸, el *Liber Ordinum* en su *ordo conversorum conversarumque* muestra dos estratos de redacción perfectamente diferenciados. El más antiguo incluye en esa categoría respetable al anacoreta, recluso y giróvago; mientras que en el posterior se tiende a sustituirlos por la típica y excluyente profesión cenobítica¹⁰⁹. Sin embargo una explicación total de estos hechos exigiría también constatar cómo según se avanzó en el tiempo los fastos episcopales hispánicos se vieron asaltados cada vez más por miembros de la nobleza, incluso de la alta palatina hispanovisigoda¹¹⁰. Al tiempo que se hizo también normal la figura del *episcopus sub*

¹⁰³ Cf. M.C. Díaz y Díaz, "El eremitismo", 223-226.

¹⁰⁴ *C VII Toledo*, c. 5.

¹⁰⁵ Precisamente esta misma acusación era lanzada en el siglo IV contra maniqueos y otros sospechosos de herejía, mostrando el recelo de las pequeñas sociedades jerárquicas a todo lo que viene del exterior, carece de raíces conocidas y se muestra diferente (cf. R. Van Dam, *Leadership and Community*, 81 ss.).

¹⁰⁶ M.C. Díaz y Díaz, "El eremitismo", 237.

¹⁰⁷ Val., *Ord. Quer.*, 5 y 8, 18 (cf. L.A. García Moreno, *Prosopografía*, nº 26 y 124).

¹⁰⁸ Isid., *Reg.*, 19.

¹⁰⁹ Cf. M.C. Díaz y Díaz, "El eremitismo", 235 ss.

¹¹⁰ Vid. D. Claude, *Adel, Kirche und Königtum im Westgotenreich*, Sigmaringen, 1971, 108 ss.; L.A. García

regula, cuyo prototipo sería ciertamente Fructuoso y su congregación monástica del noroeste peninsular¹¹¹.

No podemos tratar aquí en profundidad una cuestión como la de las iglesias y monasterios propios, privados o de patronato, que ha hecho correr un exceso de tinta. Por otro lado los problemas disciplinares y patrimoniales desde un punto de vista jurídico han sido tratados por G. Martínez Díez¹¹², y los más estrictamente económicos y sociales por A. Barbero - M. Vigil y, sobre todo, por P. de la C. Díaz Martínez¹¹³. Pero sí que interesa señalar a nuestro propósito cómo era en estas iglesias y monasterios donde se producía un importante choque de intereses entre la nobleza episcopal y la laica, tan unidas por tantas otras cosas en el solar hispánico de estos siglos. Por un lado la legislación canónica era clara y tajante al señalar la dependencia de toda iglesia rural respecto del ordinario del lugar en que se encontrase enclavada¹¹⁴. Pero también lo era al colocar unos estrictos límites a la jurisdicción episcopal sobre los monasterios existentes en su diócesis¹¹⁵. Así no es de extrañar que la legislación canónica recogida en la *Hispana* ponga de manifiesto el extremo interés de los concilios de los siglos VI y VII por la problemática planteada por los derechos contrapuestos de los obispos y de los fundadores sobre las iglesias y monasterios erigidos por la iniciativa privada, así como del derecho de intervención episcopal en cualquier tipo de monasterio.

En líneas generales podríamos decir que los concilios del siglo VI tendieron a sostener y reforzar los derechos episcopales, aun reconociendo la autonomía patrimonial de los monasterios. Recogiendo anteriores disposiciones de los Concilios de Calcedonia, Agde y Orleans, el de Lérida del 546 vino a prohibir la segregación, respecto de la jurisdicción episcopal diocesana, de las iglesias rurales de fundación privada, simulando para ello haber establecido fantasmales congregaciones monásticas¹¹⁶. El posterior Concilio IV de

Moreno, *El fin del Reino visigodo de Toledo*, Madrid, 1975, 91 ss.; J. Orlandis, *La vida en España en tiempos de los godos*, Madrid, 1991, 32.

¹¹¹ C.J. Bishko, "Episcopus sub Regula o Episcopi sub regula? St. Fructuosus and the monasticized episcopate in the peninsular west", *Bracara Augusta*, 21, 1967, 62-63; J. Orlandis, *Estudios sobre instituciones monásticas medievales*, Pamplona, 1971, 98-123.

¹¹² G. Martínez Díez, "El patrimonio eclesiástico", 70-79 y 157-162.

¹¹³ A. Barbero - M. Vigil, *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*, Barcelona, 1978, 53-69; P. Díaz Martínez, *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*, Salamanca, 1987, 31-45 y 53-65 fundamentalmente.

¹¹⁴ G. Martínez Díez, "El patrimonio eclesiástico", 69 ss.

¹¹⁵ G. Martínez Díez, "El patrimonio eclesiástico", 159-162.

¹¹⁶ *C Lérida*, 3, (*C Calcedonia*, 4; *C Agde*, 27 y 58; y *C Orleans*, 19) Cf. M. Torres López, "El origen del sistema

Toledo del 633, intentará restringir los derechos de los fundadores de tales iglesias a ser alimentados a costa de su patrimonio en caso de que éste hubiera caído en bancarrota, lo que no debía ser normal¹¹⁷. Pero el Concilio IV de Toledo constituirá una cierta excepción en el siglo VII. Pues lo normal sería que la legislación conciliar se muestre mucho menos celosa de los derechos episcopales; cuidándose, por el contrario, mucho más de impedir las extralimitaciones y abusos que pudiera traer consigo el ejercicio de tales derechos episcopales¹¹⁸. Además se resaltaría la personalidad y los derechos de los laicos fundadores, a los que se concederá en el 655 un derecho de tutela y vigilancia, hereditario, y hasta un derecho de presentación de los clérigos encargados de regir tales iglesias¹¹⁹. Además dicha legislación conciliar se vio doblada de otra secular, prueba del interés por la cuestión de los círculos de la alta nobleza vinculados al poder real en aquellas fechas. Tal sería la ley IV,5,6, de diciembre del 675, otorgada por Wamba, y muy característica de la situación feudalizante del Estado visigodo¹²⁰.

Sería contra este *background* jurídico como podría comprenderse el panorama descrito por la *Regula communis* de Fructuoso y el opúsculo *De genere monachorum* de Valerio del Bierzo para el noroeste hispánico en la segunda mitad del siglo VII. De ambos escritos se deduce la proliferación de una especie de pseudomonasterios de fundación privada, levantados al margen de la autoridad episcopal y habitados por lo general por la familia de un rico propietario con su mujer y siervos, que mantenían con su antiguo *dominus*, convertido ahora en su abad, un juramento de obediencia¹²¹. La "Regla Común", de inspiración fructuosiana, señala cómo una de las razones de tal proliferación habría sido el afán de lucro de los particulares¹²². Pues con dichas fundaciones monásticas doblaban sus antiguas rentas señoriales de las nuevas eclesiales, al tiempo que reforzaban su antigua coerción dominial con la nueva religiosa, y *last but no least* ponían sus patrimonios al paio de posibles acciones confiscatorias de los reyes, e impedirán la

de iglesias propias", 206; G. Martínez Díez, *El patrimonio eclesiástico*, 72; R. Bidagor, "La 'iglesia propia' en España. Estudio histórico-canónico", *Analecía Gregoriana*, 4, 1933, 54 ss.; J. Orlandis, *Die Synoden*, 71; e id., *Estudios sobre instituciones monásticas*, 132 ss., 134.

¹¹⁷ C IV Toledo, 81.

¹¹⁸ Vid. al respecto C II Sevilla, 10; C IV Toledo, 51.

¹¹⁹ C IX Toledo, 2. Cf. G. Martínez Díez, *El patrimonio eclesiástico*, 74 ss.; J. Orlandis, *Die Synoden*, 215 ss.

¹²⁰ Cf. L.A. García Moreno, *El fin del Reino visigodo de Toledo*, Madrid, 1975, 180 ss.

¹²¹ Vid. J. Orlandis, *Estudios sobre instituciones monásticas*, 134-136, 176-181 y 235 ss.; P. Díaz Martínez, *Formas económicas y sociales*, 141 ss. El tratado valeriano puede verse (con una nota introductoria) en M.C. Díaz y Díaz, *Anecdota wisigothica I*, Salamanca, 1958, 49-61.

¹²² *Regula Communis*, 1.

movilización militar de sus antiguos campesinos dependientes¹²³.

El santo y sabio obispo de Dumio -hijo de un duque y sobrino de reyes y obispos¹²⁴-, comprendiendo muy bien tanto las razones ideológicas como las socioeconómicas del fenómeno, trataría de encauzarlo más que de combatirlo. Y a tal efecto se redactó la *Regula communis* para la congregación monástica por él fundada en el noroeste peninsular. En ella se reglamentó la situación de los laicos fundadores en dichos monasterios, situándolos bajo un estatuto intermedio entre el del monje y peregrino acogido; situando a todos los monasterios de su congregación bajo la autoridad disciplinar de un obispo, posiblemente el de Braga-Dumio, también miembro de la congregación¹²⁵.

En qué medida San Fructuoso logró sus propósitos es difícil de responder. Posiblemente no se evitaron las situaciones embarazosas para la disciplina propias de la convivencia de sexos en un mismo monasterio dúplice. Tampoco evitaría el camino hacia la feudalización monástica, tal y como demuestra la multiplicación de los pequeños monasterios familiares dúplices y de los pactos monásticos de tradición fructuosiana en los primeros tiempos de la Reconquista¹²⁶. Pero, por otra parte, sí pudo conseguirse la eliminación de los roces entre autoridad episcopal y autonomía de la vida monástica, al subsumirse en una misma persona la figura del abad y del obispo del lugar. Un hijo de un general al cabo de tres siglos logró lo propugnado por otro general, Martín de Tours. Si la congregación del noroeste fundada por Fructuoso no pudo superar el trauma de la invasión agarena del 711, como tantas otras cosas europeas y de valor en España, casos como el del obispo Juan de Valpuesta nos hablan claramente de la productividad del expediente fructuosiano. Pero este es ya otro jardín que cultivar, muy lejos del propio nuestro de la Antigüedad Tardía.

Luis A. García Moreno
Universidad de Alcalá de Henares

¹²³ El testimonio más claro al respecto es el destino del gran patrimonio familiar de Fructuoso en el Bierzo, dotando con él el gran monasterio Complutense (*Vit. Fruct.*, 3, sobre lo cual *vid.* C. Sánchez Albornoz, *Estudios visigodos*, Roma, 1971, 261 ss.).

¹²⁴ Cf. L.A. García Moreno, *Prosopografía*, nº 175 y nota 1.

¹²⁵ Cf. J. Orlandis, *Estudios sobre instituciones monásticas*, 98 y siguientes (*vid.* también las citas de nota 121 *supra*).

¹²⁶ *Vid.* J. Orlandis, *Estudios sobre instituciones monásticas*, 138 ss. y 182 ss.

MARGINALIDAD ECONOMICA, CARIDAD Y CONFLICTIVIDAD SOCIAL EN LA HISPANIA VISIGODA

1. "Marginalidad económica y conflictividad social" pueden parecer, tal y como se presentan en el enunciado de esta colaboración, los dos elementos de un binomio simple. Pueden sugerir en su conjunción una solución fácil de causa-efecto. Pretendemos sin embargo una solución compleja, tanto por múltiple como porque, más allá de tópicos historiográficos, las fuentes no siempre permiten concluir que de la miseria se deriva una conflictividad abierta, y tampoco el proceso inverso.

Por qué hablamos de marginalidad económica¹ y no de pobreza, por ejemplo. La elección del término es evidentemente intencionada. Vamos a considerar marginados económicamente a aquellos que de una manera permanente o prolongada quedan fuera de los límites de "protección" del sistema económico, sobre todo por su desvinculación de los medios de producción, y en primer lugar de la propiedad de la tierra, pero también por su incapacidad para afrontar una actividad productiva, bien sea por enfermedad, minusvalía, o vejez. Circunstancias ambas combinadas con la inexistencia de mecanismos, familiares o comunitarios, de protección de estos individuos, lo que hace su situación crónica.

Elegimos, pues, una definición restrictiva que tiene su apoyo en las fuentes, a la vez que evita la ambigüedad que esas mismas fuentes dan al término 'pobre' en la etapa tardoantigua. Ambigüedad que procede de su origen en textos sagrados², tanto como del proceso que a fines del Imperio Romano había llevado a suplantarse la clasificación social cimentada en valores cívicos, por otra que se expresa en contradicciones y en terminología de carácter económico³. Esta oposición entre *potentes et pauperes* se fue haciendo omnipresente en la medida que el Imperio se iba cristianizando⁴. Los *potentes* se cargan

¹ G.H.Allard (ed.), *Aspects de la marginalité au Moyen Age*, Montreal, 1975. R. C. Chartier (entrevista con), "La naissance de la marginalité", *L'Histoire* 43 (1982).

² J. Leclercq, "Aux origines du vocabulaire médiéval de la pauvreté", *Cahiers de la pauvreté* 4 (1965-66). J.L. Goglin, *Les misérables dans l'Occident médiéval*, Paris, 1976, 26s.

³ E. Patlagean, *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance, 4e-7e siècles*, Mouton-Paris-La Haye, 1977, 10s.

⁴ J. A. Schlumberger, "Potentes and potentia in the social Thought of Late Antiquity", en F.M. Clover - R.S.

de un sentido negativo, tanto en las leyes imperiales (*CTh* I, 15, 1; I, 16, 1; I, 22, 2) como en el pensamiento social de los padres de la Iglesia, casos de Ambrosio, Agustín, y muy especialmente Salviano de Marsella (*De gub. Dei* 3,10,53; 4,4,20; 6,4,25; 7,3,16). Frente a ellos, los *pauperes* son vistos como oprimidos en un sentido genérico. Valentiniano y Valente instauraron *defensores plebis* por todo el Imperio (*CTh* I, 29, 1, a. 364), y la Iglesia se declarará mediadora y defensora.

Este esquema sigue siendo válido en la documentación visigoda. J. Orlandis⁵, siguiendo a R. Zeumer⁶, recuerda cómo un conjunto de leyes del *Liber Iudiciorum*, en las cuales se adoptan ciertas cautelas en caso de que uno de los litigantes fuera pobre, están utilizando precisamente el sentido genérico de inferioridad social por oposición a *potens*. La misma tensión es expresada por Isidoro en el libro III de las Sentencias (c. XLV, 4: *Quando a potentibus pauperes oprimumtur...*), donde el contexto moral de la obra es además el idóneo para incluir esta confrontación esencial. Confrontación que, sin embargo, no iba a conceder a la pobreza valor santificante alguno⁷.

El concepto (término) "pobre" no delimita, pues, cuál es el umbral que la pobreza material puede tener. Máxime cuando la oposición genérica *potentes/pauperes* tiene en la sociedad que tratamos un componente real. En su sentido de carencia y subalimentación, de calidad y suficiencia del vestido, de vivienda y calefacción, la frontera de la pobreza estaba al alcance de la mayoría⁸. Un año de malas cosechas por plagas, sequía o inundación, peste, conflicto armado o cualquier otra eventualidad suponían un duro golpe a un sistema económico "inelástico", sin capacidad de respuesta. La prolongación de cualquiera de estos fenómenos en un periodo de tiempo superior al año encadenaría fenómenos de mortalidad/mendicidad de gran incidencia social. Las fuentes de la España tardoantigua se hicieron eco de estos problemas⁹, aunque su escasez no permite que nos

Humphreys (eds.), *Tradition and Innovation in Late Antiquity*, Wisconsin U.P., 1989, 89-104. K. Bosl, *Frühformen der Gesellschaft im mittelalterlichen Europa: Ausgewählte Beiträge zu einer Strukturanalyse der mittelalterlichen Welt*, München-Wien, 1964, 106 ss.

⁵ *LV* II,1,24, Chind; II,1,30, Rec. (A), Erv. (B); II,1,31 Chind. Mientras que otras leyes (*LV* V,7,16, *antiqua*; II,4,3; II,4,10) nos muestran a pobres indigentes en situación de penuria extrema. Ver "Pobreza y beneficencia en la iglesia visigótica", en *La Iglesia en la España visigótica y medieval*, Pamplona, 1976, 213-35.

⁶ *Historia de la legislación visigoda*, Madrid, 1944, 163-73.

⁷ B. Geremek, *La piedad y la horca*, Madrid, 1989, 25.

⁸ M. Mollat, *Pobres, humildes y miserables en la Edad Media*, México, 1988, 9ss; M. Rouche, "La faim à l'époque carolingienne: essai sur quelques types de rations alimentaires", *RH* 508 (1973), 295-320.

⁹ Las referencias y las fuentes son importantes a partir de Hidacio, no las describimos. Ver J. Orlandis, *op. cit.*, 220ss.; J.N. Biraben - J. Le Goff, "La Peste dans le Haut Moyen Age", *Ann.E.S.C.* XXIV (1969), 1484-510; L.A. Garcia Moreno, *El fin del reino visigodo de Toledo*, Madrid, 1975, 51ss.; M. Barceló, "Les plagues de llagost a la

hagamos idea de hasta qué punto estas situaciones críticas podían hacer que sectores de la población pasasen de pobres temporales a pobres permanentes (marginados en el sentido que aquí intentamos definir).

Esta era sin duda la última fase en la degradación económica y social de un hombre libre. Antes de llegar a ella le quedaba una solución, aunque en este caso implicaba la pérdida de la libertad, se trataba de buscar el patrocinio de un señor. Algunas de las conocidas como *Formulae* visigóticas¹⁰ nos dan muestra de este proceso. En la número XXXI, encabezada *cartula obiurgationis* leemos: "...Aunque las leyes lo sancionen, ninguno deteriora voluntariamente su estado o le rebaja. Pero cuando anda uno apretado y lleno de necesidades se ve en la miseria, entonces piensa qué hacer en tal situación, y si posee libertad absoluta para buscar un medio de mejorar o de ir descendiendo. Así que he decidido entregarme a vos como en venta...";

De modo similar en la numerada XXXVI (*precaria*): "...creciendo cada día mi estado de pobreza y no encontrando en donde trabajar para ganar de comer con un reducido jornal, he acudido al dominio de vuestra piedad, solicitando que, en el lugar tal, vuestro, llamado tal, ordenéis se me facilite, según el derecho precario, cultivar algunas tierras que os pertenecen, y me habéis concedido lo solicitado, con la condición de pagar tantos modios..."¹¹.

Esta sumisión voluntaria se convertía en permanente, y en general en hereditaria¹². Los patrocinados pasaban a quedar bajo la protección del señor, pero su situación no parece muy envidiable, como ponen de manifiesto las continuas fugas de dependientes a las que las leyes visigodas intentaban hacer frente infructuosamente¹³. La

Carpetania, 578-649...", *Estudis d'Historia Agraria* 1 (1978), 67-84.

¹⁰ I. Gil, *Miscellanea wisigothica*, Sevilla, 1972, 101ss.

¹¹ Muy similar a esta es la *Formula* siguiente, número XXXVII (*alia precaria*). Estas fórmulas de sumisión se extendieron por todo el occidente medieval. La más conocida es sin duda la numerada XLIII entre las *Formulae Turonenses*: "Como es de todos sabido que no tengo con que alimentarme ni vestirme, he solicitado de vuestra piedad, y vuestra voluntad me lo ha concedido, poder entregarme y confiarme a vuestra protección. Lo hago con las condiciones siguientes: debeis ayudarme y sostenerme, tanto para el alimento como para el vestido, según yo pueda servirlos y merecerlo. Mientras viva, os deberé el servicio y la obediencia compatibles con la libertad, y no tendré en toda mi vida el derecho a sustraerme a vuestro poder o protección" (*MGH. Formulae merovingici et Karolini Aevi*, Hannover, 1882, I, 158). Ver G. Duby, *Guerreros y campesinos*, Madrid, 1977, 56.

¹² A. Barbero - M. Vigil, *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*, Barcelona, 1978, 29ss; D. Claude, "Freedmen in the Visigothic Kingdom", E. James (ed.), *Visigothic Spain: New Approaches*, Oxford, 1980, 159-88. La evolución del proceso y todas sus implicaciones en J. N. Krause, *Spätantike Patronatsformen im Westen des Römischen Reiches*, München, 1987, esp. 88 ss.

¹³ Especialmente LV IX,1,21; IX,2,7. P.D. King, *Derecho y sociedad en el reino visigodo*, Madrid, 1981, 189ss. En cuanto a la asociación *servi*/dependientes en general, parece que para el siglo VII el término *servi* englobaba

degradación social era la alternativa a la miseria, y la impresión es que era una alternativa adoptada mayoritariamente. Esto nos lleva a plantear otro problema a duras penas resuelto en las fuentes: ¿son los pobres exclusivamente libres miserables, o se incluyen también dependientes en distintos niveles?. Esta cuestión conlleva la necesidad de otra distinción, aquella que se podía hacer entre pobres 'válidos' e 'inválidos'. Entre auténticos indigentes y 'pícaros' o 'vagos' asimilados a ellos.

Las fuentes orientales habían marcado claramente la distinción entre ambas categorías. Una ley del 382 conservada en la legislación justiniana (*CI XI, 26, 1*) había prohibido la mendicidad de los individuos aptos para el trabajo, que podían ser movilizados en trabajos de interés público (*Nov. Iust. XCIX, 5*). Frente a ellos la misma legislación (*CI I,3,48*) define al pobre por excelencia, aquél que indigente y enfermo a la vez, es incapaz de proveerse su propia manutención¹⁴. En el caso occidental una definición tan elaborada tuvo que esperar prácticamente a que el *Decretum Gratiani* y los decretistas del siglo XII (caso de Rufino de Bolonia) insistiesen en la necesidad de discernir entre mendigos 'honestos' y 'deshonestos'¹⁵.

Sin embargo bastante antes, en la documentación visigoda, se hace claramente la distinción. Mientras en el *xenodochium* fundado por Mazona en Mérida en el siglo VI, los enfermos, los marginados por excelencia, eran atendidos independientemente de su condición, ya fuesen libres o siervos, judíos o cristianos (*VPE V, IV, 4ss*); el cánón 5 del Concilio VII de Toledo, cuyo título es suficientemente significativo: *De reclusis honestis sive vagis*, alude a monjes que viven solitarios, deshonrados por costumbres detestables (*actioni depravationis inserviunt*), que viven como vagabundos (*vagi*). En este caso y con independencia de que muchos libres en situación precaria eligiesen una vida anacorética para beneficiarse de la caridad de los buenos cristianos, está claro que el texto está deplorando a los falsos pobres, o a los pobres válidos. Leemos en el canon: "Pero aquellos otros que fueron impulsados a tal estado de vida por la pereza, no por el conocimiento de la verdad, y a los que no prestigia una vida digna, sino que aún es peor, los afea la ignorancia y los deshonra unas costumbres detestables, decretamos que sean arrojados de aquellas celdas y de los lugares en que habitan como vagabundos o permanecen reclusos, y que sean destinados a vivir en monasterios por los obispos y los rectores de los monasterios a cuya congregación pertenecieron o en cuyas cercanías habitan..."

En el mismo sentido puede aportarse, quizás, el texto de una de las epístolas

una amplia gama de formas de dependencia; ver L.A. García Moreno, "Composición y estructura de la fuerza de trabajo humana en la Península Ibérica durante la Antigüedad tardía", *MHA I* (1977), Oviedo, 1979, 247-252.

¹⁴ E. Patlagean, *op. cit.*, 101 y 181.

¹⁵ B. Geremek, *op. cit.*, 34.

visigodas, la XIII, donde son equiparados *uagos et profugos*¹⁶. Igualmente en el canon 3 del Concilio III de Zaragoza, a. 691, se hace la distinción entre "pobres o aquellos que han venido a la miseria, según el juicio del abad"¹⁷, y por exclusión los falsos pobres.

Y estaba, en suma, definido ya en el Concilio de Orleans del 511, incluido en la 'Colección Canónica Hispana', donde, en su cánón 16, se precisa quiénes son los pobres a los que el obispo debe prestar atención: *Episcopos pauperibus uel infirmis, qui debilitate faciente non possunt suis manibus laborare, uictum et uestitum in quantum possebilis habuerit largiatur*.

En la mayoría de los casos este pobre, marginado económicamente, será una persona de condición libre, o de la que al menos no se discute esa circunstancia. Los incapacitados para trabajar y los viejos no serían reclamados por sus patronos, más al contrario, si su familia no se hacía cargo de ellos lo más probable es que fuesen expulsados por sus dueños o señores, para quienes sólo serían una carga.

Pauper, indigens, egenus, inops, humilium, infirmus, hospes, senes, miser, uidua, captivus, peregrinus, incluso necessitas, inopia, angustia, aerumna, miseria, son algunos de los términos que en las fuentes visigodas nos aproximan a esa realidad múltiple de la marginación miserable. El análisis pormenorizado de sus usos y contextos quizás sirviese para encontrar sus diferencias en origen, incluso su aspecto externo y su estado real de necesidad. Ese examen se sale, sin embargo, de nuestro propósito aquí. Donde nos centramos en el análisis de la forma en que esos miserables eran valorados, considerados y tratados por la sociedad. Es, de hecho, a través de la forma en que la sociedad ve a los miserables como nosotros debemos aproximarnos a su conocimiento. Y esa sociedad los ve, en primer lugar, como objetos, más que sujetos¹⁸, de caridad.

Las ciudades antiguas habían conocido un estrato poblacional que permanentemente necesitaba ser atendido por el Estado o por los curiales. Cuando el papel de la administración central se difuminó y las autoridades locales clásicas se extinguieron, su evergetismo fue sustituido por la caridad episcopal. En principio había una diferencia conceptual, el evergeta da para hacer notar su distinción social, su actuación no se concibe tanto como mediación económica, sino como relación política, como muestra del lugar ocupado en una comunidad cívica. Frente a él, el cristiano remite las motivaciones de su

¹⁶ I. Gil, *op. cit.*, 46: *uagos et profugos non esse arbitraris, quos diludisti sermone, ut aliud nobis presentibus liberares et aliud occulto ageres*.

¹⁷ J. Vives (ed.), *Concilios visigóticos e Hispano-romanos*, Barcelona-Madrid, 1963, 477. Sobre los problemas de este concilio, cuyas actas no fueron recogidas en la 'Hispana', ni en ninguna otra colección canónica ver J. Orlandis - D. Ramos-Lisson, *Historia de los concilios de la España romana y visigoda*, Pamplona, 1986, 467ss.

¹⁸ B. Geremek, *op. cit.*, 30.

actuación a un mundo no real, se trata de ganar méritos ante Dios, y los pobres adquieren una entidad moral, e incluso social, pero no cívica¹⁹.

A diferencia de lo que iba a ocurrir en Bizancio, en Occidente la pobreza tardoantigua fue un fenómeno esencialmente rural²⁰. Sin embargo, hasta que el monacato impuso un modelo asistencial, que llegaría a adquirir valor universal, la respuesta caritativa se vinculó a la figura episcopal, casi por definición urbana y heredera directa de la vieja autoridad cívica.

El proceso, que es general, encuentra en Hispania enunciados particularizados. Ya en el I Concilio de Toledo (aa. 397-400), el obispo (canon 11) aparece como encargado de velar porque los poderosos no despojen a los pobres. Esta primera referencia, repetida posteriormente de forma reiterada²¹ tiene un valor genérico de protección frente a los *potentes* en un sentido ya analizado. De manera más concreta, el Concilio de Orleans del 511 antes citado, y siguiendo una decretal de Simplicio (aa. 468-73), había establecido en su canon 12 que los obispos debían dedicar 1/4 de sus rentas a los pobres, y las iglesias rurales 1/3. Estos coeficientes no fueron seguidos en la Iglesia Hispana, que, si bien se preocupó de designar los bienes eclesiásticos como 'alimento de los pobres', dejó al arbitrio de obispos y clérigos fijar la cuota a emplear en beneficio de los necesitados. Los obispos, dice el canon 3 del Concilio III de Toledo, "están autorizados a socorrer las necesidades de los peregrinos, de los clérigos y de los pobres cuando sea posible, respetando los derechos de la iglesia". Y en Toledo IV, canon 38, "los sacerdotes deben dar a los pobres lo necesario para la vida"²².

La discrecionalidad del obispo conoció en la Mérida del siglo VI el mejor ejemplo de 'caridad urbana' en Hispania. Los obispos de la sede emeritense representan además el momento de tránsito, a la vez que la síntesis, entre el evergetismo clásico y las donaciones cristianas. El texto de las Vidas de los Padres de Mérida (*VPE*) nos da cuenta de cómo la

¹⁹ A. Giardina, "Carità eversiva: Le donazioni di Melania la Giovane e gli equilibri della società tardoromana", *Studi Tardoantichi (in onore de S. Calderone)* II, Mesina, 1986, 77; E. Patlagean, *op. cit.*, 182.

²⁰ M. Mollat, *op. cit.*, 29. Aunque dedica especial atención a la Baja Edad Media, es interesante F. Graus, "Pauvres des villes et pauvres des campagnes", *Ann.E.S.C.* XVI (1961), 1053-65.

²¹ Concilio III Toledo, c. 18; Concilio IV Toledo, c. 32. Así como referencias legislativas ya citadas, ver arriba, n. 5.

²² Concilio VI Toledo, c. 15: *pauperum alimenta*; Concilio Agde, c. 7: *res unde pauperum vivunt*; Concilio II Sevilla, c. 9: *de rebus pauperum iudicantur reus*. Igualmente la figura del obispo como benefactor de pobres es un tópico en la literatura hagiográfica, en el caso visigodo tenemos referencias que cubren no sólo a los obispos de Mérida sino también a Martín de Braga, a Fructuoso obispo, a Isidoro, y a los toledanos Eladio y Julián, cuanto menos; se puede ver, G. Martínez Díez, *El patrimonio eclesiástico en la España visigoda*, Comillas (Santander), 1959, 100s.

iglesia de Mérida llegó a ser la más rica de Hispania, cuando recibió la fortuna personal del obispo Fidel, que la había recibido a su vez de su tío, el también obispo Pablo (VPE IV). Sin embargo, Pablo y Fidel son presentados como donadores ocasionales. Pablo condiciona la aceptación de una gran fortuna que le ofrece un rico senador a que sirviese "no tanto para su propio uso como para las necesidades de los pobres *-necessitatibus-*" (VPE IV, II, 1ss), y Fidel cuando se preparaba para la muerte prestó ayuda a muchos *captivis et egenis* (VPE IV, IX, 2). No pasan de ser dos pinceladas en sendos retratos hagiográficos. Sin embargo con su sucesor, Masona, el panorama se hace más complejo.

En primer lugar Masona es un modelo de 'hombre santo'²³, que asociado a la mártir protectora, Sta Eulalia²⁴, es visto como intermediario privilegiado y garante de la prosperidad de la ciudad. Al inicio de la narración de su vida leemos (VPE V, II, 3s): "Por intercesión de Masona con sus rezos y de la santa virgen Eulalia, el Señor alejó de Mérida y de toda Lusitania la peste, y la necesidad debida a la escasez de comida. Y hubo tal abundancia de cosas buenas que ni los pobres (*inops*) fueron acuciados por la necesidad, sino que ricos y pobres tenían abundancia de buenas cosas y todo el pueblo se regocijaba por los méritos de su gran obispo".

Era su presencia física la causa del ambiente de bondad y tranquilidad que vivía la ciudad. Cuando vuelve del exilio forzado por Leovigildo, su presencia, dice el texto (VPE V, VIII, 18s) "puso fin a la calamitosa necesidad, la constante plaga de pestilencia (*crebas pestilentia*) y las violentas tormentas que asolaban la ciudad toda, la causa de todo lo cual era sin duda la ausencia del pastor exiliado". Pero el texto da algo más que metáforas hagiográficas. Como ya recogíamos, Masona construye un *xenodochium* (VPE V, III, 4-6) en torno al cual se organiza todo un sistema de salud pública, con médicos y enfermeros. Y para evitar que su mantenimiento dependiese del capricho episcopal le dotó con un patrimonio propio al que él añadió, para atender a los *infirmis*, el 50% de las ofrendas llegadas a la iglesia del patrimonio eclesiástico. Estableció además un sistema regular de reparto de alimentos en el atrio de la iglesia, a donde acudían tanto habitantes de la ciudad como *rusticos* del campo (VPE V, III, 7). Más adelante aún leemos (VPE V, III, 9): "Tan grande fue su preocupación hacia los miserables (*aerumnis miserorum*), que dio a la basílica de Santa Eulalia, al venerable Redempto que estaba allí al cargo, 2000 *solidi* de los cuales según su criterio podía hacer préstamos a quienes lo necesitasen con urgencia y proveer así a su pobreza (*angustiis*)".

No son éstas las únicas referencias, sin embargo queda claro que la preocupación

²³ P. Brown, "The rise and function of the holy man in Late Antiquity", *JRS* 61 (1971), 80-101.

²⁴ P. Brown, *Le culte des saints*, Paris, 1984, esp 20ss. y 136, donde analiza la relación entre el culto al santo local y el poder episcopal.

de Masona no se dirigía sólo a los pobres, sino también a los ricos y, como el texto advierte expresamente (VPE V, III, 10ss), a los siervos de la iglesia. La *magnanimitas* y la *munificentia* que se adjudican a Masona no son virtudes genuinamente cristianas, sino más bien vinculadas al ejercicio del poder laico. Son expresión de un patronazgo cívico y sólo cristianas por extensión, ya que Masona, además de ejercer un patronazgo urbano²⁵, es obispo. Los siervos eclesiásticos, dice el texto, el día de Pascua le rendían homenaje como a un rey (*rex*).

El caso de Mérida es, con todo, excepcional. La Iglesia fue generando sistemas de distribución propios, quizás no absolutamente originales, pero sí independientes de la ciudad y estrechamente vinculados al pensamiento monacal. Frente a la ambigua normativa eclesiástica, que dejaba al buen criterio de los clérigos y a la capacidad de las iglesias²⁶ la calidad y la cantidad de la ayuda que debía prestarse a los miserables, los monasterios asumieron la asistencia a los semejantes como inherente a su existencia.

En la variada documentación monástica visigoda, el énfasis dado a la actividad caritativa varía, probablemente en función de la propia capacidad de los monasterios. La Regla de Isidoro (*RI*) es la que mayor contenido normativo da a estas actividades. Por un lado parece conocer, e interpretar, la normativa de Orleans, al asignar a los pobres un tercio de los ingresos monetarios del monasterio (c. XX). Este dinero es administrado por el sacristán. A la alimentación de los pobres se dedica también lo que sobra de las comidas de los monjes, en este caso quien se encarga de su distribución es el dispensero (cc. IX y XXI). Tanto en un caso como en otro los necesitados no recibirán nada sin previo conocimiento del abad (c. XIX). La Regla de Isidoro aún recuerda a los pobres en otra ocasión, cuando advierte que el que ingresa en el monasterio ha de renunciar previamente a sus bienes, bien en beneficio del monasterio o en favor de los pobres (c. IV).

Esta donación de los propios bienes en favor de los pobres respondía a un doble criterio. Era por un lado cumplimiento del mandato evangélico, pero era también respuesta a un problema práctico. La Regla Común (*RC*) recuerda por dos veces (cc. IV y XVIII) que el aspirante a monje no será admitido en tanto en cuanto no haya entregado sus bienes a

²⁵ R. Collins, "Merida and Toledo: 550-585", E. James (ed.), *op. cit.*, 189-219.

²⁶ Al menos en dos casos la documentación visigoda muestra cómo el celo caritativo de un clérigo fue reprochado por sus colegas, alegando que se había puesto en peligro la integridad del patrimonio eclesiástico. Uno lo aporta Braulio de Zaragoza en su *Vita Sancti Aemiliani* (c. VI): Emiliano, que había sido puesto al frente de una iglesia por el obispo Dídimo de Tarazona, fue denunciado por sus clérigos que le acusaron de haber causado un gran perjuicio a la hacienda de la iglesia, el obispo le removió de su cargo. El otro caso alcanzó tal resonancia que fue tratado en el Concilio X de Toledo, a. 656: Ricimiro, el obispo de Dumio había llevado su celo caritativo a tal extremo que en su testamento estableció que las recaudaciones de los tributos eclesiásticos y el importe de los frutos de sus propiedades fuesen entregados anualmente y sin disminución alguna a los pobres. El concilio invalidó el testamento, ya que los pobres "no tenían ninguna necesidad grave" y la iglesia quedaba desatendida.

los pobres. Teme el redactor, o redactores de la misma que una vez enfriada la vocación del converso, éste reclame sus antiguos bienes. La Regla, (cc. I y XVIII) da a entender que el fenómeno era bastante general. No hay más referencias explícitas sobre la asistencia a los pobres en la Regla Común, y sólo una en la de Fructuoso (RF), donde se establece que se destine a éstos la ropa de cama inservible, el calzado y la ropa vieja (c. XI).

El reducido carácter de esta caridad puede ser sintomático del nivel de riqueza/pobreza que los monasterios, especialmente en el noroeste hispano, de donde proceden tanto la RC como la RF, disfrutaban. Aunque su caridad puede quedar integrada en otros aspectos asistenciales. Un primer ejemplo lo presenta la atención a huéspedes y viajeros. Tanto la RI (c. XXIII), como la RF (c. IX) dedican sendos capítulos a los huéspedes del monasterio. La normativa isidoriana distingue claramente a los monjes de los demás huéspedes, aunque todos son atendidos por el encargado de la despensa. Por su parte en la RF encontramos la distinción *hospitibus uel peregrinis fratribus* (c. IX), mencionando más adelante *hospitibus siue peregrinis* (c. XX), de quienes advierte que no pueden ser admitidos en el recinto de la clausura. *Hospites et peregrini* son igualmente atendidos en la RC, aunque en este caso son invitados a compartir mesa con el abad (cc. IX y X). Estos *hospites* serían los mismos a quienes Emiliano recibe y da de comer en su retiro (*Vita* XXII). En cuanto a los peregrinos, en las fuentes posteriores y muy en especial en las relativas a la ruta jacobea no parece haber duda sobre la identificación entre peregrino y pobre necesitado de atención²⁷. Y por su parte el canon 3 del Concilio III de Toledo incluye *peregrinorum... et egenorum necessitati*, al justificar las causas que permiten al obispo hacer uso de los bienes de la iglesia.

Queda por saber cuál era la condición de los huéspedes. En el Concilio III de Zaragoza, del año 691, y en su canon tercero, se advierte que los monasterios no deben convertirse en hospedería de seglares (*Ut monasteria diuersoria secularium non fiant*). Los obispos reunidos en Zaragoza advierten que esto fue ya establecido por los Santos Padres (*Sanctorum patrum decrevit sententia*), pero que a pesar de ello algunos abades son demasiado permisivos con esta práctica, que está provocando la alteración de las costumbres de las comunidades y perturbando la vida de los monjes. En adelante ningún seglar ha de ser recibido en el interior del monasterio, "excepto aquellos que son de vida muy probada, o los pobres, o los que han venido a la miseria, a juicio del abad; a los cuales permitimos se les reciba en los monasterios con voluntad benevolente, y permitimos sean alimentados por medio de limosnas. Respecto de los demás seglares conforme acabamos de decir, no permitimos que ninguno de ellos tenga aposento dentro de los muros del monasterio. Por lo demás, si hubiera alguna hospedería más retirada o apartada del

²⁷ L. Vázquez de Parga - J.M. Lacarra - J. Uría, *Peregrinaciones a Santiago de Compostela*, Madrid, 1948, I, 535; C. López Alonso, *La pobreza en la España medieval*, Madrid, 1986, 59.

monasterio, construida especialmente para que pueda albergar a los que llegaren, convendrá que allí los reciban los abades o monjes..."²⁸.

Comparando el canon con el contenido de las reglas parece apreciarse que la recepción indiscriminada de seculares es algo reciente, incluso ocasional. La referencia a huéspedes en la reglamentación visigoda supondría en general una forma más de atención a los necesitados. Muy probablemente los pobres se desplazaban de monasterio en monasterio, y, si había lugar, de ciudad en ciudad, en un deambular constante a la búsqueda de alimento y cobijo temporal²⁹.

No menor importancia tendría la asistencia a enfermos y ancianos que es igualmente recordada en las reglas. En el caso de estos últimos hay que hacer notar que el término escondería en muchos casos una gran indefinición, se es viejo más probablemente por motivos prácticos que biológicos, se es viejo cuando ya no se es útil, cuando se queda incapacitado para el trabajo. También en este caso encontramos cierta confusión en los textos, a veces no sabemos si las reglas están hablando únicamente de los ancianos y enfermos de la comunidad, o se incluye la referencia a individuos ajenos a la misma. En la *RI* (c. XX) otro tercio de los ingresos monetarios de la comunidad va destinado a la atención de enfermos y ancianos. Un poco más adelante (c. XXI) el texto hará la distinción entre monjes, huéspedes y enfermos (*uictui monachorum, hospitem et infirmorum*), mientras que un capítulo, el XXII, está dedicado exclusivamente a los monjes enfermos.

Fructuoso presta atención a los enfermos en el mismo capítulo que a los huéspedes (c. IX), aunque parece referirse exclusivamente a monjes en el capítulo dedicado a los ancianos (c. XXIII). La *RC* dedica todo un capítulo a la atención que los enfermos deben recibir en el monasterio (c. VII), indicando cuál es la atención que debe prestárseles, así como el comportamiento que estos deben observar. La referencia no parece estar dirigida a monjes, o al menos no exclusivamente a ellos, lo que confirmaría el contenido del siguiente capítulo: *qualiter debeant senes gubernari in monasterio* (c. VIII). Donde leemos: "suelen venir al monasterio muchos novicios ancianos, y reconocemos que muchos de ellos prometen el pacto más por su forzosa debilidad que por miras religiosas". El largo desarrollo posterior del capítulo da por supuesto este hecho y dedica su atención a dar cuenta de los problemas que esos ancianos causan en el monasterio, así como la disciplina que debe imponérseles. Disciplina que parte de la asunción de la tarea de asilo que el monasterio desempeña. El capítulo IX de esta regla recordará que de los rebaños se obtiene lo necesario para atender a "enfermos y ancianos", que son recordados ahora

²⁸ Ver arriba, n. 17.

²⁹ Un concilio de Tours, a. 567, había preconizado la estabilización de los mendigos mediante distribuciones suficientes en cada urbe. M. Mollat, *op. cit.*, 32.

conjuntamente.

Estos capítulos ponen en evidencia que la Regla Común es la que mejor ejemplifica el papel de los monasterios como sustitutos de viejas formas de asistencia cívica, o de asistencia comunitaria en el entorno rural³⁰. Incluso en el entorno urbano, caso de los monasterios urbanos, como pondría de manifiesto el tratado *De districtione monachorum*³¹.

En el caso de la atención sanitaria es probable que, cuanto menos en el entorno rural, los monasterios fuesen los únicos centros que salvaguardasen las tradiciones médicas antiguas. Las Reglas suponen un monje dedicado a la atención de los enfermos. Isidoro (c. XXIII) recuerda que debe ser alguien sano y observante, pero que además "cumpla con la mayor diligencia todo lo que exija la enfermedad". Fructuoso es más lacónico, y dice (c. IX) que sus dolencias deben ser "aliviadas con los servicios convenientes". Y para la Regla Común (c. VII) los enfermos deben ser encomendados a "un sólo individuo apto para ello". Tras este laconismo generalizado quizás se esconda una especialización no confesada, tal vez por motivos ideológicos, pues la práctica médica participaba de una tradición profana que no debía ser recordada. Tan tarde como en el siglo X, las fuentes árabes recuerdan que el visir de 'Abd al-Rahman (III) al-Nasir subió a un monasterio cristiano en la montaña de Córdoba, preguntando por uno de sus sabios al que pidió un remedio para una otitis del Califa; el monje le aconsejó utilizar sangre caliente de palomo que resultó totalmente efectiva³².

Vemos pues que la asistencia que los monasterios prestaban a los necesitados, pobres en distintos niveles, incapacitados, ancianos o enfermos ocupa un lugar cuya trascendencia debió de ser indudable en el contexto de la época. Hasta el punto de provocar un proceso de identificación. Proceso potenciado por el hecho de que en última instancia el monasterio podía integrar a los pobres por medio de la conversión. La entrega a los monasterios de los hijos que las familias no podían mantener, en calidad de oblatos, fue una práctica universal³³. Por otro lado la organización de comunidades vecinales a manera

³⁰ A. Linage Conde, "La enfermedad en la organización monástica visigoda", *III Congreso Nacional de Historia de la Medicina (Valencia, 1969)*, Valencia, 1972, 203-17.

³¹ M.C. Díaz y Díaz, *Anecdota Wisigothica*, I, Salamanca, 1958, 71-87.

³² J. Vemet, "Los médicos andaluces en el 'Libro de las generaciones de médicos' de Ibn Yulyul", *AEM* 5 (1968), 445-62, con traducción.

³³ Un enunciado general en Concilio IV Toledo, c. 49. Se puede ver G. Penco, "La composizione sociale delle comunità monastiche nei primi secoli", *SudMon* 4, 2 (1962), 272; J. Orlandis, "La oblación de niños a los monasterios en la España visigótica", en *Estudios sobre instituciones monásticas medievales*, Pamplona, 1971, 51-68.

de monasterios, denunciada en el capítulo I de la Regla Común, podían ser la mera imitación de un modelo organizativo, pero también un mecanismo de ahuyentar la pobreza, al atraer hacia su comunidad donativos. De hecho la *RC* intentó hacer frente a este problema aceptando (c. VI) la conversión de grupos familiares completos³⁴, cuya integración podía ser sólo una variante de la entrega en patrocinio, en búsqueda de protección, de cuya frecuencia ya hemos hecho mención, y que pudo encontrar en los monasterios patronos poderosos.

En otros casos, la conversión individual, voluntaria, siguiendo los pasos tradicionalmente asumidos para la integración en la vida monástica, podía representar igualmente un mecanismo válido de huida de la miseria. Y hasta cierto punto una forma de ejercer la caridad. En este sentido la tradición monástica asumía que fuese cual fuese la posición que los conversos hubiesen ocupado en el siglo, todos eran iguales una vez aceptados en la disciplina del monasterio. La *RF* (cc. XXI y XXII) y la *RC* (c. IV) están de acuerdo a este respecto. También lo está la *RI*, donde leemos (c. IV): "ante Dios son de una misma categoría los que se convierten a Cristo. Y no hay que discriminar si uno viene a servir a Cristo de una condición pobre o servil o de una noble y opulenta".

Sin embargo, Isidoro no consigue dominar del todo en su texto un prejuicio contra los pobres, un prejuicio que era común a la clase social entre la que se desenvolvía y cuya importancia valoraremos después. Ahora nos interesa porque era a la vez manifestación de una profunda desconfianza sobre las motivaciones de su conversión (*RI* IV): "Los que entrasen en el monasterio provenientes de condición pobre no deben alzarse a la soberbia porque se vean equiparados a los que significaban algo en el siglo, pues no es justo que, cuando los ricos, abandonando su posición del mundo se abajan humildemente, entonces los pobres, por espíritu de engreimiento, se hagan soberbios. Al contrario, lo que conviene es que, despojándose de su altanería, se sientan humildes y siempre tengan presente su pobreza y privaciones".

En el caso de Leandro no es una mera desconfianza sino manifestación de una visión del mundo, pero al expresarla en las recomendaciones que hace a su hermana, profesa en un monasterio, nos pone de manifiesto lo que debía ser práctica común en cierta tradición monástica: una discriminación efectiva en función de la procedencia. El texto no puede ser más elocuente (*RL* XXVII): "Quien pudo gozar de alta posición y ser rica en el mundo, ha de ser tratada con más delicadeza en el monasterio, y quien dejó en el mundo vestidos de gran precio, debe merecer uno más digno en el monasterio. En cambio, la que vivió en la pobreza y careció de abrigo y alimento, dichosa puede sentirse de no padecer

³⁴ J. Orlandis, "Los monasterios familiares en España durante la Alta Edad Media", en *Estudios...*, *op. cit.*, 125-64; *Id.*, "los orígenes del monaquismo dúplice en España", en *Estudios...*, 19-34.

frío ni hambre en el monasterio, ni tiene por qué criticar de que se dé trato más delicado a la que vivió en el mundo con más comodidad. En efecto, si no atiende a cada cual conforme a su necesidad, se hace altanera en el monasterio la que fue de condición humilde en el mundo, y se rebaja en la comunidad la que gozó de elevada posición en el siglo".

La caridad monástica visigoda aún conoció otro capítulo que debe ser mencionado. Cuando en un pasaje ya citado de la Regla Común (c. IX), se nos informa de las tareas a las que se dedican los beneficios obtenidos de los rebaños se incluye *inde redimuntur captiui* (se redimen los cautivos). El texto es casi único, pudiendo anotarse el caso del obispo Félix de Mérida, donde el biógrafo recuerda (VPE IV, IX, 2) que a la hora de la muerte dio ayuda a muchos cautivos. Mientras que la homilía *De monachis perfectis* había incluido entre los desvelos de los monjes la visita a los presos en las cárceles (*infirmos et in carceribus positos visitant*). Lo que era otra forma de asistencia caritativa, recordada ya por el Concilio II de Clermont (c. 20).

En contraste con la escasez de testimonios hispanos la redención de cautivos está relativamente bien documentada en la Galia del siglo VI, así como en la tradición jurídica romana. Del tema se ha ocupado el Concilio de Orleans³⁵, y la función redentora se había ido asociando a las obligaciones episcopales desde el siglo III, alcanzando en Cesareo de Arlés un modelo paradigmático³⁶. Era una forma de caridad que en la Regla Común vemos asumida por el monasterio. Sin embargo tenía unas implicaciones más amplias.

El *Redemptus ab hoste* era una figura tipificada en el Derecho Romano clásico y postclásico (D. XLIX, 15; CI VIII, 50, 20)³⁷. Allí el prisionero rescatado debía pagar el coste de su liberación, y además el rescatador tenía unos derechos sobre el cautivo liberado que podían ser descargados mediante pago o prestación de algún servicio. El tiempo de este servicio quedó limitado en época tardía a cinco años. Estas disposiciones sabemos que quedaron incorporadas en la *Lex Burgundiorum* (*Liber Constitutionum* 56, 2), y la Galia aporta ejemplos de la dependencia económica de los rescatados respecto a los obispos³⁸.

En el caso que nos ocupa resulta muy difícil saber cuál era la relación que se establecía entre el monasterio y los cautivos liberados que podían pasar a engrosar la nómina de sus clientes. En otro momento la misma RC (c. XIII) hace una mención que

³⁵ Cánon 5; M. Mollat, *op. cit.*, 31.

³⁶ M. Klingshim, "Charity and power: Caesarius of Arles and the ransoming of captives in subroman Gaul", *JRS* 75 (1985), 183-203. La actividad de los obispos galos en esta tarea era tan evidente que se convirtió en un 'topos' de los panegíricos y la hagiografía episcopal.

³⁷ A. Berger, *Encyclopedic Dictionary of Roman Law*, Philadelphia, 1953, 380s y 670.

³⁸ W. Klingshim, *op. cit.*, 201s.

puede ser indicativa: *et si quispiam captiuorum aliquid alimenti petierit abbatem...* (y si cualquiera de los cautivos pidiera algún alimento al abad...). J. Campos tradujo *captiuorum* como siervos, siguiendo probablemente indicaciones similares conocidas para la literatura jurídica³⁹. De aceptar tal lectura nos encontraríamos, probablemente, ante siervos que podían haber llegado al monasterio procedentes de un cautiverio redimido, y sabemos que en la tradición visigoda estos lazos de dependencia respecto a la Iglesia se convertían automáticamente en permanentes⁴⁰.

Tal y como ha quedado hasta aquí expresada, la caridad, ejercida sobre una variada gama de marginados económicos es, en esencia, la plasmación de un ideal cristiano. Sin embargo, en su proyección cumple una función social nada desdeñable que hemos igualmente señalado. Se trata de la capacidad de integración de estos sectores marginales en las estructuras sociales que, mal que bien, les cobijan. Integración que es a su vez un factor esencial en el intento de mantener un equilibrio social estable. Aquí, pasar del terreno de las hipótesis a la confirmación de las fuentes puede ser más difícil.

Dice E. Patlagean⁴¹ que la caridad cristiana no imponía formas exactamente nuevas, sino, al contrario, una recuperación de relaciones extremadamente arcaicas, donde el intercambio formaba parte de un ofrecimiento bilateral. Se producía un proceso de redistribución donde la prestación caritativa de los laicos ocupaba un lugar igualmente importante. "Ningún rico -dice G. Duby⁴²- podía cerrar su puerta a los pedigüeños, despedir a los hambrientos que pedían limosna ante sus graneros, rechazar a los desgraciados que les ofrecían sus servicios, rehusar alimentarlos y vestirlos, tomarlos bajo su patrocinio... A través de la munificencia de los señores la sociedad realizaba la justicia y suprimía dentro de una pobreza generalizada la indigencia total".

Los datos con los que ahora contamos son escasos y a veces han sido recordados, precisamente, en función de su excepcionalidad, de su individualidad. Es el caso de la fortuna entregada por el rico senador lusitano al obispo Pablo, aunque éste, como vimos, sólo la aceptase porque serviría para atender a los pobres (*VPE IV, I, 1ss*). En la mayoría de los casos, una caridad directamente ejercida por los laicos nos es velada por las fuentes. Valerio alude en una ocasión a una rica familia que le alimenta (*Ord. Quer. 7*), y a unos buenos cristianos y el *vir illustrissimus* Basilio que igualmente le auxilian en su miseria

³⁹ *Vocabularium Iurisprudentiae Romanae* (Instituti Savigniani), I, Berlin, 1903, 624, s.v. *captivus: servus*, Tryph. 889, 17; *bonorum possessio*, Ulp. 277, 1; *servi*, Iul. 891, 19 (*stipulantur vel accipiunt*), 33 (*possident*).

⁴⁰ A. Barbero - M. Vigil, *op. cit.*, 27ss y 88ss; D. Claude, *op. cit.*

⁴¹ *Op. cit.*, 184 y 189.

⁴² *Op. cit.*, 65.

(*Ord. Quer.* 8). Pero de nuevo Valerio es un ejemplo excepcional, un ermitaño dedicado a la oración, un hombre santo, aunque también un intermediario redistribuidor.

Este papel es más evidente en, al menos, dos ejemplos de los que disponemos. En una ocasión San Emiliano (*Vita XXII*) tiene unos huéspedes a quienes piensa dar de comer cuando descubre que ha agotado todas sus provisiones; pide a Dios y "apenas había expresado su deseo cuando súbitamente entraron por la puerta los vehículos abundantemente cargados de provisiones que enviaba el senador Honorio". En otro caso es Masona, durante su exilio en un monasterio, quien ha agotado en obras de caridad todo cuanto tenía; un día, tras una serie de peripecias que no nos interesan ahora, encuentra a la puerta del monasterio 200 ases enviados, con gran cantidad de provisiones, por muchos católicos (*VPE V, VII, 6s*). Hombres santos y monasterios serían, pues, los encargados de esa redistribución indirecta.

Sin embargo, más allá de su aspecto ideológico y de las limosnas ocasionales, la impresión general es que los pobres son objeto de explotación, prejuicio jurídico y desprecio general. Los concilios fueron los primeros que se ocuparon de velar por los pobres que eran objeto de abusos por parte de los poderosos. Ya vimos la referencia genérica de Toledo I, a. 400, que se repite y precisa por ejemplo en el Concilio IV toledano, a. 633, donde se recuerda (c. 33) que el obispo es el defensor de los pobres y debe denunciar ante el rey a los jueces y poderosos que cometan abusos. Los concilios velan igualmente porque la Iglesia misma no explote a los pobres. El Concilio II de Braga, a. 572, en su canon 7, había ordenado que no se exigiese nada por bautizar a los fieles, la indicación en este sentido procedía del Decreto General del Papa Gelasio (c. 7) y fue repetida en el Concilio de Mérida del año 666 (c. 7). Se corría el peligro de que los fieles prefiriesen no administrar los sacramentos a su hijos.

Evidentemente el concepto de pobre es mucho más genérico cuando lo que se establece es que no se exija nada por consagrar una Iglesia, como piden los obispos reunidos en el mismo Concilio II de Braga. Incluso, la Iglesia visigoda preve un trato favorable para aquellos pobres sobre los que se ejerce una restitución: aquél que habiendo cedido a la iglesia una parte de sus bienes se viese, él o sus hijos, en la miseria deberá recibir de la misma iglesia lo necesario para vivir (Concilio IV de Toledo, a. 633, c. 38).

La legislación civil abunda sobre el particular, al recoger algunas cautelas, como la protección episcopal para los pobres cuando litigasen contra los ricos⁴³. Isidoro por su parte dedica al tema dos capítulos completos del libro III de las Sentencias: a 'la protección que los sacerdotes deben dar al pueblo', el capítulo 45 ya citado, y a 'los opresores de los

⁴³ Ver arriba, nn. 5 y 6.

pobres' el capítulo 57. Son en este caso sentencias morales pero pretenden, sin duda, ejercer de conciencia crítica y servir de guía. Ahora bien, cuando se pasa de la teórica defensa de derechos a la práctica vemos que los miserables son objeto de absoluto desprecio. Es el caso de *LV* V,7,16, (*antiqua*) o *LV* II,4,3, donde el pobre, por el hecho de serlo, es considerado un testigo de poca calidad, pues por ser fácil de sobornar se considera dudosa la veracidad de su testimonio. En este sentido aparece equiparado a los *servi* (*LV* II,4,10). La misma infravaloración que hemos visto mostraban Isidoro y su hermano Leandro en sus respectivas normas monásticas, al considerar la posible deshonestidad de intención que lleva a los pobres a la vida monástica⁴⁴.

3. ¿Son vistos los pobres como causantes de conflictividad social? ¿Se pasa del desprecio y la desconfianza a la acusación?. La actitud de los miserables parece moverse entre la angustia y la agresividad. Dice Isidoro en su Regla (c. XII) que el vestido abyecto produce angustia de ánimo. Aspecto externo que, a su vez, provoca rechazo en el entorno. Así la agresión de que es objeto Fructuoso cuando un rústico (*Vita Fruct.* XI) le despreció por la vileza de su atuendo. Le confundió con un fugitivo porque iba descalzo y con vestidos vulgares. Peor suerte corrió Nancto, a quien un señor donó una rica propiedad y los siervos de la misma al ver a Nancto con aspecto harapiento y descuidado (*veste sordidum crine deformen*) decidieron acabar con él (*VPE* III, 11s).

Por su parte, Valerio, en su autobiografía, está constantemente quejándose de su miseria⁴⁵, se queja del hambre y frío que provocan que un discípulo suyo muera en el transcurso del invierno (*Replíc.* 4). Se queja del estado en que se encuentra, débil por los largos ayunos, con el cuerpo exhausto y los miembros cansados (*Ord. Quer.* 7). Acosado por los campesinos⁴⁶ y objeto de constantes agresiones por parte de ladrones (*latrones, furantes*) que parecen cebarse en su miseria (*Ord. Quer.* 4 y 9). Valerio no es probablemente el prototipo de miserable, puede ser, más bien, ejemplificador de un estado voluntario de pobreza. Sin embargo al describir sus quejas constantes, su estado de miseria y su resentimiento, nos presenta un testimonio único del modo en que los pobres se ven a sí mismos, o ven la sociedad en la que se desenvuelven.

Los términos son, en general, de desconfianza. A Emiliano acuden muchos pobres que su biógrafo, Braulio, denomina *egentium...turbae* (*Vita* XX). En el mismo capítulo narra un hecho que merece ser reseñado. Emiliano acosado por estos pobres y sin tener nada que ofrecerles, en un gesto 'martiniano' les hace entrega de su capa y de las mangas

⁴⁴ Misma desconfianza mostrada por el Concilio VIII Toledo, a. 653, c. 7, al reconocer que algunos llegan a los oficios o dignidades eclesiásticas forzados por la necesidad o por miedo a los peligras.

⁴⁵ C. M. Aheme, *Valerio of Bierzo. An ascetic of the Late Visigothic period*, Washington, 1949, 172s., n. 56.

⁴⁶ *Replíc.* 14. Su discípulo Juan fue 'malvada e impiamente' decapitado ante el altar por un *iniquísimo rustico*.

de su túnica. "Entonces uno de ellos -dice el biógrafo- más atrevido, como suele acontecer entre mendigos, adelantándose a los demás, tomó las prendas y se las vistió... Y sin embargo para que no quedara sin castigo el atrevimiento que el pobre manifestó ante varón tan respetable, los demás compañeros, al ver lo que hizo, tuvieron envidia, e indignados por semejante descaro se alzaron con sus bastones, todos a una se lanzaron contra él, y cada uno, saciando su ira, le golpeó de manera que se llevó el castigo merecido por su imprudencia".

En este caso los miserables son presentados como alborotadores, armados con bastones que no dudan en utilizar con contundencia. Al margen del contexto hagiográfico, no hay duda que la imagen que Braulio tiene de estos pobres es claramente negativa. En otro contexto (*Ep. V*), Braulio se autodenomina 'pobre mendigo' que suplica a Isidoro las migajas de su sabiduría, y dice: "a veces en efecto, los mendigos sacan provecho de sus gritos intemperantes". En este caso el uso metafórico no quita validez al testimonio. De hecho es probable que el mendigo se comporte de manera molesta, no dispuesto a aceptar fácilmente un 'no' por respuesta. Así se explicaría el canon del Concilio de Maçon, a. 585, que prohibía a los obispos rodearse de perros, utilizados en este caso para evitar que los pobres se les acercasen⁴⁷.

Más difícil es encontrar en esas fuentes la relación directa entre miseria económica y delincuencia. Es cierto que los mendigos *baculis suis armati* de la *Vita sancti Aemiliani* se mueven en la difícil frontera entre la mendicidad y la delincuencia. No obstante, Valerio cuenta que los ladrones (*furantes*) que infructuosamente intentaron robarle su caballo, al volverse a sus tierras se encontraron que estas habían sido assoladas por una tremenda tormenta (*Ord. Quer. 9*). "Cuando empezaron a planear cómo recuperar su sustento, llegaron otros ladrones (*latrones*) que les robaron todo el ganado que tenían, que nunca pudieron encontrar y sólo hambre y miseria quedó para dueños y sirvientes" (*Ord. Quer. 9*). Aquellos que intentan robar a Valerio no responden a la imagen del indigente, son propietarios y viven en una situación aparentemente desahogada. Los segundos, llamados ahora *latrones*, son presentados con un mayor grado de organización. No serían tanto ladrones ocasionales como, en apariencia, 'bandidos permanentes'.

En otro caso, Emiliano (*Vita XXXI*) fue objeto de otro robo, se trataba también de un caballo, los ladrones, llamados indistintamente *furantes* y *latrones* son recordados por sus nombres (*Simpronianus et Turibius*). El apelativo utilizado no permite aquí una relación con un tipo determinado de delincuentes, pero Braulio les saca del anonimato en que los indigentes son en general recordados.

⁴⁷ M. Mollat, *op. cit.*, 33.

No hay duda que las referencias a bandas organizadas o a bandidos individuales se multiplican en relación con situaciones de crisis, o proliferan de manera especial en momentos de guerra y peste⁴⁸. Sin embargo, el origen de esas bandas de *latrones* se asocian más en las fuentes visigodas con séquitos militares o nobiliarios que con indigentes⁴⁹. El que los mendigos 'válidos', igual que los dependientes fugitivos pudiesen pasar a engrosar sus filas no nos fuerza a buscar una línea directa entre miserables y *latrones*.

La conflictividad social, en su nivel más elemental de alborotos o pequeños robos sin duda alguna tuvo mucho que ver con la miseria, incluso con algún caso individual de bandidismo permanente. Pero, en general, como recuerda E. J. Hobsbawn⁵⁰, "el bandolerismo... constituye un núcleo de fuerza armada y por ende una fuerza política... algo con lo que el sistema local ha de llegar a un acuerdo". Esos son probablemente los bandidos que controlaban la zona entre Zaragoza y Levante, y que impedían a Braulio comunicarse con el obispo Valentín (*Ep.* XXIV). Es un problema más vinculado a liderazgos locales⁵¹ y a la expansión de autoridades distanciadas y diferenciadas de la administración central. Esto explicaría el contraste entre la imagen negativa del miserable y el apoyo que parecía darse a los bandidos entre determinados sectores de baja condición social, como se deduce de *LV IX,1,19 (antiqua)*.

Los *latrones* pueden ser el reverso de la legalidad, pero están mucho más integrados en el medio social y económico que los miserables que viven de un inestable equilibrio de caridades y redistribuciones. Marginados, hostigados y despreciados a los que se soporta y se asiste en la medida que, pacíficos, pueden ser asimilados con los 'pobres de Cristo' en un modelo hagiográfico de pobreza voluntaria⁵², pero al margen de una

⁴⁸ Tampoco aquí multiplicamos las referencias de las fuentes. Se puede ver L.A. García Moreno, *El fin del reino...*, 64-78; H.J. Diesner, "Bandas de criminales, bandidos y usurpadores en la España visigoda", *HA* 8 (1978), 129-42.

⁴⁹ Ver referencias nota anterior. Igualmente P.D. King, *op. cit.* 213.

⁵⁰ *Bandidos*, Barcelona, 1976, 108.

⁵¹ R. Van Dam, *Leadership and Community in Late Antique Gaul*, California U.P., 1985, 8-53, quien relaciona a los bagaudas con esta misma problemática. Ver F. de Martino, "Schiavi e coloni fra antichità e medioevo", *Studi Tardoantichi, op. cit.*, II, 7-44.

⁵² Aunque para una etapa cronológica algo posterior es interesante L.K. Little, *Pobreza voluntaria y economía de beneficio en la Europa medieval*, Madrid, 1983.

sociedad que se rige por la propiedad, el poder, el privilegio o el prestigio social, y donde ellos no son modelo de renuncia sino de incapacidad.

Pablo C. Díaz Martínez
Universidad de Salamanca

CONFIGURACIÓN Y PRIMERA EXPANSIÓN DEL REINO ASTUR. SIGLOS VIII Y IX.

El reino astur fue una formación política con enorme importancia de cara a la aparición de una España cristiana contrapuesta a la España musulmana o al-Andalus. Sin embargo, sus orígenes nos muestran una realidad marginal y limitada. Podemos decir que durante el período enunciado se formó el reino astur, el cual inició también una notable expansión hacia el sur desde mediados del siglo IX, alcanzando el valle del Duero y produciendo una nueva realidad territorial. Los magistrales estudios de Barbero y Vigil han permitido una nueva interpretación sobre la formación del reino astur¹. Sus minuciosos análisis de las fuentes, en particular de las Crónicas del ciclo de Alfonso III, nos lo hacen ver como una formación autóctona, no heredera del reino visigodo de Toledo², a partir de una sociedad gentilicia en disolución, con una realeza en la que pugnan las tendencias matrilineales y las patrilineales, triunfando definitivamente estas últimas, precisamente a mediados del siglo IX. Poco es lo que yo puedo añadir a su estudio sobre la realidad política y social del reino astur en sus primeras etapas. Mi interés será ahora plantear la sucesiva realidad territorial del reino.

Como es bien conocido, las crónicas nos transmiten escasas noticias, con abundantes variantes, cuando no contradicciones. Por otra parte las fuentes documentales constituyen una masa también reducida en la que abundan falsificaciones e interpolaciones³. A la vista de esto soy consciente de que mis planteamientos van a ser

¹ A. Barbero, M. Vigil, *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*, Barcelona, 1978, especialmente los capítulos 6, "la historiografía de la época de Alfonso III", y 7, "La sucesión al trono en el reino astur".

² Por el contrario, la continuidad del reino astur respecto al reino visigodo, es defendida tanto por L. Barrau-Dihigo, "Recherches sur l'histoire politique du royaume Asturien (718-910)", *Revue Hispanique*, LII 1921, 1-360, como C. Sánchez Albornoz, "La sucesión al trono en los reinos de León y Castilla", en *Estudios sobre las instituciones medievales españolas*, México, 1965, 639-704. Como ediciones de las crónicas (*Albeldense* y versiones rotense y ovetense de la de Alfonso III) pueden verse M. Gómez Moreno, "Las primeras crónicas de la Reconquista, el ciclo de Alfonso III", *BRAH*, C 1932, 562-623; A. Ubieto Arteta, *Crónica de Alfonso III*, Valencia, 1971; J. Gil Fernández, en *VV.AA. Crónicas Asturianas*, Oviedo, 1985, 43-188. Citaré siempre la *Albeldense* por la edición de Gómez Moreno y las dos versiones de la de Alfonso III por la de Ubieto.

³ Sobre estos problemas puede verse: L. Barrau-Dihigo, "Etude sur les actes des rois asturiens (718-910)", *Revue Hispanique*, XLVI (1919), 1-192; También Id., "Recherches...", 79 ss.; F.J. Fernández Conde, *El Libro de los*

sobre todo hipotéticos, conteniendo además ideas que se encuentran implícitas, cuando no expresadas, en las tesis de los mencionados Barbero y Vigil.

Desde Pelayo (718-737) hasta Alfonso III (866-910) vemos la sucesión de diversos monarcas, lo que equivale a decir que conocemos una determinada realeza en su evolución. Pero, ¿cómo expresan su poder estos reyes? ¿cuáles son los límites del ejercicio de su autoridad a efectos territoriales? ¿existen otros poderes políticos territoriales por debajo de los reyes? y en tal caso ¿cómo se articula la relación entre ambos? Son algunas de las preguntas que nos podemos hacer, todas englobadas por la pregunta básica, ¿qué eran realmente los reyes y el reino astur?

La invasión musulmana del 711, llevada a cabo por árabes y beréberes, significó la aparición de un nuevo dominio en sustitución del reino visigodo de Toledo. De la misma manera que éste no había logrado someter efectivamente a los pueblos septentrionales, el nuevo poder tampoco incorporó sus territorios. No es momento de trazar la historia de al-Andalus en sus primeros tiempos, pero como algunos rasgos significativos hemos de tener en cuenta: la existencia de pactos por parte de la aristocracia visigoda con los conquistadores, la mera tendencia a un sometimiento tributario sobre los pueblos del norte en los primeros tiempos de la invasión, la aparición y perpetuación durante el emirato de poderes semiindependientes de Córdoba que jalonan una amplia y diversificada frontera⁴. El episodio de Covadonga (722) puede significar una rebelión o lucha frente al sometimiento (a tributo) a los musulmanes, de la misma manera que las campañas de Alfonso I y Fruela pudieron ser posibles gracias a las luchas entre árabes y beréberes en los años 40 del siglo VIII y a un cierto "vacío político" en áreas de la Meseta norte. Pero el propio reino astur es algo que surge o adquiere su primera formación de manera independiente y no tanto como un poder frente a al-Andalus, ciertamente todavía poco estructurado políticamente. Iniciado el emirato independiente se producen campañas contra Galicia (764) y Alava (767), probablemente con un carácter esporádico y en la misma línea de exigencias tributarias. Puede decirse que es a partir del último decenio del siglo VIII cuando las expediciones musulmanas ya tienen un carácter más o menos sistemático, dirigidas tanto frente a Asturias y Galicia como frente a Alava y Castilla⁵. Entonces hay un reino astur y otros poderes cristianos, con mayor o menor vinculación a éste, en un

Testamentos de la Catedral de Oviedo, Roma, 1973. Cfr. A. Floriano, *Diplomática española del período astur (718-910)*, 2 vols., Oviedo, 1949-51. Nuevamente enfocado este tema con rigor en A. Isla Frez, *La sociedad gallega en la Alta Edad Media (siglos IX al XII)*, tesis doctoral, Universidad Complutense, 1988, 147-192.

⁴ Sobre estos problemas han de utilizarse las recientes aportaciones de E. Manzano Moreno, *La organización fronteriza en al-Andalus durante la época Omeya: aspectos militares y sociales (756-976/138-366 H.)*, tesis doctoral, Universidad Complutense, 1989.

⁵ C. Estepa Díez, *La formación de León y Castilla (siglos VIII-X)*, vol. 3 de la *Historia de Castilla y León*, Valladolid, 1985, 17.

proceso expansivo. Los musulmanes nunca conquistarán estos territorios y no es arriesgado suponer que la realeza astur se consolide en gran parte como una jefatura militar. Lo importante es saber a qué territorios afecta.

En estas rápidas referencias a las relaciones de al-Andalus con los primitivos núcleos cristianos del norte no podemos pasar por alto el tema de la "despoblación" del valle del Duero⁶. No hubo vacío poblacional absoluto y lo importante será su conquista a partir de Ordoño I (850-866). No hace falta reiterar la falsedad o exageración del relato de las versiones de la Crónica de Alfonso III sobre las campañas de Alfonso I. Pero también parece que estas regiones no eran controladas desde mediados del siglo VIII por Córdoba. ¿Existen unos poderes políticos independientes en estas áreas? Es una cuestión que está sin resolver y que sólo abordaré de manera tangencial. Si en la considerada frontera hay situaciones de escaso control por parte de los Omeyyas, igualmente sucedería al norte, caso de existir tales poderes. La cuestión es si podemos afirmar tal existencia⁷. En cualquier caso los hitos de las conquistas se refieren a centros territoriales con claro significado anterior, dándose así una cierta continuidad, si bien ésta puede quedar oscurecida por su integración a un poder nuevo y expansivo como es el de los monarcas astures. Pero igualmente cabría plantear que hubo otros jefes territoriales y que pudieron darse situaciones variadas, desde el norte de Galicia hasta el Duero castellano.

La crónica de Alfonso III en sus versiones rotense y ovetense, tras relatar la conquista de un conjunto de *ciuitates* por Alfonso I y su hermano Fruela, hace una somera descripción de los territorios que entonces constituían el reino astur. Tales límites son evidentemente distintos a los existentes en el reinado de Alfonso III, lo cual obviamente no ha de sorprender, pero también podemos preguntarnos si todos los monarcas anteriores a Alfonso III controlaron los mismos territorios. Digo esto no sólo por el lógico fenómeno de una gradual extensión del reino antes de las conquistas de Ordoño I. Por ejemplo, Alfonso I (739-757) era hijo del *dux* Pedro de Cantabria y accedió a la realeza por ser yerno de Pelayo, en cuanto casado con su hija Ermesinda; podemos así suponer la unión de dos "núcleos" cristianos: al del valle del Sella se unen zonas orientales y según el

⁶ La idea de la despoblación fue defendida por C. Sánchez Albornoz, *Despoblación y repoblación del valle del Duero*, Buenos Aires, 1966. Sin embargo, se da una interpretación distinta, partiendo del significado de *populari* como dominar políticamente, negando por tanto la existencia de un "desierto estratégico", véase R. Menéndez Pidal, "Repoblación y tradición en la cuenca del Duero", *Enciclopedia lingüística hispánica*, I, Madrid, 1960, XXIV-LVII; A Barbero, M. Vigil, *La formación...*, 224 ss.; Estepa, *la formación...*, 36 ss.

⁷ Las únicas noticias que pueden hacer pensar en ese sentido proceden de autores árabes como Ibn Adhari e Ibn-al-Athir, sobre la expedición a Astorga, en 795, llevada a cabo por Abd-al-Karim, con el fin de castigar a Alfonso II, y el asedio de León, en 846, por Muhammad, hijo de Abd, al-Rahman II, citados por Barrau-Dihigo, "Recherches...", 153, 168. Ello no quiere decir que ambas ciudades estuviesen entonces integradas en el reino astur, y ello hace plantear ¿qué sentido tenían los ataques musulmanes? ¿había allí poderes independientes de Córdoba, aliados del reino astur? He aquí una cuestión que debe quedar abierta, si bien me parece arriesgado afirmar, con tan escasos elementos, la presencia de estos poderes.

aludido relato el reino astur estaría constituido por un conjunto de territorios desde el límite del poblamiento vascón, siendo lo más occidental esa imprecisa *pars maritima Gallaeciae*⁸. Sin embargo, cuando casi un siglo más tarde se produce el enfrentamiento entre Ramiro I (842-850) y Nepociano vemos que el monarca triunfante -Ramiro- se apoya en zonas más occidentales frente a un Nepociano -cuñado de Alfonso II, y a quien debemos considerar también como rey- basado en los territorios que en líneas generales vienen a coincidir con el poder ejercido por Alfonso I.

Conforme el mismo pasaje de la fuente, Alava, al igual que otros territorios vascones no estaba integrada en el reino astur. Ello se contradice con la idea después transmitida, a propósito de Fruela I, de una rebelión de vascones (alaveses). La primitiva Castilla, denominada "*Bardulia*" por esta Crónica, forma parte del reino astur, pero Ramiro I, cuando muere Alfonso II, se hallaba en ésta para tomar esposa; ello muestra una práctica exogámica, la misma que realizase Fruela I en Alava, que como tal se ajusta más a la idea de que se tratase de un territorio "exterior" al dominio político astur. Como han destacado Barbero y Vigil tales prácticas eran habituales en estas sociedades gentilicias y son importantes de cara a la extensión y adquisición de derechos. Por otra parte, pienso que las consecuencias son más complejas y variadas. La unión de Fruela I con Munia permitió a su hijo Alfonso II refugiarse en Alava, pero ello no significó que Alava quedase incorporada al reino astur. Un personaje podía acceder a la dignidad regia a través de una mujer, conservando su anterior poder territorial en su área de procedencia, que quedaba incorporado a su nuevo centro de poder, pero también podía darse el caso de que el rey o jefe territorial se vinculase a un nuevo territorio mediante la práctica exogámica, pero su poder permaneciese centrado en sus territorios originarios, no habiendo incorporación. Lo primero pudo suceder con Alfonso I, lo segundo con su hijo Fruela I. En el primer caso el núcleo del valle del Sella incorpora nuevos territorios, en el segundo se produce una cierta alianza o vinculación política, pero no necesariamente una incorporación territorial. Hay además dos elementos que debemos tener en cuenta en este proceso: la probable existencia de otros personajes con derechos sucesorios por una línea matrilineal para los territorios "exteriores" y la existencia ya de unas acusadas tendencias patrilineales. Que la familia de Pedro de Cantabria y Alfonso I represente la tradición patrilineal en el reino astur, mientras que la de Pelayo refleje la matrilineal es bien significativo. Por lo demás, en una misma persona se pueden conjuntar las dos tradiciones, conforme a los distintos territorios que domina; nuevamente es Alfonso I quien puede ejemplificar esta afirmación. Hay otro elemento importante: la acción del jefe territorial como jefe militar; ello es independiente de la tradición sucesoria vigente, pues corresponde al ejercicio político efectivo realizado por un varón, pero no es arriesgado suponer que en todo caso ello contribuiría cada vez

⁸ Bajo esta expresión puede haber una referencia a toda la región costera desde Gijón a la Coruña, véase Barbero, Vigil, *La formación...*, 281-2.

más al triunfo de las tendencias patrilineales.

Desde Pelayo a Ramiro I se da una compleja realidad en la sucesión de la realeza astur, un auténtico período de transición que corresponde también a una determinada consolidación territorial del reino. Antes de analizar la sucesiva expansión territorial del reino astur, observaré brevemente algunos hechos relevantes.

Alfonso I no es el único rey "extranjero" que accede al trono a través de una mujer. El hecho de ser en la práctica el primer monarca significativo del reino astur no debe hacer olvidar otros casos conocidos. Silo (774-783) fue rey en cuanto casado con Adosinda, hija de Alfonso I y por tanto hermana de Fruela I. Según la *Albeldense* en su reinado tuvo paz con los musulmanes (*Spania*), a causa de su madre, noticia que ha hecho suponer que ésta era musulmana; en cualquier caso ello puede ser una cuestión irrelevante, habida cuenta de las relaciones generalmente pacíficas con al-Andalus durante este período. De Silo conocemos un diploma original⁹, del 775, que nos lo muestra como propietario en la Galicia nordoriental; dona a varios presbíteros y monjes el *locum* de *Lucis*, cuyos términos son señalados, incluyendo *castros duos quum omne prestacione suam*, situado en la zona entre el Eo y el Masma; tales propiedades corresponden al cillero (*in cellario nostro*) de Silo, lo que cabe interpretar como un centro receptor de rentas. Es probable que estas propiedades del rey Silo -no mencionado en el diploma como *rex* o *princeps*- correspondan al patrimonio del monarca, con independencia de su carácter regio, adquirido poco antes mediante su unión con Adosinda; se puede plantear hipotéticamente que Silo sea un jefe territorial o magnate en unas zonas que acaban de ser incorporadas al reino astur. También es posible que la Galicia septentrional fuese ligeramente controlada por los musulmanes hasta mediados del siglo VIII, mediante tributo y con el mantenimiento de la aristocracia indígena, cuyas buenas relaciones con el lejano poder de al-Andalus perdurarían en los momentos de incorporación al reino astur, que podemos fijar desde el reinado de Fruela I.

Al morir Alfonso II (842), sin descendencia, le debió suceder su cuñado Nepociano. Ésta sería la última vez que la sucesión matrilineal jugara su papel en la sucesión al trono, precisamente para fracasar al hacerse con el trono Ramiro I, hijo de Vermudo I, con quien se consolida definitivamente la tradición patrilineal. Nepociano es calificado como *palatii comes* en las dos versiones de la Crónica de Alfonso III; tal denominación es un evidente préstamo de la tradición institucional carolingia y tiene los visos de referirse a una cierta "asociación" al trono, semejante así a la expresada respecto a Alfonso II (el *palatium guernauit* de la versión rotense) en la época de su cuñado Silo. Por otra parte quiero plantear la posibilidad de que el *comes palatii*, y en general la

⁹ E. Sáez, *Colección documental del Archivo de la Catedral de León (775-1230)*, I (775-952), León, 1987, nº 1.

expresión de *comites*, revele además un contenido territorial. En el caso de Nepociano se correspondería a cierto dominio sobre zonas orientales (cántabras) del reino, tal como lo refleja el diploma del 863 de Santa María del Puerto¹⁰, que le reconoce como rey en Oviedo. Ramiro I hubo también de enfrentarse o someterse a otros *comites palatii*, Aldroito y Piniolo; no contamos con otras noticias sobre ellos; indudablemente aparecen en las fuentes como rebeldes, incluso Aldroito en la *Albeldense* queda emparejado como *tiranno* con el propio Nepociano. No me parece descabellada la hipótesis de que tras la denominación de *comes palatii*, por otra parte no utilizada por la *Albeldense*, se encuentre un determinado poder territorial. La denominación general de *comites* no es utilizada por esta crónica hasta el reinado de Ordoño I; Habla allí del rechazo a la incursión normanda *in Galleciae maritimis a Petro comite* y poco después, al comienzo del reinado de Alfonso III, de la rebelión de *Frojlane Galliciae comite*, cuya usurpación obligó a Alfonso III a refugiarse en Castilla, de donde regresó una vez eliminado el rebelde. La crónica de Alfonso III ya menciona sin embargo *duobus comitibus*, Escipión y Sonna, que apresan a Nepociano en el territorio Premoriense. Si admitimos la connotación territorial de *comes*, se trataría en este último caso de cierto dominio sobre la zona del valle del Sella, o en general la actual Asturias oriental, por estos personajes. Pensemos además que las referencias que otras fuentes nos dan sobre condes gallegos o castellanos desde los reinados de Ordoño I y Alfonso III tienen un indudable contenido territorial. El problema estriba en reconocer el grado de vinculación o sometimiento de tales *comites* territoriales al monarca astur, situación que ciertamente se nos aparece como complicada en las noticias sobre los condes de Castilla y Alava en el reinado de Alfonso III. En cualquier caso, no admitimos la idea de que se trate de unos *comites* de nombramiento real.

A Ramiro I le costó trabajo acceder al trono y mantener el poder sobre el reino astur. Esto es lo que podemos deducir no sólo a partir de la crónica de Alfonso III sino también de las concisas referencias de la *Albeldense*¹¹. Es significativo que ésta nos ofrezca un cuadro en el que dicho monarca parece "poner orden" en su reino. Creo que su corte reinado marca un especial hito en la transformación de estas sociedades. El triunfo de una realeza patrilínea, la eliminación o sometimiento de algunos magnates, la base del poder efectivo en los territorios occidentales, sirven de preámbulo a la gran expansión

¹⁰ Barbero, Vigil, *La formación...*, 332. M^a I. Loring García, "Dominios monásticos y parentelas en la Castilla altomedieval: el origen del derecho de retorno y su evolución", en R. Pastor (ed.), *Relaciones de poder, de producción y parentesco en la Edad Media y Moderna*, Madrid, 1990, 13-49, 15-16.

¹¹ "*Ranemirus regnavit annis VII. Uirga iustitiae fuit. Latrones oculos euellendo abstulit. Magicis per ignem finem inposuit. Sibique tyrannos mira celeritate subuertit atque exterminauit. Prius Nepotianus ad pontem Narciae superauit, et sic regnum accepit, eo tempore lordomani primi in Asturias venerunt. Postea idem Nepotiano pariter cum quodam Aldroito tyranno oculos ab eorum ejecit. Superbumque Piniolum uictor interfecit. In locum Ligno ecclesiam et palacia arte fornicea mire construxit, ibique a seculo recessit, et Obeto tumulo requiescit sub die kalendas februarias, era DCCCCLXXXVIII*". Todo esto es lo contenido sobre el reinado de Ramiro I.

protagonizada inmediatamente después. Al tiempo, el reino adquiere o consolida una determinada concreción territorial, entendiéndose por ésta el espacio controlado por el rey astur. Los escasos datos cronísticos y documentales fiables sobre este reinado imposibilitan un conocimiento más preciso, pero, como luego intentaré mostrar, desde la perspectiva del reinado de Alfonso III es posible entender algunos de los elementos de la transformación del poder regio.

Las fuentes apenas nos permiten conocer la organización territorial del reino astur. Sin embargo de la documentación posterior, ya del siglo X, se deduce una determinada organización en la que tienen importancia unas circunscripciones territoriales básicas, como por ejemplo el *territorio* o *valle* en Galicia, el *alfoz* en Castilla¹². Esta realidad se daría también con anterioridad, así es fácil reconocer en muchos territorios gallegos antiguas circunscripciones que corresponden a *populi* existentes en época romana, es decir, determinadas unidades tribales. También esta documentación permite deducir ciertas diferencias en la organización territorial entre Galicia, Asturias, León, Castilla, si bien lo general es siempre la importancia del territorio menor (o circunscripción básica geográficamente reducida). Frente a ello, los testimonios del período que ahora tratamos, y extraídos de las crónicas del ciclo de Alfonso III, se refieren por lo general a un tipo de territorios, diríamos mayores. Admitiendo la existencia, no documentada explícitamente, de los territorios menores, podemos pensar que tales noticias nos reflejan sobre todo un determinado contenido político, superior y superador de las básicas divisiones existentes en unas sociedades que aún son gentilicias. Pueden tomarse como las primeras referencias de nuevos marcos geográficos que dan contenido al poder de jefes territoriales y monarcas.

Las nuevas denominaciones geográficas no son lo suficientemente precisas como para tomarlas al pie de la letra; pensemos así en casos como la *pars maritima Gallaeciae*, *Castella* como *Bardulia* o *Asturias*; también en la tendencia literaria a trasladar los términos trastocando la geografía histórica. Sin embargo algunas cosas pueden estar bastante claras. *Gallaecia* era el nombre de una antigua provincia romana, que se mantiene también en la administración del reino visigodo de Toledo, pero muchas veces estas crónicas se refieren a Galicia como algo distinto de Asturias, en un contenido de ambas más próximo al actual¹³. A su vez *Asturias* se refiere en otras ocasiones a zonas orientales del reino, lo

¹² Sobre Galicia, Isla Frez, *La sociedad gallega...*, 340 ss. Sobre Castilla, C. Estepa Díez, "El alfoz castellano en los siglos IX al XII", *En la España medieval*, IV (*Estudios dedicados al profesor Ángel Ferrari Núñez*), Madrid, 1984, 305-341.

¹³ Por ejemplo en la *Albeldense*, bajo Alfonso II, se habla de Lutos (*infra Asturias in locum Lutis*), y a su vez de *et aliam in Gallaeciae prouincia in locum Anceo*; a continuación, al referirse al musulmán Mahmud, habla del *castro* de Santa Cristina, como *in Galleciam*, expresión territorial también presente, para el mismo acontecimiento, en las dos versiones de la Crónica de Alfonso III. Por otra parte, *Asturias* puede también constituir, cuando no se contraponen a Galicia, la expresión general del territorio del reino, como ocurre en la versión rotense de la Crónica de Alfonso III al referirse a tales territorios bajo Alfonso I: *Asturias* encabeza la relación, lo que puede

que conocemos como Asturias de Santillana y Asturias de Trasmiera. La primitiva Castilla se halla al norte del Ebro, diferenciada tanto de Alava como de las Asturias cántabras. Tanto la crónica de Alfonso III como la *Albeldense* utilizan el término *provincia* en un sentido que nada tiene que ver con la administración romano-visigoda, sino como expresión de los territorios mayores del período astur. Por otra parte, estas fuentes mencionan determinados centros territoriales, particularmente cuando hablan de su conquista bajo las expresiones de *urbes* o *ciuitates*¹⁴, que nos pueden servir para comprender la extensión del reino, pues es lógico pensar que con la idea de la ocupación de tales centros, esté la posibilidad inmediata de control político sobre su territorio. En este sentido, dada su concisión que parece reflejar sólo lo realmente importante, es especialmente valioso el testimonio de la *Albeldense*. Utilizaremos ambos criterios, el de los territorios mayores y el de los centros territoriales a la hora de trazar la evolución territorial del reino astur, una evolución que cabe también entender como auténtica expansión.

Con Pelayo (718-737) y Favila (737-739) la realeza astur radica en Cangas de Onís, la *Canicas* que aparece en las tres crónicas. Como ya se ha dicho, correspondía a zona de poblamiento cántabro, concretamente los vadinienses¹⁵, aunque se le aplique, probablemente ya en época visigoda, el étnico *astur*. Cangas es el primer centro regio de la incipiente monarquía astur, y su territorio parece corresponder al de *Primorias* o *Premoriense* que utiliza la Crónica de Alfonso III.

Alfonso I (739-757) conquista una treintena de *ciuitates* que marcan las líneas definitivas del estado visigodo frente a los pueblos del norte, astures, cántabros y vascones¹⁶. Esto es lo importante de la noticia, pues su consideración como algo real resulta a todas luces exagerado; no hace falta insistir en ello. La fuente menos progótica, la *Albeldense*, es más "moderada" sobre las acciones guerreras de este rey. El *Urbes quoque Legionem atque Asturicam ab inimicis possessas uictor inuasit. Campos quos dicunt*

significar implícitamente el conjunto de territorios citados a continuación, significativamente este término no aparece en la versión ovetense. Sobre esta cuestión, véase Barbero y Vigil, *La formación...*, 282.

¹⁴ La *Albeldense* denomina *Urbes* a León y Astorga, a propósito de las campañas de Alfonso I, y para las del reinado de Alfonso III menciona Braga, Oporto, Mineo, Viseo, Lamego; sin embargo, aparece el término *castrum* en casos como Santa Cristina, Deza, Sollanzo, Pancorbo etc.. El término *ciuitas* sólo es empleado para Oviedo, en el reinado de Alfonso III ("*Et ciuitas in Obeto cum regis aulis edificatur*"). En la crónica de Alfonso III (ambas versiones), aparte de las *ciuitates* mencionadas a propósito de las campañas de Alfonso I, se utiliza generalmente este término, y no el de *urbs*, en casos como Lugo, León, Astorga, Tuy, Amaya, Albelda, Tudela, Zaragoza, Huesca, Coria, Talamanca, etc..

¹⁵ Barbero y Vigil, "La organización social de los cántabros y sus transformaciones en relación con los orígenes de la Reconquista", en *Los orígenes sociales de la reconquista*, Barcelona, 1974, 139-197.

¹⁶ Barbero y Vigil, *La formación...*, 233-5; C. Estepa, "La vida urbana en el norte de la Península Ibérica en los siglos VIII y IX. El significado de los términos *ciuitates* y *castra*", *Hispania*, 1978, 257-273.

Goticos usque ad flumen Dorium eremauit, et xpistianorum regnum extendit, podría estar más cerca de la realidad. Nótese que una ocupación de los centros militares de León y Astorga y una campaña por Tierra de Campos no significan la auténtica conquista y expansión del reino.

El *Eo tempore populantur...* nos transmite la idea de cuál era la extensión del reino astur bajo Alfonso I, ya que por *populantur* hemos de entender los territorios controlados políticamente¹⁷ ¿Podemos dar por válida esta descripción? Obviamente es expresada bajo Alfonso III y carecemos de comprobaciones que remitan a mediados del siglo VIII. Con todo, no hay razón para no admitirla, si bien sin entrar en detalles, quedando con la idea más general de que bajo Alfonso I el reino astur englobaba varios territorios, entre ellos algunos situados al este del núcleo originario de Pelayo. Respecto a los límites occidentales, nos hallamos ante una imprecisa expresión geográfica (*pars maritima Gallaeciae*), pero en este caso podemos completar la noticia con otras, bajo la idea de una expansión del reino hacia occidente. La capital pasa a Pravia bajo Silo según la *Albeldense*, fuente que todavía se refiere a Cangas al hablar de Fruela I. Con este último documentamos además una ocupación monástica en Oviedo¹⁸, que indudablemente bajo Alfonso II se convierte en la sede regia de los monarcas astures¹⁹. Es posible que ya desde Alfonso I toda la actual Asturias formase parte del reino astur, pero en cualquier caso lo importante es que en la segunda mitad del siglo VIII ya se daba un paulatino proceso expansivo hacia el oeste.

La crónica de Alfonso III habla de la rebelión de los pueblos de Galicia (*Gallecie populos*), sometida por Fruela I. También es una noticia que debemos ver bajo el prisma de la época de Alfonso III. Las mismas fuentes hablan de la rebelión de los vascones, lo que se contradice con la independencia de Alava señalada poco antes. Pero centrémonos en la expansión occidental. La versión ovetense señala que bajo Fruela I Galicia fue dominada (conquistada, *populata*) hasta el Miño. A todas luces es una exageración o deformación posterior. Por ejemplo, sabemos que Tuy no fue conquistada hasta Ordoño I. La noticia puede ser interpretada como el inicio de la conquista o expansión hacia Galicia, concretamente la Galicia septentrional. Ello viene a coincidir con lo antes apuntado sobre

¹⁷ Versión ovetense: "*Eo tempore populantur Primorias, Lezana, Transmera, Supporta, Carranza, Bardulies quae nunc appellatur Castella, et pars maritima Gallaeciae*". Versión rotense: "*Eo tempore populantur Asturias, Primorias, Liwana, Transmera, Subporta, Carrantia, Bardulies qui nunc uocitatur Castella, et pars maritimam, et Gallaecie*".

¹⁸ Hay un documento de 781 (nov., 25) que alude a la fundación del monasterio de San Vicente de Oviedo, veinte años antes, es decir en la época de Fruela I, Floriano, *Diplomática astur*, I, nº 11, 78-85. Este documento se halla interpolado, pero parece aceptable lo relativo a tal fundación.

¹⁹ Así aparece en las mencionadas crónicas. Además conocemos el interesante diploma original de la dotación a San Salvador de Oviedo, en 812, S. García Larragueta, *Colección de documentos de la Catedral de Oviedo*, Oviedo, 1962, nº 2, 5-9.

el rey Silo. Y cabe suponer que la incorporación de Galicia al reino astur se vaya produciendo de una manera gradual desde la segunda mitad del siglo VIII. También bajo Silo hay otra rebelión en Galicia. Y del corto reinado de Vermudo I (788-791) conocemos una expedición musulmana que pretendía entrar en Galicia por el Burbia, en el Bierzo²⁰.

Si respecto a Fruela I y a Silo podemos mencionar hechos relacionados con los inicios de una expansión del reino hacia Galicia, las noticias sobre Aurelio (767-774) y Mauregato (783-788) van en otra línea. Del primero conocemos sólo la rebelión de "siervos", del segundo su carácter de usurpador según las dos versiones de la Crónica de Alfonso III. Ambos corresponden a la tradición patrilínea, en cuanto hijos de Fruela, el hermano de Alfonso I, y de Alfonso I, respectivamente. De Mauregato puede decirse según Barbero y Vigil que "algunos indicios permiten suponer que el reinado de Mauregato fue más importante de los que se podría deducir de las noticias de las crónicas"²¹. Me interesa destacar que la información sobre Aurelio por escasa e imprecisa que sea permite deducir la existencia ya de un campesinado dependiente y de una aristocracia con propiedad territorial en el reino astur. No se trataría de residuos serviles que haya que buscar en el pasado visigodo, sino de un producto de la propia sociedad gentilicia; sean campesinos dependientes e incluso siervos, es posible tal proveniencia. Pienso que este hecho, destacado en las tres crónicas, debió ser importante, pero puede referirse sólo a determinadas áreas del reino, concretamente las más avanzadas en su proceso de transformación, siendo compatible con la existencia generalizada de un campesinado libre inserto en las estructuras comunitarias ¿Nos hallamos ante un fenómeno propio de la Asturias occidental y de la Galicia septentrional?

No niego que nuestra información sobre Alfonso II sea más abundante, pero desde la perspectiva que estoy abordando aquí, la de la realidad territorial del reino astur, creo que es prácticamente tan escasa como la referida a los anteriores monarcas. La capital del reino se establece en Oviedo, es decir en la Asturias central. La documentación de Liébana o de la primitiva Castilla alude a su carácter como rey (por ejemplo *regnante Adefonso in Asturias*)²². Hubo incursiones musulmanas frente a Asturias y Galicia. Instaló al rebelde

²⁰ *Albeldense: "Eo regnante prelium factum est in Burbia"*.

²¹ Barbero y Vigil, *La formación...*, 311. Los autores se refieren a la polémica adopcionista y al culto a Santiago.

²² L. Sánchez Belda, *Cartulario de Santo Toribio de Liébana*, Madrid, 1948, docs., nº 4 (827, marzo, 1), nº 5 (828, nov., 11); aparece además como *regnante domno Allefonso* o *rege domno Allefonso* en nº 2 (796, cot., 18), nº 6 (829, cot., 15). La denominación de *rey in Asturias* se encuentra también en los casos de Vermudo I y Ramiro I: nº 1 (790, enero, 1), nº 9 (847, marzo, 28). En el diploma de fundación del monasterio de San Román de Tovillas, en Valdegovia, de 822, nov., 18, aparece *Regnante principe Adefonso in Obetao*, J. del Álamo, *Colección diplomática de San Salvador de Oña (822-1284)*, 2 vols., Madrid, 1950, I, nº 1; en el correspondiente a la dotación de San Andrés de Asia, en el valle de Soba (aproximadamente en Trasmiera), de 836, enero, 18, *regnante domno Aldefonso*, *ibíd.*, nº 2.

contra Abd-al-Rahman II Mahmud en Galicia, en el castro de Santa Cristina. De todo ello podemos deducir lo siguiente. Su poder político se extiende y es reconocido en diversas áreas, pero la efectividad del mismo pudo ser variable. Si es cierta la figura del *comes* Gundesindo que aparece en la dotación de Fístoles del 816²³, nos hallaríamos ante un primer conde castellano, lo cual no obsta para que reconociera el poder superior de Alfonso II. Por otra parte, la expansión sobre Galicia debió ser importante durante su largo reinado, pero no sabemos hasta qué punto tiene que ver directamente con el monarca o con la acción de jefes territoriales allí radicados, que reconocen su autoridad. Los datos que poseemos sobre magnates gallegos del reinado de Alfonso III, nos permiten apuntar retrospectivamente en esta línea. Ello no significa negar un protagonismo de Alfonso II sobre Galicia, cuyo hecho más relevante es la invención del sepulcro de Santiago y la extensión de su culto, sin duda apoyados por la monarquía, pero es difícil decir algo más, dada la habitual falsificación de los diplomas de Alfonso II sobre Galicia²⁴.

Ya he señalado el significado territorial del enfrentamiento entre Ramiro I y Nepociano. Si hay una región a la que atribuir un poder más directo de Alfonso II, ésta sería Asturias. Su cuñado Nepociano hereda también la realeza en Oviedo y se apoya además en las regiones orientales del reino. El poder de Ramiro I parte de Galicia. Concretamente reúne su ejército en Lugo, ciudad que podría ser considerada en la época como la capital de Galicia. Del padre de Ramiro I, Vermudo I, sólo conocemos una noticia, que está indirectamente relacionada con Galicia, cual es la expedición del 791. No hay ninguna razón para vincular a su padre Fruela de manera particular con Castilla²⁵. Sólo sabemos que realizó las campañas con su hermano Alfonso I, como un testimonio que trata de resaltar su figura, ya que su descendencia directa serán los reyes astures desde Ramiro I. Si hablamos de poder más directo y efectivo de Aurelio y de Vermudo I hay que pensar en las zonas más occidentales del reino; los escasos testimonios que he apuntado, incluido el de la revuelta de los "siervos", llevan esta lógica. Y éste es también el punto de partida de Ramiro I, sólo que, como ya señalaba antes, su reinado significó el auténtico giro en la configuración territorial del poder regio en el reino astur.

Bajo Ordoño I (850-866) son conquistadas León, Astorga, Tuy y Amaya²⁶. Los

²³ Floriano, *Diplomática astur*, I, nº 25, 142-44. Fr. J. Pérez de Urbel, *Historia del condado de Castilla*, 3 vols., Madrid, 1945, III, 1041-43.

²⁴ Así ocurre con diplomas relativos a Samos, Santiago (sobre las millas) y Lugo, véase Floriano, *Diplomática astur*, I, nº 22, 36, 38, 40, 45.

²⁵ En antiguos autores como Berganza o Flórez, se le sitúa como el primer conde de Castilla; véase la referencia crítica de Barrau-Dihigo, "Recherches...", 338.

²⁶ *Albeldense*: "Legionem atque Asturicam simul cum Tude et Amagia populauit, multaque et alia castra muniuit". Versión ovetense: "Ciuitates desertas, ex quibus Adefonsus maior caldeos eiecerat, iste repopulauit, id est Tudem,

dos primeros eran centros territoriales cuya irradiación abarcaba amplias áreas al sur de la Cordillera Cantábrica, de manera que su conquista significa una importante expansión del reino. Por otra parte, Tuy marca el control sobre zonas meridionales de la actual Galicia, sirviendo además la línea del Miño como nuevo punto de avance en dirección al Duero. Amaya, calificada como "Patricia" por la Crónica de Alfonso III fue el antiguo centro visigodo que marcaba el poder del reino hacia los pueblos del norte, concretamente los cántabros. No se trata, en todos estos casos, de una mera ocupación militar; la utilización del *populauit* o el *repopulauit* significa su auténtica conquista o entrada bajo el dominio del reino astur. Ello contrasta con las expresiones utilizadas, a propósito de Ordoño I o de Alfonso III para otros centros territoriales; cuando las fuentes nos hablan por ejemplo de Talamanca o de Coria utilizan términos como *inuasit*, *cepit* o *destruxit*. Pienso que se establece una diferencia entre lo que son acciones militares frente a los musulmanes, cuyo éxito se quiere destacar, en zonas fronterizas o incluso del interior de al-Andalus, y la ocupación que significa una entrada bajo el poder político de los cristianos del norte, expresada a partir del centro fortificado, que sirve para la sucesiva organización de su territorio, en definitiva lo que vemos de entender por *reoblación*. La realización de campañas del primer género ya se había dado; podemos considerar así las realizadas por Alfonso I, y la expedición a Lisboa de Alfonso II en 798 que conocemos por fuentes francas²⁷. Este tipo de expediciones cuadra con las tendencias expansivas de una sociedad a la que no podemos negar un fuerte contenido militar, pero la auténtica expansión sólo será posible mediante la ocupación de territorios en un sentido económico, a la par que se fue generando una incorporación y control político efectivo.

Las conquistas de León, Astorga, Tuy y Amaya son registradas por las crónicas del ciclo de Alfonso III como algo propio del rey. Sin embargo hay indicios que hacen suponer la acción directa de magnates o jefes territoriales. Según los *Anales Castellanos Primeros*, Amaya fue tomada por el *comes* Rodrigo en 860²⁸, siendo éste el primer conde castellano que conocemos con seguridad. Astorga fue ocupada o repoblada por el *comes* Gatón²⁹, quien parte del Bierzo y a quien es posible considerar relacionado con la

Astoricam, Legionem et Amagiam Praticiam". Versión rotense: "*Ciuitates ab antiquis desertis, id est Legionem, Astoricam, Tudem et Amagiam Praticiam muris circumdedit, portas in altitudinem posuit, populo partim ex suis, partim ex Spania aduenientibus impleuit*".

²⁷ (798) "*Hadefonsus rex Gallie et Asturie praedata Olisipona ultima Hispaniae civitate insignia victoriae suae loricas, mulos captivosque Mauros domno regi per legatus suos Froiam et Basiliscum hiemis tempore misit*" (*Annales Regni Francorum*, ed. *Quellen zur karolingischen Reichgeschichte*, I, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1974, p. 68).

²⁸ M. Gómez Moreno, *Discurso de recepción en la Real Academia de la Historia*, 1917, 23.

²⁹ En un documento de 878, nov., 10, que contiene un pleito a propósito de unas presuras, se habla de "*quando populus de Bergido cum illorum comite Gatón exierunt pro Astorica populare*", ES, XVI, p. 425.

primitiva aristocracia magnaticia gallega³⁰. El mismo fenómeno se ve en las conquistas de territorios al sur del Miño en los primeros años del reinado de Alfonso III. Mientras la *Albeldense* menciona varias *Urbes* como conquistadas por los cristianos -se entiende que dirigidos por el monarca-³¹, sabemos por otras fuentes que hubo una acción directa en la ocupación por parte de magnates como Menendo Gutiérrez, Vimara Pérez u Odoario³². En el caso de León, por el contrario, todo parece apuntar hacia una acción directa por parte de los monarcas.

A fines del siglo IX el reino astur alcanza en su parte central la línea del Duero mediante la conquista de Zamora (899), Dueñas y Simancas, a la vez que sigue la de Toro, dado *ad populandum* por Alfonso III a su hijo García³³. Una vez más queda marcada la expansión mediante el control de determinados centros territoriales.

El proceso expansivo de Castilla se produjo de manera gradual. Podemos señalar como principales hitos Pancorbo (865), Grañón, Ibrillos (873), Burgos (884) y Castrojeriz, y ya hacia 912 Roa, Osmá, Aza, Clunia y San Esteban de Gormaz³⁴. Existían diversos poderes condales en todo este conjunto de territorios³⁵ y es a éstos a quienes cabe atribuir cierto dominio político y no tanto al propio reino astur. Con todo, se daría una vinculación

³⁰ E. Portela, M^a C. Pallares, "Elementos para el análisis de la aristocracia altomedieval de Galicia: parentesco y patrimonio", *Studia Historica*, V, 1987, 17-32, 19.

³¹ "*Urbes quoque Bracarensis, Portucalensis, Aucensis, Eminensis, Uesensis, atque Lamezensis a xpistianis populantur*". La mención de Oca en este pasaje resulta muy extraña, y en toda lógica hay que pensar en *Auriensis* (es decir, Orense) y no *Aucensis*. Las razones que aduce Pérez de Urbel para justificar Oca no son, a mi juicio, convincentes, véase *Sampiro, su crónica y la monarquía leonesa en el siglo X*, Madrid, 1952, 361.

³² Isla Frez, *La sociedad gallega...*, 331 ss.

³³ "*Ac trienio peracto, sub era DCCCCXXXVII, vrbes desertas ab antiquitus, populare iussit. Hec sunt Cemora, Septimancas et Donnas uel omnes Campi Gotorum: Taurum namque dedit ad populandum filio suo Garseano*", Crónica de Sampiro, versión silense, en Fr. L. Pérez de Urbel, *Sampiro, su crónica...*, 305. Alfonso III, al parecer en los primeros años de su reinado, también repobló (*populauit*) Sollanzo (*Sublancium* o *Sublancia*) y Cea, *ibid.*, 276.

³⁴ Estepa, *La formación...*, 23-4.

³⁵ Los primeros conocidos son Rodrigo, el repoblador de Amaya en 860, y su hijo Diego, que repuebla Burgos y Ubierna en 884, al tiempo que otro conde, Munio Muñiz, lo hacía con Castrojeriz; éste es el mismo del célebre "fuero" de Brañosera, fechado en 824, pero que debemos atribuir a estos años. Las conquistas en las áreas próximas al Duero, ya en 912, fueron llevadas a cabo por diversos condes: el mismo Munio Muñiz repobló Roa, Gonzalo Fernández, Aza, Clunia y San Esteban, y el conde de Cerezo y Lantarón, Gonzalo Téllez, Osmá. Ya hacia 880 había un Abolmondar Téllez como conde en Cerezo. Gonzalo Fernández es padre de Femán González y consta en 899 como conde en Burgos, pero hay un Nuño Fernández, quizás hermano de éste, que también lo es y aparece incluso como conde *in Castella* (921), así como un Gutier Nuñez (¿su hijo?) en Burgos. A estos condes habría que añadir Fernando Díaz (¿hijo del conde Diego?), los Vela (Vigilaz) y Herraméliz de Alava o los Ansúrez. Y todo ello deducido de los escasos datos fiables de que disponemos para la segunda mitad del siglo IX y principios del siglo X, lo que nos puede hacer suponer una aún mayor diversificación de los poderes territoriales.

teórica; ya en los primeros años del reinado de Alfonso III vemos la actuación del monarca al lado del conde castellano en la defensa militar del territorio³⁶, o vemos por ejemplo la sumisión del conde alavés Vigila Jiménez³⁷, pero estimo que el poder político directo era desempeñado y desarrollado por los magnates autóctonos. Se dio también una propia evolución política en los territorios castellanos. Cuando ya avanzado el siglo X Fernán González, hijo de Gonzalo Fernández y Muñadona, vaya consiguiendo un cierto poder unificador, al menos relativamente, en los territorios castellanos, se irá produciendo de manera abierta la independencia respecto al reino astur, ahora centrado en León. Ello, pienso, no quiere decir que se pasa de una anterior dependencia -por ejemplo en la segunda mitad del siglo IX- a una independencia, sino más bien que el contenido político general de los monarcas astures no constituía en Castilla más que un vago poder militar ejercido sobre los condes territoriales y reconocido por éstos, pero en la medida que el poder regio fuese adquiriendo nuevos contenidos, quedaría más patente la falta de control político efectivo de la monarquía asturleonese sobre los condados castellanos. Por otra parte, los condes ejercieron también un poder en cuanto jefes territoriales, cuyo poder tenía un fuerte componente militar, pero también éste fue adquiriendo nuevos contenidos, que marcaron la posibilidad de un mayor control en determinadas áreas. No hay que olvidar que el poder de Fernán González se basa, en principio, en los territorios meridionales, extendiéndose sin embargo hacia otras zonas y sin que ello tenga que ver con la acción directa de los reyes de León³⁸.

En el caso castellano la evolución hacia la formación de un nuevo poder político superior, el de los condes de Castilla (Fernán González y sus descendientes) es propia del siglo X; es el auténtico período de la Castilla condal. Dado este carácter más tardío y su relativa pertenencia al reino astur, dejaremos de lado su estudio. El reino astur desde la segunda mitad del siglo IX se extiende tanto a partir de la Galicia al sur del Miño, como en las áreas leonesas. Estas últimas pasan a ser, tras el reinado de Alfonso III, el centro del reino, convirtiéndose León en la sede regia³⁹. De manera paulatina se produjo en estos territorios una repoblación, que generó una determinada apropiación de la tierra, existiendo además desde el punto de vista político el correspondiente control o auténtica conquista de estos espacios. Considero que en ello el poder regio actuó de manera diferenciada, conforme a las zonas, pero el cambio fundamental fue que el poder regio adquirió unos contenidos o bases patrimoniales importantes. Con las conquistas no sólo se produjo una

³⁶ Pérez de Urbel, *El Condado de Castilla*, 3 vols., Madrid, 1969-70, I, 196-7.

³⁷ Id., *Sampiro*, 276-7.

³⁸ Estepa, *La formación...*, 26.

³⁹ En diploma de 911, abril, 11, relativo al territorio de León, se dice: "*Regnante principe nostro domno Garsea in Legione*", E. Sáez, *Catedral de León*, nº 26.

integración política sino también se generó una propiedad regia⁴⁰.

Por ejemplo el *territorio legionense* marcaba una amplia zona que expresaba la extensión directa del poder regio a partir de la *urbs*⁴¹. Se trataba de un territorio mayor, diferenciado de otros como el *asturicense* o *bergidense* en los que la acción política de dirección de la repoblación, presumiblemente, no fue directamente efectuada por los monarcas⁴². El territorio leonés estaba también diferenciado de otros pequeños territorios, como el de Sollanzo (*Sublancium*), que también remite al control regio sobre un centro fortificado⁴³. En estas áreas se debió dar una mayor propiedad y acción directa de la monarquía desde la época de Alfonso III⁴⁴. Por otra parte, en León había una iglesia

⁴⁰ A ello me he referido en "Formación y consolidación del feudalismo en Castilla y León". En *torno al feudalismo hispánico* (I congreso de Estudios Medievales), Avila, 1989, 157-256, 165 ss., 181 ss.

⁴¹ Esta es mi interpretación como luego señalaré. Tenía su base en la conquista bajo Ordoño I (850-866), en tanto que en los territorios del Bierzo y Astorga, se había producido por el conde Gatón.

⁴² Es interesante observar cómo en un documento de 1027 en el que se consignan las propiedades de la iglesia-sede de Astorga, se hable a veces de *reginatico* para señalar lo que se encuentra bajo el dominio (señorial) del Rey, pero también de *comitatus* como el correspondiente al conde, ES, XVI, 449-51. Sobre esto también C. Estepa, "Formación y consolidación...", 195-6 y nota 155.

⁴³ En una donación regia de 885 a la iglesia de Santiago, se menciona una villa (*geronciana*, es decir Lorenzana) como *in suburbio legionense civitatis*, una *senera* situada en el Orbigo *in confino de castro alcoba*, así como otra *senera*, situada *in suburbio de sublancio*, A. López Ferrero, *Historia de la S.A.M.I. de Santiago*, Santiago, 1899, y ss., II, ap. XVII. En otro de 920, dic., 28, se dice *propinquo de Legionense, territorio de Sublancio*, E. Sáez, *Catedral de León*, nº 51. Pero en 964, feb., 11, aparece como *in locum predictum in Solancio iuxta flumis Estola* (E. Sáez, C. Sáez, *Colección diplomática del Archivo Catedral de León (775-1230)*, II (953-985), nº 376), lo que significaría se habría producido su integración al *territorio legionense*, si bien consta en 967, marzo, 27, "*quarta portione quam abúmús in Valle de Arcos, subtus urbium Estola et territorio Sollanzio*" (ibid., nº 401). Sollanzo consta en la *Albeldense* como un centro fortificado (*castrum*) que juega un cierto papel militar en 878.

⁴⁴ Por ejemplo en 909, sept., 8, García (I) dona al abad Cixila de Abellar una *senera* en Marialba, que había sido de *presura* de su abuelo Ordoño I (E. Sáez, *Catedral de León*, nº 24). En documento de 915, enero, 30, alude a cómo Vimara y sus hijos (en 875) tomaron *aqua in Uernesga, ad populacionem de Legionem, ad editum regis bone memorie domni Adefonsi principi* (ibid., nº 34). A través de la documentación del siglo X y del primer tercio del siglo XI, he llegado a deducir que el *territorio legionense* se refiere fundamentalmente a una serie de comarcas próximas a León como los valles del Torío, Bemessa, Porma, las de Oncina, Antimio, Ardón, etc., donde está más ampliamente documentada la propiedad de la iglesia-sede y de monasterios radicados en León (por ejemplo el de Santiago). Puede darse también la referencia de este territorio para zonas más alejadas, donde habría probablemente un más vago poder, especialmente judicial, por ejemplo en un documento de (933), abril, 24, que contiene una donación del conde Guisvado a San Adrián de Boñar, se habla de la villa de Valdalisio *in territorio Legionense* (AHN, Clero, carp. 957/3); es sin duda el área de actuación patrimonial de este magnate, pero tampoco cabe olvidar que este personaje fue mayordomo de Ordoño II, como aparece en diploma de 920, dic., 29 (Sáez, *Catedral de León*, nº 51). Puede afirmarse que si éste es el *territorio Legionense* (en su doble acepción y expresión) en su periferia se situaron *mandamentos* de carácter militar y mandaciones señoriales (fenómeno que documentamos al final del período astur); sobre lo primero cabe decir que el diploma de 918, enero, 8, relativo al monasterio de Santiago de Viñayo, en el que se menciona *in territorio Legionense infra castello Luna et Gordone* (Sáez, ibid., nº 44) es un documento bastante sospechoso, como también lo es la interpolación pelagiana de la Crónica de Sampiro que señala la construcción por Alfonso III de los castillos de Luna, Alba, y Gordón, situándolos *in territorio Legionensi* (Pérez de Urbel, *Sampiro*, 279). Tanto Alba como Gordón constan como territorios y Luna como *mandamento*, diferenciados del *legionense*; incluso Luna y Gordón no están integrados

episcopal, surgida en los inicios de la repoblación y, sin duda, particularmente relacionada con el poder regio⁴⁵. Incluso es posible apuntar que la propia fundación del monasterio de Sahagún por Alfonso III representa también una cierta acción política de los reyes en las nuevas zonas del reino⁴⁶. Son todo un conjunto de aspectos sobre los que convendrá profundizar, partiendo de la hipótesis de que desde la segunda mitad del siglo IX se produjo un importante cambio en el ejercicio del poder regio, expresado también a propósito de los territorios sobre los que actuaba de manera directa. En ese sentido, es significativo que frente al poder regio en el *territorio legionense*, podemos contraponer la acción regia en Galicia. El principal magnate gallego de la época de Alfonso III, el conde o *dux* Hermenegildo (Menendo) Gutiérrez, conquistador de Coimbra, estuvo estrechamente relacionado con este monarca, de quien fue su mayordomo; su hija Elvira casó con Ordoño, hijo de Alfonso III. Todo parece indicar que el poder regio de Ordoño II, desde 914 rey de León, tiene unas importantes bases en Galicia, también patrimoniales, y debidas a la vinculación por vía femenina, con una importante familia magnaticia⁴⁷.

El período se acaba por tanto con importantes transformaciones, más comprensibles si lo enfocamos desde una perspectiva posterior. En realidad con la repoblación van surgiendo comunidades de aldea con campesinos libres, pero también va apareciendo la gran propiedad, y entre ella la propiedad regia, importante fundamento en

en el siglo XII al territorio de León. Sobre todas estas cuestiones remito a la documentación utilizada para un trabajo en curso de realización sobre los territorios en el reino astur: junto con la ya señalada de la Catedral de León, vols. I y II, J. M. Ruiz Asencio, *Colección diplomática de la Catedral de León*, III (986-1031), León, 1987; G. del Ser Quijano, *Documentación de la Catedral de León (siglos IX y X)*, Salamanca, 1982; J. M^a Mínguez Fernández, *Colección diplomática del monasterio de Sahagún (siglos IX y X)*, León, 1976; M. Herrero de la Fuente, *Colección diplomática del monasterio de Sahagún (857-1230)*, II (1073), León, 1988; V. Vignau, *Cartulario del monasterio de Eslonza*, Madrid, 1988; G. del Ser Quijano, *El Obispado de León en la Alta Edad Media. Formación de la jerarquía diocesana y desarrollo del dominio catedralicio*, II. *Apéndice documental*, tesis doctoral inédita, Salamanca, 1985. Sobre estas cuestiones véase también mi trabajo "Poder y propiedad feudales en el período astur: las mandaciones de los Flaínez en la montaña leonesa", en *Miscel.lània en Homenatge al P. A. Altisent*, Tarragona, 1991, 285-327.

⁴⁵ Ya en 860, junio, 28, conocemos la donación por Ordoño I al obispo Frunimio de unas iglesias en Asturias, Sáez, *Catedral de León*, nº 2.

⁴⁶ El monasterio de S. Facundo y Primitivo fue fundado por Alfonso III, en el territorio de Cea, a principios del siglo X. En 904, oct, 22, le concede la potestad *ad imperandum* sobre la "villa de Zacarías" (Calzada del Coto) (Mínguez, *Documentación Sahagún*, nº 6). Por diplomas de 909, abril, 28, conocemos una permuta entre Alfonso III y varios propietarios (Sarracino, Falcón, Dulquito), recibiendo éstos la villa de Alcamín, en el Duero, cerca de Tordesillas, a cambio de una villa con su iglesia de S. Justo y Pastor, cerca de Sahagún, la cual parece que también había pasado a Sahagún, a tenor con el diploma de 910, junio, 15, en que los mencionados hacen una donación a Sahagún, véase Mínguez, *ibíd.*, nºs 9, 10 y 11; ello puede servir para decir que en realidad no hay tal permuta, sino una donación a Sahagún, que compensa el monarca mediante la entrega de una villa, en la zona más extrema del reino, y ello podría ser un indicio de la estrecha vinculación entre el rey astur y el nuevo monasterio; por otra parte, la villa de Alcamín había sido aprehendida por el monarca (*de squalido de gente barbarica manu propria cum pueris nostris adprehendimus*), lo que nos muestra una vez más la actuación del rey como un presor.

⁴⁷ Isla Frez, *La sociedad gallega...*, 409 ss.

el ejercicio de poder. Se comienzan a dar cada vez más los elementos de una feudalización que dará origen, en León ya durante el período astur, a la existencia de una aristocracia territorial y de un campesinado dependiente. Y el poder regio tendrá una expresión diversa, conforme a la intensidad de sus bases dominicales y a los inicios de un primitivo dominio señorial.

Carlos Estepa Díez
C.S.I.C

EL DESARROLLO DEL PELAGIANISMO Y LA CRISTIANIZACIÓN DE INGLATERRA

La historia del pueblo inglés realizada por Beda es, como su propio nombre indica, una historia eclesiástica basada en una tradición que se remonta y que para el propio Beda tiene su eje en la historia eclesiástica de Eusebio de Cesarea.

Como no podía ser menos, en su obra tiene una especial relevancia la cristianización de este nuevo pueblo elegido de Dios. Esta conversión, la actividad de Gregorio y de la misión por él enviada en el 596, son contempladas como un designio divino que transformaría radicalmente la historia de la isla.

Mas esta narración de la conversión, cargada muchas veces de tintes épicos¹, que vinculó tan estrechamente a Inglaterra y Roma, provoca gran cantidad de problemas. Entre ellos el hecho mismo de producirse desde Roma y no a partir de su entorno más próximo, profundamente cristianizado desde hacía tiempo.

En la correspondencia de Gregorio Magno hay una doble referencia a los sacerdotes que *in vicino sunt* y que no han tenido el interés suficiente para llevar a cabo la conversión. La carta, dirigida a personas de la realeza merovingia, suele entenderse como vaga recriminación al clero franco por su escasez de celo.

Sabemos que el rey Aethelbert de Kent se casó hacia el 562 con una princesa merovingia, Berta, hija del rey Cariberto de París. Con la comitiva viajó un obispo franco, y Beda nos informa que se habilitó para el culto de la nueva reina y su séquito la iglesia de San Martín en Canterbury². A pesar de esta presencia cristiana en el entorno regio, poco o nada se había hecho para llevar a cabo la conversión del rey. Wallace Hadrill señalaba, como explicación de esta incapacidad, la falta de experiencia misionera de la iglesia franca³.

¹ P. Wormald, "Bede, 'Beowulf' and the Conversion of the Anglosaxon Aristocracy" en R.T. Farrel ed., *Bede and Anglo-Saxon England*, B.A.R., 46 (1978), 32-95.

² Beda, *Historia Ecclesiastica* [HE], I, 25 y 26.

³ *Early Germanic Kingship in England and on the Continent*, Oxford, 1980, 27.

La afirmación no es del todo correcta, porque Gregorio, en las cartas antes referidas, menciona que los anglos que han llegado a él le han comunicado su voluntad de convertirse. Este deseo hay que relacionarlo con la propia actitud del rey que, hemos de pensar, sería movida por el entorno cristiano.

Sin embargo, el hecho de que fuera el clero franco quien con su actitud no propiciara la conversión es, desde nuestro punto de vista, una notable equivocación. El error se apoya en un doble malentendido. El primero se basa en los términos *in vicino o e vicino*, haciendo referencia a clérigos francos que han de ir con él a la isla. El empleo del término "vecindad", que surge probablemente de un defectuoso conocimiento geográfico, no necesariamente ha de significar un mismo sitio: hay que entender que la primera vez alude al contexto inglés, mientras que la segunda señala al reino franco.

El otro malentendido es más importante y es el que hizo pensar a Stenton, Wallace Hadrill y otros que los clérigos de las proximidades eran francos⁴. Al escribir Gregorio Magno a los reyes merovingios Teoderico y Teodeberto en el 596, menciona su interés por que los súbditos de éstos se conviertan a la misma recta fe de sus monarcas⁵. La explícita referencia a los súbditos que han de ser convertidos, hizo creer a Stenton que el matrimonio de Berta con el rey de Kent había creado un cierto vínculo de sometimiento por parte de Aethelbert hacia los reyes francos⁶. Tal afirmación parece dotar a la hija de un rey, eliminado del contexto político desde hacía años, de una fuerza que no se corresponde con la realidad merovingia de finales del siglo VI. Los súbditos que han de convertirse a la misma fe de los reyes son los propios francos que todavía, a diferencia de sus monarcas, estaban enfrentados a la condena de los Tres Capítulos⁷.

Los sacerdotes que carecen de la voluntad de llevar a cabo la conversión de los ingleses son los miembros de la llamada cristiandad céltica.

⁴ Wallace Hadrill, "Rome and the Early English Church: Some Questions of Transmission", en *Early Medieval History*, Oxford, 1975, 118s. Stenton señala al clero que acompañaba a Berta (*Anglo Saxon England*), Oxford, 1971, 105. Mucho más acertados estuvieron Ewald y Hartmann, los editores para *M.G.H.* de las epístolas de Gregorio, que señalaron hacia el clero céltico.

⁵ *Postquam Deus omnipotens regnum vestrum fidei recititudine decoravit et integritate christianae religionis inter gentes alias fecit esse conspicuum, magnam de vobis materiam praesumendi concepimus, quod subiectos vestros ad eam converti fidem per omnia cupiatis, in qua eorum nempe estis reges et domini. Atque ideo pervenit ad nos Anglorum gentem ad fidem cristianam Deo miserante desideranter velle converti, sed sacerdotes e vicino neglegere et desideria eorum cessare sua adhortatione succendere...* De ahí que envía a Agustín... *Quibus etiam iniunximus, ut aliquos secum e vicino debeant presbyteros ducere.* (*Reg. Ep.* VI, 49, en *M.G.H.*, Ep. I).

⁶ *Anglo Saxon England*, Oxford, 1971, 59s. También, Wallace Hadrill, *Early Germanic Kingship in England and on the Continent*, Oxford, 1971, 24ss.

⁷ Al tema le estamos dedicando un estudio que aparecerá en las próximas actas del Congreso que patrocina la Fundación Sánchez Albormoz (1991). Nótese en texto nota 5 que *gentes* se opone a *subiecti*.

Beda en su *Historia* nos cuenta el constante enfrentamiento entre los misioneros romanos dirigidos por Agustín y la iglesia céltica. Trata de explicar la colisión con la iglesia céltica por las peculiaridades de ésta, que la hacían un caso singular en la cristiandad. Sin embargo, la pugna ya había comenzado desde el momento en que, para las consagraciones episcopales, se acudiera, desde el instante mismo de la llegada de la misión romana, a la iglesia franca, eliminando cualquier otra posibilidad que pudiera afectar a los obispos britanos⁸.

La solicitud de Agustín de que la cristiandad céltica colaborara con él en la conversión fue desatendida por ésta. En la reunión mantenida por Agustín y los obispos britanos de las zonas próximas, el de Canterbury les pide que participen en la tarea evangelizadora a lo cual parecen negarse. Beda insiste en las particularidades de esta iglesia: la fundamental es la fecha de celebración de la Pascua, que se pensaba fijaban al modo judío, es decir, como cuartodecimanos, festejando la Pascua la decimocuarta luna, aunque Beda muchas veces en su obra corrige esta acusación. Tenían además otras costumbres a las que estaban muy apegados, dice Beda, que eran contrarias a la unidad de la Iglesia⁹.

También una fuente muy adversa critica las particularidades de los clérigos celtas. La *Vita Wilfridi*, obra atribuida a Eddius Stefanus y realizada entre el 711 y el 720, pone en boca de Wilfrid acusaciones similares contra aquéllos: la irregular celebración de la Pascua, la tonsura, sus manifestaciones litúrgicas y las normas monásticas¹⁰.

La reunión de Agustín con siete obispos britanos muestra las tensiones entre la misión romana y la iglesia de los britanos e irlandeses. Agustín no sólo solicita que le concedan ayuda para la conversión, sino que les pide abandonen sus errores, tanto en lo que concierne a la celebración del bautismo como en lo referido a la celebración pascual. Mas ni siquiera consiguió ser reconocido por aquéllos como arzobispo. Unos años más tarde, ya muerto Agustín, su sucesor, Lorenzo, se queja de que un obispo irlandés, un tal Dagán se negaba a comer o habitar bajo el mismo techo que ellos. Similar situación es puesta de relieve por Aldhelmo de Malmesbury¹¹.

⁸ Ep. XI, 56. Resp. VI. Beda, *HE*, I, 27.

⁹ *HE*, ii, 2. También en otras ocasiones matiza la afirmación de cuartodecimanos (*HE*, III, 28): la celebraban entre la decimocuarta y la vigésima luna y siempre en domingo. Cummeanus acusa directamente de realizar la Pascua judía a la iglesia céltica en su epístola a Sigene (*PL*, LXXXIX, cols. 969ss).

¹⁰ *Vita Wilfridi*, 47, ed. M.G.H., *Ss. rerum Mer.*, VI.

¹¹ Este clero céltico, dice, *nostram communionem magnopere abominantur, in tantum, ut nec Ecclesia nobiscum orationum officia celebrare, nec ad mensam ciborum fercula, pro charitatis gratia, pariter percipere dignentur ... Vascula quoque et phialas aut arenosis sablonum glareis, aut fulvis favillarum cineribus expianda purgandaque*

La preocupación por el tema pascual llegó a Roma en forma de carta al papa Severino, pero, habiendo muerto éste, es el futuro Juan IV quien escribió hacia el 640 a los irlandeses que aún no profesaban la Pascua romana. La carta parece reincidir en el tema sobre el que ya escribiera el papa Honorio. En la misiva de Juan se condena lo que se consideraba contrario a la ortodoxia, mostrando su preocupación al conocer que se renovaba *novam ex veteri haeresim*¹², haciéndose mención expresa del pelagianismo.

La carta de Juan ha provocado notable discusión entre los especialistas. También la producía el cómputo pascual antes del siglo VII, según se muestra en la obra computística de Beda o en las cartas de Columbano y en la de Cummeanus al abad Sigene de Iona, escrita hacia el 630, en la que se advierte que en ese momento ya había una división en cuanto a la observancia pascual, habiendo abrazado muchos miembros de la iglesia céltica la tradición romana.

O Croinin ha destacado recientemente que, frente a la insistencia de algunos historiadores, el debate fundamental sobre el que incide la carta romana es la cuestión pascual¹³. Señala que la mención a la decimocuarta luna que figuraba en el texto de la carta del 640, debe relacionarse con la referencia transmitida por el propio Beda, de la misiva de Ceolfrid a un rey picto en la que se dice que aquéllos que adelantan la Pascua al considerar la decimocuarta luna, se unen con quienes creen que pueden salvarse sin la gracia de Dios y que, aunque la verdadera luz no hubiera erradicado las tinieblas, el hombre podría vivir en perfecta justicia¹⁴. Por tanto, dada esta equiparación generalizada, se comprende que se dijera en la carta del 640 que se estaba rehaciendo una nueva herejía a partir de la vieja, pero, según O Croinin, sólo se estaba mostrando la repulsa al cómputo romano.

Admitiendo que la relación existía para los contemporáneos, creemos, por nuestra parte, que la denominación de pelagianos, aplicada a los irocélticos no es gratuita y que, si bien las herejías evolucionan en su definición y caracterización, es preciso desentrañar el sentido de que el calificativo de pelagianista perdure¹⁵.

praecipunt. Non salutatio pacifica praebetur, non osculum piae fraternitatis offertur (Epistola I ad Geruntium, PL, LXXXIX, cols. 87ss [la cita en col 90]).

¹² HE, II, 19.

¹³ "New Heresy for Old": Pelagianism in Ireland and the Papal Letter of 640", *Speculum*, 60 (1985), 505-516.

¹⁴ HE, V, 21. Esta concordancia es también establecida por el propio Beda en su obra sobre cómputos. Citado por O Croinin, *ibid.*, p. 516.

¹⁵ Por otra parte, tengo serias dudas de que la equiparación no sea un intento de Beda para limpiar de todo tipo de "mancha herética" a la iglesia céltica que ya aplicaba la Pascua romana.

Es evidente que estas acusaciones resaltaban la separación de las comunidades célticas e inglesas. Ésta queda atestiguada por las ya mencionadas relaciones entre Canterbury y la iglesia britana y las referencias de Aldhelmo. El propio Beda insiste que es tradición de los britones el no considerar la fe y religión de los ingleses, y de comunicar más con los paganos que con ellos¹⁶. Para tratar de explicar la referencia al pelagianismo y las acusaciones en este sentido dirigidas a la iglesia céltica, hay que atender a ciertos elementos de la "tradición pelagiana" en su propio desarrollo.

En el 411, en el contexto de la oleada de refugiados que produjo el saqueo de Roma, muchos de éstos recalaron en Africa. Entre ellos se encontraba el diácono Paulino de Milán y también el britano Pelagio y su discípulo Celestio. En Cartago, Agustín conoció a Pelagio, pero pronto éste debió emprender viaje hacia Oriente. Por su parte, Paulino promovió la reunión de un sínodo africano contra las opiniones de Celestio. El sínodo del 411 condenó seis proposiciones de Celestio que ya nos ponen en contacto con lo que parece haber sido el núcleo de las teorías pelagianistas. El tema fundamental era el del pecado original: Adán había pecado, pero su falta no se ha extendido al resto del género humano, de manera que los recién nacidos no portan pecado alguno.

No puede entenderse el desarrollo del pelagianismo y su posterior fracaso si no es en relación con su foco originario, Roma. Según señaló Peter Brown¹⁷, el público al que se dirigía Pelagio estaba formado por miembros de la aristocracia romana, entre los que tenían un peso fundamental los componentes femeninos de familias como los Anicios. Muchos de estos personajes se sentían vinculados a las viejas tradiciones senatoriales, estaban orgullosos de su pasado y dispuestos a seguir en el cristianismo mostrando su calidad de élite. Estos miembros destacados de la sociedad romana recibían parte de su educación de hombres cultivados como Pelagio o Jerónimo, quienes compartían, en principio, parte de sus amistades en Roma, siendo ambos requeridos a escribir a Demetrias y darle consejos morales con motivo de su ingreso en el clero.

El sentido de las propuestas que Pelagio dirige a estos círculos aristocráticos romanos es el de un *renovatio*, es decir, una vuelta a la vida evangélica. A estas clases elevadas critica su riqueza y la ostentación de la misma, su rapacidad y abusos. En definitiva, Pelagio promueve una reforma de la comunidad sobre la base de un mayor rigorismo moral, que pretende hacer que sus adeptos sean *Christiani*, auténticos cristianos frente a otros más relajados. Cristianismo que implicaba obras, de manera que el ser

¹⁶ Hablando del rey britano Cadwallon: *Quippe cum husque hodie moris sit Brettonum, fiden religionemque Anglorum pro nihilo habere, neque aliquoneis magis communicare quam paganis* (HE, II, 20).

¹⁷ "Pelagius and his Supporters: Aims and Environment", *JThS*, 19 (1968), 93-113. "The Patrons of Pelagius: The Roman Aristocracy between East and West", *JThS*, 21 (1970), 56-72.

cristiano se traducía en un sometimiento absoluto a la ley, bajo amenaza de la condenación eterna que habrían de recibir quienes contravinieran los mandatos divinos.

Este ascetismo de Pelagio se presentaba no como un remoto ideal, sino como una posibilidad alcanzable para el creyente. Era una moral, no obstante, de carácter personal como es la que describe a Demetrias. Renovación moral en la que se destaca el celibato, la humildad o el absoluto desprendimiento de las riquezas. El origen de la polémica pelagianista se encuentra en la reacción de Pelagio ante el papel que tiene la gracia divina en las *Confesiones* de Agustín de Hipona -el propio Agustín cuenta el disgusto que provocó a Pelagio la lectura de su escrito-. Polémica en la que también participó Jerónimo desde Belén, espoleado por la envidia, según Pelagio¹⁸, a quien dirigió acusaciones de origenismo.

En sus obras, Pelagio admite un cierto grado de dignidad natural del hombre en cuanto que es obra divina, tema que gira a menudo en torno a la cuestión del libre arbitrio. Distingue entre un poder o posibilidad de obrar bien, que está en la naturaleza humana y ha sido concedido por Dios; una voluntad de obrar bien que reside en el albedrío; y un ser o ejecución de la misma. En estas dos últimas facetas -la voluntad y la acción- se halla la propiedad humana, pues el hombre es libre de no querer o ejecutar el bien, pero no lo es de tener la posibilidad del bien. En este sentido, en tanto que el hombre quiera el bien y lo ejecute, es posible no pecar; el hombre puede permanecer sin pecado¹⁹, de ahí la llamada *impeccantia* defendida por los pelagianistas.

Esta capacidad del hombre para no pecar era, sin embargo, reducida por Agustín de Hipona al estado de inocencia que precedió a la caída, con la cual había desaparecido²⁰. Ello nos lleva a considerar que, en cierto modo, el cristiano íntegro de Pelagio supone la vuelta al estado de inocencia, el ser cristiano sería una reinstauración del primer estado del hombre.

De otra manera el pelagianismo accede también a esta convicción de la posibilidad de no pecar. El Dios bueno, creador de los hombres y legislador y juez, no ha podido establecer una ley imposible de cumplir, de manera que todo hombre necesariamente se vea abocado al pecado. No puede ser que Dios mande algo que el hombre sea incapaz de cumplir²¹; Dios no puede forzar al hombre en este sentido²².

¹⁸ Agustín, *Contra Iulianum*, ii, 36.

¹⁹ *Posse quidem hominem sine peccato esse et Dei mandata custodire, si velit; De gestis Pelagii*, VI, 16. *De gratia Christi*, IV, 5. *De possibilitate non peccandi*, PL, Sup., I, cols. 1457-1464.

²⁰ *De correctione et gratia*, XII, 33 y 34. El último estadio sería el de los bienaventurados, la *novissima libertas*, la de no poder pecar.

²¹ Pelagio, *Ad Demetriadam*, XVI, (PL, XXX, col. 30); *De possibilitate non peccandi*, IV, 1 (PL, Sup. I, col.

Estas opiniones, aunque Pelagio no las desarrollara explícitamente, se enfrentaban con el concepto de gracia, entendida como arbitraria injerencia divina -lo que iba en contra de la justicia divina y del libre albedrío- y no como fruto de los méritos de cada hombre; contradecía la idea de predestinación, en tanto que es el propio hombre quien se labra su salvación o condenación; ponía en duda la existencia de un pecado original heredado sin culpa propia. En definitiva, un hombre bueno por naturaleza, enteramente hijo de Dios, activo en su salvación-condenación, y un Dios cuyos caminos resultaban menos inescrutables.

Admiten los pelagianos que antes de Cristo hubo hombres que vivieron santamente, aunque es evidente que su número es reducido, en tanto que el hombre está habituado a los vicios y esta costumbre limita su voluntad del bien, de modo que puede hablarse de una compulsión a pecar. El bautismo incrementa y restaura la naturaleza humana y hace renacer en mejores hombres, expiados y limpiados por la sangre de Cristo, incitados por su ejemplo a la perfección de la justicia²³.

Esta *instauratio* de la que habla Pelagio supone, pues, un corte radical con el pasado y se produce por medio del bautismo que convierte a quien lo recibe en hijo de Dios²⁴. En esta *instauratio* tiene papel primordial la ley y la doctrina cristiana, como él mismo insistió en una de sus respuestas al concilio de Dióspolis²⁵.

Este es uno de los motivos por los que, a pesar de su crítica a la idea de pecado original, recomendaba el bautismo de los niños²⁶. El bautismo de Pelagio no sirve para borrar el pecado previo, sino para que quienes lo reciban sean espiritualmente creados en Cristo, haciéndose partícipes de su reino²⁷. No obstante, a diferencia de la opinión de

1460s). Agustín, *De gratia et libero arbitrio*, XVI, 32.

²² *Contra duas epistolas Pelagianorum*, I, 18, 36.

²³ ... *qui instructi per Christi gratiam, et in meliorem hominem renati sumus: qui sanguine ejus expiati atque mundati, illiusque exemplo ad perfectam justitiam incitati, meliores illis esse debemus, qui ante legem fuerunt* (Pelagio, *Ad Dem.*, VIII, PL, XXX, col. 23). También, Agustín de Hipona, *De gratia Christi*, XXXVII, 40 - XXXIX, 43.

²⁴ ... *per baptismum in Dei filiam renata es*, le escribe a Demetrias (c. XIX, col. 33). Este renacimiento por el bautismo por el que puede romperse con la costumbre del pecado, está también en Cipriano de Cartago (*Ad Donatum*, 3 ss).

²⁵ *De gestis Pelagii*, I, 2.

²⁶ *De gratia Christi*, XXX, 32.

²⁷ Agustín de Hipona, *De peccatorum meritis et remissione*, I, XVIII, 23 y I, XXX, 58. Parece que en este sentido los pelagianos afirmaban la existencia de un lugar específico para los niños muertos sin bautizar en la "periferia" del paraíso, en tanto que la imposibilidad de entrar en el reino de Dios no implica la negación de su salvación.

Agustín, quien creía que los niños muertos sin recibir el bautismo serían condenados, si bien a levísima pena, Pelagio defiende que, al carecer los infantes del vínculo del pecado, han de gozar de la salvación y de la vida eterna en algún *locus*²⁸, aunque éste no supusiera la contemplación divina.

Se establece, pues, una distinción notable en el concepto de bautismo que mantienen los pelagianos y el sustentado por el de Hipona. Para aquéllos el bautismo es un salto radical que elimina múltiples efectos de la caída (no la muerte²⁹), mientras que para Agustín supone el perdón de los pecados, pero no la extinción de la inclinación a los mismos, en tanto que ésta reside³⁰ en la carne por efecto del pecado de Adán³⁰. Por ello era precisamente criticado por los pelagianos, puesto que, según éstos, el bautizado para Agustín era parcialmente hijo de Dios, pero también hijo del mundo³¹. Peter Brown ha destacado este enfrentamiento en torno al concepto de bautismo: el Agustín maduro considera al bautizado como un hombre necesitado del Médico que constantemente cure sus heridas³², mientras que para los pelagianos se trata del hombre regenerado.

En diversas ocasiones los pelagianos insistieron en el carácter igualitario del segundo nacimiento, es decir, en el proceso de nivelación producido por efecto del bautismo que transformaba a todos en idénticos hijos de Dios. Con ello desaparecían las diferencias entre ricos y pobres, siervos y esclavos, etc., que quedaban ensombrecidas con la básica igualdad surgida del hecho de ser cristianos³³. Pelagio define una Iglesia sin *macula et ruga*, es decir una iglesia libre de pecado, en el sentido de que por el bautismo ha sido liberada de él. A ello opone Agustín la función de la Iglesia como núcleo de oración, ya que está compuesta por pecadores y necesita de la gracia divina³⁴.

²⁸ *Contra duas epistolas Pelagianorum*, I, 22, 40.

²⁹ Aquí parece haber habido divergencias entre Pelagio y Celestio (*De gestis Pelagii*, 11, 23; primer canon del concilio de Mileve). Sin embargo, no queda claro en *Contra duas epistolas Pelagianorum*, IV, 2, 2.

³⁰ *De peccatorum meritis et remissione*, I, 39, 70 y II, 4, 4. Acusación de Julián de Eclana en *Contra duas epistolas Pelagianorum*, I, 12, 25.

³¹ *Contra duas epistolas Pelagianorum*, III, 3, 4.

³² "Pelagius and his supporters", 106ss. *De natura et gratia*, LII, 60.

³³ *Certe omnes per divini lavacri gratiam aequales efficitur, ut nulla inter eos discretio esse possit, quos nativitas secunda generavit, per quam tam dives quam pauper, tam servus quam liber, tam nobilis quam ignobilis Dei efficitur filius, et terrena nobilitas splendore gloriae coelestis adumbratur, et nusquam omnino iam comparet: dum quae retro in saecularibus honoribus impares fuerant, coelestis et divinae gloriae nobilitate restituuntur aequaliter* (*De virginitate*, PL, XXX, col, 173).

³⁴ *Contra duas epistolas Pelagianorum*, IV, 7, 17. *De gestis Pelagii*, XII, 27. *De natura et gratia*, LXIII, 75.

La condena eclesiástica de un nuevo concilio africano, la del papa Zósimo y el rescripto imperial del 418³⁵, al que siguieron otras medidas, no fueron suficientes para erradicar el pelagianismo. Sabemos que en Italia su apoyo era fuerte, pues dieciocho obispos abandonaron sus sedes con motivo de la condena, y que en la Galia la polémica pervivió durante algunos años, a pesar de la condena del 425³⁶. La del concilio de Éfeso en el 431 tampoco marcó el fin del pelagianismo que continuaría en la Galia, Iliria y en *Britannia*. No obstante, en el nuevo período que se abre en el 418 el protagonismo de la polémica no está representado por Pelagio que desaparece de nuestras fuentes, sino por Celestio y, sobre todo, por el vehemente Julián de Eclana.

En la nueva fase de la polémica es cuando Agustín desarrolla el tema de la predestinación. En obras como *De la predestinación de los santos* potencia la actuación divina en el hombre, alcanzando la voluntad, de manera que ésta sólo puede ser buena y propiamente libre en virtud de la gracia divina; por otra parte, incidía en la predestinación en la que Dios elige -por su presciencia- para que los elegidos le elijan. Sus manifestaciones provocaron la reacción del clero galo, especialmente de los monjes del Sur de las Galias, nucleados en el foco de Lerins, que pretendían defender el libre arbitrio y la importancia de los méritos ante la posibilidad de una interpretación maniquea del cristianismo.

El sentido nuevo que toma la polémica relega buena parte de los temas que habían aparecido como prioritarios en la fase previa de la controversia pelagiana. Sin embargo, uno de ellos, el del bautismo, continúa, asociado ahora a cuestiones relacionadas con la conversión del cristianismo de diferentes grupos humanos.

La obra de un agustiniano radical, Próspero de Aquitania, muestra, en sus escritos de controversia contra los pelagianos, la evolución del conflicto.

En su *Liber de ingratís*, Próspero destaca una de las características del proceso de conversión defendido por los pelagianos: la espontaneidad del acceso a la conversión³⁷. La actitud del nuevo converso que aún no ha recibido el bautismo está simbolizada, para

³⁵ PL, XLVIII, cols 379ss.

³⁶ PL, XLVIII, col. 409.

³⁷ I ...*Condiderit, sacro si vellen fonte novari:*
Ut sponte attractum venia solvente reatum
Sponte sua in vires proprias natura rediret:
Quoque per errores esset spoliata vigore
Hunc servare semel posset purgata receptum
Tam dives vero hoc donum Baptimatis esse
Et tam multa homini conferri foedere in isto
 (PL, XLV, col. 1685).

Casiano y los más tarde llamados semipelagianos, en la figura del centurión (Mat. 8, 5-13; Luc. 7, 1-10). Casiano destacó el ingente mérito del centurión que, siendo pagano, cree en Cristo e insiste en que, si hubiera sido cristiano, su acción hubiera carecido de valor. La fe del centurión no había sido donada, *sed propriam*. Por su parte, en su carta a Rufino sobre la gracia y el libre albedrío, Próspero critica esta versión de la actitud del centurión y destaca la existencia previa de la gracia de Dios en el personaje³⁸, insistiendo de nuevo en el tema en su *Contra Collatorem*³⁹. En definitiva, la controversia se basaba en el papel de la gracia, que los agustinianos creían principal y previa a la conversión, mientras que Casiano y otros como él, en posturas que eran definidas por Próspero como pelagianas, defendían la importancia del mérito previo dependiente de la *libertas* y voluntad del hombre.

El II concilio de Orange del 529 es una buena muestra de la importancia del debate. Su canon quinto condenaba a aquéllos que defendían que la conversión se producía *naturaliter* y no por efecto de la gracia⁴⁰. Se criticaba también a quienes creían en una tendencia natural buena en el hombre, que pudiera hacer que éste se convirtiera en base a su propio arbitrio. El concilio dictaminaba en sus cánones séptimo y octavo que sólo la gracia de Dios podía obrar la conversión del hombre, puesto que la naturaleza de éste había quedado irremisiblemente dañada por el pecado original.

El concilio, no obstante, no seguía la tendencia del agustinismo radical. La exacerbación del tema de la predestinación ya había sido matizada por Próspero en la última parte de su vida. Las ideas que aparecen en el *De vocatione omnium gentium*, obra atribuida a Próspero, señalan una voluntad de salvación generalizada por parte de Dios. El concilio, por su parte, insistía en la cristianización y en los efectos del bautismo sobre el hombre a quien pone en el camino de Dios.

Como puede verse, un escritor como Casiano, que había combatido las teorías de Pelagio y las de otros pelagianos, entre ellos Leporio, quien ni defendía la *impeccantia*, ni discutía la relevancia de la gracia de Dios, era calificado de pelagianista por no aceptar el papel omnímodo de la gracia divina y de la predestinación, al defender la existencia de una naturaleza humana y del propio papel del hombre en la tarea de su salvación.

³⁸ VI (7). *Dicunt* [los pelagianos] *etiam ad demonstrandam liberii arbitrii facultatem, magnum in centurione Cornelio exstare documentum: eo quod ante gratiae perceptionem timens atque orans Deum, eleemosynis et jejuniis, et orationi, spontaneo studio fuerit intentus: atque ob hoc divino testimonio laudatus, donum regenerationis acceperit. Neque intelligunt, omnem illam praeparationem Cornelii per Dei gratiam fuisse collatam* (PL XLV, col. 1796).

³⁹ XVI, 49 y XVII, 51.

⁴⁰ M.G.H., *Legum sectio III, Concilia I*, 47s.

Las referencias a la difusión del pelagianismo en *Britannia* son bien conocidas. Según Próspero, el obispo Germán de Auxerre fue enviado por el papa Celestino a combatir a los pelagianos en el 429⁴¹. La *Vita Germani* de Constancio incide sobre este mismo aspecto, haciendo referencia a una primera visita de Germán y de Lupo y una segunda realizada por el de Auxerre y el obispo Severo de Tréveris⁴². Ambas noticias concluyen con una supresión de la herejía. Beda recogió estas informaciones resaltando la debilidad del pelagianismo en *Britannia*⁴³.

Goffart ha vuelto a destacar la inexactitud cronológica de Beda al dar cuenta de la visita de Germán y el interés de aquél en colocarla, tras la victoria de los britanos sobre los anglosajones, como "intermedio" dentro de su progresivo deterioro moral. Ello es tanto o más destacable porque en su *Chronica* da cuenta de la misión de Germán durante el imperio de Valentiniano y Marciano, es decir, a partir del 451, después de la llegada de los sajones, mientras que coloca la victoria de Ambrosio Aureliano en el *Mons Badonicus* una treintena de años más tarde⁴⁴. Por otro lado, teniendo en consideración, como ya hemos dicho, que conocía la obra de Próspero de Aquitania, podía haber adelantado la visita de Germán. Sin embargo, Beda, como veremos, no entendía la herejía pelagiana de los britanos si no era en relación con los anglosajones.

Las alusiones concretas al debate son prácticamente inexistentes. Beda, personaje muy interesado por el pelagianismo, al que dedica el prefacio de sus *Libri in cantica canticorum*, apenas hace una referencia general a que blasfemaban contra la gracia de Dios. Sin embargo, la difusión de ciertas tendencias pelagianas debió ser importante en *Britannia*. Gildas, que escribió su *De excidio Britanniae* hacia el 540, cita en su obra un tratado pelagianista⁴⁵. En qué sentido o hasta qué punto el pelagianismo fue seguido en las islas es difícil de precisar⁴⁶. No nos consta, sino más bien al contrario, que este pelagianismo tardío negara el poder de la gracia o defendiera la *impeccantia*, si bien es posible que el ascetismo o la firme voluntad de cumplir los mandatos divinos -en este sentido se

⁴¹ *Epitoma Chronicon*, 1301, en *M.G.H., A.A.*, IX, 472.

⁴² *PL*, XLV, cols. 1753s.

⁴³ *HE*, I, 17-21.

⁴⁴ *The Narrators of Barbarian History*, Princeton, 1988, 300ss. Beda, *Chronica*, en *M.G.H., A.A.*, 13, *Chronica minora*, III, 303ss.

⁴⁵ *De excidio*, 38 cita *De virginitate*, 6. Vid. Morris, "Pelagian Literature", *JThS*, XVI, 1965, 36.

⁴⁶ Morris ("Pelagius, Pelagianism and the Early Christian Irish"), *Mediaevalia*, 4, 1978, 99-124) recopila las referencias irlandesas a literatura pelagiana. La influencia y las citas de Pelagio deben ser consideradas, según Morris, como referencias "técnicas", en cuanto Pelagio era uno de los escasos comentaristas de las epístolas paulinas disponible. Nosotros mantenemos una opinión diferente, aunque reconociendo este papel "técnico".

pronuncia la referencia de Gildas- pudieran tener una continuada influencia⁴⁷. No obstante, el abultado número de menciones de Pelagio aboga por una consideración positiva de su obra por parte de los irlandeses. Otro texto de presumible origen irlandés relaciona estrechamente todos estos problemas: la gracia, el bautismo y el libre arbitrio⁴⁸, que parecen haber formado una unidad para la Iglesia céltica y que vienen a establecer su conexión con el pelagianismo.

Hay un aspecto a destacar en el cual la insistencia de Beda es considerable y que, además, relaciona los elementos pascuales y bautismales, en tanto que era ésta la fecha tradicional de la celebración del sacramento. Beda subraya, como uno de los pilares sobre los que gira el conjunto de su *Historia ecclesiastica*, el hecho de que los britanos nunca evangelizaran a los anglosajones. La noticia no sólo corrobora la interpretación que hemos dado a los textos de Gregorio Magno, sino que también apunta a una de las posibles claves del enfrentamiento⁴⁹. Es suficientemente significativo contraponer la *Vita Columbani* de Adamnán y la *Vita Wilfridi* para ponderar el diferente significado que el bautismo tenía entre ambas comunidades. En la biografía del patriarca céltico, el bautismo apenas tiene un papel secundario, mientras que en la del protagonista del triunfo romano de Whitby, el bautismo es una pieza clave de su andadura y son mencionados, como rasgo de su obra, los miles de nuevos bautizados, ya fuera en un día (41) o en un tiempo algo más largo (26). Además, un fragmento de la biografía de Columba, de los escasos que hacen referencia al bautismo, narra una premonición del santo por la cual habría de presentarse un pagano, que habiendo sido bueno por naturaleza durante toda su vida y creyendo, sería bautizado, tal y como ocurrió. El texto vuelve a remitirnos a las propuestas pelagianistas de una actitud natural por parte del neoconverso. La propia vida de Albán de Verulamio, transmitida por Beda a partir de un relato más antiguo, tiene también algunos elementos que podrían parangonarse con esta visión pelagiana. Albán es un pagano que recoge en su casa a un cristiano fugitivo de la persecución de Diocleciano. Así es convertido y sufrirá el martirio, que es seguido por el de su verdugo, otro pagano del que se insiste que no ha recibido el bautismo⁵⁰.

⁴⁷ Si bien la "britanización" que Morris (*Ibid*) hace del pelagianismo parece exagerada. Mucho más aún, Myres ("Pelagius and the End of Roman Rule in Britain", *JRS*, L, 1960, 21-36. Vid. la crítica de Liebeschuetz, "Pelagian Evidence on the Last Period of Roman Britain", *Latomus*, XXVII, 1967, 436-447).

⁴⁸ Se trata del *Commentarius in Evangelium secundum Marcum*, (PL, XXX, cols. 589ss) una obra que Bischoff ha atribuido a Cummeano, nos pone en contacto con esta problemática ("Wendepunkte in der Geschichte der lateinischen Exegese im Frühmittelalter", *Sacris erudiri*, 6, 1954, 257ss., cit. en J.F. Kelly "Pelagius, Pelagianism and the Early Christian Irish", *Medievalia*, 4, 1978, 105s). La atribución, sin embargo no me parece suficientemente clara.

⁴⁹ Los britanos, dice, *numquam genti Saxonum sive Anglorum secum Britanniam incolenti, verbum fidei predicando committerent*. Pero Dios destinó *multo digniores* para que llevaran su fe (*HE*, I, 22).

⁵⁰ *HE*, I, 7. Esta insistencia de Beda en el santo de Verulamio, tanto al desarrollar su martirio, como más tarde,

La Iglesia céltica, por tanto, parece tener una cierta animadversión a las campañas evangelizadoras y a los bautismos masivos⁵¹, con lo que difería profundamente de la llegada de Roma. Es evidente que en esta tendencia podía tener un peso considerable la idea de pertenencia al grupo y el enfrentamiento tradicional entre britanos y anglosajones, pero una tradición, que sólo matizando cabe llamar pelagiana, actuó como notable freno a la cristianización por parte de la Iglesia celta.

Sin embargo, ya en el momento que se ha consolidado el cristianismo entre los anglosajones, es decir, en la época de Beda e incluso antes, la diferenciación por motivos de bautismo había dejado de tener fuerza suficiente para oponer ambas cristiandades. Serán entonces los últimos reductos de particularidades célticas los que sean considerados heréticos: la tonsura y, sobre todo, el cómputo pascual. Era evidente que estas manifestaciones ya no tenían que ver con el pelagianismo, pero la caracterización, con una interesada carga peyorativa, que había afectado a toda una Iglesia iba a continuar dirigiéndose a estas prácticas.

La actitud de Beda al respecto es moderada. Su acusación a la Iglesia céltica de herejía queda siempre difuminada. La existencia de pelagianos en la isla en la época pre-anglosajona es siempre reducida: son unos pocos quienes la difunden. Beda es representante de un clero que admira la santidad de personajes de la Iglesia céltica, como Aidán o Chad, a pesar de las particularidades de la misma y no puede dejar de constatar la influencia de los celtas en individuos del prestigio de Cuthbert. La crítica tiende a centrarse en el tema pascual y siempre evita los excesos y la confrontación. Caso notable de ambigüedad es el tratamiento que recibe Wilfrid⁵² y, en general, toda la asamblea de Whitby y, para Beda, la desmesurada condena de la tradición céltica. La posición de Beda al respecto del debate está condicionada por esa admiración hacia la tradición irlandesa que le enfrenta a Wilfrid y a su *Vita*⁵³.

al narrar la visita de Germán de Auxerre, hace pensar en su importancia en relación con la Iglesia britana. Extraña la actitud de Albán pidiendo agua a Dios antes de la ejecución y la aparición de la *fons perennis*. ¿Se trata de una referencia a un bautismo milagroso producido tras la auténtica conversión? El silencio de este culto hasta su renovación en época de Offa de Mercia, parece indicar una rivalidad con Canterbury.

⁵¹ Quizá sea esta animadversión lo que esté presente en la referencia, que aparece en la *Confessio* atribuida a Patricio, a la crítica que el misionero recibe de sus compatriotas cuando pretende cristianizar a los gentiles: *...quia multi hanc legationem prohibebant, et jam inter seipsos post tergum meum narrabant et dicebant: Iste quare se mittit in periculum inter hostes qui Dominum non noverunt? Non causa malitiae; sed non sapiebat illis, sicut et ego ipse testor, intellexi, propter rusticitatem meam* (*Confessio*, XX, PL, LIII, col. 811).

⁵² Insiste en ello W. Goffart, *o.c.*, 254.

⁵³ *Ibid.*, 326ss.

La *Historia ecclesiastica*⁵⁴, ha insistido Goffart, se cierra con la conversión de Iona a la tradición pascual romana en el 716. Culminaba, así, para Beda una serie de esfuerzos⁵⁵ realizados por el clero inglés y también céltico de uso pascual romano. De esta manera, su obra es prácticamente un círculo que se inicia con la progresiva degeneración de los britanos y su caída en la herejía y que concluye con la recuperación de los irocélticos por obra de los ingleses. De esta manera, podemos añadir, desaparece el último residuo que podía señalar un talante herético en esta Iglesia, una denominación que, basada en ciertos elementos reales, fundamentados en especial en una propia concepción de la conversión y el bautismo, había aglutinado durante siglos a una Iglesia nacional.

Amancio Isla Frez
Universidad de Tarragona

⁵⁴ *Ibid.*, 251, 313, etc.

⁵⁵ *HE*, v, 9, 15, 22.

CONTRADICCIONES Y DESINTEGRACIÓN DEL IMPERIO CAROLINGIO

No cabe duda que la simple enunciación del título nos enfrenta a un tema de enormes proporciones cuya complejidad desafía cualquier intento de esquematización. Este trabajo no trata de dar una explicación cumplida de todos los factores que intervienen en el proceso de desarticulación de la más grande construcción política que ha conocido el Occidente medieval, sino simplemente señalar algunas de las contradicciones que han minado desde sus inicios el edificio erigido por los carolingios y que, en mi opinión, son las principales responsables de la rápida desarticulación de ese sistema.

El fenómeno inmediatamente perceptible y sorprendente es el derrumbamiento, fulgurante podríamos calificarlo, de toda esa inmensa estructura política laboriosamente construida por los últimos mayordomos de palacio de época merovingia y por los primeros carolingios. El deterioro del edificio carolingio se manifiesta a través de una serie de acontecimientos cuya gravedad pone por sí misma en cuestión la aparente solidez de la estructura del Imperio Carolingio. Intrigas palaciegas, sublevaciones de los hijos de Luis *el Piadoso* contra su padre, luchas entre los hermanos, son acontecimientos tanto más sorprendentes cuanto que se producen inmediatamente después de la muerte de Carlomagno y cuanto que contrastan agudamente con la aparente estabilidad del período anterior. Quizás sea este contraste el que ha alentado a veces determinadas explicaciones según las cuales la desarticulación del sistema político de época carolingia se plantea como un efecto inmediato de esos acontecimientos puntuales que a su vez estarían condicionados por la desaparición de Carlomagno. Explicación absolutamente insostenible en la medida en que supedita lo estructural -la desarticulación del sistema político- a lo anecdótico -los acontecimientos políticos y militares-.

Por eso es necesario contextualizar los acontecimientos políticos en el marco de una dinámica generada por las tensiones propias de una sociedad que se halla en su globalidad sometida a la acción de contradicciones profundas. Son estas contradicciones las responsables del desmoronamiento del sistema político cuya quiebra no es más que el reflejo en superficie de las radicales transformaciones que se están operando en la estructura social. Lo que equivale a decir que, a pesar del aparente esplendor del Imperio, Carlomagno legó a sus sucesores una estructura sometida a gravísimas tensiones cuyas manifestaciones iniciales ya se detectan incluso durante el reinado del propio Carlomagno, pero sobre todo

durante los reinados siguientes. Es durante estos reinados cuando la crisis del Imperio se manifiesta de forma más aguda a través de luchas intestinas y de procesos de fragmentación política cada vez más graves.

Ya desde la época merovingia se plantean dos tendencias en abierta contradicción. La primera es una tendencia unificadora que parece arrancar de la propia fragmentación tribal originaria. Esta tendencia es inherente a las transformaciones de orden económico y social que está experimentando la sociedad franca y que provoca la destrucción y superación de los antiguos vínculos de parentesco; es también inherente a la formación de unidades políticas de carácter supratribal. Es un impulso muy similar al que se detecta entre los pueblos más septentrionales de la Península Ibérica -cántabros y vascones- y que últimamente han sido objeto de diversos estudios¹.

A la tendencia generada por estas transformaciones internas se suma la influencia de la organización política tardorromana ya en avanzado estado de desarticulación, pero con la que estos pueblos han venido manteniendo un contacto secular. De ahí que la tendencia a la superación de la vieja organización tribal se plasme en el intento de construcción de un estado centralizado a imitación del Estado tardorromano y a semejanza de lo que, con un relativo éxito, aunque sea a corto plazo, trataban de realizar por esa misma época en la Península Ibérica los visigodos con quienes los monarcas merovingios mantenían contactos muy estrechos².

El gran obstáculo y la fuente permanente de contradicciones es que la formación de un estado centralizado a imitación del romano es ya absolutamente inviable debido a las transformaciones que se están operando en la sociedad y que están provocando la completa transformación de las relaciones sociales de producción esclavistas sobre las que se asentaba el sistema político romano. A partir de estas transformaciones se imponen soluciones unificadoras de escasa eficiencia inicial, pero que se van afirmando paulatinamente con creciente solidez. Y a partir de ellas se explica la unificación llevada a cabo en un primer intento por Clodoveo y después por reyes como Clotario, Dagoberto o Brunequilda. Más tarde, cuando el ejercicio efectivo de la autoridad pasa de los reyes a los mayordomos de palacio, la empresa unificadora será asumida por éstos, en particular por los mayordomos austrasianos que son los que en definitiva van a imponer la unificación que conducirá directamente a la construcción del Imperio Carolingio. Así pues, lo que en

¹ El más reciente de ellos, el mío propio "Antecedentes y primeras manifestaciones del feudalismo astur-leonés", *En torno al feudalismo hispánico, I Congreso de Estudios Medievales*, Fundación Sánchez-Albornoz, León, 1979.

² El fracaso de un sistema político centralizado y su relación con el dismantelamiento del sistema económico-social esclavista en la sociedad visigoda cuya evolución no es sustancialmente diferente de la sociedad franca de época merovingia es un tema central en mi obra reciente *Las sociedades feudales. Antecedentes, formación y expansión (siglos VI-XIII)* en *Historia de España*, II, Madrid, 1992.

el fondo de esta tendencia está en juego es la superación definitiva de las diversidades de origen tribal que habían sobrevivido a la migración y asentamiento franco en la Galia. Esta superación se realiza a través de un proceso correlativo de maduración política que se plasma en el acceso a una concepción pública del poder y del Estado concretada en un sistema político que se pretende centralizado a imitación del Estado romano.

Pero esta tendencia a la unidad tiene que abrirse paso y afirmarse en medio y contra las manifestaciones, con frecuencia muy agudas, de una tendencia de signo opuesto: una tendencia a la fragmentación. Pero en una primera etapa quizás sea más preciso hablar no tanto de *tendencia hacia* cuanto de *inercia* de las viejas unidades tribales que se resisten a diluirse en unidades superiores articuladas sobre bases radicalmente distintas a los vínculos de parentesco que habían venido cohesionando a los grupos tribales en la etapa de penetración y asentamiento en el territorio imperial de la Galia.

La acción conjunta y contrapuesta de estas tendencias -tendencia a una unidad superadora de la antigua fragmentación tribal y resistencia inercial a esa unificación- explica la alternancia aparentemente anárquica de episodios de unificación y de ruptura. Y es a través de estos episodios como va afirmándose lentamente la unificación de los distintos reinos y estableciéndose los fundamentos políticos de lo que constituirá más adelante la máxima expresión de la unidad altomedieval: el Imperio Carolingio.

El destino al que parece estar abocado el Imperio, que incluso en los breves momentos de su máximo esplendor aparece sometido a tremendas fuerzas disgregadoras, hace pensar, en una aproximación inicial, que la definitiva fragmentación que se opera en la segunda mitad del siglo IX y que termina con la gran construcción imperial carolingia se inserta en un proceso intersecular sin solución de continuidad que se habría iniciado tres siglos y medio antes, tras la muerte de Clodoveo. Los numerosos actos de unificación, con una duración mayor o menor pero siempre fracasados, serían episodios intermitentes que no anularían la eficacia de la tendencia secular subyacente.

Pero en realidad parece que pueden establecerse tres períodos claramente diferenciados en función de los factores, cualitativamente distintos, que condicionan los procesos de ruptura. En una primera etapa, aproximadamente hasta el año 613, fecha de la deposición y muerte de Brunequilda por la acción de la nobleza austrasiana dirigida por Arnulfo, obispo de Metz, y por Pipino I de Landen, las rupturas de la unidad franca se asociarían a la pervivencia de una tradición patrimonial vinculada todavía a vestigios de la originaria organización de los francos que no habían superado completamente las viejas formas de cohesión tribal y entre los que no se había introducido más que de forma muy incompleta la concepción del Estado como estructura política de carácter público³.

³ Walter Ullman enfatiza con razón el papel de las elaboraciones doctrinales de la Iglesia en cuanto que son ellas

En la tercera etapa, a partir de la muerte de Luis *el Piadoso* en el año 840, el proceso de fragmentación de la unidad política está directamente relacionado con la plena afirmación de las grandes propiedades nobiliarias como centros autónomos de producción y organización social, con el acceso del gran propietario al poder político y jurisdiccional y con la implantación de unas nuevas relaciones sociales de producción basadas en el sometimiento personal del campesino al gran propietario en razón de los poderes de que éste dispone. Es la fuerza que estas estructuras señoriales ostentan en la base social la que hace saltar en pedazos la ficticia unidad de un sistema político pretendidamente centralizado pero que ya ha perdido la más elemental coherencia con la base sobre la que ese sistema se sustenta.

Entre una y otra etapa, es decir, entre comienzos del siglo VII y finales del siglo VIII se sitúa una etapa intermedia caracterizada por una transformación cada vez más acelerada a través de la cual terminan por desmantelarse los vestigios de los sistemas precedentes, tanto del sistema tribal como del esclavista romano, a medida que se afianzan progresivamente las nuevas formas de organización económica y social.

No es necesario aquí proceder a una exposición pormenorizada de los numerosos episodios de fragmentación política a lo largo de los dos siglos y medio de historia de la dinastía merovingia. Pero sí que conviene hacer referencia a los más importantes de entre ellos porque ilustran la tensión entre las dos tendencias antagónicas hacia la fragmentación y hacia la unificación. En el año 511 muere Clodoveo, un jefe tribal que tras unificar a los distintos grupos de francos inicia el avance hacia el sur de la Galia, anexiona el territorio de Siagrio, expulsa a los visigodos del sur de la Galia donde habían creado el "reino tolosano", integra también a los francos ripuarios en una unidad superior y unifica bajo su dominio a la práctica totalidad de la antigua Galia romana. Pero la fragilidad de la unificación realizada por Clodoveo se hace patente a su muerte cuando las luchas violentas entre sus cuatro hijos y entre los sucesores de éstos provocan el completo fraccionamiento del territorio. La división que se produce en el año 511 a la muerte de Clodoveo se mantendrá durante casi cincuenta años hasta que la muerte del resto de los sucesores de Clodoveo deje como único rey de los francos a Clotario I que había instalado su capital en Soissons. Pero la muerte de éste último en el año 561 propicia la reproducción de las divisiones.

Sin embargo, división y guerras internas no pueden anular la acción subyacente de una tendencia a la unificación que va a ir fortaleciéndose progresivamente y cuya acción

las que dan contenido político a los reinos surgidos en occidente tras las migraciones germánicas (*Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Madrid, 1971). Estas elaboraciones, vinculadas a la defensa de un sistema teocrático, pero deudoras también del sistema político romano en el que se habían fraguado -y que, por otra parte, no era totalmente ajeno a una concepción teocrática- contribuyen decisivamente a apuntalar la centralización que se intenta implantar tanto en la España visigoda como en la Galia franca.

sólo se hará plenamente visible a medio y largo plazo. Efectivamente a finales del siglo VI comienzan ya a percibirse modificaciones sensibles en la estructura política y se producen hechos de gran significación. En primer lugar el mapa político tiende a estabilizarse en tres grandes unidades bien diferenciadas, aunque no lo suficiente como para anular la eficacia de las tendencias unificadoras que ya habían comenzado a actuar en la época de Clodoveo. Estas unidades son Austrasia, situada al noreste de la antigua Galia romana; en ella quedan también incluidos los territorios originarios de los francos ripuarios al este y norte del Rin; Neustria, al suroeste de Austrasia hasta el curso del Loira; y Borgoña, situada al sureste que incluye todo el territorio de asentamiento originario de los burgundios, es decir, de las cuencas del Ródano y del Saona. El suroeste y sur de la Galia que había constituido la base territorial del reino tolosano visigodo eran territorios intensamente romanizados, dotados de una fuerte personalidad y, en su extremo suroccidental, sometidos a la presión expansiva de los vascones; factores todos ellos que explican la situación de semiindependencia en que se mantuvieron hasta su plena integración en el reino franco ya durante el reinado de Pipino III *el Breve*. Al mismo tiempo que se configuraba este mapa político comenzaba a perfilarse la hegemonía de Austrasia, la región menos romanizada de las tres y que será llamada a dirigir el proceso de unificación.

Las guerras entre estas tres formaciones políticas van a constituir paradójicamente el marco propicio para el desarrollo de un proceso secular de unificación que no se consumará hasta el año 751 con el acceso a la dignidad regia de Pipino III *el Breve*, el último de los *mayordomos Pipínidas*, padre de Carlomagno y fundador de la dinastía regia de los carolingios. Aparte del sanguinario dramatismo con que se presentan muchas de las acciones de una mujer como la visigoda Brunequilda, tales acciones no se explican sino en el marco de esta tendencia unificadora. Esta mujer, excepcional tanto por su crueldad como por su inteligencia y por su personalidad política, manipuló durante cerca de cincuenta años los resortes del poder en Austrasia e intentó ampliar su control a los reinos de Neustria y Borgoña utilizando la influencia que ejercía sobre sus hijos y nietos. Era un intento todavía rudo y prematuro de unificación de los tres reinos francos. Y, sobre todo, era un intento realizado al margen de la cada vez más poderosa nobleza austrasiana. Y ello provocó el estallido en el año 613 de una sangrienta rebelión que terminó con el poder y con la vida de Brunequilda. Al frente de la rebelión se encontraban Arnulfo, obispo de Metz, y Pipino I, mayordomo de palacio de Austrasia. Expulsada y muerta Brunequilda, los nobles austrasianos proclamaron rey de Austrasia a Clotario II que ya lo era de Neustria y Borgoña. Con ello se procedía a la unificación en la que había fracasado Brunequilda. Sorprendente paradoja que aquellos que habían hecho fracasar sangrientamente el ambicioso proyecto de Brunequilda lo llevasen ahora a efecto en la persona del rey de Neustria.

Pero la paradoja no es más que aparente. Porque paralelamente a una todavía inmadura tendencia unificadora se está produciendo un rápido e intenso fortalecimiento de

la nobleza. Sólidamente asentada en el poder económico y social que le confieren sus grandes propiedades territoriales está accediendo a cotas cada vez más elevadas de poder político. Desde esta perspectiva se comprende que la causa del fracaso de Brunequilda no sea tanto el intento de unificación cuanto la pretensión de realizar esta unificación al margen de la nobleza ignorando el poder que ésta estaba alcanzando. Y esta fortaleza de la nobleza es la que se hace patente inmediatamente después de la deposición de la reina austrasiana. A cambio de su proclamación como rey la nobleza de Austrasia le plantea a Clotario II, entre otras exigencias, la de que en adelante la autoridad condal recaiga sobre los grandes propietarios de las demarcaciones respectivas y la de que se normalice en cada uno de los reinos la figura del mayordomo de palacio.

Con ello el poder político quedaba estrechamente vinculado a la aristocracia de grandes propietarios; tanto a nivel regional, ahora en manos de los grandes propietarios de cada una de las regiones, como a nivel del Estado donde los mayordomos de palacio a partir de este momento se convierten en auténticos depositarios del poder efectivo en cada uno de los reinos⁴. De esta forma se institucionalizaba una figura que se había ido configurando como la encarnación eminente de un poder nobiliario cada vez más vigoroso, de forma similar a como los *reyes holgazanes* encarnan, a partir de la década de los cuarenta del siglo VII, la total postración del poder de la monarquía. Con ello la nobleza, particularmente la nobleza austrasiana, al asumir el ejercicio del poder, asumía también el proyecto de unificación política que como tendencia estaba latente desde los inicios del asentamiento franco en la Galia. Y no deja de ser significativo que sea Pipino I, antecesor de Pipino III *el Breve* y de Carlomagno, el que dirija la rebelión y el que figure a la cabeza de las reivindicaciones nobiliarias. La dinastía de los *Pipínidas* -antecesores de los carolingios- iniciaba su ascenso político y comenzaba a impulsar desde el poder el proceso de unificación.

Objetivamente, por tanto, la rebelión nobiliaria contra Brunequilda y la muerte de ésta no supusieron la quiebra de la tendencia unificadora, sino la transferencia a la nobleza de la realización efectiva de esta tendencia. Pero la potenciación de este proceso conduce a duros enfrentamientos entre los distintos reinos a través de los cuales lo que realmente se va a plantear es la capacidad de cada uno de ellos para conducir el proceso de unificación o, lo que es lo mismo, cuál de ellos va a alcanzar una hegemonía suficientemente efectiva como para llevar adelante este proyecto.

La afirmación de la hegemonía sobre el conjunto de la sociedad franca está vinculada a un proceso paralelo de fortalecimiento de las dinastías de mayordomos entre

⁴ F. G. Maier, *Las transformaciones del mundo mediterráneo. Siglos III-VIII en Historia Universal Siglo XXI*, vol. 9, 319.

las cuales se irá perfilando e irá emergiendo una nueva dinastía regia llamada a suceder a la ya completamente degradada dinastía de los reyes merovingios. Lo que a su vez va a provocar la formación de facciones nobiliarias opuestas a un desmesurado engrandecimiento de determinados linajes que están patrimonializando el cargo de mayordomo de palacio. Es el momento en que parece abrirse una nueva etapa definida por un cambio cualitativo en el significado de las luchas entre los distintos reinos y entre las distintas familias nobiliarias. A este respecto es sumamente significativo el hecho de que los monarcas queden relegados al papel de convidados de piedra en la acción política. Las tensiones entre los reinos no girarán en torno al reparto patrimonial del poder entre miembros de una familia cohesionada por relaciones que aún mantienen reminiscencias de antiguas vinculaciones tribales y que tratan de sustentar su poder sobre los vestigios del sistema político romano totalmente desfasado. Ahora lo que se dirime a través de las luchas internas es la afirmación de un grupo de poder y, dentro de él, de una verdadera dinastía familiar cuya fuerza se sustenta no en las relaciones del parentesco extenso, ni en las vinculaciones políticas de carácter público, sino en el poder económico y social derivado de las grandes propiedades que la aristocracia ha acumulado y sigue acumulando y que sirven de marco social y jurídico a unas nuevas relaciones sociales de producción.

En este contexto, la vieja dinastía merovingia, vinculada a estructura sociales y políticas ya caducas, está abocada a medio plazo a la extinción. Y desde estos planteamientos se comprende el profundo significado y la coherencia que entraña el intento de destronamiento realizado en el año 660 por Grimoaldo, hijo de aquel Pipino que casi cincuenta años antes había dirigido la rebelión contra Brunequilda. Grimoaldo encerró en un convento al rey Dagoberto II y proclamó rey de Austrasia a su hijo. Pero este acto provocó una vigorosa reacción de gran parte de la nobleza austrasiana que entregó a Grimoaldo al rey de Neustria para que le diese muerte.

Por efímero que fuese el abortado golpe de estado de Grimoaldo no deja de ser enormemente ilustrativo de las transformaciones que se estaban operando en la estructura política y social del reino de Austrasia. Por una parte es un acto que responde desde la coherencia a lo que la dinastía reinante representaba desde el punto de vista social y político: a saber, la anacrónica pervivencia de formas de organización que no eran otra cosa que meros residuos de sistemas económico-sociales y políticos ya superados. Debido a esta coherencia interna, el golpe de Grimoaldo supone un avance cualitativo respecto del protagonizado por su padre y por el arzobispo de Metz cuarenta y siete años antes. En aquel momento nadie puso en entredicho la pervivencia de la dinastía en el trono; ni siquiera los dirigentes del golpe que inmediatamente recurrieron al rey de Neustria, Clotario II. Por el contrario, Grimoaldo sí que intenta suplantar de hecho y de derecho. Y aunque no se pueda excluir en esta acción el componente subjetivo de ambición personal o familiar, objetivamente el intento de Grimoaldo introduce un elemento cualitativamente nuevo en la

medida en que evidencia el desajuste a nivel social y político que se ha producido entre la vieja dinastía y las nuevas condiciones imperantes. Por ello el golpe de Grimoaldo se vincula más directamente al de Pipino III *el Breve*, realizado casi un siglo después, que al de su padre Pipino I, mucho más próximo en el tiempo.

La acción de la nobleza austrasiana de entregar a su mayordomo Clotario III de Neustria para su ejecución era una decisión arriesgada por cuanto podía interpretarse como el reconocimiento implícito de la hegemonía de Neustria y, consiguientemente, como un traspaso a este reino de la iniciativa del proceso de unificación. Y efectivamente, esta coyuntura de debilidad por la que atraviesa Austrasia permitirá a Ebroino, mayordomo de Neustria, tomar el relevo de Grimoaldo. De hecho va a conseguir la unidad de Neustria y Borgoña; aunque ello sea al precio de una violenta oposición de la nobleza y a costa de su propia vida. Su sucesor, Bertario, intentará mantener las directrices políticas de Ebroino. Pero este hecho va a provocar una inversión de la situación respecto de etapas anteriores; ahora es una facción de la nobleza de Neustria y Borgoña la que tratará de deshacerse de Bertario; para lo cual solicitará la ayuda del nuevo mayordomo de Austrasia, Pipino II de Heristal, nieto del arzobispo Arnulfo de Metz y de Pipino I y sobrino de Grimoaldo.

La intervención militar de Pipino II de Heristal contra los partidarios de Bertario condujo a la decisiva batalla de Tertry del año 687; batalla trascendental desde el punto de vista político porque abre el camino hacia la consumación definitiva de tendencias unificadoras que, como ya sabemos, habían ido desarrollándose desde los inicios del asentamiento franco en la Galia. Asimismo la victoria de Pipino II permite la recuperación por parte de los *Pipínidas* austrasianos de la iniciativa del proceso unificador. A partir de ahora este proceso se identificará con la trayectoria ascendente de los *Pipínidas* que desembocará en los acontecimientos del año 751: golpe de estado de Pipino III *el Breve* y coronación del mismo como rey de todos los francos. Acontecimientos que suponen, por una parte, la configuración de una monarquía unitaria superadora de las divisiones políticas de la época merovingia; por otra, el triunfo de la nobleza, concretado en la persona de un antiguo mayordomo de palacio, sobre una dinastía cuya decadencia y degradación ha tocado fondo en la medida en que por su vinculación con formas de organización superadas se ha convertido en una dinastía totalmente anacrónica.

No obstante, la última fase del ascenso de los *Pipínidas* no va a estar exenta de episodios de crisis que van a poner en entredicho los logros obtenidos tanto a nivel general del reino como a nivel particular de la dinastía. El propio Pipino, cuyos hijos habían muerto antes que él, transmite a su muerte, en el año 714, la mayordomía de los distintos reinos a otros tantos nietos. Con ello la vieja tendencia a la división volvía a quebrar la unidad. Ahora es Carlos -el futuro Carlos *Martel*, mayordomo de Austrasia, el que restaura la unidad no sin una dura lucha con Neustria y Borgoña. Hechos similares van a producirse a la muerte de Carlos *Martel*, que vuelve a repartir las mayordomías entre sus hijos

Carlomán y Pipino, así como a la muerte de este último, ya rey de los francos, que divide el reino entre sus hijos Carlomán y Carlos. Así pues, unificación, división y reunificación constituyen fases sucesivas de un proceso complicado a través del cual si bien es cierto que aflora una continuada resistencia a la unificación de los reinos francos, también lo es que cada vez se hace más evidente el carácter irreversible de la unificación del conjunto de la sociedad franca.

Paralelamente a estos acontecimientos que revelan la maduración de una fuerte tendencia integradora, otros hechos permiten detectar los cambios profundos que se están operando en la sociedad franca. Efectivamente a partir de Carlos *Martel* y tras la victoria sobre los musulmanes en el año 732 se hace visible una tendencia expansiva que por ahora se manifiesta en la penetración de la influencia franca en los territorios limítrofes de Frisia, Aquitania, Alamania y Baviera. Con ello Carlos *Martel* inicia una expansión que constituirá uno de los componentes fundamentales de la política de los carolingios en las décadas siguientes.

Unidad interior y expansión exterior remiten a las profundas transformaciones que se han venido operando en la sociedad franca materializadas de manera eminente en el ascenso de una familia que se ha identificado como ninguna con la dinámica de la sociedad. Desde esta perspectiva el acceso al trono de la nueva dinastía se presenta como un hecho político absolutamente coherente con la dinámica social tal como se ha venido planteando en la época anterior.

Pero la suplantación de la vieja dinastía requería por parte de Pipino *el Breve* una cuidadosa preparación para anular posibles resistencias que pudieran comprometer el éxito de la operación, como había sucedido con el intento protagonizado por su lejano antecesor Grimoaldo. Claro que desde aquellos trágicos sucesos ya habían transcurrido noventa años. Durante este período se había consumado el debilitamiento de la dinastía merovingia -sus representantes, los *reyes holgazanes*, habían llegado a una completa degradación. Coexistiendo con la dinastía regia, la dinastía de los *mayordomos Pipínidas* ejercía el poder efectivo. Y ahora muy pocos se oponían a la unificación de los reinos francos bajo el gobierno de esta dinastía de mayordomos sólidamente sustentada en una nueva nobleza que basaba su poder en las grandes propiedades. La renta ya aparece en esta época como una forma dominante de captación de excedentes y vinculada a la difusión de relaciones de sometimiento privado del campesino a los grandes propietarios que en esta época ya han alcanzado elevadas cotas de poder político. De esta forma la implantación de la *renta*, correlativa a la completa extinción del *impuesto* que había constituido la forma básica de tributación que el Estado esclavista exigía a los propietarios, materializa la completa transformación de las antiguas relaciones sociales de producción⁵; transformación que

⁵ Aludo con ello a las tesis defendidas por Chris Wickham en su artículo "The Other Transition: from the Ancient

debe repercutir en una transformación asimismo radical de la estructura política.

Es en este contexto donde se comprende el "golpe de Estado" de Pipino III del año 751; un golpe de Estado totalmente incruento: en noviembre del año 751 en la asamblea de Soissons, Pipino *el Breve* recibe inmediatamente la sanción eclesiástica al ser ungido inmediatamente Pipino por el obispo San Bonifacio; y tres años más tarde esta unción sería ratificada por el papa Esteban III que había acudido a entrevistarse con el nuevo monarca de los francos para solicitar su ayuda contra la amenaza cada vez más preocupante de los lombardos. La unidad política se veía fortalecida con el cambio dinástico. Pero además esta unidad iba asociada a una vigorosa expansión territorial fuera del espacio político estrictamente franco. Era una expansión que ya había sido iniciada por Carlos *Martel* y que será potenciada por Pipino *el Breve* tras su acceso al trono. Pero es Carlomagno el que llevará al culmen la obra iniciada por sus antecesores: consolida la unidad interior de los francos y somete a su hegemonía militar y política a la mayor parte del Occidente, forzando la conversión de aquellas poblaciones que, como los sajones, aún permanecían fuera de la órbita del cristianismo. De esta forma se pretende consolidar los resultados de la expansión militar con una integración política, religiosa, cultural e ideológica de todo el Occidente, a excepción de los reinos occidentales de la Península Ibérica y de las Islas Británicas e Irlanda. Era una obra inmensa que será sancionada solemnemente en la noche de Navidad del año 800 cuando el papa León III imponga la corona imperial sobre la cabeza de Carlomagno.

Pero dentro de ese marco global en que se produce el *golpe de Estado* de Pipino y el afianzamiento de la nueva dinastía ya están contenidos algunos elementos que a medio y largo plazo van a tener una influencia determinante en el fracaso de la construcción política y social de los carolingios.

Ante todo, el carácter de la nobleza. Es cierto que el fortalecimiento de la nueva nobleza surgida a lo largo de la época merovingia se ha producido como consecuencia en gran medida de las donaciones y de la política nobiliaria no sólo de los monarcas merovingios, sino también, particularmente en la última etapa, de los mayordomos *pipínidas*. Razón por la que esta nobleza ha sido y de momento sigue siendo el más firme apoyo de la nueva dinastía. Pero también es cierto que este apoyo no es incondicional; y una nobleza que ha tolerado durante casi un siglo -al menos desde el intento frustrado de Grimoaldo- la presencia en el trono de los *reyes holgazanes* porque esta presencia constituía una garantía de su propio engrandecimiento, difícilmente toleraría ningún poder que pudiera

World to Feudalism", *P & P* 103, 1984 y traducido más recientemente al español en *Studia Historica. Historia Medieval* VII, 1989. Pero el hecho de que admita la operatividad analítica de la diferenciación entre impuesto y renta no quiere decir, de ninguna manera, que suscriba en su globalidad las tesis planteadas por el artículo citado. En un trabajo próximo tendré ocasión de exponer los reparos que me suscita el, por otra parte, sugerente y enormemente interesante trabajo de Wickham.

frenar o poner en peligro ese engrandecimiento. Es decir, que es la nobleza la que con su apoyo respalda el cambio dinástico del año 751 y garantiza la solidez del sistema político que acompaña a la renovación dinástica. Pero al estar condicionado el mantenimiento de este sistema al respeto por parte de la nueva dinastía de los intereses de la nobleza como grupo de poder, este apoyo va a derivar hacia una cierta supeditación de los monarcas, e incluso de la monarquía como institución, a los intereses de la nobleza. Por esta razón, si el fortalecimiento de la nobleza había sido ante todo una consecuencia del apoyo y de la fidelidad que ésta había prestado a la nueva dinastía en su ascensión, a partir de este momento la acumulación de tierras y el fortalecimiento económico, social y político de la nobleza se va a transformar en un objetivo en sí mismo perseguido con avidez por este grupo, lo que a medio y largo plazo provocará el debilitamiento y el derrumbamiento final de aquella dinastía a la que anteriormente había ensalzado hasta la cumbre del poder. Lo que equivale a decir que el poder de la nobleza, fuertemente enraizada en la tierra pero escasamente identificada con un Imperio cuya justificación teórico-política se mueve en un plano que trasciende por completo al de sus intereses inmediatos y concretos, se va a transformar en uno de los gérmenes más corrosivos del sistema político implantado por los primeros carolingios potenciando las tendencias disgregadoras que subyacían de siempre al proceso de unificación iniciada por los *Pipínidas*.

Es esta perspectiva la que descubre la verdadera dimensión de la *Ordinatio Imperii* que promulga Luis *el Piadoso* el año 817, es decir, tres años después de su acceso al trono. Las disposiciones divisorias han sido frecuentes en el reino franco, incluso en el último período. Disposiciones similares habían sido adoptadas por los antecesores de Luis *el Piadoso*, incluidos Pipino *el Breve* y el propio Carlomagno que había establecido la división del territorio -aunque no de la dignidad imperial- entre sus hijos Carlos, Pipino y Luis.

Pero aunque los actos de división en sí mismos no parecen entrañar diferencias sustanciales entre una época y otra, los acontecimientos posteriores van a revelar que el marco político en que se han producido aquellas divisiones y en que se producen éstas últimas ha experimentado una transformación cualitativa. Las disposiciones divisorias anteriores, cuando llegaron a consumarse, siempre tuvieron un carácter efímero. Acontecimientos aleatorios -la muerte de algún pretendiente- o la decisión consciente de alguno de los protagonistas -abdicación o simple usurpación de derechos- habían hecho abortar las disposiciones divisorias y habían propiciado la restauración de la unidad. Unos y otras son realmente efectivos debido a la existencia en el seno de la sociedad franca de la segunda mitad del siglo VIII de un impulso unificador que hacía inoperante cualquier pretensión divisoria.

Pero a partir del reinado de Luis *el Piadoso* la unidad sufre tremendos embates y la fragmentación se abre paso en el horizonte político. La frontal oposición de los hijos del primer matrimonio -Lotario, Pipino y Luis- a los cambios introducidos por Luis *el Piadoso*

en la *Ordinatio* del 817 para beneficiar a Carlos -el futuro Carlos *el Calvo*- nacido de su segundo matrimonio con Judit, abre un largo proceso de enfrentamientos entre el emperador y sus hijos y entre éstos; enfrentamientos que a su vez aglutinan a toda la nobleza del reino agrupada en facciones opuestas.

La primera fase de estos enfrentamientos culmina en el año 833 con la deposición del emperador y la humillante penitencia de Compiègne a la que Luis es sometido por su hijo Lotario y por la mayor parte de la jerarquía eclesiástica. Un acto absolutamente impensable en el período de gobierno de Pipino *el Breve* y, menos aún, de Carlomagno. La humillación del emperador conlleva y al mismo tiempo refleja el debilitamiento y la postración de la dignidad imperial; y con ello se facilita el deslizamiento hacia una efectiva fragmentación de una unidad simbolizada de manera eminente en la dignidad imperial

Los enfrentamientos entre los hijos de Luis *el Piadoso* que siguieron a la muerte del padre ocurrida en el año 840 son continuación de las luchas iniciadas en la década anterior y dan carta de naturaleza a un proceso de fragmentación que a partir de ahora ya es irreversible. Este proceso culmina con dos acuerdos separados por apenas treinta años: Verdun, en el año 843 y Meerssen en el 870 consuman la división territorial del antiguo Imperio Carolingio, mientras que la dignidad imperial queda relegada al ámbito de lo meramente formal, vaciada de toda efectividad y completamente desprestigiada.

La profundidad del proceso de fragmentación y su irreversibilidad se perciben en la política sucesoria seguida por los hijos de Luis *el Piadoso*. Tanto Lotario como Luis *el Germánico* proceden a dividir sus estados provocando con ello una completa atomización territorial. En realidad esta atomización está estrechamente vinculada a procesos similares en las instancias políticas inferiores donde las antiguas familias condales luchan encarnizadamente por reconfigurar la organización política del territorio integrando en los viejos condados a condados vecinos más débiles y constituyendo de esta forma el nuevo mapa político a base de principados feudales prácticamente autónomos del poder monárquico. Se trata de un proceso de gran envergadura que afecta a todo el conjunto social y que consume la ruptura de la unidad política que se había instaurado durante el reinado de los dos primeros carolingios: una unidad que apenas cincuenta años después de la muerte de Carlomagno sólo pervive en el recuerdo o en el formalismo de una dignidad imperial inoperante y desprestigiada.

La fragilidad de esta dignidad y la quiebra definitiva de la unidad política quedan perfectamente ilustradas en el efímero episodio unificador protagonizado por el monarca germano Carlos *el Gordo*. Este monarca, cuya ineptitud ha dado pie en ocasiones a explicaciones simplistas sobre las causas del fracaso definitivo del proyecto unificador carolingio, llegó en el año 884 a ceñir la corona de Francia oriental y de la Francia occidental, además de la corona imperial. A ello había contribuido toda una secuencia

fortuita de muertes prematuras. Pero el sueño de la unidad terminó en el año 887 cuando la nobleza franco-occidental depone a Carlos; deposición seguida de su muerte un año después.

Contingencias similares en períodos anteriores habían propiciado la recomposición de la unidad, de forma que la fragmentación no era más que un episodio efímero. Ahora, lo efímero era la unidad. Señal inequívoca de que las condiciones de base se han modificado haciendo inviable la unidad del período inicial implantada por la dinastía. La deposición de Carlos *el Gordo* se producía setenta y tres años después de la muerte de Carlomagno. Pero ya a la muerte de Luis *el Piadoso* en el 840, es decir, a los veintiséis años de la muerte de Carlomagno, la dignidad imperial, ya severamente castigada en vida de Luis *el Piadoso*, se sumía en un proceso terminal de deterioro y decadencia. Veintiséis años habían bastado para dañar irreversiblemente la trama político-institucional elaborada durante cuatro generaciones de gobernantes, desde Pipino II de Heristal hasta Carlomagno; y setenta años son suficientes para su completo desmantelamiento.

Evidentemente un proceso de tal envergadura tiene que vincularse a factores mucho más complejos que la simple actuación política de alguno o algunos de sus protagonistas. Y ello nos remite a la acción de tendencias disgregadoras; aparentemente, similares a las que habían provocado las divisiones a partir de la muerte de Clodoveo; en realidad son tendencias cualitativamente distintas por cuanto se insertan en las contradicciones que se habían ido generando en el seno de la sociedad carolingia y que ya en el período de máximo esplendor comienzan a actuar en todos los niveles estructurales. Dotadas de una enorme eficacia disgregadora, van a provocar la completa transformación del sistema político y la atomización de la antigua unidad imperial.

El fenómeno más visible es el debilitamiento del poder en la cúspide de la estructura política: debilitamiento primero de la autoridad del Emperador; posteriormente, debilitamiento de la autoridad regia en los estados nacidos de la fragmentación política del Imperio. Desde la deposición de Luis *el Piadoso* en el año 833 a la de Carlos *el Gordo* en el 887, se produce una cadena de episodios a través de los cuales se hace ostensible la completa decadencia de una autoridad política centralizada y eficaz.

Pero a pesar de estas inequívocas manifestaciones de debilidad sería un error confundir lo que es debilitamiento de una dinastía o de una forma concreta de poder con lo que es un debilitamiento del poder en general. Y por lo mismo no me parece correcto utilizar la categoría de debilitamiento del poder político, entendido en abstracto, como un elemento prioritario en el análisis de las complejas transformaciones que se producen durante el período de disgregación de la antigua unidad carolingia. Recientemente yo he

tratado de precisar el carácter de este aparente, sólo aparente, debilitamiento⁶. Dos consideraciones se imponen al respecto. La primera, que es más propio hablar no de crisis de la monarquía, sino de crisis de todo el sistema político dentro del cual el poder de la monarquía es un elemento, no necesariamente el más importante. La segunda se refiere al propio término de crisis, utilizado vulgarmente como sinónimo exclusivamente de debilitamiento, con lo que se anula la potencial complejidad analítica contenida en esta categoría. Aunque el debilitamiento se dé en ciertos niveles de la estructura política, es mucho más operativo y más acorde con la realidad de los procesos entender el término de crisis prioritariamente como transformación: en este caso concreto, transformación de un sistema basado en vinculaciones públicas en otro sistema basado en relaciones de carácter personal y privado.

Pero la transformación del sistema político no puede considerarse aislada de las transformaciones de orden económico y social en la medida en que lo que en realidad se está operando es un vasto proceso de reajuste a través del cual se van superando las contradicciones que la rápida expansión militar y la profunda remodelación política han ido generando en el conjunto de la sociedad carolingia. Y es que la sociedad carolingia, particularmente la sociedad de los antiguos reinos de Austrasia, Neustria y Borgoña que ha constituido el núcleo originario y el principal soporte social y político de la gran construcción carolingia, adolece de una fundamental contradicción: la contradicción que se plantea entre dos formas estructurales totalmente incompatibles; por una parte, una estructura política pretendidamente centralizada, basada en vinculaciones de carácter público y vinculada a sistemas socio-políticos ya desarticulados; por otra, una organización socio-económica vinculada a la existencia y a la expansión de las grandes propiedades aristocráticas que se han configurado como centros articuladores de toda la sociedad tanto en el orden estrictamente social, como económico, fiscal e incluso jurisdiccional; todo ello sobre la base de relaciones personales cualitativamente diferenciadas de las vinculaciones públicas sobre las que los primeros carolingios habían pretendido estructurar su imperio.

La agudización de esta fundamental contradicción, nunca superada durante la primera etapa carolingia, es lo que hace absolutamente inviable a largo plazo la supervivencia de un Imperio que se construye sobre el modelo político-ideológico del Impero Romano, un modelo anacrónico y que en estos momentos solamente tiene un soporte unitario: la unidad religiosa; base por sí sola demasiado endeble como para superar las contradicciones de orden económico-social y político que se han ido generando en el proceso de construcción del Imperio.

Y es que toda la organización económico-social de época carolingia corresponde

⁶ Aunque referida al caso peninsular, he desarrollado esta idea en la obra *Las sociedades feudales...* citada en la nota 2.

a la fase terminal de una transformación intersecular. Esta transformación se inicia lentamente en el siglo III, se acelera a lo largo de los siglos VI y VII y queda prácticamente consumada en el siglo VIII en la medida en que, aun perviviendo elementos procedentes de sistemas anteriores, ya emergen otros nuevos propiciándose una síntesis nueva que es la que define la originalidad del sistema feudal⁷.

Esta transformación, que afecta a todos los niveles de la sociedad tardorromana, podría definirse, en sentido amplio, como *ruralización* en cuanto que la tierra pasa lentamente a constituir el elemento básico ya que sobre él se organiza la producción tanto en su vertiente estrictamente técnica como en su vertiente social; y sobre él se sustenta la articulación política, la fiscalidad, la organización administrativa y la jurisdicción. Esta ruralización se hace empíricamente observable en todo el ámbito occidental del Imperio Romano a través de una serie de hechos.

Ante todo, una progresiva decadencia del papel que las ciudades venían desempeñando en la sociedad romana. Algunas tesis más recientes, procedentes del campo de los historiadores de la sociedad bajoimperial, tienden a minimizar la decadencia de las ciudades en la época tardorromana. Es posible que durante los siglos III y IV esta decadencia no sea tan dramática como se ha venido planteando frecuentemente. Pero si contemplamos lo que queda en los siglos VII y posteriores de las antiguas funciones urbanas e incluso si se considera el estado a que ha quedado reducida en esta época la entidad física de la mayor parte de las antiguas ciudades romanas es imposible negar la enorme eficacia de una tendencia cuyos efectos sólo se hacen ostensibles a medio y largo plazo y que en el tránsito del siglo VII al siglo VIII provoca el colapso de las funciones de orden económico, social y político que la ciudad había venido desempeñando dentro del antiguo sistema esclavista.

Pero por importante que sea la ciudad -la ciudad del siglo I y II con sus características específicas y diferenciadoras de la ciudad de otras épocas- como elemento característico del sistema esclavista, el componente esencial y prioritario para el funcionamiento del sistema y para la observación de las transformaciones a que éste se ve sometido es, sin duda alguna, el latifundio; porque es en él donde se desarrollan de manera eminente las relaciones sociales esclavistas⁸. Y por lo mismo es a través de las

⁷ Esta visión del feudalismo como "síntesis" original es una idea central en la interpretación de Perry Anderson (*Transiciones de la antigüedad al Feudalismo*, Madrid, 1979). Planteada inicialmente con demasiado esquematismo por Z. V. Udaltsova y E. V. Gutnova ("La génesis del feudalismo en los países de Europa" en *La transición del esclavismo al feudalismo*, Madrid, 1975), Anderson le da una mayor flexibilidad y operatividad.

⁸ Chris Wickham, en su artículo "The Other Transition...", al que ya me he referido en una nota anterior, establece una nítida diferencia entre el "modo de producción esclavista" y un supuesto "modo de producción antiguo"; este último vendría definido por la existencia de "una red general de tributación, con la vieja relación ciudad/campo como estructura interna". Con ello parece que se pretende definir a un modo de producción a partir no de la

transformaciones de la estructura del latifundio como podemos apreciar la progresiva transformación de la condición social del esclavo. Transformación que en principio no implica la desaparición de la esclavitud, pero sí el inicio de un proceso intersecular de desarticulación del sistema que obviamente llevará consigo a largo plazo la desaparición del esclavo como fuerza de trabajo.

Porque la transformación del latifundio esclavista conduce a la implantación de la gran propiedad de los siglos VIII-IX que ya es el preludio del feudalismo. La gran propiedad representa ante todo el marco donde se desarrollan las nuevas relaciones sociales de producción feudales, es decir, algo similar a lo que había representado el latifundio como marco de desarrollo de las relaciones esclavistas.

Ciertamente al lado de la gran propiedad se mantiene todavía hasta muy finales de la etapa carolingia un elevado número de comunidades aldeanas constituidas por pequeños y medianos campesinos libres de todo sometimiento señorial. Pero la quiebra de las vinculaciones públicas que se está produciendo durante los siglos VIII y IX, asociada a una vigorosa expansión del poder de la aristocracia, va a provocar que este campesinado se vea atraído irremisiblemente a la órbita de la gran propiedad; ya sea mediante el sometimiento directo, ya sea indirectamente a través de una dependencia inicial de carácter público inherente a las funciones de gobierno que la monarquía deposita en los grandes propietarios y que en manos de éstos se transformará muy pronto en un eficaz instrumento mediante el cual la aristocracia irá sometiendo a su dominio personal a toda la población a la que se extiende su autoridad. La concentración en manos de la nobleza del poder económico y de un poder político vaciado de todo contenido de carácter público es lo que permite que la gran propiedad llegue a configurarse como un centro de articulación social y como uno de los soportes económicos básicos de los principados feudales que, al constituirse en unidades políticas autónomas, consuman la completa ruptura de la antigua unidad política implantada por los carolingios.

Es evidente que el intento realizado por los primeros carolingios de construir una gran unidad política sobre una base económica y social dotada de una fuerte tendencia a la fragmentación en multitud de células cada vez más autónomas y sobre un sistema político en el que se están afianzando progresivamente las vinculaciones de tipo privado y personal no puede por menos de generar contradicciones insalvables que a medio plazo deben provocar el desmantelamiento de todo el aparato político.

Por otra parte el afianzamiento de la gran propiedad como unidad de producción

y de organización social autónoma sólo es posible, ya me he referido a ello, mediante el total arrasamiento de la independencia del campesinado integrado en estas unidades económico-sociales. El arrasamiento de estas libertades campesinas provocará movimientos de resistencia cuya verdadera dimensión apenas conocemos, pero que podemos deducir de la preocupación que suscitan en el sector de los poderosos; preocupación que aflora en algunas *Capitulares*. A través de ellas podemos comprobar que esta resistencia puede adoptar formas sumamente violentas. En este contexto de violencia se enmarcan las *coniurationes* o *trustes* que se presentan ante los ojos del poder político como una grave amenaza a la estabilidad del sistema. Algunas *Capitulares* de la época nos describen a estas asociaciones como grupos dedicados al saqueo, al incendio y al asesinato. Interpretación que viniendo de la clase dominante es obviamente parcial. Porque lo que realmente define a muchas de estas acciones es una actitud de resistencia de los grupos oprimidos frente a los poderosos. La dureza de las penas previstas para los culpables -la pena de muerte, la condena a prácticas de tortura recíproca entre los propios condenados, como azotarse o cortarse la nariz- denota la gravedad del peligro que estas organizaciones representaban para el sistema social⁹. El grado de violencia que parece alcanzarse en determinados momentos unido a la capacidad de organización que demuestran estos grupos constituyen un termómetro cualitativamente muy preciso del grado de opresión y del odio que esta opresión genera en los grupos inferiores de la sociedad. Y no se puede olvidar que en última instancia la responsable de esta opresión es la propia monarquía en cuanto que constituye la materialización en el más alto nivel de la jerarquía social de los intereses de la nueva aristocracia que se ha ido configurando tras el asentamiento de los pueblos germánicos en el territorio del antiguo Imperio Romano.

Es decir, que la resistencia y la violencia campesina contra la aristocracia es una muestra de la resistencia de toda la base social contra la propia dinastía y es indicativa de que está perdiendo o ha perdido completamente el apoyo de la base popular sin el cual la dinastía no puede mantenerse en el poder por mucho tiempo. Particular gravedad reviste la resistencia a la prestación del servicio militar con consecuencias demoledoras para la estabilidad y la autoridad de la monarquía en cuanto que esta resistencia tiende a bloquear la expansión territorial que ya con Carlos *Martel*, pero sobre todo con Pipino *el Breve* y más aún con Carlomagno se había constituido en la única forma de acumulación de riqueza y de poder y, consiguientemente, en el principal soporte económico y político de la dinastía.

La contradicción va más lejos por cuanto esta política militar de los carolingios, condicionada en sus fundamentos por la necesidad de acceder a la posesión de nuevas tierras con las que asegurarse la fidelidad y el apoyo de la aristocracia terrateniente, es en

⁹ Si bien en muchos casos estas *coniurationes* o *ghildas* perseguían fines sociales y benéficos, en otros estas asociaciones "improvisan una nueva jurisdicción y contribuirán a desmantelar la autoridad del príncipe, del Estado" (E. Coomaert, "Les ghildes médiévales (V^e-XIV^e siècles). Définition-évolution", *RH*, 1948, en particular 31-35.

muchos casos la responsable directa de la ruina de numerosos pequeños campesinos independientes y de su integración en el sistema de explotación de la gran propiedad. Con lo que es la propia monarquía la que, para mantenerse en el poder, debe realizar una política de fortalecimiento de las grandes propiedades aristocráticas potenciando con ello una estructura fragmentada en la base social y minando de esta forma el fundamento estructural del sistema centralizado que la dinastía carolingia pretendía implantar. Dicho de otra forma, es la propia dinastía carolingia la que al reforzar su poder va también a potenciar la eficacia de los mecanismos sociales de resistencia que terminarán por destruirla.

Pero la configuración de la gran propiedad como centro de organización económica y social prácticamente autónomo no representa más que una etapa de un proceso intersecular. Un proceso que no se consumará hasta la configuración de los principados feudales que constituyen el punto culminante de las tendencias expansivas de la gran propiedad y que representan la consumación del proceso de fortalecimiento de la nobleza feudal. Este proceso de engrandecimiento de la nobleza, que en su fase inicial se había materializado de manera eminente en la figura institucional de los mayordomos de palacio, es el que había minado desde sus inicios la autoridad de la dinastía merovingia en el período anterior.

El hecho significativo, y también paradójico, es que la exaltación de los carolingios, que se presenta como la manifestación más espectacular del ascenso de la nueva aristocracia merovingia, no anula las tendencias expansivas de esa aristocracia. Lo que explica que, ya desde los inicios de su acceso al trono, los propios carolingios experimenten los efectos de estas tendencias aristocráticas y se planteen situaciones que insinúan la existencia de graves contradicciones de base en el edificio político y social que ellos mismos están edificando.

Efectivamente, uno de los factores clave del declive de la dinastía merovingia ha sido el agotamiento de tierras que le permitiesen compensar los servicios de la aristocracia y asegurarse su apoyo en orden a la acción eficaz de gobierno y a la estabilidad en el trono. Pues bien, los mayordomos de palacio austrasianos -antecesores de los carolingios- que, no lo olvidemos, son los principales beneficiarios de las concesiones de tierras de los monarcas merovingios y los más directamente implicados en la decadencia de la dinastía merovingia, ya en los inicios de su gobierno, antes incluso de acceder al trono en el año 751, habían comenzado a experimentar la acuciante necesidad de acumular nuevas tierras. Necesidad extrema que obliga primero a Carlos *Martel* y después a Pipino *el Breve* a confiscar grandes extensiones de tierras eclesiásticas para distribuir las entre sus fieles, es decir, entre la aristocracia sobre la que se sustentaba ahora su propio poder.

Estos hechos desvelan uno de los puntos más vulnerables de la construcción

carolingia e ilustran la radical divergencia entre las formulaciones teórico-doctrinales y la realidad práctica de orden político y social. Y es que la gran expansión territorial llevada a cabo por los últimos mayordomos y por los primeros carolingios en realidad no responde tanto a una dinámica unificadora generada en el seno de la sociedad cuanto a la acuciante necesidad de incorporar nuevas tierras con las que la dinastía tratará de afianzar uno de sus soportes políticos fundamentales: el apoyo de la aristocracia. Es decir, que a pesar de la profundidad que acompaña a la institucionalización del Imperio Cristiano, a un nivel más profundo que el de la consciencia y que el de las formulaciones teóricas, el objetivo prioritario de la formidable expansión territorial de la primera etapa carolingia no es otro que anular los efectos de las contradicciones latentes. La expansión territorial, por tanto, es ante todo una especie de huída hacia adelante con la que de momento se consigue paliar los efectos de la expansión, pero que implica alimentar constantemente la voracidad de un grupo social que ya derribó a la dinastía merovingia y que comienza a insinuarse como un peligro inmediato para la nueva dinastía.

Los profundos desajustes entre la nueva estructura económico-social que se está implantando y un sistema político que aún mantiene ciertos vestigios del Estado centralizado romano se perciben también en los intentos de reorganización del sistema de articulación política emprendidos por los carolingios. Aquellos historiadores que se han interesado de manera particular por el estudio del sistema político-institucional del feudalismo han prestado particular atención al reinado de Carlomagno porque es en este período cuando se inicia la unión institucional del vasallaje y del feudo y la difusión de este nuevo sistema¹⁰. Con él pretende reforzarse la vinculación entre aristocracia y monarquía e incrementar la eficacia de la administración imperial. La relación directa de vasallaje con el emperador es lo que define a la más alta nobleza, la nobleza de los *vassi dominici* -en su mayoría pertenecientes a la nobleza austrasiana-; entre ellos se designa a la mayor parte de la organización administrativa del Imperio, así como a los *missi dominici*, emisarios directos del Emperador a todas las regiones del Imperio.

En principio condes y *missi* son continuadores de los antiguos funcionarios romanos y merovingios y, como tales, integrados en un sistema político de vinculaciones públicas. Muy pronto Carlomagno va a exigir a estos altos funcionarios la prestación de vasallaje directamente a su persona y al mismo ampliará este sistema de articulación política incentivando el establecimiento de vinculaciones similares entre la alta nobleza y la nobleza de rango medio e inferior. Con ello Carlomagno pretendía reforzar los vínculos políticos entre los altos funcionarios y el Emperador y dotar de una mayor eficacia a todo el sistema de articulación política entre los grupos libres de la sociedad. Pero era también

¹⁰ Me remito a los estudios clásicos de F. L. Ganshof, *El feudalismo*, Barcelona, 1963 y T. Boutruche, *Señorío y feudalismo. Primera época: los vínculos de dependencia*, Buenos Aires, 1973.

un reconocimiento implícito de la creciente inoperancia de las vinculaciones públicas.

El resultado es absolutamente revolucionario y escapa al control del Emperador; porque, si lo que pretendía Carlomagno era un reforzamiento de las vinculaciones públicas, lo que en realidad resulta es la completa destrucción de ese sistema y su sustitución definitiva por un sistema nuevo basado en relaciones privadas, personales y contractuales. Es decir, se establecen las bases de una nueva estructura político-administrativa en la que las vinculaciones públicas desaparecen sustituidas por relaciones privadas; desaparece la figura administrativa del funcionario sustituida por la del vasallo ligado al soberano por un contrato privado; y la autoridad pública del soberano cede ante una preeminencia formal de carácter contractual, lo que conlleva el debilitamiento de la autoridad pública de la monarquía planteándose una situación de absoluta incompatibilidad con un poder político centralizado.

La evolución de las concesiones feudales es de sobra conocida. Prácticamente desde sus inicios comienza la patrimonialización de estas concesiones, tanto de las dignidades condales como de las tierras concedidas en feudo. Unas y otras comienzan a hacerse hereditarias y la monarquía pierde la capacidad de revocar estas concesiones. Es decir, que en la etapa carolingia se continúa con ligeras variantes un proceso muy similar al que en el período anterior había provocado la caída de la dinastía merovingia; a saber; el fortalecimiento de una nueva nobleza cuyo poder se asienta en la tierra. Es un proceso que, como ya se ha expuesto reiteradamente, adquiere su más eminente expresión en el ascenso de la dinastía de los *pipínidas* al rango de mayordomos de palacio. Ello quiere decir que con la desarticulación del sistema esclavista en los siglos IV y V se había desencadenado una dinámica cuya acción permanecerá como constante intersecular hasta la completa fragmentación de la soberanía, a pesar del intento centralizador de los carolingios.

Y es esta fragmentación política la que restablecerá la coherencia entre una construcción política, ficticia y coyunturalmente sobredimensionada, y la organización social y económica de base, estructuralmente contradictoria con la centralización política. La fragmentación de la soberanía, que se ilustra a través del proceso de disgregación de la antigua unidad imperial, hay que vincularla al fortalecimiento de la nobleza, al debilitamiento de la *potestas publica* y al desmantelamiento de un sistema político pretendidamente centralizado; y se presenta y explica como la exigencia de un principio de coherencia estructural en todos los niveles de la sociedad.

Aunque la difusión de las relaciones feudo-vasalláticas es una manifestación evidente de que la tendencia se mantiene activa, sus efectos más demoledores no van a manifestarse hasta el período inmediatamente posterior a Carlomagno. Cabe preguntarse por la razón de este retraso o por la amortiguación temporal de sus efectos. ¿La personalidad

del Emperador? Esta personalidad no sólo no ha conseguido frenar la difusión de las vinculaciones privadas, sino que las ha institucionalizado y potenciado.

Mucho más significativo que la desaparición de la indudablemente vigorosa personalidad del primer emperador carolingio es la finalización de las conquistas que tiene como efecto la paralización de nuevas incorporaciones de tierras. A partir de este momento la expansión del poderío nobiliario tendrá que desarrollarse en el interior del espacio político del Imperio; lo que se realizará a través principalmente de dos formas tipológicamente diferenciadas, pero complementarias y no necesariamente separadas en el tiempo.

La primera de ellas se realiza a través de la consolidación de cada una de las familias condales en el poder; lo que, en un contexto de vinculaciones privadas, reviste la forma de patrimonialización de ese poder: patrimonialización de la dignidad condal y de la función política; patrimonialización asimismo del territorio al que se extiende la función. Particularmente significativa de este proceso de patrimonialización es la *Capitular de Quierzy* de Carlos *el Calvo* en el año 877 en vísperas de una expedición a Italia en ayuda del Papa Juan VIII. Esta Capitular, cuyo objetivo era superar las reticencias que mantenía la nobleza ante la campaña, establece que los hijos de los que falleciesen en la expedición heredasen los *honores* paternos, es decir, la dignidad y los beneficios o feudos de que venía disfrutando el padre. Asimismo se establece que los vasallos regios apliquen estas disposiciones en beneficio de sus propios vasallos. Evidentemente Carlos *el Calvo* no pretende introducir innovaciones en las prácticas hereditarias. Más bien hay que pensar que la Capitular responde a las presiones de la nobleza que, aprovechando una coyuntura concreta favorable para ella, trata de obtener la sanción regia a una práctica que ya estaba convirtiéndose en costumbre.

Pero la afirmación nobiliaria no se limita a lo que pudiera considerarse como simple consolidación en el poder adquirido. Ya durante el reinado de Luis *el Piadoso*, sobre todo en su última etapa, se muestra enormemente vigorosa la faceta más propiamente expansiva del poder nobiliario. Se trata de un proceso que podríamos denominar de selección interna a través de la confrontación y la lucha, a veces de una inusitada violencia, entre las distintas familias condales. Mientras para muchas de las familias condales de la época de Carlomagno estas luchas suponen la desaparición física o el completo declive político para otras, las menos, la aguda turbulencia política y militar de este período se traduce en importantes concentraciones territoriales que van a dar origen a los grandes principados feudales. Es a través de esta vía como se configuran y como llegan a alcanzar una prácticamente total desvinculación con la autoridad de los monarcas francos los condados de Barcelona, Gerona y Vic-Ausona unificados bajo la autoridad de los condes de Barcelona; o como se afirman los condados de Tolosa, de Flandes; los ducados de Normandía o Aquitania; o los grandes ducados alemanes de Sajonia, Franconia, Suabia y

Baviera.

La visión que la historiografía tradicional ha venido ofreciendo de estos procesos de fragmentación no puede ser más negativa. Este período se identifica con anarquía, con guerras intestinas de enorme crueldad y, sobre todo, con desintegración de esa unidad que a juicio de muchos historiadores representa una de las conquistas cimeras de la civilización occidental: El Imperio Carolingio.

Existe, sin embargo, otra perspectiva menos apocalíptica y quizás más ajustada a la realidad de las transformaciones de la sociedad: la que considera estos fenómenos de fragmentación como la culminación de un proceso de transformación radical, tanto en el orden político como en el económico y social, de las estructuras heredadas de la sociedad gentilicia de los francos primitivos, así como de la Roma tardía. Estos hechos abrirían la vía para la implantación de formas originales de organización social.

Más arriba me he referido a la necesidad de precisar o matizar el contenido de la categoría de *debilitamiento* del poder político y de la oportunidad de poner el énfasis en lo que en este aparente debilitamiento hay de transformación: transformación de la antigua *potestas publica* en una preeminencia de carácter privado, personal y contractual que se concreta en una relación de ayuda y defensa mutua entre señor y vasallo. Entendida así la crisis, es evidente que no se puede hablar genéricamente de un debilitamiento del poder político. Este debilitamiento es un hecho que afecta a algunas monarquías: Francia occidental o Italia¹¹. Sin embargo en esta misma época se producen fenómenos contrapuestos. En algunos lugares se consolidan monarquías vigorosas: la dinastía sajona de los Otónidas en Alemania. Y, lo que es particularmente significativo, allí donde parece consumarse el debilitamiento de la monarquía como poder centralizado, el poder de ésta es asumido por los jefes de los grandes principados feudales y elevado a cotas de enorme efectividad.

Parece, por tanto, que el debilitamiento del poder político sólo afecta a un ficticio y anacrónico centralismo intentado por la dinastía carolingia y no al poder en general. Lo que revela que el hecho político fundamental de esta época no es el debilitamiento del poder genéricamente entendido, sino la transformación del carácter de ese poder, su acomodación a ámbitos espaciales más reducidos -los principados feudales- y un reajuste de las formas de articulación política a las estructuras básicas de una sociedad realmente fragmentada con las que un poder centralizado resulta incompatible. En definitiva, la

¹¹ Algo similar es lo que ocurre durante las últimas décadas del siglo X y primeras del siglo XI con la monarquía leonesa. Pero en este caso, estudiado por mí con detenimiento en la obra ya citada (*las sociedades feudales...*) me parece más correcto hablar de transformación cualitativa de la *potestas* que de debilitamiento de la monarquía como tal.

superación última de viejas formas de organización vinculada a sistemas de precedentes ya inoperantes y que obstaculizaban seriamente el proceso de expansión económica y de transformación social que ya se inicia a partir de mediados del siglo X en el seno de la sociedad feudal. Los complejos desarrollos que hacen acto de presencia en vida de Carlomagno y que experimentarán una vigorosa expansión en el período siguiente muestran hasta qué punto era ficticia la unidad imperial y cómo la dinámica de la sociedad condiciona las soluciones políticas más coherentes que implican la adaptación del poder político a las dimensiones óptimas exigidas por la estructura económica y social de base.

En resumen, todo parece indicar que el Imperio Carolingio constituye una construcción política de carácter transicional que se derrumba con rapidez ante el empuje de las contradicciones que ella misma ha generado y potenciado en su construcción; pero que en su caída marca las directrices que anuncian la construcción de un nuevo tipo de sociedad germinalmente diseñada en la primera etapa carolingia; etapa cargada de ocultas potencialidades que en definitiva forzarán la rápida y completa desarticulación del sistema político centralizado que los primeros carolingios habían intentado implantar abriendo de esta forma la vía para la plena feudalización de la sociedad occidental.

José María Mínguez
Universidad de Salamanca

ÍNDICE DE MATERIAS

- Abades 131, 167, 168
Abu Pacomio 151
Ad bestias 118
Adamnán 208
Admonitio 116
Aduentus 95, 101, 103
Advocati 112
Aethelbert de Kent 197, 198
Africa bizantina 141
Agápe 128
Agila 144
Agrupamientos verticales 140, 141
Agustín de Hipona 16, 18, 22, 23,
28, 34, 46, 47-49, 59,
66, 99, 107, 135, 142,
143, 153, 160, 201,
202, 203-205
Al-Andalus 137, 179-181, 183, 190
Alamanes 79, 82, 84, 85
penetración en las Galias 79
Alamania
influencia franca 219
Alanos 102
Alarico II 142
Albán de Verulamio 208
Albeldense
crónica 179, 183, 184,
185-189, 191, 193
Aldhelmo de Malmesbury 199, 201
Alfonso I 180-183, 185-190
Alfonso II 181-183, 185, 187-190
Alfonso III 179-181, 183-194
Alipio 107
Aljezares 138
Allectus 83, 90, 94, 101
mata a Carausio 83
Amararico 143, 144
Amantio 116
Ambianos 88
Ambrosio de Milán 71, 84, 85, 160
Amonio Sacas 59
Anales Castellanos Primeros 190
Anaxágoras 57, 58
Ancianos 168, 169
Annales Regni Francorum 190
Antioquía 70, 80, 84, 98, 124, 125,
127, 154
Antropología cultural
y tiempo 14
Año Magno 19, 20
Apronianus Asterius 108
Apuleyo 113
Aquileyenses 89
Aquitania
influencia franca 219
Arbitrariedad de la justicia 109
Arca 125
Aristocracia senatorial itálica 143
Aristóteles 26, 29, 30, 35, 41, 49,
57, 59, 62, 63, 72, 73
Arlés 142, 153, 171
Arnulfo 213, 215, 218
Arquetipo 17, 18, 20, 22
Arrianismo 142, 145-147
Arrio 66, 146
Asamblea 209, 220
Ascarisco 89
Asclepiodoto
y Britania 83
Asiático de Barcelona 149
Astorga 154
Ataloco de Narbona 147
Atanagildo 144
Atila 109

- Aurelio (rey astur) 22, 89, 104, 109,
188, 189
- Aurelio Víctor
y Constantino 89
- Ausonio 98, 99, 106, 124, 132
y Mosela 85
y Autun 81
- Austrasia 215-218, 224
- Autun 77, 78, 80, 81, 84, 86, 93,
94, 95
prosperidad de 93
restauración de 94
y Ausonio 81
y Constancio Cloro 81
y Eumenio 81
- Avitaco 133
- Bagaudas 81, 88, 89, 92, 140
y Eutropio 89
y Galias 92
- Bandidos 114, 115, 175, 176
- Bárbaros 80, 81, 84, 85, 88, 90, 93,
94, 96, 104, 105, 146
como campesinos 85
como colonos 85
deportación de 85
en el ejército 85
reconstrucción de ciudades
85, 86
y Ambrosio de Milán 84
y Amiano Marcelino 84
y Mamertino 84
y panegiristas 84
y Rufino de Aquileya 84
y Salviano de Marsella 84
y Tácito 84
- Basílica constantiniana de Letrán
128
- Basílica Sessoriana 129
- Basilikós lógos* 79, 87, 104
- Basilio el Grande 59
- Bautismo 199, 203-206, 208, 209,
210
- Baviera
influencia franca 219
- Belovacos 88
- Bertario 218
- Bierzo 140, 154, 155, 157, 174,
188, 190, 193
- Bizancio 16, 30, 37, 45, 49, 51, 53,
127, 150, 164
y tiempo 49-52
- Bizantino 52, 53, 122, 145
- Borgoña 215, 218, 224
- Braulio 166, 174-176
- Britania
recuperada 86
restauración de 94
riqueza de 86
y Asclepiodoto 83
y Carausio 82
y Constancio Cloro 86
y secesión 82-84, 86, 88, 89,
92, 94, 105
- Britanos 81, 96, 199, 207-210
- Brunequilda 145, 212, 213, 215,
216, 217
- Bulgar 149
- Burdeos 77, 98
- Burgundios 82, 84, 85, 215
- Caibones 82, 84
- Calístrato 116
- Calocero 114
- Camavos 83, 85
- Campesinado 81, 84, 85, 126,
130-132, 138-141,
157, 161, 188, 194,
195, 226-228
- Campesinos dependientes 138, 139,
141, 157, 188
- Campesinos paganizantes 140
- Capite puniri* 117
- Capitular de Quierzy 231
- Capitulares 227
- Carausio 82-84, 89, 90, 92, 94
y Allectus 83
imperator 82
secesión de 84, 90

- y Britannia 82, 83
 y Camavos 83
 y Frisones 83
 y panegiristas 83
 Caridad episcopal 163
 Caridad monástica 171
 Carino 81, 83, 88
 Carlomagno 3, 5, 12, 211, 215, 216,
 220-223, 227, 229,
 230, 231, 233
 Carlos el Calvo 222, 231
 Carlos el Gordo 222, 223
 Carlos Martel 218-220, 227, 228
 Casa Herrera 138
 Casiano 206
 Castra nova 128
 Catástrofes 19, 22, 41
Causidici 112
 Cautivos 171, 172
 Celestio 201, 204, 205
Cellula 131
 Cesáreo 142
 Cicerón 98, 114
 Cicloculturalismo 15, 53
 Ciclos 13-15, 20, 29, 31, 32, 34, 37,
 47, 51-53
 Cínicos 58, 60, 114
 Cipriano 25, 126, 203
 Circo Variano 129
 Circunscripciones territoriales básicas
 en el reino astur 185
 Ciudad de Dios 16, 34, 47, 53, 131
Civitas 121, 133
 Cl. Mamertino 78
 Clemente de Alejandría 60, 61
Clementia 87, 89, 90
 Clodoveo 142, 212-215, 223
 Clotario 212, 214-218
 Clotario II 215-217
Coercitio 116
 Columba
 biografía de 208
 Columbano 200
Comes largitionum 107
Comes palatii 183, 184
Comites 184
 Comunidades aldeanas 226
 Comunión 147
 Concepción pública del poder 213
 Concilios
 de Agde 156
 de Calcedonia 130, 150, 156
 de Lérida (546) 156
 de Maçon (585) 175
 de Mérida (666) 174
 de Orleans 156, 163, 164,
 166, 171
 de Zaragoza (380) 153
 in Trullo 150
 provincial de la Tarraconense
 (592) 148
 I de Toledo 164, 173
 II de Braga 173, 174
 II de Clermont 171
 II de Sevilla 150
 II de Toledo 143, 153
 III de Toledo 137, 142, 145,
 147, 148, 164, 167
 III de Zaragoza 163, 168
 IV de Toledo 173, 174
 VII de Toledo 154, 162
 XVI de Toledo 141
 Concordia 96
 Condado de Barcelona 231
 Condado de Flandes 231
 Condado de Gerona 231
 Condado de Tolosa 231
 Condado de Vic-Ausona 231
 Condat 132
 Condes 184, 191, 192, 229, 231
Conditio 86, 92
Coniurationes 227
 Consencio a San Agustín 142, 153
Conseruator 92, 94
Consiliarius 107
 Constancio 77, 81, 83, 85, 86, 88,

- 89, 92, 96,
101, 146, 207
parens 96
pietas de 89
pius 89
redditor lucis 83
restaurator 92
restitutor 92
ultor 89
y Autun 81
y Britania 86, 88, 89
y Carausio 89, 92
y *clementia* 89
y panegiristas 86
y *uindex* 88
- Constancio II 146
- Constantino 3, 5, 12, 50, 66, 70, 77,
78, 86, 88, 89, 91-94,
96, 102, 103, 105,
113, 123-125, 128,
146
conditor 92
liberator 92
parens 96
pietas de 88
restitutor 92
y aquileyenses 89
y Aurelio Víctor 89, 92
y *clementia* 89
y Majencio 89, 92
y Roma 103
y Susa 89
- Constantinopla 69, 71, 72, 74, 78,
99, 123, 124, 129,
130
- Constitución de los Lacedemonios de
Jenofonte 57
- Consularis* 108, 111
- Corinto 128
- Cornuto 59
- Corona imperial 220, 222
- Corrupción 41, 42, 107
- Cosroes II 150
- Cotidianidad de las ejecuciones
110
- Crisis del Imperio 121, 130, 212
- Cristianismo 13, 14, 20, 40, 43, 44,
46, 53, 54, 58, 59-61,
64, 65, 67, 68, 70, 71,
72, 74, 106, 123,
125-130, 132, 133,
136, 137, 142, 144,
150, 151, 152, 154,
201, 205, 209, 220
- Crónica de Alfonso III 179, 181,
183, 184-188, 190
- Cultura
orígenes 38
modelos de explicación
cultural 38-39
- Cummeanus* 199, 200
- Cursus Publicus* 113
- Dagoberto 212
- Dagoberto II 217
- Deberes curiales 126
- Decadencia 22, 25, 38, 50, 53, 62,
121, 125, 218, 223,
225, 228
- Decreta* 108
- Degradación social 162
- Delincuencia 175
- Demócaraes 58
- Demetrio, filósofo 116
- Dendrophori* 115
- Deposición de Carlos el Gordo 223
- Derecho canónico 139, 141
- Diakonía* 128
- Diocleciano 65, 77, 79, 81-84, 88,
92, 95, 96, 101, 105,
208
conditor 92
conseruator 92
felicitas de 96
pacator genium 88
parens 95
pietas de 96

- restaurator* 92
 y Carino 81, 88
 y Maximiano 82, 101
 y *uindex* 88
Dioecesis Hispaniarum 112
Diogmitai 115
 Dión Casio 122
 Dión Crisóstomo 122
 Domicio 133
Domus 98, 127, 129
Domus Sessoriana 129
 Ducado de Aquitania 231
 Ducado de Baviera 231
 Ducado de Franconia 231
 Ducado de Normandía 231
 Ducado de Sajonia 231
 Ducado de Suabia 231
Dux 83, 111, 112, 181, 194
 Ebroino 218
Eculeus 115-117
 Edades
 de Hierro 33, 34
 de oro 20, 21, 25, 33, 38,
 39, 53
 del mundo 15, 20, 33, 34,
 37, 43, 46, 48, 52, 53,
 147, 148
 raza de oro 33
 Eddius Stefanus 199
 Eduos 78, 80, 92, 93, 96
 Egica 141
 Egipto 150
 El Hinojar 125
Eminentissimi 109
 Emperador
 parens 94
 Emperador bizantino 145
 Enfermos 162, 168, 169
 Envejecimiento (del mundo) 14, 24,
 25, 33, 34, 46, 47
 Epicúreos 41, 42
 Episcopado 129, 130, 132, 135, 138,
 141-144, 148, 149,
 151-153, 155
 Episcopado arriano 148
 Episcopado católico italiano 142
 Episcopos 126, 128
Episcopus sub regula 151, 155
 Época merovingia 211, 212, 218,
 220
Equites 128
 Eremitismo hispanovisigodo 154
 Ergano 143
 Ervigio 141
 Escitas 124
 Estoicos 22, 23, 41-43, 58, 60
 Eterno retorno 13, 15, 16, 19, 22,
 29, 30, 31, 33, 34,
 37-43, 45, 46, 48,
 51-55
 Eumenio 78, 81
 y Autun 81
 Eurico 142
 Eutropio
 y bagaudas 89
 Familias condales 222, 231
 Fasces 111
 Favila 186
 Fe niceno-constantinopolitana 147
 Fe niceno-constantinopolitano-
 calcedonense 148
Felicitas 96
 Feudalización 158, 195, 233
 Feudo 229, 230
Fidiculae 115, 116
 Fidón 58
 Filón 36, 49, 108
 Filosofía de la historia 54
 Fisco 97, 126
 Flámines 126
 Foro 52, 108, 111, 112, 114, 115,
 118, 128
 Foro de Trajano 128
Fortuna 9, 22, 30, 52-54, 100, 165,
 172
 Fraga 138

- Francia 131, 222, 232
 Francia occidental 222, 232
 Francia oriental 222
 Francos 48, 79, 82-85, 88-90, 142, 198, 213, 214, 215, 218, 219, 220, 231, 232
 penetración en las Galias 79
 y Genobaudes 82
 y Probo 84
 Francos ripuarios 214, 215
 Frisia 219
 influencia franca 219
 Frisones 83, 85
 Froiselo 148
 Fructuoso de Braga 138, 157, 158, 164, 167-169, 174
 Fruela I 182, 183, 187, 188
 Galeno 115
 Galias 69, 79-82, 84-86, 88, 92, 93, 94, 96, 102, 104, 105, 106, 111, 114, 135, 142, 143, 151, 152, 171, 205, 213, 214, 215, 216, 218
 y bagaudas 81, 84, 88
 e Historia Augusta 64, 79, 80, 92
 e inseguridad 79, 81, 105
 y presión bárbara 79, 84, 105
 restauradas por Póstumo 80
 situación de las 84
 unidad de las 79
 Galieno 63, 64, 79, 80, 82
 acuñaciones monetales 80
 reformas militares 79
 restitutor 80
 Galileos 70, 128
 Gallegos 127, 184, 185, 189
 Gefolge 146
 Gelimer 143
 Gépidos 85
 Germán de Auxerre 207, 209
 Gildas 207, 208
 Girovago 129
 Gnósticos 44-45
 Godos 85, 147, 155
 Gosvinta 145
 Gracia divina 202, 204-206
 Graciano 70, 71, 89, 102
 Gran año 19, 20, 29, 40
 Gran propiedad 141, 142, 194, 226, 228
 Gregorio (obispo monofisista) 150
 Gregorio Magno 197, 198, 208
 Gregorio Nacianceno 59
 Gregorio Taumaturgo 59
 Grimoaldo 217-220
Haereditas 126
 Hebreos
 y tiempo 23, 46
 Heliodoro 113
 Hemonia 95
 Herejía adopcionista 150
 Herejías 59, 130, 200
 medievales 45, 49
 Hermenegildo 144-146, 194
 Hérulos 82, 84
 Hidacio 127, 160
 Hilario 132
 Hipócrates 114
 Hipólito 50, 59, 60
Honestiores 107, 109, 110, 116
Húbris 29
Humiliores 109, 110
 Hunerico 143
 Hunos 102
Hypodoché 128
 Ibn Hawqual (Configuración del Mundo) 137
 Iglesia céltica 199-201, 208, 209
 Iglesias propias 154-156
 Iglesias y monasterios propios 142, 156
 Ilírico 124
Impeccantia 202, 206, 207

- Imperio cristiano 68, 123, 229
Imperium Galliarum 79, 80, 84, 93
 Implantación monástica 138
 Impuestos 86, 96, 107, 111, 112, 115
In secretario 112, 113
 Ingenuus
 insurrección de 80
 Inmunidad feudal 141
Instauratio 203
 Interrogatorio
 secundum merita 115
 Isaac 129, 130
 Isidoro de Alejandría 40
 Isidoro de Astorga 154
 Isidoro de Sevilla 46, 49, 53, 143, 144, 150, 151, 155, 160, 164, 166, 169, 170, 173, 174, 175
 Italia 50, 80, 97, 100, 111, 114, 141, 151, 205, 231, 232
 Italia bizantina 141
Iudex 107, 113
Ius episcopalis 148
Ius libertatis 126
 Jauja 20, 21
 Jerónimo 46, 47, 59, 99, 118, 201, 202
 Juan de Valpuesta 158
 Judit 222
 Julián de Eclana 204, 205
 Julián de Toledo 46, 150
 Juliano 59, 62, 68-70, 73, 77, 78, 92, 96, 98, 108, 128, 129
 desvelos por las Galias 96
 restitutor 92
 Jurisdicción episcopal 153, 155, 156
 Justiniano 58, 59, 62, 71-74, 150
 Justino 60, 61
Komai 124
 La Alberca 138
 La Hispana 156
 Laicos fundadores 157, 158
 Lampo 108
 Las Tamujas 138
 Latifundio 225, 226
Latrones 113-118, 126, 174-176, 184
 Leandro 170, 174
 León de Tarazona 140
 Leoncio (355) 116
 Leovigildo 144-148, 150, 165
 Leporio 206
 Lerins 131, 132, 205
 Letos 85, 88
Lex 114, 171
 Libanio 59, 70
Libelli 108
Liber Ordinum 155
Liberator 88, 92
Libertas 87, 88, 202, 206
 Ligugé 131
Limes renano
 desguarnecido 80
 Lingones 88
 Lombardos 220
 Lotario 221, 222
 Lucano 114
 Luis el Piadoso 211, 214, 221, 222, 223, 231
 Lupo 207
 M. Antonio 114
 Magistraturas 130
 Magno Máximo 46, 69, 78, 83, 84, 88, 89, 90, 91, 93, 96, 100, 102, 103, 109, 116, 152, 213, 223
 uindex 90
 y Pacato 83
 y Teodosio 89, 96
Maiestas 118
 Majencio 78, 88-92, 102, 103, 128
 conseruator 92
 y Constantino 88, 89, 92
 y Maximiano 91

- Majestad imperial 84, 86, 90, 95,
100, 104
- Malversaciones y Falsificaciones
108
- Mamertino 78, 82, 84, 89-91, 94,
96, 99, 100
y Maximiano 82
- Manumisión 139
- Marco Aurelio 22, 109
- Marginalidad económica 9, 159
- Marmoutier 131
- Marracino 143
- Martín de Braga 164
De correctione rusticorum
136
- Martín de Tours 131, 132, 151, 152,
158
- Martir Acisclo 144
- Mártires 71, 128
- Martirial 144, 152
- Martyria* 128, 137
- Marxismo 140
- Maternus 114
- Mauregato 188
- Maximiano 77, 78, 82, 84, 86, 88,
89, 91, 92, 95, 96,
101, 102
conditor 86, 92
conseruator 92
felicitas de 96
fundador de Roma 86
pacator gentium 88
parens 95
pietas de 96
restaurator 86, 92
y bagaudas 88
y Constantino 96
y Diocleciano 82, 101
y Majencio 91
y *pietas* 88
y Roma 95
y *uindex* 88
- Maximino 70, 147
- Mayordomos de palacio 211, 212,
216, 228, 230
- Memoria 7, 14, 18, 83, 137, 144,
153
- Mendicidad 160, 162, 175
- Mérida 11, 124, 125, 127, 147, 162,
164-166, 171, 173
- Merogeso 89
- Mesianismo 20, 53
- Milán 84, 95, 96, 99, 101, 201
- Milites* 110
- Misoneismo 25
- Missi dominici* 229
- Mito
Decaulión y Pirra 19
Hesíodo (razas) 21, 33
y tiempo 17, 18
- Modelo cosmológico 24, 42, 44, 45
de explicación cultural 38-39
de explicación histórica 28,
32-38, 46
- Moisés 45, 59, 61
- Monacato 129-131, 156, 164
- Monarquía arriana 142-144
- Monasterio Complutense 157
- Monasterio dúplice 158
- Monasterios 128, 130, 138, 142,
156, 158, 162, 166,
167, 169, 170, 173,
193
- Monofisismo 145, 150
- Montano 143, 153
- Mozarabía 137
- Muerte de eclesiásticos 140
- Navidad del año 800 220
- Nazario 78, 89, 92, 103, 104
- Necrópolis 125, 127, 129
- Neoplatónicos 23, 40, 46, 68, 71
- Nepociano 182-184, 189
- Nepotiano
uindex 90
- Nervios 88, 117
- Nestorianismo 150

- Neustria 215, 217, 218, 224
 Nicómaco Flaviano 144
Nobilitas 133, 204
 Nobleza 68, 126, 138, 146, 147,
 149, 151-153, 155,
 156, 157, 213, 215,
 216-223, 226, 228,
 229-231
 gótica de Lusitania 147
 hispanovisigoda 155
 senatorial hispanorromana
 146
 senatorial teodosiana 153
 Numenio 59
 Obispos 66, 127, 130, 131, 135,
 141, 143, 145, 146,
 147-149, 154, 155,
 156, 158, 162, 164,
 167, 171, 173, 175,
 199, 205
 arrianos godos 147
Officium 108
 Oligarquías 130
Ordinatio Imperii 221
 Ordoño I 181, 184, 187, 189, 190,
 193, 194
 Orígenes 45, 46, 59, 61, 66, 70
Orophylakes 115
 Orosio 46, 47, 80, 113
 Otónidas 232
 Pablo de Tarso 60
 Pacato 78, 83, 88, 89, 91, 102, 106
 y Máximo 88, 91
 y Teodosio 88
Pacator 87
 Paganismo residual 136, 139, 141
 Panegíricos
 basilikós lógos 79, 87, 104
 temas de los 84
 y majestad imperial 86
 y servidumbre 77-79, 84, 85,
 86, 88, 99, 100-104,
 171
 Panegiristas 9, 77, 79-87, 90-96, 99,
 100, 102, 104-106,
 237
 burocracia imperial 77
 perspectiva histórica 44, 45,
 78
 procedencia gala 79, 103
 y Carausio 83
 y Constancio Cloro 86
 Papa Esteban III 220
 Papa Juan VIII 231
 Papa León III 220
 Papado 145
Parens 86, 95-98, 101
 Patricius 114
Patrimonium Dei 126
 Patronato 124, 126, 142, 152, 154,
 156
 Paulino de Milán 201
 Paulino de Nola 106, 129, 132
 Pedro de Cantabria 181, 182
 Pelagianismo 9, 197, 200-202, 205,
 207, 208, 209
 Pelagio 201-208
 Pelayo 45, 50, 180-183, 186, 187
 Pena capital 110, 115
 Pena de muerte 9, 73, 107, 110,
 114, 116-118, 227
 Modos de la 110
 Penitencia de Compiègne
 222
Perfectissimi uiri 109
 Persio 114
Personarum condicio 110
 Pervivencia del Paganismo en la
 Península ibérica 136
 Petrus Valvomeris 116
 Piazza Armerina 125
Pietas 87-89, 96
 Pipino 213, 215-223, 227, 228
 Pipino I de Landen 213
 Pipino II de Heristal 218, 223
 Pipino III *el Breve* 215, 216, 218,

- 227, 228
- Pitagóricos 42
- Platón 22, 29, 30, 33, 35, 39, 40,
57, 59, 62-64, 73, 75
- Plotino 61, 63-65, 67, 71
- Pobreza 108, 115, 159-161, 164,
165, 167, 170, 172,
174, 176
- Poena* 110, 116, 117
- Póstumo 79, 80
- restaurador 80
- restitutor 80
- y Eutropio 80
- y la Historia Augusta 80
- y Orosio 80
- y panegiristas 80
- Potentes* 83, 84, 97, 105, 138, 141,
159, 160, 164
- Potentiores* 126
- Potestas publica* 230, 232
- Praecones* 111-113
- Praefectus* 108, 111, 115
- Praefectus arcendibus latronibus*
115
- Praefectus Urbi* 108, 116
- Praeses* 111-113, 117
- Predestinación 203, 205, 206
- Prejuicio social 170
- Prejuicio jurídico 173
- Presocráticos 21, 40
- Presos 171
- Princeps* 108, 183
- Principados feudales 222, 226, 228,
231, 232
- Priscilianismo 132, 142, 152, 153
- Prisco 69, 109, 118
- Procesos penales 110, 115, 117
- Procurator* 111
- Progreso 14, 20, 21, 24, 26, 28, 31,
33, 35, 38, 39, 41-43,
49, 50, 52, 53, 55
- Próspero de Aquitania 205-207
- Provincias
- segregación y secesión 79
- Prudencio 68, 98, 127
- Pruebas acusatorias 110
- Pseudomonasterios de fundación
privada 157
- Publicidad (de los castigos) 110
- Quaestionarius* 116
- Ramiro I 182-184, 188, 189
- Rationalis* 111
- Razas
- mito hesiódico 21, 33
- raza de oro 21, 33
- Recaredo 142, 145, 147, 149, 150
- Rechazo del Mundo 151
- Reclusi* 131, 154, 155
- Recolección de los diversos tipos de
tasas 111
- Reims
- restauración de 94
- Reino de los francos 142
- Reino suevo 143
- Reino tolosano 214, 215
- Reino visigodo de Toledo 139, 147,
155, 157, 160, 179,
180, 185
- Reino visigodo de Tolosa 142
- Relaciones feudo-vasalláticas 230
- Relationes* 108
- Religión popular 137
- Reloj 14
- Renacimiento
- y tiempo 52-53
- Repoblación 181, 190, 192-194
- República de Platón 57
- Restaurator* 86
- Restitutor* 80, 86, 92, 94, 95
- Reus 113, 164
- Reyes holgazanes 216, 219, 220
- Roma 77, 78, 79, 80, 83, 86, 87,
88, 89, 91, 92, 93, 94,
95, 97, 98, 99, 100,
101, 102, 103, 107,
114, 116, 119, 122,

- 123, 124, 125,
127, 128, 129,
131, 135, 141,
144, 145, 146,
150, 151, 152,
157, 180, 197,
200, 201, 209,
232
- aeternitas imperii* 100
- arx* 100, 103
- cratofanía imperial 79, 99
- dinamismo político 79
- diuturnitas* 79
- felix* 102
- mater imperii* 101
- restauración de 94
- y Constancio 101
- y Constantino 102
- y Majencio 102
- y Maximiano 102
- y Teodosio 102
- Rutilio Namaciano 129
- Sajones 82, 207, 220
- Salonino 80
- Salviano de Marsella 81, 84, 160
- Sampiro 191-193
- San Antonio 151
- San Bonifacio 220
- San Millán de la Cogolla 154
- San Pedro 128
- San Valerio 154, 155
- Santiago
- culto a 188, 189
- invención del sepulcro de 189
- Scholastici* 112
- Secretario del Prefecto 108
- Secundum merita* 115
- Segusio (Susa) 89
- Semana mundial 49
- Septimania 147
- Septimio Severo 61, 129
- Severo de Tréveris 207
- Sexfascalis* 111
- Siagrio 214
- Sidonio Apolinar 106, 133
- Siervos 90, 157, 162, 166, 172, 174,
188, 189, 204
- Sigiwulfo 147
- Silo 183, 187, 188
- Símaco 114
- Simpliciano 59
- Sínodo arriano de Toledo del 581
145
- Sisebuto 150
- Sistema de marginación 118
- Sistema político-institucional del
feudalismo 229
- Sociedad gentilicia 179, 188, 232
- Sócrates 41, 42, 57, 58, 66
- Soissons 214, 220
- Sta. Cruz de Jerusalén 129
- Sta. Eulalia 127
- Sub eculeo incurvus 107, 116
- Sucesión de imperios 35, 37
- idea de los imperios 46
- imperios universales 46, 47
- Suevos 127, 143,
- Summum supplicium* 114, 118
- Sunna 147
- Taciano 61
- Taifalos 85
- Tarraconense 140, 148, 149, 153
- Taurobolium* 17
- Tenuiores* 116, 126
- Teodorico el Amalo 142
- Teodosio 66, 70, 71, 74, 77, 78, 83,
88-92, 96, 102, 103,
104, 106, 112, 151,
152
- consensus prouinciarum* 93
- omnium suffragio militum* 93
- pietas* de 89
- uindex* 89
- y Graciano 89
- y Máximo 89, 90, 96
- Teofrasto 35, 58, 62

- Termas 125, 127, 129
 Termas helenianas 129
 Territorio Palentino 143, 153
 Tertuliano 34, 61, 125
 Tiberius Iulius Alexander 108, 109
 Tiempo
 ambigüedad de la concepción
 13
 cíclico 14, 22-23, 28, 40,
 43-45, 51, 54
 circular 15, 16, 18, 19, 22,
 23, 24, 29, 30, 31, 32,
 43, 48
 en antropología cultural 14
 en Bizancio 49-52
 en el mito 17-19
 en el pensamiento hebreo 23
 en el Renacimiento 52-53
 en los gnósticos 44-45
 en los historiadores griegos
 29-32
 en los historiadores romanos
 46, 47
 en los presocráticos 21, 40
 en Platón y Aristóteles 29
 en San Agustín 16, 22-23,
 28, 34
 fragmentado (de los
 gnósticos) 44
 lineal 14, 22, 23, 28, 44, 45,
 51, 54
 y verdad 25-28
 Topografía cristiana 129
 Torre de Palma 138
 Torturas 109, 116, 117
 Tours 46, 142, 151, 158, 168
Translatio imperii 47
 Trastevere 128
 Treboniano 107
 Tres capítulos 198
 Tréveris 78, 80, 82, 84-86, 88, 93,
 95, 96, 99, 207
 restauración de 93
 Tréviros 88
Tria capitula 145, 150
Tribunal 112, 113, 117
 Tricasios 88
 Trustes 227
Túche 22, 53
 Ugnas de Barcelona 148, 149
Uindex 86, 88, 92, 95
 Ulpiano 107, 109, 110
 Unción 220
 Unidad imperial 92-94, 96, 99, 223,
 230, 233
 Valerio del Bierzo 138, 140, 154,
 155, 157, 172,
 173-175
 Vándalos 85
 Vasallaje 229
Vassi dominici 229
 Vega del Mar 138
 Vegas de Pueblo Nuevo 138
Verbèratio 116
 Verdun 222
 Vermudo I 183, 188, 189
Vexilla 112
 Vicente de Zaragoza 145, 149
 Victorino 59, 80
 Villa 125, 127, 129, 133, 138, 193
 transformaciones de la 194
 Vínculos de parentesco 212, 213
 Wamba 139, 157
 Wilfrid 199, 209
 Witerico 149
 Zaragoza 145, 148, 149, 152, 153,
 163, 166, 167, 176,
 186
 Zósimo 90, 124, 130, 131, 205

ÍNDICE DE CITAS *

| | | | |
|---|-----|---|--------|
| Agapeto | 30 | <i>De ciu. Dei</i> IV, 27 | 100 |
| <i>Scheda Regia</i> 11 | 30 | X, 29 | 59 |
| Agathias | 74 | XII, 13 | 16 |
| <i>Hist.</i> II 30-31 | 74 | XII, 19 | 19 |
| Ambrosius | 85 | <i>De correctione et gratia</i> 12, | |
| <i>in Luc.</i> X, 10 | 85 | 33 y 34 | 202 |
| Ammianus Marcellinus | 98 | <i>De gestis Pelagii</i> 1, 2 | 203 |
| XIV, 6, 3, 3-6 | 98 | 6, 16 | 202 |
| XV, 7, 4 | 116 | 11, 23 | 204 |
| XV, 7, 5 | 116 | 12, 27 | 204 |
| XIX, 12, 12 | 116 | <i>De gratia Christi</i> 4, 5 | 202 |
| XXII, 9, 2 | 98 | 30, 32 | 203 |
| XXV, 3, 23 | 69 | 37, 40 ss | 203 |
| XXVI, 10, 13 | 116 | <i>De gratia et libero arbitrio</i> | |
| XXVIII, 14, 16 | 117 | 16, 32 | 203 |
| XXIX, 1, 23 | 117 | <i>De natura et gratia</i> | |
| Appianus | 87 | 52, 60 | 204 |
| <i>B.C.</i> III, 84 | 87 | 63, 75 | 204 |
| Aristides, Aelius | 98 | <i>De peccatorum meritis et</i> | |
| XXVI K | 98 | <i>remissione</i> I, 18, 23 | 203 |
| Aristoteles | 19 | I, 30, 58 | 203 |
| <i>Politica</i> 1252b | 19 | I, 39, 70 | 204 |
| Augustinus | 107 | II, 4, 4 | 204 |
| <i>Conf.</i> VI, 10, 16 | 107 | <i>Ep.</i> 11* | 142 |
| VIII, 2, 3 | 68 | <i>Sermo</i> CV, 10 | 99 |
| <i>Contra duas epistulas</i> | | Augustus | |
| <i>Pelagianorum</i> I, 12, | | <i>R.G.</i> 1, 1 | 87 |
| 25 | 204 | 2 | 87, 89 |
| I, 18, 36 | 203 | 3, 1 | 87, 97 |
| I, 22, 40 | 204 | 3, 1-2 | 97 |
| III, 3, 4 | 204 | 19-21, 1 | 87 |
| IV, 2, 2 | 204 | 25, 1 | 90 |
| IV, 7, 17 | 204 | 26, 2-3 | 87, 92 |
| <i>Contra Julianum</i> II, 36 | 202 | 34, 1 | 93 |

* Los panegiristas latinos no se indexan por aparecer reiteradamente a lo largo de uno de los trabajos.

| | |
|--------------------------------------|----------|
| Aurelius Victor | |
| <i>Caesares</i> 33, 2 | 80 |
| 39, 17 | 81 |
| 39, 42 | 83 |
| 40, 2 | 89 |
| 41, 5 y 12 | 92 |
| Ausonius | |
| <i>Liber de fastis</i> | 99 |
| <i>Ord. Urb. Nob.</i> I, XX | 98 |
| <i>Parentalia</i> IV | 81 |
| <i>Barlaam et Joasaf</i> | |
| 37, 332 | 30 |
| Beda | |
| <i>Historia Ecclesiastica</i> | |
| I, 7 | 208 |
| I, 17-21 | 207 |
| I, 22 | 208 |
| I, 25 y 26 | 197 |
| I, 27 | 199 |
| II, 2 | 199 |
| II, 19 | 200 |
| II, 20 | 201 |
| III, 28 | 199 |
| V, 9 | 209 |
| V, 15 | 210 |
| V, 21 | 200 |
| V, 22 | 210 |
| <i>Libri in Cantica Cantorum</i> | |
| <i>praefatio</i> | 207 |
| Braulius | |
| <i>Ep.</i> 5 | 175 |
| 24 | 176 |
| <i>Vita Aemiliani</i> 6 | 166 |
| 9 | 154 |
| 20 | 174 |
| 22 | 167, 173 |
| 31 | 175 |
| Caesar | |
| <i>B.C.</i> I, 22, 5 | 87 |
| <i>Chronica Gallica</i> (MGH, AA, | |
| <i>Chron. Min</i> I, 629) | 90 |
| <i>Chronicon Paschale</i> (MGH, AA, | |
| <i>Chron. Min.</i> I, 229) | 82 |
| Cicero | |
| <i>Ad Familiares</i> II, 12, 2 | 98 |
| <i>Pro Marcello</i> 23 | 87 |
| Claudianus | |
| <i>De bello Getico</i> 52 | 101 |
| <i>De consulatu Stilichonis</i> III, | |
| 154-160 | 98 |
| Clemens Alexandrinus | |
| <i>Protr.</i> XII, 118, 1-4 | 60 |
| <i>Strom.</i> V, 14, 99, 4-107, 4 | 61 |
| <i>Codex Justinianus</i> | |
| I, 1, 3 | 67 |
| I, 3, 48 | 162 |
| I, 11, 9-10 | 73 |
| VIII, 50, 20 | 171 |
| IX, 41, 8 y 11 | 110 |
| XI, 26, 1 | 162 |
| <i>Codex Theodosianus</i> | |
| I, 21, 1 | 113 |
| I, 15, 1 | 160 |
| I, 16, 1 | 160 |
| I, 22, 2 | 160 |
| I, 29, 1 | 160 |
| IX, 12, 1 y 2 | 116 |
| IX, 26, 4 | 113 |
| IX, 35, 1-3 | 110 |
| XI, 9, 1 y 2 | 112 |
| XIII, 3, 5 | 69 |
| XIV, 7, 6 | 115 |
| XVI, 10, 15 | 136 |
| Comnena, Anna | |
| <i>Alexiada</i> 1, 1-4 | 26 |
| C. Agde (353) | |
| 7 | 164 |
| 27 | 156 |
| 58 | 156 |
| C. Calcedonia (451) | |
| 4.156 | |
| C. Lérida (546) | |
| 3 | 156 |
| C. Mérida (666) | |
| 7 | 173 |
| C. Orange (529) | |

- 5 206
- C. Orléans (511)
- 5 171
- 12 164
- 16 163
- 19 156
- C. II Barcelona (599)
- 1 149
- C. II Braga (572)
- 7 173
- C. I Sevilla (590)
- 1 139
- C. II Sevilla (619)
- 9 164
- 10 157
- C. I Toledo (397-400)
- 11 164
- C. III Toledo (589)
- 3 164, 167
- 6 139
- 18 164
- C. IV Toledo (633)
- 32 164
- 33 173
- 38 164, 173
- 49 169
- 51 157
- 70 139
- 81 157
- C. VI Toledo (638)
- 15 164
- C. VII Toledo (646)
- 5 162
- C. IX Toledo (655)
- 2 157
- 13 139
- C. XII Toledo (681)
- 11 141
- C. XVI Toledo (639)
- 2 141
- C. I Zaragoza (380)
- 4 y 6 153
- C. II Zaragoza (592)
- 1 148
- C. III Zaragoza (691)
- 3 163, 167
- Cronógrafo del 452 (MGH, AA,
Chron. Min I, 616) 90
- Cyprianus
- Ad Donatum* 3 ss 203
- De opere et elemosynis* 19 . . . 126
- Damascius
- Isid.* fr. 104 73
- fr. 158 73
- fr. 258 74
- fr. 265 73
- Digesta*
- XLVIII, 19, 8, 1 118
- XLVIII, 19, 9, 11, , 110
- XLIX, 15 171
- L, 16, 118 114
- Duris (*FGHist* 76 F 41) 43
- Dionysius Halicarn.
- Ant. Rom.* I, 88 100
- Epitome de Caesaribus*
- 40, 13 91
- 48 90
- Eunapius
- V. S. VII 3, 6 69
- Eusebius Caesariensis
- Dem. Ev.* 15 fr. 1 51
- Eutropius
- IX, 8, 1 80
- IX, 9, 1 80
- IX, 20 81, 88, 89
- IX, 20, 2 89
- IX, 20, 3 88
- IX, 21 82
- IX, 22 83
- X, 11, 2 90
- X, 14, 1 92
- X, 14, 2 92
- Florus
- II, 18 90
- Formulae Turonenses* (MGM.
Formulae Merovingici
et Karolini Aevi)

| | | | |
|---|---------------|------------------------------------|----------|
| XLIII | 161 | Hippolytus | |
| <i>Formulae Wisigothicae</i> (I. Gil ed.) | | <i>Adu. Haer.</i> VII, 13 | 60 |
| XXXI | 161 | Horatius | |
| XXXVI | 161 | <i>Carmen</i> IV, 5, 5 | 83 |
| XXXVIII | 161 | <i>Carmen Saeculare</i> 9-12 | 97 |
| <i>Fragmenta Vaticana</i> (FIRA) | | 49-52 | 97 |
| 271 | 82 | Hydatius | |
| Fructuosus Bracarenensis | | 141 | 140 |
| <i>Regula</i> 1 | 157 | ICERV | |
| 9 | 167, 168, 169 | 364 | 146 |
| 11 | 167 | ILS | |
| 20 | 167 | 703 | 94 |
| 21 | 170 | 7007 | 115 |
| 22 | 170 | Isidorus Alexandr. | |
| 23 | 168 | <i>Ep.</i> II, 158 | 41 |
| <i>Vita Fructuosi</i> 11 | 174 | Isidorus Hispalensis | |
| Gelasius Cyzicenus | | <i>De uir. ill.</i> 18 | 145 |
| <i>Hist. Eccl.</i> II, 36 | 66 | 30 | 145 |
| Gellius, Aulus | | <i>Historia Gothorum</i> 45 | 143 |
| XII, 11, 6 | 26 | <i>Regula</i> 4 | 166, 170 |
| Gildas | | 9 | 166 |
| <i>De excid. Brit.</i> 38 | 207 | 12 | 174 |
| Gregorius Magnus | | 19 | 155, 166 |
| <i>Ep.</i> IV, 26, 260-261 | 141 | 20 | 166, 168 |
| VI, 49 | 198 | 21 | 166, 168 |
| IX, 203, 192 | 141 | 22 | 168 |
| Gregorius Turoleus | | 23 | 169 |
| <i>Hist. Franc.</i> III, 10 | 143 | <i>Sent.</i> III, 45, 4 | 160, 173 |
| V, 38 | 144 | III, 45, 7 | 174 |
| IX, 15 y 31 | 147 | Jamblichus | |
| Heraclitus | | <i>De vita Pythagorica</i> 3 | 14 |
| Fr 26B=66D | 19-20 | Julianus Imperator | |
| Herodotus | | <i>Ep.</i> 61c | 69 |
| I, 95 | 35 | 84 | 128 |
| I, 130 | 35 | 89 | 69 |
| I, 184 | 35 | 89b | 128 |
| I, 207 | 30 | Justinus | |
| Hesiodus | | <i>Apologia</i> I, 60, 10 | 60 |
| <i>Opera et Dies</i> 174-175 | 34 | Lactantius | |
| Hieronymus | | <i>De mort. pers.</i> 7, 6-7 | 86 |
| <i>Ep.</i> I | 118 | 26, 7 | 91 |
| LXX, 4 | 59 | Leander Hispalensis | |
| CXXIII, 16 | 99 | <i>Regula</i> 27 | 170 |

| | |
|--------------------------------------|----------|
| <i>Leges Visigothorum</i> | |
| II, 1, 24 | 160 |
| II, 1, 30 | 160 |
| II, 1, 31 | 160 |
| II, 4, 3 | 160, 174 |
| II, 4, 10 | 160, 174 |
| IV, 5, 7 | 139 |
| V, 7, 16 <i>antiqua</i> | 160, 174 |
| IX, 1, 19 <i>antiqua</i> | 176 |
| IX, 1, 21 | 161 |
| IX, 2, 7 | 161 |
| Libanius | |
| <i>Oratio</i> XVIII, 178 | 70 |
| Liuius | |
| V, 49, 7 | 95 |
| Lucanus | |
| <i>De bello ciuili</i> VI, 422 | 90 |
| Marinus | |
| <i>Vita Procli</i> 15 | 74 |
| 30 | 74 |
| Martialis | |
| <i>Epigrammata</i> XII, 8, 1-2 | 98 |
| Menander Rhetor | |
| 377, 10 ss | 100 |
| <i>Novellae Justiniani</i> | |
| XCIX, 5 | 162 |
| <i>Novum Testamentum</i> | |
| Mt 8, 5-13 | 206 |
| Lc 7, 1-10 | 206 |
| Act 17, 16-34 | 60 |
| I Cor 12, 12 | 104 |
| I Cor 22-24 | 60 |
| Hb 9 | 46 |
| Numenius | |
| Fr. 8 | 59 |
| OGIS | |
| 2, 669 | 108, 109 |
| Origenes | |
| <i>Contra Celsum</i> IV, 21 | 61 |
| Orosius | |
| VII, 22 | 80 |
| VII, 25, 2 | 81 |
| Ovidius | |
| <i>Amores</i> I, 2, 31 ss | 103 |
| <i>Fasti</i> IV, 807 | 100 |
| P. Yale | |
| 61 | 109 |
| Paulinus | |
| <i>Vita Ambrosii</i> 26 | 144 |
| Pelagius | |
| <i>Ad Demetriadem</i> 8 | 203 |
| 8 | 203 |
| 19 | 203 |
| <i>De possibilitate non peccandi</i> | |
| 4, 1 | 202 |
| Philo | |
| <i>In Flaccum</i> 131 y 132 | 108 |
| <i>Legatio ad Gaium</i> 146 | 90 |
| Plinius | |
| <i>N. H.</i> III, 39 | 97 |
| Plato | |
| <i>Protagoras</i> 322c 1-3 | 19 |
| <i>Respublica</i> 415a-c | 33 |
| Plotinus | |
| <i>Enneadae</i> I 2, 1, 16 | 64 |
| I 2, 1, 21 | 64 |
| I 2, 3, 5 | 64 |
| II 9 | 64 |
| VI 3, 26, 9-13 | 64 |
| Polybius | |
| VI, 9, 10 | 31 |
| Porphyrius | |
| <i>Vita Plotini</i> 2, 34-37 | 61 |
| 3, 22-25 | 63 |
| 3, 32-35 | 63 |
| 4, 9-14 | 63 |
| 7, 29-31 | 63 |
| 7, 31-46 | 63 |
| 9, 20-22 | 63 |
| 12 | 63 |
| 16, 1-11 | 64 |
| 23, 5-7 | 63 |
| <i>C. Christianos</i> fr. 13 | 65 |
| fr. 15 | 67 |
| fr. 64 | 65 |
| fr. 76 | 65 |

| | |
|---|---------------|
| Priscus | |
| <i>Historia</i> fr.8 (FHG) | 109 |
| Propertius | |
| III, 22, 17-22 | 97 |
| Prudentius | |
| <i>Cathemérinon</i> 3, 186-215 | 127 |
| <i>Contra Symmachum</i> I, 468 | 103 |
| I 566 | 68 |
| I, 592 | 68 |
| <i>Peristéphanon</i> 413 ss | 98 |
| Querolus | |
| 58 | 81 |
| Rufinus | |
| <i>H. E., praefatio</i> | 85 |
| XI, 15 | 90 |
| Rutilius Namatianus | |
| <i>De reditu suo</i> 439 ss | 129 |
| Sallustius Philosphus | |
| XI 19 | 69 |
| Salvianus | |
| <i>De gubern. Dei</i> III, 10, 53 | 160 |
| IV, 4, 20 | 160 |
| V, 21, 25 | 81 |
| VI, 4, 25 | 160 |
| VII, 3, 16 | 160 |
| VIII, 35 | 126 |
| VIII, 44 | 126 |
| Scriptores Historiae Augustae | |
| <i>Car. Carin. Num.</i> XVIII, 4 | 88 |
| <i>Gal. duo</i> XXI, 6 | 64 |
| XXIII, 4, 3-5 | 80 |
| IX | 80 |
| <i>Tyr. Trig.</i> XXIV, 5, 5-6 | 80 |
| Sidonius Apollinaris | |
| <i>Ep.</i> XI, 2 | 133 |
| Socrates Scholasticus | |
| <i>H. E.</i> I, 9 | 66 |
| Sophocles | |
| <i>Ajax</i> 646 | 26 |
| Suetonius | |
| <i>Diuus Iulius</i> 75, 2 | 87 |
| Sulpicius Severus | |
| <i>Vita Martini</i> 9-10, 23 | 131 |
| Symmachus | |
| <i>Ep.</i> XI, 22 | 114 |
| <i>Relatio</i> III, 9 | 99 |
| Synesius | |
| <i>Ep.</i> 105 | 72 |
| 136, 6-8 | 73 |
| Tacitus | |
| <i>Historiae</i> I, 49 | 91 |
| IV, 73 | 87 |
| Tertullianus | |
| <i>Apologeticum</i> 39, 5-6 | 125 |
| Thucydides | |
| I, 22 | 30 |
| II, 48 | 31 |
| III, 82 | 31 |
| Valerius Bergidensis | |
| <i>Ordo querimoniae</i> 4 | 174 |
| 5 | 155 |
| 7 | 154, 172, 174 |
| 8 | 155, 175 |
| 9 | 174, 175 |
| 18 | 155 |
| <i>Replicatio sermonum</i> 4 | 174 |
| 14 | 140, 174 |
| Velleius Paterculus | |
| II, 89, 4 | 87 |
| Vergilius | |
| <i>Aeneida</i> I, 278-279 | 97 |
| VI, 852 ss | 87, 97 |
| <i>Eclogae</i> IV | 52 |
| <i>Vetus Testamentum</i> | |
| Ps 12, 8 | 16 |
| Dn 2 | 36, 37, 49 |
| Dn 7 | 49 |
| <i>Vita Wilfridi</i> (MGH, SRM vi) | |
| 47 | 199 |
| <i>Vitae Patrum Emeritensium</i> | |
| 3, 11 s | 174 |
| 4 | 165 |
| 4, 1, 1 ss | 172 |
| 4, 2, 1 ss | 165 |
| 4, 9, 2 | 165, 171 |
| 5, 2, 3 s | 165 |

| | |
|-----------------------|-----|
| 5, 3, 4-6 | 165 |
| 5, 3, 7 | 165 |
| 5, 3, 9 | 165 |
| 5, 3, 10 ss | 166 |
| 5, 4, 4 ss | 162 |
| 5, 7, 6 s | 173 |
| 5, 8, 18 s | 165 |
| 5, 9, 10 | 149 |
| 5, 12 | 147 |

Xenophanes

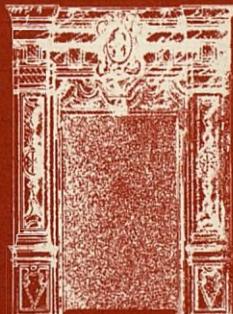
| | |
|----------------------|--------|
| fr. 18 D-K | 24, 39 |
| fr 27 D-K24 | |

Zonaras

| | |
|-------------------|----|
| XII, 24 | 80 |
| XII, 32 | 81 |

Zosimus

| | |
|--------------------|----------|
| I, 37, 3 | 124 |
| II, 38 | 124 |
| V, 23 | 130, 131 |



SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE CÁDIZ

1992