

OMNIA LUXUS HABET: LOS SENTIDOS Y EL PECADO ORIGINAL EN LA HAMARTIGENIA DE PRUDENCIO

“*Omnia luxus habet: the senses and original sin in Prudentius’ Hamartigenia*”

Alfredo Encuentra Ortega*

Recibido: 7-6-2019

Aceptado: 23-6-2019

Resumen

En este artículo analizo la peculiar reflexión cosmológica de Prudencio sobre el lujo. Partiendo del tratamiento moral de Salustio, Prudencio lo presenta como actitud soberbia que desafía y subvierte el orden de la creación en su poema didáctico titulado *Hamartigenia* u *Origen del pecado*, destinado a un público educado y rico y con inquietudes ascéticas muy cercanas al maniqueísmo. Valiéndose de tópicos, imágenes y lemas de la tradición clásica Prudencio intenta acceder y atraer a los lectores a la ortodoxia nicena, fusionando el austero *mos maiorum* con la espiritualidad cristiana.

Palabras clave: *Prudencio, Hamartigenia, Lujo, Maniqueísmo, Cinco sentidos.*

Abstract

In this paper I analyse Prudentius’ peculiar cosmological reflection on luxury in *Hamartigenia* (or *The origin of sin*). Inspired by Sallust’s *Catilina*, Prudentius describes luxury as an arrogant attitude that subverts God’s order in creation and is in the origin of evil. *Hamartigenia* is thus directed to rich and educated readers, most of them Manichaeans, whom Prudentius tries to gain to the orthodox Nicene faith. To achieve this, he uses a shared code, made up of both Manichaean concepts and Latin authoritative poetry, and re-defines it with a new meaning so as to fuse Roman austere *mos maiorum* with Christian anti-materialism.

Keywords: *Prudentius, Hamartigenia, Luxury, Manichaeism, Five senses.*

* Alfredo Encuentra Ortega. Universidad de Zaragoza. alfenc@unizar.es.

Presentación

En estas páginas voy a analizar la peculiar reflexión que el poeta latino Prudencio, nacido en Calahorra en torno al 356, escribe sobre el fenómeno del lujo. Prudencio no solo lo considera contrario a las tradiciones romanas, sino que incluso lo sitúa en el origen del mal, en cuanto comporta una actitud soberbia y altanera que sofisticada y pervierte la sencillez, la bondad y la hermosura de la creación. Esta reflexión aparece en el poema didáctico titulado *Hamartigenia* (u *Origen del pecado*) que Prudencio escribe con la intención de atraer a la ortodoxia nicena a simpatizantes o adeptos del dualismo maniqueo, entonces muy extendido entre la aristocracia hispana¹.

El lujo en Roma: *luxus* y *luxuria*

A diferencia de la cultura griega, enraizada en valores del lujo palaciego de las civilizaciones minoica y micénica, la romana se caracterizaba por sus orígenes agrícolas, pragmáticos y austeros. Por ello, los nietos de Rómulo mantuvieron siempre el lujo bajo sospecha y lo condenaron como fenómeno ajeno al ciudadano-soldado republicano y propio de déspotas orientales. De hecho, la etimología de *luxuria* y *luxus* parece referirse a todo cuanto rebasa o excede la austeridad acostumbrada². Sin embargo, una vez culminado el proceso de helenización a lo largo de los siglos II-I a. C. tras la conquista de Grecia y la rica Asia, se impuso el ideal helenístico del *homo ludens*, que vive para el ocio y la cultura, como reflejan las vivencias y la obra del poeta Catulo.

El historiador Salustio delata ese cambio desde la perspectiva de los valores romanos tradicionales. Retirado de la vida política tras el magnicidio de César, Salustio analiza en sus monografías las causas de la degeneración moral de la república romana y las descubre en el lujo, la avaricia y la soberbia de la nueva generación que apoyó la conjuración de Catilina (*Cat. 12.2 iuventutem luxuria atque avaritia cum superbia inuasere*). En concreto, sitúa el origen de esos males en el momento en que Sila acostumbró a su ejército a los excesos de la *luxuria*. Los términos que de forma concisa y lapidaria incluye en dicho concepto (*Cat. 11.6 amare, potare, signa, tabulas pictas, uasa caelata mirari*) equivaldrían a la galantería con mimas, libertas y cortesanas y el amor a los efebos, la práctica del simposio en torno a buenos vinos y elegantes copas repujadas en oro y plata (véase Fig. 1) y la inclusión de escultura y pintura en la decoración doméstica, cosas hasta entonces desconocidas por el romano medio. Tras invadir la vida privada, una vez sometidos el sueño, el hambre y la sed al placer, no a la necesidad, insiste el autor (*Cat. 12.3-13.3*), el lujo no tardó en desafiar el orden natural, aplanando montes o rellenando el mar para construir villas grandes como ciudades. Desde ahí atacó los pilares de la sociedad, que Cicerón (*Inv. 1.2*) resumía en *nuptiae, religio, ius*: los hombres perdieron su *uirtus* y las castas matronas su *pudor*; ya no hubo reparo en saquear templos ni en expoliar a los vencidos,

1 Este artículo continúa una serie previa de trabajos sobre la *Hamartigenia* iniciada en Encuentra Ortega (2014-2015; 2016).

2 Según el diccionario de Ernout / Meillet (1979: s.v.) ambos términos provendrían de la raíz *lu- 'soltar', 'desajustar', semántica que se mantiene en el adjetivo *luxus* 'dislocado' y el sustantivo *luxatio* 'luxación'.



Fig. 1. Escena de simposio con elementos de lujo (copa cristalina ¿cristal de roca, vidrio?). Herculano, Casa dei casti amanti. Detalle de pintura parietal. Foto Wikimedia commons.

a los aliados, e incluso a los conciudadanos a lo largo de guerras civiles y proscripciones.

Aunque llegó para quedarse, el lujo se vio siempre sometido a un conflicto ideológico y moral en la Roma imperial. Por un lado, alcanzó una capa social más amplia, como lo demuestra el fenómeno del esqueuomorfismo, que proporciona los tipos y patrones decorativos de las artes suntuarias en materiales más económicos y accesibles (*terra sigillata*, vidrio, estuco). Además, tras la eliminación de la aristocracia republicana en las san-

grientas proscripciones que siguieron al segundo triumvirato, emergió con fuerza la figura del nuevo rico ansioso por mostrar la erudición y sofisticación que su pasado le niega, como se aprecia en el hiperbólico Trimalción descrito por Petronio, ya en época neroniana. Por otro lado, el poder imperial intentó apropiarse del lujo y controlarlo para mostrar su carácter y origen divino. Sobre este trasfondo puede comprenderse tanto la renovación urbana de Augusto, que se propuso hacer una Roma de mármol a imitación de Alejandría e incorporó el Campo de Marte como villa de lujo para disfrute público (Zanker, 1992 [1987]: 170-175), como la megalomanía de Nerón en su *Domus aurea*. Así se entiende también el protocolo de los banquetes que ofrece Domiciano en su Comedor de Júpiter (*Iouis cenatio*), donde son servidos de manos de hermosos Ganimedes exquisitos vinos en gemas vaciadas y talladas, sobre todo cuarzo (véase Fig. 2) y ágatas, en forma de copas³.

A pesar de todo, frente al lujo helenizante, hasta el final de la Antigüedad se seguirá contraponiendo la tradicional austeridad del *mos maiorum*, que pervive de maneras diversas. Por un lado, algunas iniciativas oficiales intentarán recuperarla como esencia de romanidad. Así se concibieron las reformas desplegadas por Augusto en materia de indumentaria y de moral sexual, aunque sin mucho éxito y continuidad. Por otro lado, la sátira romana hará del lujo



Fig. 2. Cantharos en cristal de roca. Ejemplo de cuarzo hialino de calidad excepcional (*acentetum*). Colonia, Römisch-Germanisches Museum. Inv. V337 (6.5 cm. alto, una de las asas rotas y reconstruida). Foto © Rheinisches Bildarchiv Köln, rba 047 400.

³ Esta trilogía convival aparece descrita en Mart. 8.77. Sobre este aspecto véase Encuentra Ortega (en prensa)

frecuente diana de sus críticas desde los valores tradicionales⁴, reforzados por la filosofía estoica, que insiste en el carácter superfluo del lujo y su acción perturbadora sobre el alma, como puede verse, entre otros, en la obra de Séneca.

Propósito y lectores de la *Hamartigenia* de Prudencio

Llegamos así a finales del S. IV en que vive y escribe Prudencio. Pertenece a la aristocracia terrateniente hispana beneficiada por las reformas económicas de Constantino (Brown, 2016: 75-79) y que ha hecho del lujo una marca de estatus social, como puede verse en las villas que salpican la geografía peninsular, algunas de ellas colosales, como las de Carranque o Noheda, recientemente descubierta. Se trata de una clase educada en la literatura antigua y que hace gala de su *paideia* en la iconografía pagana y los versos con que decoran sus mosaicos, a pesar de que se haya adherido ya al cristianismo triunfante⁵. No obstante, en la generación nacida y educada ya en esa fe, a la que pertenece Prudencio, se va a operar una segunda conversión más íntima y exigente, la cual va a hacer una revisión crítica de las costumbres y creencias heredadas a la luz de los preceptos evangélicos y se va a desvincular definitivamente del pasado pagano⁶.

Es así como a los salones de esas villas empiezan a acudir, en sustitución de los intelectuales y filósofos tradicionales, los nuevos “hombres santos” tardo-antiguos (Brown, 1971), gurús, iniciáticos, ascetas y proselitistas, según el caso. Cabe así imaginar a nivel provincial acciones similares a las de Jerónimo en la casa de Melania la Joven, a la que animó a renunciar al lujo y a sus riquezas en pro del ascetismo, así como un ambiente de efervescencia espiritual parecido al que Agustín vivió en la corte de Milán (Courcelle, 1968: 93-174). Eso es lo que deja entrever el proceso y ejecución de Prisciliano en el 386⁷, en que fueron criminalizadas sus inquietudes ascéticas (ayuno, plegarias, autoanálisis y confesión, etc.) y su práctica de leer, comentar e interpretar textos sagrados⁸, tanto los incluidos en el canon como muchos otros apócrifos y heterodoxos, actividad que los obispos, desde una posición que ahora comienza a tener una gran repercusión social y política, comienzan a restringir y reservarse en exclusiva⁹.

4 Una combinación semejante de lujo, ocio y relajación moral a la expuesta por Salustio se aprecia en la *Sátira* 6 de Juvenal. Al lujo en la mesa dedica su *Sat.* 11.

5 Es la actitud que se deduce del propietario de la denominada Villa Fortunatus próxima a Fraga, que inscribe su nombre enmarcando un crismón en el mosaico de entrada a su villa, decorada, por lo demás, con motivos de la tradición pagana; imagen y comentario en Hershkowitz (2017: 41-43).

6 Es el caso patente de Paulino de Nola, como puede verse en las epístolas que intercambia con su maestro Ausonio, quien le recrimina que abandone la tradición poética pagana (*Epist.* 10 y 11). Esa es la generación que culminará el proceso de destrucción de templos y estatuas del pasado pagano (cf. Nixey, 2019: 109-137). Prudencio delata ese hecho en *C. Sym.* 1.501-505 y aboga por preservar las estatuas de los dioses, una vez limpiadas de la sangre sacrificial, como *pulcherrima monumenta... nostrae patriae*.

7 Sobre Prisciliano, remitimos a la reciente biografía de Piay Augusto (2019). Sobre su proceso y ejecución, véase Escribano Paño (2011).

8 Hay traducción reciente de sus obras, aparecidas en el s. XIX e identificadas por Schepps, en Crespo Losada (2017).

9 Un edicto del 2 de junio del 388 recogido en el *Código de Teodosio* condena el debate en público sobre cuestiones religiosas, osadía calificada como *pestifera* (16.4.2.2: *nulli egresso ad publicum uel disceptandi de religione uel tractandi uel consilii aliquid deferendi patescat occasio.*).

En ese contexto se desarrolla la labor de Prudencio, a quien podríamos calificar como “poeta de villa” a juicio de Hershkowitz (2017: 36-37), o “teólogo laico”. Retirado de su puesto administrativo en Milán¹⁰ y provisto de las armas intelectuales con las que Ambrosio acababa de consolidar la fe nicena (en especial el neoplatonismo cristiano y la lectura alegórico-tipológica de la Biblia), elaboró una serie de poemas didácticos en el estilo memorizable y emulador de la *auctoritas* de los modelos clásicos, como Virgilio y Salustio. Son auténticos discursos en verso para persuadir al lector de que abandone su poso pagano y rechace cualquier doctrina heterodoxa. Es de suponer que contaría con el beneplácito y el aval del obispo calagurritano Valeriano, al que dedica el poema 11 de su *Peristephanon*.

El lujo como conculcación del orden natural y origen del mal

Uno de esos poemas lo escribe *Sobre el origen del pecado* (o *Hamartigenia*), dirigido a quienes se habían acercado al maniqueísmo o habían ingresado ya en las filas de los auditores¹¹. Aunque hay muy pocos testimonios directos sobre esta religión perseguida y clandestina¹², Filastrio de Brescia (*Diuersarum hereseon liber* 61) reconoce que estaba muy extendida en Hispania, algunas de cuyas manifestaciones quedaron confundidas con el fenómeno priscilianista¹³. Prudencio aborda en esa obra el origen del mal, cuestión primordial que obsesionara al Agustín joven (*Conf.* 3.6.10) y que la iglesia de Mani explicaba desde la existencia de dos materias o almas eternas y divinas, pero contrarias y en lucha desde el momento en que fueron mezcladas a causa de la envidia: tenebrosa y caótica una, luminosa y armoniosa la otra¹⁴. Prudencio, sin embargo, recurre a la autoridad que confiere la cita directa del Génesis para proclamar que toda la creación es obra de un único dios (*Ham.* 182 *nihil, ait, absque deo factum, sed cuncta per ipsum*) y que toda ella es buena (341 *Vidit, ait, deus esse bonum quodcumque creauit*)¹⁵. Entre ellas va a enmarcar el tratamiento del mal que desgranaremos a continuación.

Para comenzar, el mal no sería otra cosa que una voluntad torcida y soberbia de transgredir el orden natural y tendría su origen en el ángel caído. Esta figura sirve a Prudencio para establecer un puente con el príncipe de las tinieblas de la mitología maniquea (*Ham.* 174-9)¹⁶ y para criticar la acción misionera y proselitista de dicha iglesia al enfatizar el poder de la palabra y la persuasión¹⁷. El

10 Sobre su carrera, véanse el clásico trabajo de Lana (1962) y la revisión de Coşkun (2008).

11 La iglesia maniquea estaba dividida entre electos, garantes de las escrituras de Mani y auditores, encargados de proveer el alimento de la cena de los electos, su rito más importante (Bermejo Rubio (2008: 146-150).

12 La persecución no era debida a cuestiones estrictamente religiosas como a que provenía del imperio sasánida, el gran enemigo de Roma. Edictos anti-maniqueos se sucedieron desde Valentiniano I en el 372, hasta Justiniano. El papado se sumó también a la persecución como muestra el edicto de León Magno en 445, que considera a los maniqueos criminales públicos (Lieu, 1985: 165-166).

13 En lo que respecta a la confusión con el maniqueísmo, véase nuestro trabajo (Encuentra Ortega, 2014- 2105: 11-35).

14 Sobre la cosmología maniquea, véase Bermejo Rubio (2008: 79-99).

15 Como apreció Conybeare (2007: 232-236).

16 Véase Encuentra Ortega (2014-2015: 16-18).

17 La iglesia maniquea desplegaba una intensa labor misionera y proselitista. De hecho, el Agustín neo-converso convirtió al maniqueísmo a todos sus amigos y lo intentó también con su madre (*Conf.* 3.11.20). Aprovechando las rutas comerciales, desde el Éufrates la fe maniquea llegó a Hispania y a China y sus textos aparecen en una considerable variedad de lenguas (Bermejo Rubio, 2008: 20-28).

ángel, antes bueno y luminoso, se corrompe y muda en serpiente, cuya lengua, otrora sencilla y veraz, se torna artera y falaz:

*“Simplex lingua prius uaria micat arte loquendi
et discissa dolis resonat sermone trisulco.
Hinc natale caput uitiorum, principe ab illo
fluxit origo mali, qui se corrumpere primum,
mox hominem didicit nullo informante magistro”*¹⁸ (201-205).

‘Su lengua, antes sencilla, destella con el variado artificio de la elocuencia / y, escindida engañosamente, resuena con triple discurso. / De ahí procede el caudal inicial de los vicios, de aquel príncipe fluyó el origen del mal, / que aprendió primero a corromperse a sí mismo y / después al ser humano, sin que maestro alguno le enseñase’.

El ser humano, considerado rey de la creación, después de haber sido corrompido por el ángel caído, alteró, a su vez, con su ejemplo el orden natural: *exemplum dat uita hominum quo cetera peccent* (Ham. 250). En esta idea se abunda mediante el símil del atracador que ataca y mata al propietario (el ser humano) para apoderarse de sus pertenencias (la creación 208-215) y de imágenes relativas al fin de la Edad de Oro tomadas de Virgilio: abrojos y cizañas invaden los campos (216-218), leones y lobos atacan al pastor y a su rebaño (219-221), y plagas de insectos y aves arrasan las cosechas (228-229)¹⁹; es más, algunas plantas, antes inocuas, esconden ahora veneno bajo su bella apariencia, como cicutas y adelfas (232-235). En fin, los desastres naturales, que alteran el orden y bondad de la creación, no dejarían de seguir el ejemplo humano:

*“Ipsa quoque oppositum destructo foedere certo
transcendunt elementa modum rapiuntque ruuntque
omnia legirupis quassantia uiribus orbem.*

[...]

*Nec tamen his tantam rabiem nascentibus ipse
conditor instituit, sed laxa licentia rerum
turbauit placidas rupto moderamine leges”* (236-246).

‘Los propios elementos, una vez roto el pacto / convenido, sobrepasan los límites, roban y arrasan / mientras sacuden el mundo con sus fuerzas transgresoras [...] Sin embargo, el Creador no dispuso una rabia tan grande en los elementos / cuando nacieron, sino que fue una libertad relajada de la naturaleza / la que alteró las leyes estables cuando se deshizo el orden natural’.

La idea del mal como conculcación o alteración de la primitiva bondad del orden natural nos remite al pensamiento griego, a la *hýbris* de la que habla Hesíodo en *Los trabajos y los días*, pero sobre

18 Sigo la edición de Cunningham (1966). Todas las traducciones son mías.

19 Verg. Ecl. 5.36.39; 4.24-25. Otros referentes en el comentario de Palla (1981: 181-184).

todo al pensamiento tradicional romano plasmado en la reflexión moral de Salustio. Y no en vano las primeras manifestaciones del mal son también para Prudencio la *avaritia* y la *luxuria*, la cual, a su vez, erosiona la *uirtus* y el *pudor*. Ahora, sin embargo, esos vicios aparecen personificados, como si de arcontes tenebrosos se tratase, que atacan el alma y obligan al ser humano interior a someterse a sus impulsos²⁰. Esta pequeña psicomaquia culmina en la crítica de la avaricia (250-258) y pretende ser un toque de atención a los destinatarios de la obra, la rica aristocracia hispana, y a su responsabilidad como referente de la sociedad romana. Por más que la metáfora agrícola tenga un amplio recorrido en la literatura latina, se puede descubrir una velada alusión al árbol del mal (*radix malorum*) que subrayaría la lectura demonológica y maniquea de este pasaje²¹:

*“Exemplum dat uita hominis quo cetera peccent,
uita hominum cui quidquid agit Vaesania et Error
subpeditant, ut Bella fremant, ut fluxa Voluptas
diffuat, impuro feruescat ut igne Libido,
sorbeat ut cumulus nummorum faucibus amplis
gurges Auaritiae, finis quam nullus habendi
temperat aggestis addentem uota talentis.
Auri namque Fames parto fit maior ab auro.
Inde seges scelerum, radix et sola malorum”* (250-258).

‘La vida humana ofrece su ejemplo para que toda la creación peque; / la vida humana, cuyos actos alimentan la Locura y el Descarrío, / para que bramen las Guerras, para que el Placer disoluto / se relaje, para que bulla el Deseo con fuego impuro, / para que con desmedidas fauces absorba un montón de monedas / el abismo de la Avaricia, a la que no apacigua, mientras añade esperanza / a las reservas acumuladas, ningún límite en la posesión, / pues el hambre de oro resulta mayor a partir del oro conseguido. / De ahí que ella sola es cosecha de crímenes, raíz de los males’.

El lujo y la sátira de costumbres

Al lujo se dedica una sección nada desdeñable del tratamiento del mal en *Hamartigenia* (258-336), tal vez como ácida sátira de la vanidad de la corte que Prudencio conoció y que marcaba las tendencias y aspiraciones de sus lectores. Antes de comenzar nuestro análisis, hay que advertir del marcado tono decadentista que viene determinado por la *indignatio* del satírico Juvenal²². Comienza así Prudencio analizando la acción que ejerce en las mujeres el adorno y la moda (*Ornatus*), poder personificado que

20 BeDuhn (2002: 93-94). Más adelante, Prudencio defiende que esos poderes son espirituales (*Ham.* 509- 522), apoyándose en *Eph.* 6.12, y son fácilmente sometidos a la voluntad. Sin embargo, en *Perist.* 1.102 parece asumir la creencia de la posesión demoniaca al margen del libre albedrío, como defendían los maniqueos. Allí presenta la lucha de los mártires de Calahorra contra esas potencias en el interior del poseso inocente (*expiandus quaestione non suorum criminum*).

21 Bermejo Rubio (2008: 85-86).

22 Ante los vicios de Roma, exclama Juvenal que “es difícil no escribir sátiras” (*Sat.* 1.30). Véase Dykes (2011: 211-231) sobre la configuración satírica de este pasaje.

se compara con el proxeneta que mancilla la apreciada virtud del recato femenino (*Ornatus soluendi leno pudoris* 260). La soberbia de querer superar la belleza natural fuerza a que se filtren ríos y a que las entrañas de la tierra se abran en busca de oro y piedras preciosas para elaborar joyas y adornos femeninos (259-264). Como si el Creador, insiste, hubiese hecho su labor de forma incompleta.

“*Nec enim contenta decore
ingenito externam mentitur femina formam,
ac uelut artificis domini manus imperfectum
os dederit, quod adhuc res exigat aut yacinthis
pingere sutilibus redimitae frontis in arce,
colla uel ignitis sincera incingere sertis,
auribus aut grauidis uirides suspendere bacas*” (264-270).

‘En efecto, no contenta con la hermosura natural, la mujer disfraza su belleza exterior / y como si la mano del creador le hubiese dado un rostro / inacabado, que aún necesite pintarse con delicados zafiros en lo alto de su coronada frente / o ceñirse el cuello ya perfecto con encendidos collares, / o colgar verdes bayas de sus cargadas orejas’.



Fig. 3. Escena de caza. Túnicas decoradas con *scutula* y bordados (*plumea*). Piazza Armerina, Villa del Casale. Mosaico. Foto Wikimedia commons.

Esa misma transgresión buscan las madres de familia (*taedet sacrilegas matrum percurrere curas* 272) con la cosmética (274-276). En cuanto a los hombres, el lujo produce una acción similar en ellos, avergonzados de la tradicional *uirtus* (*pudet ese uiros* 285). La crítica en este caso es tanto más dura cuanto que se reconoce a la mujer una mente más frágil y proclive al vicio (*mens fragilis facili uitiorum fluctuat aestu* 277) y, de algún modo, excusable, mientras se considera al hombre su rector (*caput muliebris corporis et rex* 279)²³.

“*Cernas mollescere cultu
heroas uetulos, opifex quibus aspera membra
finxerat et rigidos durauerat ossibus artus.
Sed pudet ese uiros. Quaerunt uanissima quaeque
quis niteant, genuina leues ut robora soluant*” (244-246).

‘Podrías ver a viejos héroes amanerarse en su forma de vestir, / a quienes el Creador había formado con áspero cuerpo / y cuyas duras articulaciones había fortalecido con huesos. / Pero se avergüenzan de ser varones. Buscan las cosas más banales / con las que presumen y, frívolos, vayan así minando sus fuerzas innatas’.

Los hombres dejan así la tradicional toga de lana cruda por la seda (287-288) y decoran su ropa con medallones decorativos (*scutula* 289)²⁴, vistosos bordados (290- 291) y suaves pieles (292-293). Pervierten además algunas actividades tradicionalmente viriles de maneras inusitadas: siguen yendo a la caza, pero de indecorosas túnicas (*lasciuas... uenantem tunicas* 293-294); ensayan nuevas armas, pero solo para tejer brocados multicolores (*uersicolorum... texentem... plumea* 294-295)²⁵ y levantan polvaredas, pero de mujeril perfume (*puluere femineas spargentem... auras* 296-297).

El lujo y el poder de los sentidos

Tanto en uno como en otro sexo, Prudencio hace hincapié en cómo el lujo corrompe la sencillez y la pureza prístinas de la condición humana (nótese el énfasis en los términos *sincerus*, *simplex*, *ingenuus*) y se apodera por completo de la misma hasta controlar todas sus funciones orgánicas: *Omnia luxus habet nostrae uegetamina uitae*. Este verso 298 trae a la memoria un célebre lema virgiliano que lo presenta como una fuerza imbatible²⁶. Para ver el efecto moral que ejerce ese mal y evitar que perturbe al alma, Prudencio analiza cómo llega hasta ella a través de los canales de la percepción (298-329). Es el mismo modelo que aplica Agustín en el libro 10 de sus *Confesiones* una década

23 Idea frecuente entre los pensadores de la época (Aug. *Conf.* 13.32.47).

24 Los *scutula* serían adornos con forma romboidal u ovalada (Palla, 1981: 198). Tal vez puedan ser identificados con los adornos colocados en los hombros o en otras partes de las túnicas representadas en la Figura 3.

25 Sobre los bordados del *plumarius* Véas Palla (1981: 199-200).

26 En concreto Verg. *Ecl.* 10.69: *omnia uincit amor / et nos cedamus amori*. Son las palabras que Virgilio pone en boca de su amigo Cornelio Galo, sometido al *furor* amoroso hacia Licóride.

después de su conversión, en el que hace autoanálisis de cómo va resistiendo a las tentaciones de los cinco sentidos. Su pasado doctrinal y la práctica habitual de la confesión en la iglesia maniquea son indicios significativos de su procedencia²⁷. A esto se suma en el texto de Prudencio la dimensión fisiológica y material, en absoluto moral, del término *uegetamen*.

En efecto, tan arrollador y desmedido como el lujo se presenta en la doctrina maniquea el poder caótico de las tinieblas, que corrompen y afectan la armónica materia luminosa. En su relato cosmogónico el número cinco adquiere un papel muy relevante²⁸ y es muy probable que fuera aplicado a los cinco sentidos en el microcosmos del cuerpo humano²⁹. Y es que, en la lucha interna que lleva a cabo el maniqueo en su cuerpo, convenía separar y rescatar la materia luminosa potenciando el contacto con otros elementos luminosos en su relación con el macrocosmos exterior. Por testimonio de Agustín sabemos que el color luminoso, el buen olor o el grato sabor eran criterios con los que se establecían tanto la dieta de los electos (*color bonus et odor et sapor*)³⁰ así como los “sellos” o prohibiciones generales de los fieles³¹. Este peculiar criterio material parece ser en buena medida el fondo de las críticas que algunos autores vierten contra el materialismo y el “empirismo” maniqueo, que prometía llegar a la fe a través de la razón en una época en la que el pensamiento filosófico desconfía de la razón y, a la hora de obtener verdades, fluctúa entre el escepticismo y la teúrgia. De ahí que Prudencio tienda ya desde *uegetamen* un puente nocional para acceder y desarmar al lector maniqueo.

*“Omnia luxus habet nostrae uegetamina uitae
sensibus in quinque statuens quae condidit auctor:
Auribus atque oculis, tum naribus atque palato
quaeritur infectus uitiosis artibus usus.
Ipse etiam toto pollet qui corpore tactus
palpamen tenerum blandis ex fotibus ambi”* (298-303).

‘Todos los impulsos de nuestra vida los domina el lujo, / los que creó el Creador al distribuirlos en cinco sentidos. / Con los oídos y los ojos, con la nariz y el paladar / se busca un uso perverso en nuestro viciado organismo. / Y también el mismo tacto, que es el que prevalece por todo el cuerpo, / ambiciona el tierno contacto en zalameros arrullos’.

Pero esos criterios sensuales, asociados ahora al lujo, no son válidos, vendría a insinuar Prudencio: pueden ser incluso engañosos y llevarnos hasta falsos bienes que encadenan el alma a la materia. El repaso por los sentidos está articulado mediante preguntas retóricas basadas en el tópico oratorio del

27 Véase BeDuhn (2004: 161-177). De dicha práctica queda constancia en las fuentes escritas. En un formulario de confesión general para los auditores, hallado en Turfan (Xinjiang, China), aparece una sección dedicada a los pecados contra las cinco naturalezas divinas y otra contra los cinco tipos de seres vivos (Asmussen, 1965: 244-245).

28 Tanto el reino de la luz como el de las tinieblas se componen de cinco elementos (Bermejo Rubio, 2008: 85-90).

29 Sobre el organismo humano como microcosmos, véase BeDuhn (2004: 176-179).

30 Aug. *Manich.*, 16.41.

31 El sello de las manos iba dirigido a no perjudicar la materia luminosa contenida en las plantas y el suelo, denominado “Jesús sufriente”. El sello de la boca prohibía blasfemar, comer carne y beber vino, pues contenían más materia tenebrosa. El sello del corazón prohibía la actividad sexual, concebida como proceso demoníaco para encadenar la luz a las tinieblas (Bermejo Rubio, 2008: 154-156).

quid utile?, generalmente asociado al *carpe diem*³². En los cinco casos, la marcada insistencia en la anatomía de los sentidos como canales de comunicación entre el mundo y el cerebro³³ se propone atacar las bases científicas del ascetismo maniqueo, a la vez que la sátira continuada mediante la reductio *ad absurdum* procura devolver al lector a la sana tradición romana. Así, ¿para qué dispone la pupila de párpados si se ha de mancillar viendo las piruetas obscenas de un afeminado pantomimo? (308-311) ¿o para qué conectan dos conductos la nariz y el cerebro si han de absorber los seductores aromas que esparce el cabello de una meretriz? (312-315); así también los cavernosos recovecos del oído, si por ellos pasa la canción de una cortesana y un grosero poema convival (316-320); y no menos el paladar, si estimula la gula de quien prolonga el banquete hasta la noche y lo riega en abundancia (320-324). El tacto ve también corrompida su función primordial cuando la sensibilidad de la piel queda embotada sobre blandos colchones de suaves telas (325-329).

“*Felix qui indultis potuit mediocriter uti
muneribus parcumque modum seruare fruendi,
quem locuples mundi species et amoena uenustas
et nitidis fallens circumflua copia rebus
non capit, ut puerum nec inepto addicit amori,
qui sub adumbrante dulcedine triste uenenum
deprendit latitare boni mendacis aperto!*” (330-336).

‘¡Dichoso aquel que pudo aprovechar de forma moderada los dones / concedidos y guardar una parca proporción en su disfrute, / a quien la rica vistosidad del mundo, y sus placenteros atractivos, / y los innumerables engaños que nos rodean en las cosas deslumbrantes / no lo cautivan como a un niño ni lo someten a una indigna pasión, / aquel que descubre que bajo la aparente dulzura / se esconde un triste veneno tras la efigie de un bien mentiroso!’.

Esta argumentación culmina en una llamada a la moderación y la autoconciencia frente a la aparente realidad y el engaño de los sentidos (330-336). Vemos en ella al maestro antiguo recurrir de nuevo a conceptos, lemas e imágenes célebres para instruir y persuadir a sus lectores. El escepticismo académico aflora en los vv. 332-333 y nos conecta con la filosofía que subyace en *Asno de oro* de Apuleyo, en su juego constante entre lo verdadero y lo aparente, entre los bienes auténticos y los engañosos, que casi llevan al asno protagonista a confundir la venenosa adelfa con la rosa redentora³⁴. También el adverbio *mediocriter* (330) nos remite al epicureísmo de la *aurea mediocritas* horaciana (*Carm.* 2.10.5), la cual se ve reforzada con la evocación del conocido *makarismós* de Virgilio en *Georg.* 2.490-493³⁵.

32 Esos mismos tópicos aparecen en el *Prólogo* a su obra y anteceden su conversión personal (Encuentra Ortega, 2001: 353-354).

33 Véase nuestro comentario a los vv. 56-63 del prefacio a *Ham.* (Encuentra Ortega, 2016: 312-314).

34 Apul. *Met.* 4.2-3. La peripecia de Lucio-Asno que, ansioso por encontrar la rosa que le devuelva su forma humana, descubre unas flores semejantes, las *rosas laureas*, y casi las come aun sabiendo que resultan venenosas, da sentido al verso de *Ham.* 235 que alude al veneno oculto en la bella adelfa (*rhododafne*).

35 Sobre la repercusión de estos versos en la literatura latina posterior, véase Palla (1984: 176-192).

“*Felix qui potuit rerum cognoscere causas
atque metus omnis et inexorabile fatum
subiecit pedibus strepitumque Acherontis auari!*”.

‘¡Dichoso aquel que pudo conocer las causas de las cosas / y sometió todos sus miedos y el implacable destino / bajo sus pies, junto con el ruido del avaro Aqueronte!’.

La evocación de este pasaje en la mente del lector confiere a los versos de Prudencio un significado de trascendencia, de que el premio al dominio de los sentidos es la inmortalidad. Ese era también el propósito de Virgilio al evocar las palabras con que Lucrecio consignó el triunfo de Epicuro sobre la muerte³⁶. Sin embargo, resulta curioso constatar cómo, una vez más, Prudencio reinterpreta conocidos lemas de doctrinas contrarias y los armoniza con la fe nicena. Es lo que sucede también en la imagen del niño engañado por el vistoso envoltorio de la realidad, que subvierte la imagen que Lucrecio (1.936-942; 4.11-17) empleaba para mostrar cómo su poema pretendía ser una forma de endulzar una amarga pero salutífera medicina filosófica, el materialismo epicúreo.

Conclusión

Esta imagen final pone de relieve el propósito didáctico de Prudencio en *Hamartigenia*. A pesar de que sobre este autor pesan todavía el olvido y ciertos prejuicios estéticos, su decisión de anclarse a los autores clásicos para desplegar esa labor protréptica no se debe a una falta de originalidad sino al deseo de aproximarse e influir en el lector de una forma más efectiva reinterpretando la tradición que ambos conocen y admiran. Por otra parte, el pasaje analizado tiene gran valor para el historiador moderno por cuanto es testimonio de primera mano sobre el auge de la riqueza y del lujo en la Hispania del s. IV y de las corrientes espirituales que la recorren. Este pasaje proporciona también una valiosa información sobre las distintas manifestaciones del lujo en las artes suntuarias y la moda, así como una peculiar reflexión moral e ideológica. En esta última, Prudencio fusiona dos tradiciones y cosmovisiones hasta entonces separadas y antagónicas, la austeridad del *mos maiorum* romano, apoyada en la doctrina estoica y enriquecida por grandes literatos, y la espiritualidad cristiana, construida desde la confrontación con el materialismo maniqueo y epicúreo. De este modo, Prudencio se suma al nuevo ideal de patriotismo romano-cristiano de la era teodosiana³⁷ y lo desarrolla y expone ante quienes siguen una fe que les es presentada como engañosa, foránea e incluso anti-romana: el maniqueísmo.

36 Curiosamente Lucrecio exalta a Epicuro por triunfar sobre la religión (Lucr. 1.78-79 *religio pedibus subiecta*) y abrir la llave de la inmortalidad a los hombres (*exaequat uictoria caelo*).

37 Paschoud (1967: 224-226).

Bibliografía

- Asmussen, J. P. (1965): *Xuāstvānīft. Studies in Manichaeism*. Copenhagen: Prostant apud Munksgaard.
- BeDuhn, J.D. (2004): «The Near Eastern Connections of Manichaean Confessionary Practice». En: *ARAM*, 16, pp. 161-177.
- BeDuhn, J.D. (2002): *The Manichaean Body in Discipline and Ritual*. Baltimore: John Hopkins University.
- Bermejo Rubio, F. (2008): *El maniqueísmo. Estudio introductorio*. Madrid: Trotta.
- Brown, P. (2016): *Por el ojo de una aguja. La riqueza, la caída de Roma y la construcción del cristianismo en Occidente (350-550 d.C.)*. Barcelona: Acantilado. [Trad. A. Luengo = *Through the Eye of a Needle*. Princeton: PUP, 2012].
- Brown, P. (1971): «The rise and function of the Holy Man in Late Antiquity». En: *JRS* 61, pp. 80-101.
- Conybeare, C. (2007): «*Sanctum, lector, percense uolumen. Snakes, Readers and the Whole Text in Prudentius's Hamartigenia*». En: Kilgshirn, W.E. / Safran, L. (eds.) (2007): *The Early Christian Book*. Washington: Catholic University of America, pp. 225-240.
- Coşkun, A. (2008): «Zur Biographie des Prudentius». En: *Philologus*, 152, pp. 294-319.
- Courcelle, P. (1968): *Récherches sur les Confessions de saint Augustin*. París: E. de Boccard.
- Crespo Losada, M.J. (2017): *Prisciliano de Ávila. Tratados. Edición y traducción*. Madrid: Trotta.
- Cunningham, M. (1966): *Aurelii Prudentii Clementis carmina*. Turnhout: Brepols.
- Dykes, A. (2011): *Reading Sin in the World. The Hamartigenia of Prudentius and the Vocation of the Responsible Reader*. Cambridge: University Press.
- Encuentra Ortega, A. (2001): «*Christianorum Flaccus: estructura y significado del prólogo y del epílogo de Prudencio*». En: *Actas del X Congreso Español de Estudios Clásicos*, vol. II, pp. 347-355.
- Encuentra Ortega, A. (2014-2015): «Estudios sobre la Hamartigenia de Prudencio I: lector maniqueo y discurso protréptico». En: *Voces*, 25-26, pp. 11-35.
- Encuentra Ortega, A. (2016): «Estudios sobre la Hamartigenia de Prudencio II: lectura y análisis de su Prefacio». En: *AnTard*, 24, pp. 305-316.

Encuentra Ortega, A. (en prensa): «Crystalla revisited: a philological study of rock crystal ware in Martial». En: *Latomus*.

Ernout, A. / Meillet, A. (1979): *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*. París: Klincksieck.

Escribano Paño, M.V. (2011): «Autonomía e identidad en el cristianismo hispano (s. IV): Conflictos internos y formas de solución». En: Sartori, A. / Valvo, A. (eds.) (2011): *Identità e autonomie nel mondo romano occidentale. Iberia-Italia – Italia-Iberia. III Convegno Internazionale di Epigrafia e Storia Antica*. Faenza: Fratelli Lega, pp. 465-493

Hershkowitz, P. (2017): *Prudentius, Spain and Late Antique Christianity. Poetry, Visual Culture and the Cult of the Martyrs*. Cambridge: University Press.

Lana, I. (1962): *Due capitoli prudentiani. La biografia - La cronologia delle opere - La poetica*. Roma: Studium.

Lieu, S. (1985): *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China. A Historical Survey*. Manchester: University Press.

Malamud, M. (2011): *The Origin of Sin. An English Translation of the Hamartigenia. Prudentius. Translated with an Interpretive Essay*. Ithaca / Londres: Cornell University Press.

Nixey, C. (2019): *La edad de la penumbra*. Madrid: Taurus. [Trad. R. González Ferriz = *The Darkening Age*. Londres: Penguin, 2018].

Palla, R. (1984): «Apunti sull' Makarismos e sulla fortuna di un verso vergiliano». En: *SCO*, 33, pp. 171-192.

Palla, R. (1981): *Prudenzio. Hamartigenia. Introduzione, traduzioni e commento*. Pisa: Giardini.

Piay Augusto, D. (2019): *Prisciliano. Vida y muerte de un disidente en el amanecer del Imperio cristiano*. Gijón: Trea.

Paschoud, F. (1967): *Roma aeterna. Études sur la patriotisme romain dans l'Occident latin à l'époque des grands invasions*. Neuchâtel: Institut Suisse de Rome.

Zanker, P. (1992): *Augusto y el poder de las imágenes*. Madrid: Alianza. [Trad. P. Diener Ojeda = *Augustus und die Macht der Bilder*. Múnich: Beck, 1987].