

EL CARMEN DE PROVIDENTIA DEI.
ESTUDIO HISTÓRICO Y DOCTRINAL

Doctorando: Raúl Villegas Marín
Director: Prof. Dr. Josep Vilella Masana

Para optar al título de doctor en Historia
Programa de doctorado: “Mediterrània: Prehistòria i Món Antic” (2000-2002)
Departamento de Prehistoria, Historia Antigua y Arqueología
Facultad de Geografía e Historia
Universidad de Barcelona

SEGUNDA PARTE

LA DOCTRINA SOBRE LA GRACIA DEL *CDP* EN EL CONTEXTO DE LOS
DEBATES TEOLÓGICOS DEL PRIMER TERCIO DEL SIGLO V

SEGUNDA PARTE, CAPÍTULO 1

(II. 1)

EL *CdP* Y LOS DEBATES EN TORNO AL TEMA DEL *ORIGINALE PECCATUM*

II. 1. 1. La teología del pecado original en el *CdP*

El autor del *CdP* se nos revela como espectador atento de la controversia suscitada por las propuestas antropológicas de Pelagio y Celestio en la Iglesia de principios del siglo V. Ante ésta, adopta un posicionamiento claro, del que el *CdP* es vehículo de expresión. Así, en la cuestión de la transmisión del pecado de Adán a toda su posteridad –el género humano–, nuestro autor se manifiesta de acuerdo con las tesis defendidas por Agustín de Hipona, lo que ha permitido a investigadores como C. Tibiletti afirmar que el autor del *CdP* no puede ser “acusado” de filo-pelagiano.¹ Esta afirmación parte de la premisa de que es la negación de la doctrina del *tradux peccati* el artículo esencial de fe que aúna a los autores etiquetados por la tradición historiográfica y eclesiástica como “pelagianos”. En efecto, más allá del consenso en la cuestión del pecado original no puede decirse que los autores pelagianos defiendan un sistema doctrinal cerrado y homogéneo, dado que en sus escritos se aprecia una amplia diversidad de intereses y orientaciones de pensamiento.² Dos pasajes de nuestro poema abordan explícitamente la cuestión del *tradux*.

A partir del verso 212 del *CdP*, su autor emprende una sucinta descripción de la creación del mundo y del hombre por Dios. En su interpretación de esta parte del Génesis, el *CdP* se constituye en heredero de una tradición exegética que arranca de los primeros escritos patrísticos. Según esta línea interpretativa –seguida por autores como Taciano, Teófilo de Alejandría, Ireneo de Lyon o Clemente de Alejandría y basada en una lectura literal del Génesis–, Adán fue creado en un estado de imperfección espiritual, aunque estaba destinado a alcanzar la perfección angélica tras ejercitarse en la virtud haciendo uso de su libre albedrío.³ El *CdP* afirma en esta línea exegética que el progreso espiritual y la práctica continuada de la justicia deberían haber conducido a Adán a compartir con los ángeles el Reino de los Cielos:

¹ C. Tibiletti (1990), pp. 471-2.

² G. Bonner (1992), pp. 35 y 39; G. Bonner (1995), p. 47. Hay que tener presente que el concepto “pelagianismo” y el calificativo “pelagiano” son creación de los opositores a las ideas que Pelagio, Celestio o Julián de Eclana defienden con puntos de acuerdo –de modo especial la negación del *tradux*–, pero también con divergencias y derivaciones personales. Como ha señalado B. R. Rees, “there is no recognised body of doctrine which can fairly be described tout court as “Pelagianism” in the sense that it can be attributed to Pelagius alone; rather there are opinions of Rufinus the Syrian, of Celestius, of the Sicilian Anonymous, of Julian of Eclanum, and of Pelagius himself, some of which but by no means all they can be said to have held in common” (B. R. Rees [1988], p. 89, opinión compartida por G. Greshake [1999], c. 8).

³ J. M. Evans (1968), pp. 78-9.

*longo iustitiae quae multum exercita cultu / ceu speculo lumen diuinum imitata referret / cumque bonis positum transisset in artibus aeuum / aeternam uictrix arcem mansura teneret.*⁴

Para fortalecer la esperanza del hombre en la recompensa que le había sido preparada, Dios le estableció como señor de toda la Creación, sometido únicamente a su Creador.⁵ En la línea de un Ireneo de Lyon o de un Tertuliano,⁶ el *CdP* señala que un ángel cobró envidia de Adán por los muchos beneficios que éste recibió de Dios en el Paraíso; este ángel fue expulsado del Reino de los Cielos, donde únicamente puede habitar la pura bondad.⁷ Expulsado del Reino, el ángel caído concibió aún mayor deseo de dañar al hombre,⁸ y, sabedor de que Dios había vetado a Adán comer de los frutos del Árbol de la Ciencia, le sedujo induciéndole a transgredir este mandato.⁹ En la explicación de la razón por la cual Dios habría vetado a Adán alimentarse del Árbol de la Ciencia, el *CdP* coincide con Teófilo de Alejandría –en una interpretación que se da también en otros autores patrísticos como Ireneo de Lyon, Gregorio de Nazianzo o Juan de Damasco–,¹⁰ al afirmar que en los frutos de ese árbol se encerraba un conocimiento del bien y del mal superior al que el hombre –en el estadio de progreso espiritual en el que se encontraba– podía asimilar.¹¹

En los vv. 289-94 del poema se afirma que la muerte en el hombre es consecuencia de este primer pecado de Adán, con el pasaje paulino *Rom. 5, 12* como referencia: *his illata dolis*,

⁴ *CdP*, vv. 245-8. La inmadurez primigenia de Adán se afirma en los vv. 287-8 del *CdP*, en los que se nos comunica la razón por la que se prohibió a Adán comer del Árbol de la Ciencia: éste guardaba un conocimiento del bien y del mal que no convenía que el hombre, entonces espiritualmente débil, recibiera. *Vide infra*.

⁵ *CdP*, vv. 254ss.

⁶ Acerca del relato de la caída de Adán en Ireneo y Tertuliano, *vide* J. M. Evans (1968), pp. 81-2.

⁷ *CdP*, vv. 279-81: *cui cum tanta Deus largitus dona fuissent / uiperei populi princeps inuidit et alta / deiectus regione poli (quia summa tenere / non nisi pura potest bonitas)*. Aunque en este pasaje se llama ya al ángel *uiperei populi princeps*, el orden de la narración deja claro que ha sido el sentimiento de envidia el desencadenante de su caída. A la expulsión de Lucifer de los Cielos, para la que el pecado de envidia vuelve a ser señalado como causa, hace de nuevo referencia nuestro autor en *CdP*, vv. 619-23: *nam cum ille excelso deiectus Lucifer axe / conciderit rueritque illo pars tertia pulso / astrorum, quaero, in quanam tunc parte fuisses? / Clara Dei semper bonitatis imago maneres, / an castra inuidiae sequeris et agmina noctis?* Heredero de la exégesis de Ireneo o Tertuliano, el *CdP* no toma en consideración la idea de una rebelión de Lucifer anterior a la creación del mundo y del hombre, que se había ido consolidando entre los intérpretes del Génesis. En sus *Conlationes*, Casiano rechaza explícitamente la interpretación según la cual fue la envidia del ángel por los beneficios concedidos al hombre, y la consecuente seducción maléfica que ejerció sobre Adán y Eva, la causa de su caída. Según Casiano, el sentimiento de envidia del hombre surgió en el diablo a causa de su caída anterior, originada por su soberbia. *Vide* CASSIANVS, *Conl.* 8, 9-10, y *cf.* J. M. Evans (1968), pp. 82-3.

⁸ *CdP*, vv. 281-2: *maiora nocendi / concepit uerso mutatus corde uenena*.

⁹ *CdP*, vv. 284-5.

¹⁰ J. M. Evans (1968), pp. 79-80.

¹¹ *CdP*, vv. 285-7: *perpulis a uetitis pomum decerpere ramis / queis inerat recti et prauis experientia maior / tunc ditioe hominis*. A diferencia de Adán, el hombre actual sí posee la capacidad de conocer las cosas que debe evitar, de las que debe abstenerse, sin que ello suponga un peligro para su persona (*CdP*, vv. 287-8: *quia nondum acceperat hanc uim, / qua posset uitanda suo sine nosse periclo*). Podríamos decir que el género humano ha alcanzado un estado de madurez espiritual de la que el padre del género humano aún no gozaba.

*hoc crimine nata subegit / mors hominem.*¹² Esta idea vuelve a ser expresada en los vv. 489-90: *uictus enim terrenus Adam transfudit in omnes / mortem homines.*¹³ La muerte es castigo del pecado en Adán y en todo el género humano, porque todos los hombres pecaron en el primero. El autor del *CdP* afirma que la muerte afecta a todo hombre en cuanto heredero del pecado del padre Adán, al que se suman los pecados personales que cada individuo añade al *originale*: *subegit / mors hominem, culpa in cunctos manante minores. / Quae semel antiqua pulsos uirtutis ab arce / non uno tantum transfuso errore parentum / implicuit, sed cum populis nascentibus aucta / multiplicem lata porrexit strage ruinam.*¹⁴ La transmisión del pecado adánico a todo el género humano se justifica en el *CdP* con el argumento de que todo hombre descende de Adán, ha nacido de su linaje: *transfudit in omnes / mortem homines, quoniam cuncti nascuntur ab illo, et transgressoris decurrit causa parentis.*¹⁵

II. 1. 2. El *CdP* y la teología del *originale peccatum* sancionada por la Iglesia católica

II. 1. 2. 1. El origen de la mortalidad física de Adán y del resto del género humano

En estos dos pasajes encontramos una clara y firme refutación de aspectos capitales de la antropología pelagiana. Al afirmar que en Adán la muerte física es un castigo que Dios le impone por violar su mandato, nuestro autor se opone a quienes afirmaron que Adán fue creado por la divinidad mortal, de modo que, pecara o no pecara, debía morir. Esta idea figuraba entre las seis proposiciones atribuidas a Celestio que formaban el *libellus accusationis* presentado por Paulino de Milán ante el sínodo cartaginés de otoño del 411. Este concilio, que marca el inicio del conflicto entre la teología pelagiana y la defendida por la iglesia africana bajo la dirección intelectual de Agustín, se cierra con el rechazo del episcopado africano a las propuestas teológicas que Paulino había atribuido a Celestio.¹⁶ Algunos años después, hacia mediados del 415, dos obispos galos expulsados de sus sedes por colaboración con el usurpador Constantino III, Heros de Arlés y Lázaro de Aix,¹⁷ denuncian a Pelagio ante el obispo metropolitano de Cesarea, Eulogio. El argumento principal de la acusación es un libelo compuesto por 29 afirmaciones que resumirían el pensamiento del monje bretón y de su principal discípulo, Celestio. Entre éstas figuran las seis proposiciones rechazadas en 411 en Cartago, entre las

¹² *CdP*, vv. 289-90.

¹³ *CdP*, vv. 489-90.

¹⁴ *CdP*, vv. 290-4.

¹⁵ *CdP*, vv. 489-90.

¹⁶ Sobre el sínodo africano del 411 y la condena de las tesis de Celestio, *vide* G. Honnay (1994), pp. 275-9.

¹⁷ *Vide supra*, I. 1.

cuales se cuenta, como sabemos, la afirmación de que Adán fue creado por Dios mortal. Con el propósito de rehuir la sanción eclesiástica, Pelagio condena estas proposiciones y es absuelto.¹⁸

La absolución de Pelagio en Dióspolis provoca una decidida reacción de la Iglesia africana. Los sínodos anuales de las provincias de *Numidia* y *Africa Proconsularis* de 416 ratifican la condena de Celestio en 411 y la extienden a Pelagio.¹⁹ En enero de 417 el obispo de Roma Inocencio I secunda las decisiones africanas y condena a los dos heresiarcas,²⁰ pero esta decisión es revisada por su sucesor, Zósimo, tras recibir sendas declaraciones de fe de los acusados.²¹ La rehabilitación de Pelagio y Celestio por Zósimo no desanima a la Iglesia africana, que está detrás de la iniciativa del emperador Honorio de promulgar un edicto —el 30 de abril de 418— que acusa a Pelagio y Celestio de divulgar una nueva y rechazable doctrina que debe ser combatida.²² El edicto de Honorio recoge como aspecto esencial de la nueva herejía la afirmación de la condición mortal de Adán desde su creación: *hi parenti cunctarum rerum Deo, praecipuaeque semper maiestati intermine omnipotenti, et ultra omne principium transeunti, tam trucem inclementiam scaevae uoluntatis assignant, ut cum formandi mundi opificem curam sumeret, qualitatemque hominis struendi profunda spiritus conceptione libraret, fundati muneris foedum anteferet exordium, et mortem promitteret nascituro, non hanc insidiis uetiti fluxisse peccati, sed egisse penitus legem immutabilis constituti; ad declinandum lethi exitialis incursum nihil prodesse abstinentiam delinquendi, cuius uis ita putaretur ascripta, ut non possit aboleri deinceps.*²³

El 1 de mayo de 418 un nuevo sínodo se reúne en Cartago y condena en nueve cánones la doctrina pelagiana,²⁴ el primero de los cuales se refiere a la proposición inicial del libelo acusatorio de 411: *quicumque dicit Adam primum hominem mortalem factum ita ut siue peccaret siue non peccaret moriretur in corpore, hoc est de corpore exiret, non peccati merito sed necessitate naturae, anathema sit.*²⁵ Finalmente, en junio de 418 Zósimo modifica su posicionamiento anterior, condenando a Pelagio y a Celestio en su epístola *Tractoria*, enviada a

¹⁸ G. de Plinval (1943), pp. 285-90; G. Honnay (1994), pp. 282-3.

¹⁹ G. de Plinval (1943), pp. 294-6.

²⁰ G. de Plinval (1943), pp. 303-5; O. Wermelinger (1975), pp. 124-33.

²¹ G. de Plinval (1943), pp. 313-7.

²² O. Wermelinger (1975), pp. 197-9, tesis reafirmada por el investigador suizo en O. Wermelinger (1989)², pp. 82-3. A juicio de Wermelinger, el hecho de que las dos tesis pelagianas denunciadas por el edicto de Honorio (mortalidad física de Adán instituida por Dios, no transmisión del pecado adánico al linaje humano), respondan, en esencia, a los términos en los que fue condenada la doctrina pelagiana en las cartas de Inocencio I a las iglesias africanas, demostraría la influencia de estas últimas en la iniciativa gubernamental; en efecto, la iglesia africana no pretendía otra cosa, en este momento, que mantener el *status quo* en relación con la condena oficial de las tesis pelagianas establecido por Inocencio I un año antes.

²³ *Coll. Quesn.* 14. G. de Plinval (1943), pp. 323-4; O. Wermelinger (1975), pp. 200-1.

²⁴ G. de Plinval (1943), pp. 324-6.

²⁵ *Conc. Carthag.* (418), c. 1.

las más importantes sedes episcopales de Oriente y Occidente solicitando de sus obispos la suscripción. Este importante documento no ha llegado hasta nosotros, lo que nos impide conocer con precisión en qué grado el obispo romano asume la teología africana sancionada por los cánones del primero de mayo de 418. De cualquier modo, sí podemos afirmar que la primera proposición del libelo acusatorio de 411 –incluida asimismo, como ya hemos dicho, en el de Dióspolis de 415– fue explícitamente condenada por el romano en su *Tractoria*.²⁶ Dado que este documento iba a recibir la aprobación de las más importantes sedes eclesiásticas de la cristiandad, podemos afirmar que el rechazo a la condición mortal de Adán desde su creación alcanza desde 418 carácter ecuménico.

II. 1. 2. 2. La transmisión del pecado de Adán a todo el género humano

Como hemos señalado anteriormente, el *CdP* relaciona la mortalidad física del género humano con el pecado de Adán. La muerte es en Adán castigo del pecado, y este castigo se extiende a toda su descendencia en cuanto heredera de su falta. En el tema del *tradux peccati*, el *CdP* se separa plenamente de la teología pelagiana.²⁷

En el libelo acusatorio presentado contra Celestio por Paulino de Milán ante el sínodo cartaginés de 411 al que ya nos hemos referido, dos proposiciones hacen referencia directa a la cuestión del *tradux*: de acuerdo con este libelo, Celestio habría afirmado que el pecado de Adán le afectó únicamente a él y no a todo el género humano; y que los niños nacen hoy en igual estado que Adán antes del pecado.²⁸ Ya hemos visto que estas ideas fueron rechazadas por el concilio –el cual, según G. Bonner, habría visto en las afirmaciones de Celestio en torno al estado de inocencia natural de los recién nacidos y al sentido de su bautismo una amenaza contra la teología bautismal católica africana, ampliamente desarrollada en el marco de la controversia donatista–,²⁹ y que Pelagio se vio obligado a condenarlas en Dióspolis para evitar

²⁶ O. Wermelinger (1975), p. 211.

²⁷ Pelagio niega que el pecado de Adán recaiga sobre su descendencia causando la corrupción de sus almas, una idea que vincula a la hipótesis traducianista sobre el origen del alma, que él rechaza a favor de las tesis creacionistas: Dios crea el alma de cada hombre y no les puede imputar un pecado que no han cometido personalmente. El pecado, según Pelagio, no nace con el hombre, sólo puede ser el resultado de sus actos. *Vide* G. de Plinval (1943), pp. 150, 300 y 309. En el combate contra el *tradux peccati*, sin embargo, se significó más su discípulo Celestio, pues Pelagio insiste de modo especial en sus obras en el tema de la libertad del hombre para el bien. G. de Plinval (1943), pp. 260-1, define la negación del *tradux* como *thème célestien*; *cf.* asimismo el juicio de G. Honnay (1994), p. 300. Esta “divergencia de intereses” fue percibida ya en la antigüedad por un Vicente de Lérins (*uide* VINCENTIVS LER., *Commonit.*, 24, 9). De cualquier modo, maestro y discípulo conservaron siempre una firme comunidad de ideas, como lo atestiguan las notables similitudes en el contenido de los respectivos *libelli fidei* que dirigen a Zósimo, solicitando una revisión de su causa (*uide* G. Honnay [1994], pp. 286-7).

²⁸ G. Honnay (1994), p. 276.

²⁹ G. Bonner (1992), p. 40. En su declaración de fe presentada ante el obispo romano Zósimo en 417, Celestio afirma la necesidad del bautismo de los niños para que éstos entren en el Reino de los Cielos si

la condena eclesiástica. En el edicto promulgado por Honorio que ordena la intervención del brazo secular contra Pelagio y Celestio, el segundo aspecto que se recoge de la doctrina defendida por éstos –junto a la afirmación de la condición mortal de Adán antes de pecar– es la negación de que el error del primer hombre se transmita a su posteridad: *primitiui hominis errorem, in quem captae mentis inops rationis caecitas irruisset, delapsum ad posteros non fuisse; tantumque apud eum, quem malesuadae gratiae infelix rapuisset illecebra, transgressionem interdicti exstitisse discriminis, cum euidentis catholicae legis omnifaria testetur auctoritas, illum interitus omnium fuisse uestibulum, quem diuinae praeceptionis sedulum liquet corrupisse mandatum.*³⁰

Finalmente, los cánones segundo³¹ y tercero³² del concilio de Cartago de 418 reafirman, contra los pelagianos, la idea del *tradux peccati*. En su epístola *Tractoria*, Zósimo no incluye

mueren prematuramente, pero niega que en ellos el lavacro remita pecado alguno, dado que nacerían en un estado de inocencia natural. En el bautizo infantil la fórmula *in remissionem peccatorum* sería un mero formalismo establecido por la costumbre eclesiástica. *Vide* G. de Plinval (1943), pp. 256-7. Contra estos principios, los cánones cartagineses de mayo de 418 defienden el *tradux peccati* afirmando que en el bautizo infantil la fórmula *in remissionem peccatorum* tiene valor real –remisión de un pecado no cometido personalmente, sino heredado– (c. 2, *uide infra*); y que los niños muertos sin bautizar no entran en el Reino de los Cielos –como bien afirmaba Celestio– sino que son condenados eternamente en cuanto herederos del pecado original –lo que Celestio sin embargo negaba– (c. 3, *uide infra*).

³⁰ *Coll. Quesnel*. 14. G. de Plinval (1943), pp. 323-4.

³¹ *Conc. Carthag.* (418), c. 2: *item placuit ut quicumque paruulos recentes ab uteris matrum baptizandos negat aut dicit in remissionem quidem peccatorum eos baptizari sed nihil ex Adam trahere originalis peccati quod lauacro regenerationis expietur: unde fit consequens ut in eis forma baptismatis in remissionem peccatorum, non uera sed falsa intellegatur, anathema sit. Quoniam non aliter intellegendum quod ait Apostolus: per unum hominem peccatum intrauit in mundum et per peccatum mors, et ita in omnes homines pertransiit in quo omnes peccauerunt, nisi quemadmodum ecclesia catholica ubique diffusa semper intellexit. Propter hanc enim regulam fidei etiam paruuli qui nihil peccatorum in seipsis adhuc committere potuerunt ideo in remissionem peccatorum ueraciter baptizantur, ut in eis regeneratione mundetur quod generatione traxerunt.* Este canon fundamenta la idea del *tradux* en el pasaje paulino *Rom.* 5, 12, según la interpretación agustiniana del mismo, basada en la lectura del texto en su vieja traducción latina. Esta interpretación es bastante discutible, como ha señalado A. Sage (1969), pp. 81-4.

³² *Conc. Carthag.* (418), c. 3: *item placuit ut si quis dicit ideo dixisse Dominum: in domo Patris mei mansiones multae sunt, ut intellegatur quia in regno caelorum erit aliquis medius aut ullus alicubi locus ubi beate uiuant paruuli qui sine baptismo ex hac uita migrarunt, sine quo in regnum caelorum quod est uita aeterna intrare non possunt, anathema sit. Nam cum Dominus dicat: nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu non intrabit in regnum caelorum, quis catholicus dubitet participem fore diaboli, qui cohaeres esse non merueret Christi? Qui enim dextera caret, sinistram procul dubio partem incurrit.* Este canon tercero falta en algunas recensiones de los anatemas cartagineses de 418: lo transmiten la *collectio Quesnelliana* y la llamada “colección de Colbert”, pero lo excluyen la *Dionysiana*; las colecciones galas de Corbie, Colonia y Saint-Maur; y la *Hispana*. Es esta última versión reducida de las sentencias de 418 la que finalmente se impondrá en época carolingia. La exclusión del canon 3 en las recensiones citadas responde a la desaprobación por la iglesia romana de una sentencia que con gran severidad condenaba al fuego eterno a los neonatos que morían antes de recibir el bautismo. Las colecciones galas que excluyen el c. 3 dependen probablemente de una edición romana de los cánones cartagineses, difundida en Galia bajo el pontificado de León I. Acerca de esta cuestión, *uide* O. Wermelinger (1975), p. 166; C. Munier (2002), p. 158. De cualquier modo, los cánones de 418 ya eran conocidos en Provenza mucho antes del pontificado de León (*uide infra*).

los cánones cartagineses de 418 y los pasajes de ella que han llegado hasta nosotros³³ atestiguan la voluntad del obispo romano de atenerse a una terminología propia para describir la culpabilidad común de Adán y de su descendencia. Zósimo afirma que en el bautizo de los niños se da una verdadera remisión de los pecados, en el sentido de una liberación de la muerte espiritual contraída desde Adán y que todo neonato acarrea. De este modo, rechaza que el pecado del primer hombre le haya afectado únicamente a él y no a todo el género humano y que los niños nazcan hoy en igual estado que Adán antes del pecado –estas dos proposiciones, incluidas en los libelos acusatorios de 411 y 415 son condenadas por la *Tractoria*–, pero Zósimo no llega a afirmar la presencia en los niños del pecado original: sostiene únicamente que son esclavos del pecado –*serui peccati*–.³⁴ Cabe señalar, en todo caso, que el vocabulario de Zósimo es lo suficientemente elástico como para permitir interpretaciones que hicieran la declaración romana compatible con las sentencias cartaginesas de 418 y con el principio del *tradox peccati*, tal y como hizo Agustín.³⁵

Los dos pasajes del *CdP* en los que se afirma el origen penal de la muerte en el hombre y la transmisión de la culpa de Adán a toda su descendencia alinean a su autor con unos principios teológicos defendidos férreamente por Agustín y la iglesia africana, pero que desde 418 han recibido, con matices, la sanción de la autoridad imperial y de la Sede Apostólica. Resulta significativo que los dos principios que la ley de Honorio del 30 de abril de 418 establece como núcleo central de la herejía supuestamente creada por Pelagio y Celestio –la afirmación de que Adán fue creado mortal y de que su error no se transmite a su descendencia– sean en dos ocasiones rebatidos por el *CdP*. De hecho, en una ocasión el *CdP* afirma que la descendencia del primer hombre hereda de éste su *error*, término del que se sirve la ley de Honorio.³⁶ No puede descartarse la influencia de esta ley en el posicionamiento teológico del *CdP*, como tampoco la de la *Tractoria* de Zósimo, que condena explícitamente la afirmación de la mortalidad original de Adán. En la cuestión del *tradox peccati*, sin embargo, el *CdP* parece ir un punto más lejos “en sentido africano” que Zósimo. Ya hemos visto que el obispo romano en ningún momento afirma que el pecado adánico se transmita a su descendencia. En el *CdP* tampoco se habla de *peccatum* u *originale peccatum* –concepto que aparece en el segundo canon del concilio cartaginés de 418–, pero sí de *transfusus error parentum*, de una *culpa in cunctos manante minores*, o se dice que la *causa parentis transgressoris* desciende al resto de los hombres, conceptos próximos sin duda al de *originale peccatum*.

³³ O. Wermelinger (1975), pp. 307-8, ensaya una reconstrucción de la *Tractoria* a partir de los fragmentos de la misma conservados en otras obras y de las referencias a su contenido que nos proporcionan Mario Mercator y Agustín.

³⁴ ZOSIMVS, *Epist. Tract.*, frg. 1 (=AVGVSTINVS, *Epist.* 190, 6, 23).

³⁵ O. Wermelinger (1975), pp. 212-6.

³⁶ *CdP*, v. 292: *non uno tantum transfuso errore parentum. Cf. Coll. Quesnel. 14: primitiui hominis errorem [...] delapsum ad posteros non fuisse.*

II. 1. 3. La teología del *originale peccatum* en la llamada “controversia semipelagiana”

La asunción parcial por Roma del dogma de la transmisión del pecado adánico a toda su posteridad, así como el hecho de que la autoridad imperial –a través de la ley promulgada por Honorio el 30 de abril de 418– se alineara con la iglesia africana promoviendo el combate contra quienes rechazaran el *tradux*, son hechos que pueden explicar parcialmente que la discusión en torno a esta cuestión, y a la de la condición mortal de Adán desde su creación, fuera excluida del debate teológico que la última enseñanza sobre la gracia de Agustín de Hipona generó en el sur galo durante la primera mitad del siglo V. En efecto –como vamos a ver de inmediato–, en el núcleo de la llamada “controversia semipelagiana” no se encuentra la división en torno a la presencia o no de un pecado hereditario en el hombre transmitido desde Adán –idea que para todos los contendientes ha pasado a formar parte ya del tesoro común e intocable de la fe–, sino las opiniones divergentes en torno a las consecuencias de este pecado hereditario en la naturaleza humana y en sus posibilidades de orientarse libremente hacia la virtud cristiana.

Los primeros testimonios de la inquietud generada por la teología de la gracia agustiniana en círculos monásticos y eclesiásticos provenzales ya dejan bien claro que la cuestión del *tradux peccati* no se halla en el origen de este malestar. Cuando Próspero de Aquitania, fiel discípulo de Agustín,³⁷ comunica al de Hipona los aspectos de su enseñanza sobre la gracia que los provenzales cuestionan, excluye de éstos el tema de la culpabilidad común de todo hombre en Adán: *haec enim ipsorum definitio ac professio est: omnem quidem hominem, Adam peccante, peccasse*.³⁸ De igual modo, el dogma de la mortalidad en Adán como castigo de su pecado, y en todo el género humano como castigo del pecado original, es plenamente aceptado por los teólogos semipelagianos,³⁹ quienes marcan en estas cuestiones distancias con la enseñanza de

³⁷ Sobre Próspero, *vide infra*, III. 1.

³⁸ PROSPER AQVIT., *Epist.* 225, 3.

³⁹ Pagamos aquí un tributo a la tradición historiográfica definiéndonos sobre la cuestión del término más apropiado para designar a los teólogos galos que, entre el primer cuarto del siglo V y el primero del VI, integraron en círculos monásticos y eclesiásticos un movimiento crítico con el agustinismo que propuso un sistema teológico de gracia y libertad humana alternativo al agustiniano. Como es bien sabido, el término “semipelagiano” se acuña durante la segunda mitad del siglo XVI, en el marco de la conocida en la historia de la teología cristiana como “disputa *de auxiliis*”. Esta controversia se origina por la reacción del dominico D. Bañez a la publicación del teólogo jesuita L. de Molina *De concordia liberi arbitrii cum gratiae donis* (1588); en esta obra, Molina defendía la responsabilidad del individuo en su destino escatológico, en su salvación o condenación, en términos que Bañez juzgó irreconciliables con el agustinismo. En las reuniones de la *Congregatio de auxiliis* –reunida en Roma entre 1598 y 1607 con el objetivo de que las dos partes defendieran sus posiciones bajo el arbitraje pontificio–, el término “semipelagiano” fue utilizado para designar el posicionamiento teológico de aquellos teólogos galos del siglo V con quienes Molina fue acusado de estar de acuerdo. Su uso se generalizó durante el siglo XVII, aunque la historiografía moderna lo acogió con reticencia por apuntar a una filiación pelagiana del

Pelagio y Celestio. Especialmente significativo en este sentido es un pasaje del *Carmen de ingratis* de Próspero de Aquitania, una refutación versificada de la teología que los maestros provenzales oponían al último agustinismo.⁴⁰ En el ataque de Próspero a esta enseñanza es persistente su interés por sacar a relucir los aspectos comunes entre la teología monástica provenzal y la doctrina pelagiana, un auténtico *leit motiv* de buena parte de la obra prosperiana escrita en el contexto de esta controversia. Así, en el capítulo sexto de su poema, Próspero pregunta a un hipotético interlocutor provenzal cuál sería su reacción si un grupo de pelagianos expulsados de la Iglesia se presentara ante él solicitándole su apoyo. Para conseguir este acuerdo, los pelagianos de la ficción prosperiana estarían dispuestos a renunciar a la parte de sus viejas creencias no aceptada por el supuesto teólogo provenzal: *immortalem hominem factum si creditis, et nos / credimus, inciderit mortem peccando, suamque / progeniem culpa et letho deuinxerit omnem, / nullus non egeat sacro baptismate Christi, / infantesque etiam purgentur fonte lauacri*.⁴¹ En un pasaje posterior del poema, Próspero exhorta a los teólogos semipelagianos a propiciar ellos el acuerdo rechazando, con los discípulos de Pelagio y Celestio, *el tradux peccati*.⁴² En la construcción de esta ficción literaria, Próspero explicita los aspectos de la teología pelagiana que los teólogos provenzales combatían de acuerdo con Agustín, pero también con la *Tractoria* de Zósimo y con la legislación imperial.

posicionamiento de estos teólogos, lo cual sería una falsedad histórica. Otros términos se han acuñado para designarlos, tales como “semiagustinianos” o “marselleses”. De este último (“Massilians” / “Massilianism”) se sirve D. Ogliari, el autor de la más reciente y completa monografía dedicada al tema, aunque el propio autor no deja de reconocer que es equívoco, pues la oposición al agustinismo en Galia no se circunscribió al monasterio fundado por Casiano en Marsella, sino que se extendió a otros puntos de la Galia, como el monasterio de Lérins. Por nuestra parte, no vemos ningún inconveniente en servirnos del término “semipelagianos” –sin desdeñar otros equivalentes como el de “teólogos provenzales”–, puesto que creemos que, además de estar consolidado en la tradición historiográfica, designa bien un posicionamiento teológico que, aunque marca en muchos puntos distancias con la teología pelagiana – como estamos viendo –, no deja de tener con ésta notabilísimas coincidencias, explicadas en buena medida por el fuerte arraigo de ambas propuestas teológicas en la tradición patristica oriental. Además, tampoco podemos descartar que la síntesis que de esta tradición teológica hizo Pelagio influyera directamente en la reflexión teológica de los galos. El rechazo de muchos investigadores contemporáneos del término “semipelagiano” se explica, en algunos casos, por prejuicios contra el teólogo bretón que nosotros no compartimos. Sobre la historia del término “semipelagiano”, *uide* A. M. Jacquin (1907), pp. 506-8; D. Ogliari (2003), pp. 6-9.

⁴⁰ Analizaremos detalladamente esta obra en la tercera parte de este estudio.

⁴¹ PROSPER AQVIT., *de ing.*, vv. 154-8. *Cf.* igualmente ID., *de ing.*, vv. 817-22: *non igitur cum damnatis sentire uidentur, / cum dicunt mortem in cunctos transisse per unum / primum hominem, cuius crimen resperserit omnes, / nec quemquam in uitam aeternam nisi fonte renatum / uenturum, infantesque reos hoc munere solui / quos prima ad mortem generaliter edat origo*. Próspero interpreta la firme actitud de rechazo a principios de la teología pelagiana como una estratagema de los teólogos semipelagianos para ganar adeptos a la herejía de Pelagio y Celestio. Eliminados sus aspectos más escandalosos y menos aceptables para el cristiano –mortalidad de Adán desde su creación, no incidencia del pecado de Adán sobre su descendencia–, el resto de la enseñanza pelagiana –que los semipelagianos, siempre según Próspero, defenderían– se hace más fácilmente asimilable para el común de los creyentes. Próspero caracteriza el posicionamiento teológico semipelagiano con la bien conocida metáfora de la miel y el veneno: Pelagio, para propagar su maligna enseñanza, no supo revestirla de un aspecto aceptable, como quien unta con miel los bordes de una copa que contiene veneno, algo que sí han sabido hacer, viene a decir Próspero, sus discípulos semipelagianos. *Cf.* ID., *de ing.*, vv. 807-11.

⁴² ID., *de ing.*, vv. 538-40.

Diversas obras de autores vinculados al movimiento de oposición a la última doctrina agustiniana de la gracia en el sur galo, como el *Commonitorium* de Vicente de Lérins,⁴³ el *De gratia* de Fausto de Riez,⁴⁴ o una serie de homilías pertenecientes al llamado *corpus* del Ps. Eusebio Galicano y cuya autoría debe ser restituida a Fausto,⁴⁵ confirman el testimonio de

⁴³ La orientación crítica hacia el agustinismo del *Commonitorium* –escrito por Vicente en Lérins hacia el año 434– fue establecida con buenos argumentos por J. Madoz (1933), pp. 203-243, cuyos planteamientos fueron sometidos a una entusiasta aunque poco sólida revisión crítica por W. O’Connor (1963), pp. 203-43. Sobre el contexto histórico en el que el *Commonitorium* fue escrito, y su precisa orientación antiagustiniana, *vide* últimamente R. Villegas (2006), pp. 483-528.

⁴⁴ El *De gratia* fue elaborado en una fecha bastante posterior al estallido de la controversia semipelagiana –en el contexto de lo que podemos llamar “segunda fase” de la misma–. Alrededor del año 473 Fausto, obispo de Riez, descubrió que Lucido, un presbítero de su diócesis, profesaba teorías sobre la gracia divina y la predestinación que el obispo consideró heterodoxas; tras tratar de corregir a Lucido en conversaciones privadas, Fausto emprendió una auténtica campaña de denuncia de los errores doctrinales de su presbítero entre sus compañeros en el episcopado y entre el resto de la comunidad católica –algunas de las homilías del *corpus* de Ps. Eusebio Galicano atribuidas a Fausto (sobre las cuales, *vide infra*, nota siguiente), pertenecen a esta campaña–. Ello condujo a la convocatoria de un sínodo que debía examinar la ortodoxia de las ideas de Lucido y estudiar las posibles medidas disciplinarias a tomar de confirmarse la heterodoxia del presbítero. En la inminencia de la reunión conciliar, Fausto escribió una epístola a Lucido –la número 1 en la colección epistolar del obispo de Riez– en la que pretendía sintetizar sus errores doctrinales en una serie de anatemas que el presbítero debía suscribir para no exponerse a la sentencia conciliar de excomunión. Aunque finalmente Lucido aceptó firmar la carta, el mencionado concilio se reunió en Arlés bajo la presidencia del obispo de la ciudad, Leoncio. Durante sus sesiones probablemente se leyó la epístola de Fausto, con general aprobación dado que los anatemas que ésta contenía fueron en su mayor parte incorporados en un nuevo listado de proposiciones teológicas condenadas por el concilio. Lucido escribió una carta a los obispos reunidos en Arlés –la número 2 del epistolario de Fausto de Riez– en la que asumía plenamente las decisiones conciliares. Fausto, por su parte, recibió el encargo de Leoncio de redactar un tratado en el que se expusieran detalladamente los términos del debate conciliar y sus conclusiones doctrinales. Durante la redacción de esta obra –nuestro *De gratia*– se reunió en Lyon un nuevo sínodo en el que probablemente se ratificaron las decisiones arelatenses y se debatieron nuevas cuestiones relativas a la gracia y la predestinación, que Fausto abordó también en su tratado. Respecto al “*affaire Lucido*”, *vide* É. Amman (1926), c. 1020. La historiografía más reciente ha insistido en juzgar a Lucido como representante de un predestinacionismo extremista desviado del auténtico pensamiento de Agustín. Así, R. H. Weaver (1996), pp. 163-4 habla de la “strongly predestinarian position of Lucidus” y señala que “the Council of Arles in 473 was thus rejecting a manifestation of Augustinianism that was in some respects a significant departure from the teachings of both Augustine and Prosper”. Sin embargo, hay que tener presente que del pensamiento de Lucido sólo poseemos hoy la versión que de él ofrecieron quienes se opusieron a sus ideas –fundamentalmente, Fausto de Riez–; a partir de esta documentación podemos inferir que Lucido fue acusado de defender las mismas ideas de las que se había acusado años antes a Agustín o Próspero (*praedestinatio ad mortem*, inutilidad del bautismo para cancelar el pecado original en el caso de los no-predestinados a la salvación, etc.). Tesis que ni Agustín, ni Próspero, ni probablemente el mismo Lucido habían jamás defendido explícitamente, pero que sus adversarios consideraban que estaban presentes implícitamente en la teología predestinacionista agustiniana defendida por aquéllos, o que eran una derivación lógica de la misma.

⁴⁵ La cuestión de la autoría de las homilías reunidas en una colección atribuida por los manuscritos a un cierto Eusebio –identificado en algún *codex* con Eusebio, obispo de Emesa (*Phoenice Libanensis*) a mediados del siglo IV, atribución que carece de todo fundamento (el sobrenombre *Gallicanus* dado a este Eusebio es mucho más tardío, remontándose al cardenal Baronio)–, editada por F. Glorie en los volúmenes 101, 101A y 101B del *CCSL*, divide desde hace ya muchos años a los investigadores. Unos postulan que el *corpus* homilético es obra de un único autor, al que identifican con Fausto de Riez (de tal opinión son C. Oudin, A. Engelbrecht, A. Souter, É. Griffé o J. B. Leroy); otros, que en el *corpus* se agrupan obras de diversos autores latinos, como Hilario de Arlés, Euquerio de Lyon, Máximo de Turín o el propio Fausto (así piensan O. Bardenhewer y G. Bardy); mientras que un tercer grupo de autores sostiene que la colección, sin ser obra de Fausto, fue elaborada reuniendo homilías auténticas de Fausto y centones que incluyen fragmentos de obras genuinas suyas (son de esta opinión W. Bergmann o G. Morin). La bibliografía de referencia puede hallarse en F. Glorie (1970), pp. vii-viii, nn. 2, 3, 4 y 5. De entre quienes han defendido la atribución de toda la colección a Fausto, É. Griffé es quien con más

Próspero relativo a la firme aceptación por parte de estos teólogos de la doctrina del origen penal de la muerte en el género humano y de la incidencia del pecado del primer hombre en toda su posteridad.

En el capítulo vigésimo cuarto del *Commonitorium*, Vicente de Lérins expone la idea rectora de su tratado heresiológico: toda herejía tiene su origen en la formulación por parte del heresiarca de un principio teológico ajeno a la enseñanza tradicional de la Iglesia. Esta afirmación es ilustrada con una serie de ejemplos tomados de la historia eclesiástica: Arrio habría sido el primero en negar la unidad de la Trinidad, Sabelio el primero en rechazar la triple personalidad de la divinidad... Entre estos ejemplos se menciona –e implícitamente, se condena– a Celestio como autor de la novedosa doctrina que negaba que todo el género humano

perseverancia lo ha hecho. Griffé recuerda en este sentido que Fausto alcanzó, durante su vida, un gran prestigio como predicador, como lo atestigua el hecho de que fuera invitado por otros obispos a pronunciar homilias en sus sedes (aduce en este sentido el testimonio de APOLLINARIS SIDONIVS, *Epist.* 9, 3, 5: Fausto es conminado por sus colegas en el episcopado a pronunciar el sermón de clausura de la semana de fiestas con motivo de la dedicación de una iglesia en Lyon). Durante su vida, Fausto habría predicado como abad de Lérins a los monjes del mencionado monasterio; como obispo de Riez, a su grey; y en otras iglesias, en ocasiones especiales o invitado por el obispo del lugar. En el *corpus* del Ps. Eusebio, señala Griffé, encontramos homilias que se ajustan bien a estas tres situaciones. Si a ello añadimos que –siempre según Griffé– la unidad de estilo existente entre todas las homilias apunta a un solo autor y alguna de ellas, como la homilia 35 *de sancto Maximo episcopo et abbate*, no puede ser sino de Fausto, con todo ello quedaría probado para Griffé que Fausto es el autor de todas las homilias de la colección. *Vide* É. Griffé (1966), pp. 324-8. Este juicio no es compartido por el autor de la edición crítica de la colección, F. Glorie. En opinión de este autor, las homilias del Ps. Eusebio son obra de Cesáreo de Arlés, pero no una obra genuina suya, sino homilias-centón compuestas a partir de textos de Novaciano, Cipriano de Cartago, Zenón de Verona, Eusebio de Vercelli, Ambrosio, Agustín, Hilario de Arlés o el propio Fausto de Riez. Con posterioridad a Cesáreo –hacia los ss. VI-VII–, un compilador habría reunido los centones homiléticos del obispo de Arlés en una sola colección. *Vide* F. Glorie (1970), pp. vii-xxi. Recientemente, C. M. Kasper ha puesto el problema en vías de solución. Este autor ha procedido a un estudio detallado de cada una de las homilias, comparándolas entre sí y confrontándolas con las obras de segura atribución a Fausto –*De gratia*, *De Spiritu Sancto*, epístolas, etc.–. Los aspectos que han sido estudiados son: vocabulario; recurso a citas escriturísticas y combinaciones recurrentes de pasajes; fuentes; temas de teología y orientación de ésta; dependencia de unas homilias respecto de otras, citas y modo de citar; estructura interna de las homilias, modo de desarrollar los temas, etc. En base a su estudio, Kasper cree poder clasificar las homilias del *corpus* en cuatro grandes grupos, a partir del grado y del modo en que Fausto intervino en su elaboración: homilias que son, con mucha probabilidad, obra de Fausto (según la numeración de la edición de Glorie: 1, 4, 8, 9, 10, 11, 17, 22-25, 27-29, 33-45, 48, 49, 58, 60-62, 72); homilias de Fausto que sufrieron algún tipo de modificación, bien de Fausto, bien de algún otro autor (6, 13, 14, 16, 18, 19, 26, 32, 46, 47, 50, 53, 54, 64, 74); homilias-centón, que incluyen textos de Fausto con algunas reelaboraciones generalmente de orden teológico (2, 3, 7, 15, 20, 31, 52, 55, 59, 63, 65, 66, 73); homilias que no son obra de Fausto, o bien resulta imposible dilucidar la cuestión de su autoría (5, 12, 21, 30, 51, 56, 57, 67-71, 75, 76). *Vide* C. M. Kasper (1991), pp. 375-7. A lo largo de este trabajo, recurriremos a homilias de los tres primeros grupos de la clasificación de Kasper para completar el estudio de la teología de la gracia de Fausto. Para acomodarnos a la tradición historiográfica, citamos las homilias como obra del Ps. Eusebio Galicano, señalando entre paréntesis la autoría de Fausto si se trata de una homilia de los dos primeros grupos de Kasper: PS. EVSEBIVS GALL. (=FAVSTVS REIENS.); si se trata de un centón con textos de Fausto, citamos simplemente por PS. EVSEBIVS GALL. Junto con las homilias del *corpus* del Ps. Eusebio, Glorie publicó 9 sermones más, los llamados *Sermones extrauagantes*, atribuidos por Engelbrecht a Fausto. C. M. Kasper (1991), pp. 377-8, considera que sólo son obra de Fausto los *Sermones extrauagantes* 1, 3 y 6, de los cuales también nos serviremos a lo largo de este trabajo.

estuviera vinculado a la falta de Adán: *quis ante prodigiosum discipulum eius (sc.: Pelagii) Caelestium reatu praeuaricationis Adae omne humanum genus denegavit adstrictum?*⁴⁶

En cuanto a Fausto, en su *De gratia* el obispo de Riez anuncia su propósito de refutar la opinión de quienes –como el presbítero Lucido–, al afirmar la absoluta soberanía de Dios en la salvación del cristiano, negaban la necesidad de que éste aportara su esfuerzo personal para orientar su vida al cultivo de la virtud. Antes de proceder a rebatir esta idea, Fausto cree necesario desmarcarse de la opinión de Pelagio, quien según el obispo de Riez habría caído en el error opuesto al de Lucido al exaltar la capacidad del hombre para conseguir por sus propias fuerzas la salvación hasta el punto de negar la necesidad de la gracia de Dios.⁴⁷ De este modo, Fausto presenta su propuesta teológica como una vía media entre dos errores de naturaleza opuesta pero igualmente condenables.⁴⁸ Sin embargo, en el momento de la elaboración del *De gratia* hacía ya largo tiempo que las “blasfemias” de Pelagio habían sido destruidas por la autoridad católica y la erudición de doctos hombres de Iglesia,⁴⁹ lo que hacía innecesaria una detallada crítica de esta herejía, a la que Fausto dedica únicamente los dos primeros capítulos de su obra.

En la caracterización realizada por Fausto de la herejía pelagiana reaparecen las proposiciones que habían sido rechazadas en los sínodos de Cartago (411), Dióspolis, Cartago (418) y en la *Tractoria* de Zósimo. Fausto condena –citando *Rom. 5, 12*– la primera proposición del libelo acusatorio presentado contra Celestio en 411, que reproduce íntegramente: *Adam mortalem factum, qui, siue peccasset siue non peccasset, esset moriturus.*⁵⁰ Esta idea es

⁴⁶ VINCENTIVS LER., *Commonit.*, 24, 9.

⁴⁷ FAVSTVS REIENS., *De grat., praef.* La edición del *De gratia* en el CSEL, basada en el único manuscrito disponible hasta hace poco de esta obra, el *Parisinus B. N. lat. 2166* –que presenta numerosas lagunas–, debe ser revisada a la luz del texto que presenta el *Fulda, Hess. Landesbibl. theol. Aa 9ff 176^v/203^v*, recientemente redescubierto; este manuscrito recoge el texto de dos pasajes del *De gratia* que se corresponden con lagunas hasta ahora no identificadas del *Parisinus* (vide R. Jakobi [2002], pp. 205-10; el autor prepara una nueva edición del *De gratia* para el CCSL).

⁴⁸ Vide M. Simonetti (1977), p. 127.

⁴⁹ FAVSTVS REIENS., *De grat.* 1, 1. Fausto señala, además, que la impiedad y la soberbia de la herejía pelagiana se muestran claramente al juicio del cristiano, lo que hace innecesario desvelarlas, mientras que el error opuesto –el predestinacionismo de Lucido– se oculta bajo una apariencia de piedad (*sub specie pietatis*), siendo por ello más peligroso y exigiendo una respuesta más exhaustiva. En el conocido como *Sermo extrauagans* 3 de Fausto, una homilía en la que el obispo de Riez advierte del peligro de la enseñanza de Lucido, también se afirma que ésta es tanto más peligrosa en cuanto que, al exaltar la total dependencia del hombre de la gracia divina, se presenta *sub humilitatis specie* (PS. EVSEBIVS GALL. [=FAVSTVS REIENS.], *Sermo ext.* 3, 2), *sub specie religiosae confessionis* (ID., *Sermo ext.* 3, 5).

⁵⁰ FAVSTVS REIENS., *De grat.* 1, 1. El libelo acusatorio contra Celestio presentado por el diácono Paulino de Milán ante el sínodo cartaginés de 411 formaba parte del dossier antipelagiano adjuntado por Zósimo a su epístola *Tractoria*, con lo que es posible que Fausto tomara de este último documento la sentencia que estamos comentando. Otra de las proposiciones pelagianas que Fausto retoma en su *De gratia* para refutarla es aquella según la cual, de afirmarse que el bautismo elimina el pecado original, debería concederse que los niños nacidos de padres bautizados carecen de este pecado (ID., *De grat.* 1, 2: *attendit etiam hoc Pelagius: si per baptismi donum tollitur originale peccatum, de duobus baptizatis nati*

atribuida por el *De gratia* a Pelagio, pese a que ya hemos visto que, incluida en el libelo acusatorio de Dióspolis, fue rechazada por el monje bretón. La afirmación de la condición mortal de Adán desde su creación es señalada como aspecto esencial de la herejía pelagiana en la ley de Honorio y fue asimismo anatematizada por el primer canon del concilio de Cartago en 418 y condenada por Zósimo en la *Tractoria*.⁵¹ El recurso a *Rom. 5, 12* para combatir esta idea se impone por el propio sentido del pasaje paulino y sería común, a tenor de las palabras de Próspero, entre los primeros teólogos semipelagianos.⁵² El *CdP* también parece aludir a este pasaje en su negación de la condición mortal original del primer hombre.⁵³

Fausto acusa también a Pelagio de sostener que la naturaleza humana permanece hoy en el mismo estado en el que fue creada en Adán, lo que la capacitaría para alcanzar, por sus propios medios, la salvación.⁵⁴ Ello supondría afirmar que el pecado del primer hombre le ha afectado a él únicamente y no a su descendencia, y que los niños nacen hoy en igual estado que Adán antes del pecado, principios refutados en los sínodos de Cartago (411), Dióspolis (415) y condenados por Zósimo en su *Tractoria*.⁵⁵ Cabe decir, sin embargo, que Fausto llega más lejos que Zósimo en su asunción de la doctrina agustiniana del *tradux peccati*. El *De gratia* acusa a Pelagio de negar la existencia del pecado original –*originale peccatum, originale delictum*– y su presencia en los niños, presencia que los haría necesitados de la gracia regeneradora del Redentor, una verdad de fe que es fundamentada por Fausto en *Rom. 5, 12*, pasaje del que se sirve, en idéntico sentido, el c. 2 del concilio cartaginés de 418.⁵⁶ Es probable que Fausto se inspire aquí en el texto de este canon. Hemos apuntado ya que los cánones de 418 fueron difundidos en Galia durante el obispado de León I (440-61), cuyo pontificado habría significado la plena asunción por parte de la iglesia romana de la teología africana que se desprende de

debent hoc carere peccato). Un argumento del que Pelagio se hace eco en su comentario a *Rom. 5, 15* y que Agustín recoge y refuta en diversos pasajes de sus obras (*uide*, por ejemplo, AVGVSTINVS, *De pecc. mer. et remiss.* 2, 25, 39); pero el citado silogismo aparece también en el dossier, compuesto por extractos de obras atribuidas a Pelagio (y que incluye el comentario a *Rom. 5, 15*), añadido en apéndice a la *Tractoria* de Zósimo (*cf.* O. Wermelinger [1979], pp. 340-52). Es posible, por tanto, que Fausto retomara el silogismo pelagiano de este dossier anexo a la *Tractoria*.

⁵¹ Sobre todo ello *uide supra*, II. 1. 2. 1.

⁵² PROSPER AQUIT., *de ing.*, vv. 818-9: *dicunt mortem in cunctos transisse per unum / primum hominem*.

⁵³ *Vide supra*, II. 1. 1.

⁵⁴ FAVSTVS REIENS., *De grat.* 1, 1.

⁵⁵ *Vide supra*, II. 1. 2. 2.

⁵⁶ En su carta al agustiniano Lucido, Fausto presenta un listado de ideas que deben ser anatematizadas por aquél para permanecer en comunión con la Iglesia. Estos anatemas apuntan a diferentes aspectos de la teología de la gracia agustiniana rechazados por el obispo de Riez. Sin embargo, y al igual que hará en el *De gratia*, Fausto quiere dejar bien claro que su rechazo al predestinacionismo agustiniano no implica una asunción de la teología pelagiana que Agustín combatió. Por ello, el primero de los anatemas incluidos en la carta es una condena firme a *impietates* atribuidas por Fausto al bretón, tales como el rechazo del *tradux peccati* y la afirmación de la capacidad del hombre postlapsario de obtener su salvación sin la ayuda de la gracia divina. *Vide* FAVSTVS REIENS., *Epist.* 1: *anathema ergo illi, qui inter reliquas*

estos cánones –exceptuado el tercero, que Roma nunca aprobó–.⁵⁷ La sanción romana de los cánones de 418 habría significado que éstos pasaran a formar parte del conjunto de decisiones autoritativas de la Iglesia universal contra la herejía pelagiana a las que Fausto hace alusión en el *De gratia* y de las que debía servirse para refutar al pelagianismo. Las dudas de Zósimo ante la doctrina del *tradux peccati* no se dan en León y desde el pontificado de este último los cánones de 418 tienen tanta autoridad romana como la *Tractoria*. No debemos olvidar, sin embargo, que entre los teólogos provenzales se constata una temprana adhesión a la doctrina del *tradux peccati*,⁵⁸ hecho del que es testimonio Próspero.

Las homilias del *corpus* del Ps. Eusebio Galicano atribuidas a Fausto de Riez atestiguan también la aceptación por este autor de la doctrina del *tradux peccati*. En su predicación, Fausto defiende la idea de que antes del bautizo el hombre permanece *in uinculo ueteris debiti*,⁵⁹ porque la condición humana está sujeta por el pecado de Adán (*per peccatum primi hominis obnoxia*).⁶⁰ Fausto se sirve en este sentido de la expresión *originale peccatum*,⁶¹ junto con otras

Pelagii impietates hominem sine peccato nasci et per solum laborem posse saluari damnanda praesumptione contenderit et qui eum sine gratia dei liberari posse crediderit.

⁵⁷ O. Wermelinger (1975), p. 239. En su predicación, León afirma la transmisión del pecado adánico a todo el género humano. *Vide*, por ejemplo, LEO I, *Tract.* 24, 2: *condemnatio enim ex uno in omnes cum peccato transiens.*

⁵⁸ Tenemos indicios para pensar que mucho antes de que bajo el obispo romano León I se difundiera en Galia una edición de los cánones del concilio cartaginés de 418 –edición que, como ya hemos apuntado, dependía de una colección romana que excluía el polémico c. 3, que Roma nunca aprobó–, éstos ya habían sido ampliamente divulgados en territorio galo, al menos entre los círculos monásticos y eclesiásticos implicados en la controversia semipelagiana. Próspero de Aquitania siempre trató de defender frente a sus oponentes teológicos que la doctrina de la gracia agustiniana, que él defendía, había sido sancionada por la Iglesia católica, puesto que estaba en pleno acuerdo con la aprobada en las cartas de los obispos romanos Inocencio I y Zósimo y en los cánones cartagineses del 418; y de igual modo, siempre afirmó que las ideas sobre la gracia y la libertad humana en el hombre postlapsario de sus adversarios habían sido condenadas por todos estos documentos autoritativos (*uide*, por ejemplo, PROSPER AQVIT., *contra Coll.*, 5, 3: *secundum quippe tuam censuram, qua sanctarum et fidelium uoluntatum non in omnibus hominibus ex Deo uis esse principium [...] errauerunt africana episcoporum concilia, quae decretis suis constituerunt, utrumque Dei donum esse, et scire quid facere debeamus, et diligere ut faciamus: ut aedificante charitate, scientia non possit inflare, quia sicut de Deo scriptum est, Qui docet hominem scientiam, ita scriptum est, charitas ex Deo est*; Próspero cita en este pasaje el canon 5 del concilio cartaginés del 418). Además, Próspero siempre consideró que los cánones cartagineses del 418 habían sido aprobados por el obispo de Roma Zósimo (*cf.*, por ejemplo, ID., *Epit. chron.*, a. a. 418: *concilio autem apud Cartaginem habito CCXIII episcoporum ad papam Zosimum synodalia decreta perlata sunt, quibus probatis per totum mundum heresis Pelagiana damnata est*; ID., *auctoritates de gratia*, 7: *illud etiam quod intra Carthaginem synodi decreta constitutum est, quasi proprium apostolicae sedis amplectimur*), a pesar de que, como ya hemos apuntado, la *Tractoria* de Zósimo no asumió como propia la totalidad de la doctrina sobre la gracia que emanaba de estos cánones. Probablemente, Próspero trató de hacer creer a sus oponentes teológicos lo contrario porque sabía que éstos sólo estaban dispuestos a aceptar como dogma de fe aquello aprobado por la sede romana (*uide infra*). De cualquier modo, insistentes, los teólogos semipelagianos defendieron tesis en torno al tema del *originale peccatum* bastante próximas a las sancionadas en los cánones cartagineses, lo que probaría, quizás, que los consideraban “vinculantes” en materia de fe.

⁵⁹ PS. EVSEBIVS GALL. (=FAVSTVS REIENS.), *Hom.* 17, 8.

⁶⁰ ID., *Hom.* 18, 5.

⁶¹ ID., *Hom.* 18, 5.

análogas, como las ya mencionadas *uinculum ueteris debiti*⁶² y *peccatum primi hominis*, o también *debitum originale*,⁶³ y *originale et commune debitum*.⁶⁴ Particular interés presenta un pasaje de la homilía 17 del *corpus*, obra de Fausto, en el que se atacan las *Pelagii blasphemiae* que afirman que el bautizo debe ser conferido a los niños no para arrancarlos de la muerte, sino para que puedan entrar en el Reino de los Cielos.⁶⁵ Fausto refuta esta idea y afirma que toda alma no bautizada no sólo se ve privada del goce en el Reino de los Cielos, sino también de vida,⁶⁶ con lo que atestigua su plena aceptación del canon 3 del concilio de Cartago de 418, que afirmaba que los niños que morían sin haber recibido el lavacro eran reos de castigo eterno.

En resumen, respecto a dos de los puntos centrales del debate antropológico que a principios del siglo V enfrentó a los autores del “círculo pelagiano” y a Agustín –y sus seguidores o discípulos intelectuales–, el posicionamiento del autor del *CdP* es claro y se inclina a favor de estos últimos: el poeta declara explícitamente que, al nacer, todo hombre hereda el pecado de Adán –padre del linaje humano–; y que su mortalidad física fue instituida por Dios como castigo de aquel pecado original cometido por el primero de los hombres. Pero también hemos puesto de relieve que desde el año 418 estos dos principios teológicos dejan de ser “tesis antropológicas agustinianas” (o “africanas”) para convertirse en doctrina oficial de la Iglesia católica. En este sentido, ninguno de los teólogos que en la Galia del siglo V se pronunciaron contra la teología predestinacionista desarrollada por Agustín en el marco de su campaña intelectual contra las tesis pelagianas osaron jamás negar los dogmas del origen penal de la muerte física o del *originale peccatum*,⁶⁷ que habían sido sancionados por la *catholica auctoritas*, por el obispo de Roma;⁶⁸ Próspero de Aquitania, ya lo hemos visto, era

⁶² En PS. EVSEBIVS GALL., *Hom.* 15, 5, considerada por Kasper un centón que incluye textos de Fausto, aparece la expresión *naturale Adae uinculum*.

⁶³ PS. EVSEBIVS GALL. (=FAVSTVS REIENS.), *Hom.* 34, 5; cf. igualmente PS. EVSEBIVS GALL., *Hom.* 15, 2 (centón con textos de Fausto): *originale debitum*.

⁶⁴ PS. EVSEBIVS GALL. (=FAVSTVS REIENS.), *Hom.* 27, 7.

⁶⁵ ID., *Hom.* 17, 5: *quod testimonium contra Pelagii blasphemias euidentissimum atque ualidissimum est, qui asserere arrepta impietate praesumit: “non propter uitam, sed propter regnum caelorum, baptisma paruulis conferendum”*.

⁶⁶ ID., *Hom.* 17, 5: *omnis anima munere baptismi uacua, non solum gloria carere, sed uita*.

⁶⁷ A los ya citados testimonios de Vicente de Lérins o de Fausto de Riez podríamos añadir los de Genadio de Marsella o Juan Casiano. En los *Libri ecclesiasticorum dogmatum* se afirma que la mortalidad física del hombre es consecuencia del pecado adánico. Vide GENNADIVS, *Libri eccl. dog.*, 7: *ut mors ab Adam ducta omnibus filiis eius dominetur*. Respecto al tema del *originale peccatum* en Casiano, uide, por ejemplo, CASSIANVS, *Conl.* 13, 7: *si autem non omnes uniuersaliter, sed quosdam aduocat, sequitur ut nec omnes sint onerati uel originali uel actuali peccato nec uera sit illa sententia: omnes enim peccauerunt et eget gloria Dei, nec per omnes homines mors pertransisse credatur*. En este pasaje, Casiano defiende el principio de la universalidad de la llamada divina a la salvación basándose en el argumento de que, como todos los hombres pecaron en Adán y fueron castigados por Dios con la muerte, todos necesitan igualmente de la acción redentora de Cristo, quien en su misericordia universal ha llamado a todo el género humano sin excepción a aprehender los beneficios que ésta les ofrece.

⁶⁸ Que el posicionamiento de los teólogos semipelagianos respecto a los temas del *originale peccatum* y del origen penal de la muerte física en el hombre estaba condicionado por la existencia de una condena oficial por parte de la Iglesia católica de quienes negaran estos principios teológicos lo prueban distintos

perfectamente consciente de ello y en sus obras de controversia contra los teólogos provenzales críticos con el predestinacionismo siempre dejó claro que éstos aceptaban sin matices aquellos dos principios teológicos. De hecho, la terminología de la que Próspero se sirve en su *Carmen de ingratis* para describir la doctrina provenzal respecto al tema del *originale peccatum* y el origen penal de la muerte, que reconoce como plenamente católica, coincide en buena medida con la utilizada por el autor del *CdP* para expresar sus ideas en torno a estos dos puntos:

pasajes de obras de Agustín y Próspero de Aquitania. Informado por Próspero e Hilario de Marsella sobre las tesis antropológicas de los teólogos semipelagianos, Agustín se apercibió de que éstos condenaban las tesis pelagianas que habían sido oficialmente rechazadas por la *catholica auctoritas* (AVGVSTINVS, *De praed. sanct.* 13, 25: *dici enim non potest quam moleste feram, quod uiderunt Pelagiani esse falsissimum et absurdissimum, hoc non uidisse istos, qui nobiscum errorem illorum haereticorum catholica auctoritate condemnant*); más tarde, en su *Contra Collatorem* Próspero definió con precisión la posición de estos teólogos provenzales: rechazaban las tesis de Pelagio y Celestio oficialmente condenadas por la Iglesia, pero al mismo tiempo se negaban a aceptar la teología predestinacionista defendida por Agustín en el marco de su combate contra el pelagianismo (*uide* PROSPER AQVIT., *contra Coll.*, 1, 2: *an uero ita se nouorum censorum norma exactior temperauit, ut et nulla eorum quae excisa sunt, asserat, et quaedam ex his quae defensa sunt, respuat?*). En este mismo sentido, de diversos pasajes de las obras de Próspero cabe inferir que los teólogos semipelagianos consideraban que del pensamiento de Pelagio y Celestio sólo podía considerarse como “herético” aquello que había sido condenado por el obispo de Roma, representante de la *catholica auctoritas*, y que sólo lo definido por él en relación con el tema del pecado original y de la condición del hombre postlapsario había pasado a convertirse en dogma católico; ello explicaría la insistencia de Próspero en proclamar, durante su controversia con los teólogos provenzales, que las tesis que él defendía eran verdaderamente aquellas que aprobaba la autoridad de la Sede Apostólica, Roma (ID., *ad. cap. obiect. Vincent., praef.: sensus nostri, et fidei quam contra Pelagianos ex apostolicae sedis auctoritate defendimus, uerba ponemus*), o en subrayar que las críticas vertidas por los teólogos semipelagianos contra las tesis agustinianas suponían una injuria contra los obispos romanos –presumiblemente contra lo que aquéllos defenderían, esto es, que los aspectos del pensamiento agustiniano que rechazaban no habían sido aprobados por la sede de Roma, a la que reconocían como fuente de autoridad, y que por consiguiente podían ser sometidos a crítica– (*cf.* ID., *contra Coll.*, 1, 1: *sed studendum est, in quantum dominus adiuuat, ut fallacium calumniatorum hypocrisis detegatur, qui ex ipsa iniuriae magnitudine, quam in uno (sc.: Augustino) cunctis, ac praecipue apostolicae sedis pontificibus intulerunt*). Ello puede explicar en parte el paso que Próspero e Hilario –otro convencido agustiniano sudgálico–, dieron en el año 431, desplazándose a Roma con el objetivo de obtener del obispo romano Celestino su intervención en la controversia semipelagiana; a nuestro juicio, lo que Próspero e Hilario buscaban fundamentalmente del obispo de Roma era una declaración explícita de que la Sede Apostólica aprobaba la totalidad de la teología agustiniana de la gracia; sólo de este modo podrían acallar las voces de quienes, dispuestos a someterse a la autoridad doctrinal de la sede romana, consideraban que la teología predestinacionista agustiniana no había sido nunca plenamente aprobada por ésta; Próspero e Hilario obtuvieron finalmente de Celestino una carta, dirigida a diversos obispos de la Galia, en la que les recordaba que Agustín había estado siempre en comunión con Roma y en la que alababa su *scientia*, la que le había llevado a ser considerado por sus predecesores en la sede romana *inter magistros optimos* (*cf.* CAELESTINVS I, *Epist. ad episc. Gall.*, 2); pero los teólogos semipelagianos se negaron a aceptar que de las palabras de Celestino se pudiera inferir la aceptación por Roma de la teología predestinacionista agustiniana, que habría pasado así a convertirse en dogma de fe para la Iglesia católica: consideraron que la *laus Augustini* de Celestino era vaga, no hacía referencia a las obras concretas de Agustín cuyas tesis cabía aceptar como católicas y podía considerarse como referida únicamente a las primeras obras agustinianas, aquellas cuyas tesis sobre la condición humana y la gracia ellos también aceptaban (*cf.* PROSPER AQVIT., *contra Coll.* 21, 3). En cualquier caso, todos estos pasajes apuntan en una misma dirección: en relación con las ideas discutidas en el contexto de las controversias pelagiana o semipelagiana, los teólogos provenzales sólo estaban dispuestos a considerar como herético o católico aquello oficialmente aprobado o condenado por el obispo de Roma.

| | |
|--|---|
| <i>Victus enim terrenus Adam transfudit in omnes / mortem homines.</i> ⁶⁹ | <i>Mortem in cunctos transisse per unum / primum hominem.</i> ⁷⁰ |
| <i>Culpa in cunctos manante minores.</i> ⁷¹ | <i>Suamque / progeniem culpa et letho deuinxerit omnem.</i> ⁷² |

Desde nuestro punto de vista, esta terminología común a ambas obras puede responder al hecho de que, para escribir su *Carmen de ingratis*, Próspero utilizó como fuente al *CdP*, obra que consideró vehículo de expresión de aquellas opiniones de los teólogos provenzales críticos con el agustinismo que se había propuesto describir y refutar en el *De ingratis*. Desarrollaremos con más amplitud esta tesis en la tercera parte de este estudio.

De cualquier modo, lo que nos interesa subrayar aquí de momento es que el hecho de que el autor del *CdP* haga en su poema tan explícitas declaraciones de fe respecto a principios teológicos que habían sido objeto de controversia en la Iglesia de inicios del siglo V podría indicar que el poema fue escrito en una época en la que tales debates eran recientes, pero también en la que para determinados puntos antes discutidos (*originale peccatum*, origen penal de la muerte física en el hombre) existían ya declaraciones autoritativas de la Iglesia que los habían convertido en dogma de fe. En este mismo sentido, pensamos que el *CdP* debió ser escrito en un ámbito geográfico que se vio afectado por aquellos debates y en el que quizás había pensadores cristianos que no aceptaban como dogma de fe aquellos dos principios, pensadores de los que nuestro autor posiblemente quiso desmarcarse o a los que quiso responder en su obra.

⁶⁹ *CdP*, vv. 489-90.

⁷⁰ PROSPER AQVIT., *de ing.*, vv. 818-9. El paralelismo textual puede explicarse, en todo caso, por la doble alusión a *Rom.* 5, 12. Cf. igualmente HILARIVS, *Epist.* 226, 6: *consentiunt omnem hominem in Adam perisse*.

⁷¹ *CdP*, v. 290.

⁷² PROSPER AQVIT., *de ing.*, vv. 155-6.

SEGUNDA PARTE, CAPÍTULO 2

(II. 2)

GRACIA DIVINA Y LIBERTAD DEL HOMBRE POSTLAPSARIO EN EL *CdP*

II. 2. 1. La condición humana antes de la caída de Adán

A partir de su v. 208, el *CdP* procede a un sintético relato del origen del género humano desde sus primeros padres, Adán y Eva (*res monet a primis aperire parentibus ortum / humani generis*).⁷³ De acuerdo con esta narración –como es lógico pensar, anclada firmemente en el Génesis–, tras haber creado Dios el mundo, el sol, la luna y las estrellas, y los animales terrestres, marinos y las aves –en un acto absolutamente gratuito de la divinidad, pues no había ninguna causa que lo hiciera necesario–,⁷⁴ faltaba en la Creación un animal que pudiera adquirir la razón divina (*sed quod diuina posset ratione potiri, / nondum erat in terris animal*).⁷⁵ Este don especial (*speciale decus*) había sido reservado por Dios al hombre.⁷⁶ En efecto, según el *CdP* Dios creó al hombre dotándole de razón y libertad, lo que le permitía discernir entre lo recto y lo incorrecto, lo justo y lo injusto, e inclinarse libremente hacia una de estas dos opciones: *sed quia liber homo et sapiens discernere rectis / praua potest, in se intus habens discrimina rerum / iusque uoluntatis, quo temperat arbitrium mens*.⁷⁷ El mandato divino que establecía el criterio de justicia había sido impreso por Dios en el alma de Adán, creado, de acuerdo con la terminología empleada por el *CdP*, con la “semilla de la justicia” en su interior.⁷⁸

⁷³ *CdP*, vv. 209-10.

⁷⁴ *CdP*, vv. 212-7: *dispositis rebus totum iam Conditor orbem / fecerat et pulchra uernabat origine mundus. / Iam sol dimensis in tempora cursibus ibat / lunaque cum stellis praebebat lumina nocti. / Iam pecudes tellus, iam pisces pontus alebat / et liquidum uolucres innabant aëra pennis*. Acerca de la gratuidad de la Creación, *uide CdP*, vv. 111-13: *hic nullis mundi causis extantibus, in se / quicquid uellet habens, cum uisum est, omnia solus / condidit ut uoluit*.

⁷⁵ *CdP*, vv. 218-9.

⁷⁶ *CdP*, vv. 219-20: *dedit optimus Auctor / hoc homini speciale decus*. En los versos siguientes, nuestro poeta afirma que, habiendo creado Dios el resto del mundo por su sola palabra (*Verbo*), el hecho de que el hombre fuera formado por las manos divinas (*Gen. 2, 7*) atestiguaría la voluntad del Creador de hacer de aquél una criatura privilegiada, que participara en mayor grado de las características (racionalidad y libertad, como veremos a continuación) de su autor. *Vide CdP*, vv. 220-2: *cumque omnia Verbo / conderet, hunc manibus, quo plus Genitoris haberet, / dignatur formare suis*.

⁷⁷ *CdP*, vv. 238-9. McHugh (y con él, Marcovich) se equivoca al referir este pasaje al *homo redemptus*, al estado del hombre sólo tras el sacrificio redentor de Cristo. Para tal fin trae a colación citas de obras de Próspero de Aquitania que clarificarían las ideas expresadas en estos versos. *Vide* M. P. McHugh (1964), pp. 322-3, *ad loc.*; M. Marcovich (1989), p. 83, *ad loc.* Ello sólo puede hacerse partiendo de la premisa de que es Próspero el autor del *CdP*, hipótesis por la que McHugh no se inclina explícitamente, sino más bien todo lo contrario (M. P. McHugh [1964], p. 18; Marcovich, por el contrario, sí afirma con firmeza la autoría prosperiana de nuestro *carmen*, *uide* M. Marcovich [1989], pp. X-XII). Pero es que, además, la pertinencia de los pasajes prosperianos aducidos por McHugh para clarificar estos versos del *CdP* nos parece más que discutible, dado que éstos se insieren en la descripción del estado prelapsario de Adán.

⁷⁸ *CdP*, vv. 414-28 y 645-6, pasajes ambos que hacen referencia a la descendencia de Adán –y de los que nos ocuparemos enseguida con mayor detenimiento–, aunque por lógica pueden aplicarse también al estado prelapsario del primer hombre.

Herederero de una idea ampliamente difundida en la tradición patristica griega, el *CdP* afirma que Dios insiere en el hombre su imagen, que se encuentra en el alma, cuando hace partícipe a ésta de los atributos divinos de raciocinio y libertad.⁷⁹ En términos metafóricos el *CdP* compara el alma humana con un espejo. Si el espejo adánico hubiera permanecido siempre vuelto hacia Dios en la observación de su mandato y en la búsqueda de su ayuda –si el alma de Adán hubiera perseverado en la vía de la justicia y la sumisión a su creador–, el hombre habría sido siempre un fiel reflejo de la divinidad, de la que reproduciría los atributos de racionalidad, libertad y bondad: *insita sic nobis patriae uirtutis imago est / longo iustitiae quae multum exercita cultu / ceu speculo lumen diuinum imitata referret.*⁸⁰

Tras pasar su vida ejercitándose en la virtud, Adán se habría hecho merecedor de la eternidad en el Reino de los Cielos –de cuyo gozo Dios dio esperanza al hombre al crearlo a su imagen–,⁸¹ eternidad en la que dejaría de vivir el conflicto interior que su voluntad experimentaba entre la exigencia de la justicia y la tentación del pecado: *cumque bonis positum transisset in artibus aeuum, / aeternam uictrix arcem mansura teneret, / totaque res effecta Dei iam nulla subiret / proelia, nec trepide secum decerneret in se, / nec uellet quod mox nollet uoluisse.*⁸² En el Reino de los Cielos el alma de Adán sería librada de toda afección, del miedo, la ignorancia, el deseo o el sufrimiento; y ya no necesitaría crecer espiritualmente ni estaría

⁷⁹ *CdP*, v. 244: *insita sic nobis patriae uirtutis imago est*, verso que cierra el pasaje en el que el *CdP* caracteriza al hombre como ser racional y libre. La partícula *sic*, por consiguiente, relaciona la concesión al hombre de estos dos atributos con la presencia en él de la *imago Dei*. Las referencias escriturísticas a la creación del hombre a imagen de Dios son abundantes. McHugh cita *Gen.* 1, 26-7; *Gen.* 5, 1; *Gen.* 9, 6; *Sap.* 2, 23; *Sir.* 17,1; 1 *Cor.* 11, 7; *Iac.* 3, 9 (M. P. McHugh [1964], p. 364, *ad loc.*). La idea de que la libertad y la racionalidad son los dones que Dios concedió al hombre al crearlo a su imagen aparece en autores como Ireneo, Clemente de Alejandría, Orígenes, Basilio de Cesarea, Gregorio de Nyssa o Tertuliano. Esta idea ocupa un lugar central en la teología de la gracia y de la libertad humana delineada por la tradición patristica oriental: habiendo sido creado a imagen de Dios, como criatura racional y libre, el hombre puede emprender por propia iniciativa un proceso de progresión moral que restaure en él la *imago* divina, que ha sido corrompida por el pecado, y le haga semejante a Dios. En este proceso, será ayudado por la constante guía o instrucción pedagógica de la divinidad. Sobre este tema, *uide* D. Ogliari (2003), pp. 194-225, e *infra*, II. 3. 8.

⁸⁰ *CdP*, vv. 244-6. *Cf.* igualmente *CdP*, vv. 460-2: *namque uelut speculum mens est: quae quo mage tersa est / expoliente fide radiisque intenta supernis, / hoc mage confessi resplendet imagine Christi*. La metáfora del alma como espejo puede tener como referencia *Sap.* 7, 26 o 2 *Co.* 3, 18 y la encontramos ya en Teófilo de Antioquía (THEOPHILVS ANT., *Ad Aut.* 1, 2), y más tarde en poetas como Paulino de Nola (PAVLINVS NOL., *Carm.* 24, v. 455) o Prudencio (PRVDENTIVS, *Apoth.*, v. 834). *Vide* M. Marcovich (1989), p. 90, *ad loc.* Pero la principal fuente de inspiración del *CdP* en este punto parece ser más bien la *Oratio contra gentes* de Atanasio de Alejandría. En un pasaje de esta obra, el alejandrino afirma que cuando el hombre purifica su alma –creada a imagen y semejanza de Dios– de las manchas de los pecados, se contempla en ella, como en un espejo, al Verbo, imagen del Padre. *Vide* ATHANASIVS ALEX., *Orat. contra gentes*, 34. El tema fue posteriormente retomado por Gregorio de Nyssa en el *De uirginitate*. Para Gregorio, el alma humana no puede unirse al Dios incorruptible si previamente no se ha hecho lo más pura posible, exponiéndose como un espejo ante la pureza divina y participando así de la belleza del prototipo, Dios. *Vide* GREGORIVS NYSS., *De uirg.*, 11, 5. Sobre este tema, *uide* T. Camelot (1956), pp. 449-65.

⁸¹ *CdP*, vv. 744-5: *cui perpetis aevi / spem tribuit, propriae largitus imaginis instar*. Sobre este tema, *uide* C. Tibiletti (1990), p. 457.

⁸² *CdP*, vv. 247-51.

sometida al peligro de sufrir daño alguno por el pecado.⁸³ El conflicto interior que el hombre experimenta es consecuencia de la libertad de elección que Dios le ha concedido (*ipsaque bellum / libertas mouet*),⁸⁴ testimonio también, por consiguiente, de la grandeza que le sitúa por encima del resto de la Creación.

Así fue creado Adán: libre, dotado de la capacidad de escoger entre la virtud y el pecado, y situado en la esperanza de la eternidad en caso de optar por el camino de la justicia. Pero Adán pecó y –como hemos visto en el apartado anterior– el autor del *CdP* sostiene que su pecado tuvo consecuencias en toda su progenie, el género humano. Sin embargo, a juicio del poeta la transgresión de Adán no ha tenido consecuencias tan desastrosas en la naturaleza humana como para no permitir al hombre aportar algo de su parte en el proyecto con el que Dios se ha propuesto sacarle de su estado de postración espiritual.

II. 2. 2. La condición humana tras la caída de Adán

II. 2. 2. 1. *Corruptum semen recti*: el tema de las “semillas de justicia” y de la ley natural en la descendencia de Adán

Tras describir la creación del hombre como ser libre y racional, al que se ofreció la eternidad a cambio de conducir su vida por la senda de la justicia y al que se concedió como testimonio de la veracidad de esta promesa la subordinación a sus intereses del resto de la Creación⁸⁵ (pues al hombre han sido sometidos los animales;⁸⁶ únicamente a él le ha sido dado el servirse del conocimiento de los astros para establecer el cómputo del tiempo –de modo que los cuerpos celestes también han sido creados para servir a sus intereses–,⁸⁷ conocer las virtudes de las plantas, dar nombre a las cosas y desarrollar diversas artes,⁸⁸ siendo así que esta posición de privilegio en la Creación responde a su condición de criatura racional),⁸⁹ el autor del *CdP*

⁸³ *CdP*, vv. 251-3: *timere, ignorare, optare, pati iam nescia, nullis / crescere egens cumulis nullisque obnoxia damnis.*

⁸⁴ *CdP*, vv. 660-1.

⁸⁵ *CdP*, vv. 254-7: *et quo promissis adsit fiducia magnis, / ac spes propositae sit non incerta coronae, / munere praesentis uitae documenta futurae / sumit homo et dandis confidere discit adeptis.*

⁸⁶ *CdP*, vv. 258-9: *huic caeli uolucres et cuncta animalia terrae / subiecta et pisces, quos nutrit pontus et amnes.*

⁸⁷ *CdP*, vv. 260-1: *huic solis lunaeque uices et sidera noctis / nosse datum numerisque dies comprehendere et annos.* Sobre la orientación antiastrológica de este pasaje, *uide infra*, IV. 1.

⁸⁸ *CdP*, vv. 262-3: *scire potestates herbarum et nomina rebus / indere et ingenium uarias augere per artes.*

⁸⁹ *CdP*, vv. 264-6: *hunc potiore unum cunctis spirantibus uni / subiectum seruire Deo, nec corporea ui, / sed rationis ope praefortibus imperitare.* Aunque tiene un claro fundamento escriturístico –el primer capítulo del Génesis–, la idea de que el mundo fue puesto por Dios al servicio del hombre penetró con fuerza en los primeros padres de la Iglesia en buena medida por influencia del marco filosófico griego –sobre todo estoico– en el que se desarrollaron intelectualmente. En esta idea encontraron un importante

considera la posibilidad de que alguien no se reconozca adornado del esplendor y del poder con los que Adán fue constituido. Ello se debe, según aclara el *CdP*, a que el género humano dista hoy de este primigenio esplendor a causa de la conducta pecaminosa a la que se ha entregado.⁹⁰

Este estado de depravación, motivado por la transmisión del pecado original –al que cada individuo ha añadido sus pecados personales–, es la causa de que reste en cada hombre apenas una semilla corrupta del antiguo poder humano, hoy ya exiguo: *corruptum exigui semen superesse uigoris*.⁹¹ Este verso debe ponerse en relación con otro pasaje de nuestro poema, referido igualmente al hombre postadánico, en el que se afirma que nadie carece de las semillas de la justicia: *semine recti / nemo caret*.⁹² La imagen de los *semina recti*, de las semillas de justicia presentes en el alma del hombre –de raíz estoico-platónica–,⁹³ debe interpretarse a la luz

argumento contra las herejías gnósticas que condenaban el mundo material. Autores como Taciano o Teófilo de Antioquía afirmaron que los astros –y toda la Creación– fueron hechos por Dios para servir al hombre y en un sentido similar se expresarán autores como Aristides, Atenágoras, Justino, Ireneo, Tertuliano, Minucio Félix o Clemente de Alejandría –quien apunta que el mundo ha sido creado en interés del bienestar físico del hombre, pero sobre todo de su bien espiritual, de su salvación, *uide* CLEMENS ALEX., *Strom.* 7, 7, 48, 1–; *cf.*, sobre toda esta cuestión, M. Spanneut (1957), pp. 380-5.

⁹⁰ *CdP*, vv. 267-71. Para conocer el verdadero honor de su especie, el hombre debe volver la vista al testimonio de su origen –las manos y el aliento del Señor–: *CdP*, vv. 272-4.

⁹¹ *CdP*, v. 271.

⁹² *CdP*, vv. 427-8.

⁹³ C. Tibiletti (1990), p. 459, relaciona la idea de los *semina recti* con el tema estoico de los *semina uirtutum* o *iustitiae*, las semillas de virtud o de justicia con las que todo hombre nace y que deben desarrollarse –germinar– a lo largo de la vida del individuo. Esta idea aparece en autores como Cicerón, Séneca (*cf.* M. Marcovich [1989], p. 89, *ad loc.*), o Rutilio Namaciano (*uide supra*, I. 4. 1). Esta noción estoica, sin embargo, ya había penetrado desde mucho antes de la elaboración de nuestro poema en el pensamiento de autores cristianos. Tal es el caso del apologeta y mártir de la primera mitad del siglo II Justino. Este autor adopta y cristianiza la idea estoica de los *lógoi spermatikoi*, semillas del *Lógos* único y esencial presentes y disueltas en cada ser, que dirigen y determinan su desarrollo. Para Justino, todo hombre posee una semilla (*sperma*) del *Lógos*-Verbo de Dios, lo cual le capacita parcialmente para vivir de acuerdo con él, con la justicia y la verdad. Lo que de cierto hay en las palabras de los vates o filósofos paganos tendría su origen en las semillas de verdad que poseen. Sin embargo, Justino afirma que únicamente los cristianos pueden vivir plenamente según el *Lógos*, porque sólo a ellos les ha sido revelado en plenitud en la persona del Cristo (IVSTINVS, *Apol.* 2, 7, 3; ID., *Apol.* 2, 10, 2-3; ID., *Apol.* 2, 13, 3-6). Justino ha adoptado una terminología estoica, aunque confiriéndole un sentido algo distinto, plenamente cristiano. En otros padres griegos se aprecia cierta permeabilidad a esta idea, aunque hayan abandonado el vocabulario técnico estoico. Así, Clemente de Alejandría afirma que los poetas y filósofos griegos poseían ciertas “chispas” del *Lógos*, lo que les permitió proclamar alguna verdad acerca de Dios (*uide* CLEMENS ALEX., *Protrep.*, 7, 74, 7). En la reflexión cristiana de expresión latina también encontramos autores que adaptan este argumento estoico: en su tratado *De anima* –clasificado entre las *opera montanistica*–, Tertuliano defiende que todas las cualidades del alma son inherentes a su sustancia y se desarrollan desde su mismo origen; en su argumentación, el africano trae a colación un pasaje del *De beneficiis* de Séneca en el que se afirma que subyacen en el alma del hombre las semillas de todas las artes, técnicas y capacidades (TERTVLLIANVS, *De anima*, 20, 1). En este punto de su tratado, Tertuliano habla exclusivamente de la capacidad innata del alma humana para adaptarse a su entorno y garantizar su supervivencia. Pero en otro pasaje de la obra, Tertuliano se sirve de la imagen de las “semillas” para afirmar que toda alma posee un conocimiento innato de la única ley moral. Puesto que los principios morales son universalmente conocidos, puede decirse que toda alma es pecadora, en tanto que nadie puede excusarse de su conducta alegando desconocimiento de lo que es justo y bueno: *nulla anima sine crimine, quia nulla sine boni semine* (ID., *De anima*, 41, 3). Para toda esta cuestión, *uide* F. Flückiger (1954), pp. 288-91; M. Spanneut (1957), pp. 316-20; J. Quasten (2001), pp. 209-10.

del principio defendido por el *CdP* según el cual cada hombre posee un conocimiento natural de la justicia y libertad para orientarse hacia su cumplimiento.

El *CdP* se sirve de otras imágenes para exponer esta idea, como la de la ley escrita en el corazón de los hombres, que encuentra fundamento escriturístico en *Rom. 2, 14-5*: *ite ipsi in uestrae penetralia mentis et intus / incisos apices ac scripta uolumina cordis / inspicite et genitam uobiscum agnoscite legem*.⁹⁴ Otro pasaje del poema se hace igualmente eco de esta idea: *cum mihi progenito ad uitam mandata salutis / et cordi insinuet bonus Auctor et auribus*.⁹⁵ En ambos casos se hace referencia de modo incontestable al hombre postadánico, al género humano en el estado presente: el primero exhorta al lector a hacer un ejercicio introspectivo para constatar la presencia en su alma de una firme idea del bien y la justicia (*ite ipsi in uestrae penetralia mentis*), mientras que el otro parece recoger el resultado de este ejercicio en el propio autor del poema (*cum mihi progenito ad uitam...*). Por consiguiente, el *CdP* defiende que tras el pecado original el hombre no ha perdido el conocimiento natural del bien que Dios le concedió al crear al padre del linaje humano. Ello se pondría de manifiesto, según nuestro autor, en el hecho de que aún hoy todo pecador rechaza experimentar en su propia carne el mal que él ejerce sobre otros, lo que le da testimonio de la verdadera naturaleza de sus actos: *nam quis erit (modo non pecus agri aut belua ponti), / qui uitis adeo stolide oblectetur apertis, / ut, quod agit, uelit ipse pati? Mendacia fallax, / furta rapax, furiosum atrox, homicida cruentum / damnat, et in moechum gladios destringit adulter*.⁹⁶

La noción de ley moral natural, de que los hombres poseen por naturaleza el conocimiento de lo que es moralmente justo o reprochable, aparece ya en los primeros autores del cristianismo naciente. Pese a que, como acabamos de señalar, tal principio posee un firme fundamento escriturístico (*Rom. 2, 14-5*),⁹⁷ es más que probable que el amplio desarrollo que encuentra en los primeros portavoces de la fe cristiana responda a la influencia de la filosofía estoica. Los estoicos defendían la universalidad de los principios morales, dada la existencia de una ley natural que ordenaba tanto el mundo físico como el alma del hombre. Para el estoico, el

⁹⁴ *CdP*, vv. 419-21. Cf. M. P. McHugh (1964), p. 336, *ad loc.*

⁹⁵ *CdP*, vv. 646-7.

⁹⁶ *CdP*, vv. 422-6.

⁹⁷ La noción de ley moral natural es totalmente ajena al Antiguo Testamento, en el que se habla exclusivamente de preceptos morales dados tan sólo al pueblo elegido y revelados por la manifestación de la palabra de Dios en el devenir histórico de Israel. *Vide* F. Flückiger (1954), pp. 292-4. Según este autor, sin embargo, tampoco los escritos neotestamentarios tomarían en consideración la idea de una ley moral natural: cuando Pablo habla, en *Rom. 2, 14-5*, de paganos que cumplen naturalmente la ley de Dios, no haría sino contraponer el caso de los cristianos de origen gentil renovados por el Espíritu Santo, por cuya inspiración cumplen la ley divina, con el de los judíos que rechazan el Evangelio y siguen observando los preceptos mosaicos que han perdido valor tras la Encarnación. Siempre según Flückiger, únicamente la influencia del estoicismo –de la que nos ocuparemos a continuación– explica la interpretación de *Rom. 2, 14-5* en el sentido de la existencia de una ley natural en el hombre. *Vide* F. Flückiger (1954), pp. 295-6.

hombre encuentra la sabiduría y la felicidad cuando ajusta su conducta a las pautas que impone esta ley natural, cuando vive *secundum naturam*.⁹⁸ Sensibles a esta corriente de pensamiento, autores como Justino, Atenágoras, Ireneo de Lyon, Tertuliano o Clemente de Alejandría hablan de la existencia de una ley moral conocida de modo innato por el hombre.⁹⁹ En algún caso, como en el de Justino o Tertuliano, la idea de ley natural fue utilizada en las controversias contra los judíos. En su diálogo con el judío Trifón, Justino señala que si Dios no hubiera dado a conocer su ley moral a todos los hombres, sino únicamente a una parte de los mismos –a los judíos–, se le podría acusar de injusticia.¹⁰⁰ Por el contrario, la ley natural es en Justino testimonio del deseo divino de conducir a todo el género humano a la justicia y a la salvación. Tertuliano remarca que la ley mosaica es muy posterior a la ley natural y que en consecuencia no es imprescindible para la salvación, puesto que en virtud de su respeto a esta ley no escrita se hicieron justos Noé, Abraham o Melquisedec.¹⁰¹ Clemente de Alejandría afirma que la ley mosaica y la ley natural, siendo ambas de origen divino, son iguales en su esencia.¹⁰²

La idea de ley natural jugó también un papel importante en la defensa de la fe cristiana frente a los polemistas paganos. Así, en su Apología, Justino responde a la crítica de quienes afirmaban que, habiendo revelado Cristo su ley moral únicamente en una fecha tan reciente de la historia del género humano, no podían ser juzgados reos de pecado quienes vivieron antes de Cristo y transgredieron una ley que no conocían. Justino responde a esta objeción recurriendo a su teoría de la “semilla del Verbo” presente en toda alma humana, que la capacita para vivir conforme a la verdad y a la justicia, como hicieron entre los griegos hombres tales como Sócrates o Heráclito, “cristianos antes de Cristo”. A partir de este principio, según Justino

⁹⁸ SENECA, *De uita beata*, 3, 3: *interim, quod inter omnis stoicos conuenit, rerum naturae adsentior; ab illa non deerrare et ad illius legem exemplumque formari sapientia est*; ID., *De uita beata*, 8, 2: *idem est ergo beate uiuere et secundum naturam*.

⁹⁹ M. Spanneut (1957), pp. 252-4. *Cf.*, sin embargo, F. Flückiger (1954), pp. 301-12, quien niega la influencia de la idea estoica del derecho natural sobre Ireneo. En Clemente de Alejandría, Flückiger aprecia cierta ambigüedad: si bien en ocasiones Clemente afirma explícitamente que el hombre caído preserva el conocimiento natural de la ley moral establecida por Dios, a la par que admite el acuerdo esencial entre ley natural, mosaica y evangélica –*uide*, en este sentido, el pasaje citado *infra*–; en otros casos se atiene estrictamente a la idea de una ley divina revelada históricamente a través de Moisés y de Cristo. Por otra parte, según Flückiger la penetración de la idea de ley natural en la literatura patristica se habría dado por mediación de la obra del filósofo judío Filón de Alejandría, que ensayó una síntesis de la teología veterotestamentaria y de la filosofía helenística. Filón afirma que la ley mosaica coincide en su sentido con la ley natural, de la que es expresión. *Vide* F. Flückiger (1954), pp. 297-8.

¹⁰⁰ IVSTINVS, *Dial. cum Tryph.*, 92, 5.

¹⁰¹ TERTVLLIANVS, *Adu. Iud.*, 2, 7: *denique ante legem moysi scriptam in tabulis lapideis legem fuisse contendo non scriptam, quae naturaliter intellegebatur et a patribus custodiebatur. Nam unde Noe iustus inuentus, si non illi naturalis legis iustitia praecedebat? Vnde Abraham dei amicus deputatus, unde fides statim, si non de aequitate et iustitia legis naturalis? Vnde Melchisedech sacerdos dei summi nuncupatur, si non ante leuiticae legis sacerdotium leuitae fuerunt, qui sacrificia deo offerebant?* Sobre la idea de ley natural en Tertuliano, *uide* además F. Flückiger (1954), pp. 315-8.

¹⁰² CLEMENS ALEX., *Strom.* 1, 29, 182, 1. Esta idea, como acabamos de señalar, aparece ya en el judío Filón de Alejandría.

quienes no vivieron conforme a la Verdad podían ser juzgados como pecadores.¹⁰³ Como nuestro poeta, Justino ya había visto en el rechazo de todo hombre a experimentar en sus propias carnes el mal que él ejerce sobre otros la prueba de la existencia en el hombre de una ley natural.¹⁰⁴ En este mismo sentido, Orígenes responde a Celso –quien habría minimizado la importancia del mensaje evangélico afirmando que muchos de sus preceptos habían sido defendidos anteriormente por corrientes filosóficas helenísticas–, señalando que Dios no podría castigar justamente el pecado de los paganos que nunca supieron del Decálogo o del Evangelio si éstos no dispusieran de un conocimiento innato de su ley moral.¹⁰⁵

La idea de *lex naturalis* está igualmente presente en autores posteriores, como Ambrosio o Jerónimo. Así, Ambrosio (inspirándose en 2 *Cor.* 3, 3) habla de un *praeceptum cordibus nostris impressum*,¹⁰⁶ de una ley divina que todo hombre conoce por naturaleza porque ha sido impresa por Dios en su alma y que le impone, por ejemplo –en una idea tomada de Cicerón–, vivir con decoro.¹⁰⁷ El conocimiento de esta ley se habría visto dificultado por el debilitamiento de la razón humana, fruto de la proliferación del pecado entre los hombres, lo que habría llevado a Dios a la promulgación de la ley mosaica. Ello no quiere decir que la ley natural haya desaparecido en el hombre actual, quien para vivir según la imagen de Dios debe seguir sus preceptos.¹⁰⁸ Jerónimo, por su parte, afirma que Dios ha implantado la ley natural en el corazón de todos los hombres, justos o pecadores.¹⁰⁹

Otra posible fuente de inspiración de nuestro autor en este punto podría ser el tratado sobre la providencia de Juan Crisóstomo.¹¹⁰ En él, el obispo constantinopolitano afirma que Dios, al crear al hombre, le concedió una ley natural en virtud de la cual debía guiar su

¹⁰³ IVSTINVS, *Apol.* 1, 46, 1-4.

¹⁰⁴ ID., *Dial. cum Tryph.*, 93, 1-2. Sobre la ley natural en Justino, uide asimismo ID., *Dial. cum Tryph.*, 141, 1.

¹⁰⁵ ORIGENES, *Contra Cels.* 1, 4. En ID., *in Cant. Cantic.* 1, 1, 9, el alejandrino afirma que la dote dada por Cristo a su esposa, la Iglesia, es la Ley y los Profetas, pero que desde otra perspectiva interpretativa puede afirmarse que la dote concedida por el Esposo a cada alma creyente es la ley natural, además de la razón y de la libertad de albedrío. Ley natural y ley revelada son de este modo situadas en un mismo nivel en cuanto a su valor salvífico.

¹⁰⁶ AMBROSIVS, *De par.* 8, 39.

¹⁰⁷ ID., *De offic. min.* 1, 78: *nonne igitur ipsa natura est magistra uerecundiae?*

¹⁰⁸ B. Maes (1967), pp. 165-203. Vide igualmente F. Flückiger (1954), pp. 364-77. Según la interpretación que del pensamiento de Ambrosio hace Maes, sin embargo, para el obispo de Milán el hombre no puede vivir según la *imago Dei* si Cristo –que es la imagen de Dios– no está presente en él. Por consiguiente nadie –tampoco los santos del Antiguo Testamento que vivieron antes de la ley del Pentateuco o ya bajo el período de vigencia de ésta– vive según la ley natural si no ha recibido la gracia de Cristo. Vide B. Maes (1967), pp. 100-112.

¹⁰⁹ HIERONYMVS, *Comm. in Eccles.*, 2, 3: *uolui uitam trahere deliciis et carnem meam ab omnibus curis liberam quasi uino, sic uoluptate sapire; sed cogitatio mea, et ratio naturalis, quam etiam peccatoribus Deus auctor inseruit, retraxerunt me et deduxerunt ad sapientiam requirendam stultitiamque calcandam.*

conducta. El hombre, según el Crisóstomo, no perdió el conocimiento de esta ley tras el pecado de Adán, porque Abel se hizo justo al preservarla y Caín pecador al transgredirla.¹¹¹ La Escritura daría igualmente testimonio de la santidad de varones como Abraham, Noé o Job, quienes se condujeron por la senda de la justicia con la *lex naturalis* como única guía, dado que no conocieron ni la ley mosaica, ni a los profetas, ni magisterio exterior alguno, algo en lo que insiste especialmente el Crisóstomo.¹¹² Las figuras de Abel, Abraham o Noé son citadas también por el *CdP* como testimonio de la pervivencia en el hombre de la *lex naturalis* tras la transgresión adánica.¹¹³

El autor del *CdP* afirma que, pese a que el pecado de Adán y la proliferación de pecados personales en su descendencia hayan corrompido el esplendor primigenio con el que el hombre fue creado, y pese a que apenas le reste algo de la capacidad que recibió de Dios en Adán, esta corrupción no se manifiesta en la pérdida total de su conocimiento natural de la justicia. De ello sería prueba el hecho de que, aun tras el pecado de Adán, en ningún momento el mundo se hubiera visto privado de hombres justos: *at quamquam immissa regnaret morte peremptor, / nulla tamen placitos domino non edidit aetas / cunctaque diuersas habuerunt saecula iustos.*¹¹⁴ Según nuestro poeta, estos hombres fueron gratos al Señor no sólo por conducir su vida dentro de los cauces de la justicia, sino también porque supieron reconocerle como único Dios y le dieron culto, antes de la promulgación del Evangelio y antes aún de la concesión de la Ley a Moisés: *unde etenim nondum descripta lege fuerunt / qui placidum sanctis agerent in moribus aeuum, / nec summi Patris ignari, nec iuris egeni?*¹¹⁵

II. 2. 2. 2. La Creación como revelación de Dios

En efecto, junto a un conocimiento natural de la justicia, el hombre recibió de Dios al ser creado la capacidad de reconocer al supremo Creador –y de darle culto– a través de la contemplación racional de la Creación, la cual es, en opinión de nuestro autor, una teofanía, una revelación de Dios: *quae iacet extremo tellus circumdata ponto / et quae gens hominum diffusa est corpore mundi / (seu nostros annos, seu tempora prisca reuoluas) / esse omnes sensere Deum, nec defuit ulli / Auctorem natura docens. Et si impius error / admisit, multis tribuens*

¹¹⁰ Este tratado aparece en *CPG*, v. 2 (4401) bajo el epígrafe *Ad eos qui scandalizati sunt*; en adelante nos referiremos a él, simplemente, como “tratado sobre la providencia del Crisóstomo”.

¹¹¹ IOHANNES CHRYS., *Ad eos qui scandal. sunt.*, 8, 1-2.

¹¹² Sobre Abraham, *uide* ID., *Ad eos qui scandal. sunt*, 13, 1ss.; Noé: ID., *Ad eos qui scandal. sunt*, 13, 9ss.; Job: ID., *Ad eos qui scandal. sunt*, 13, 11ss.

¹¹³ *Vide infra*, II. 2. 2. 6.

¹¹⁴ *CdP*, vv. 295-7.

¹¹⁵ *CdP*, vv. 429-31.

*quod debuit uni, / innatum est cunctis Genitorem agnoscere uerum.*¹¹⁶ La idea del análisis racional de la Creación como vía válida para llegar al conocimiento del verdadero Dios y evitar el politeísmo vuelve a ser expresada algunos versos más tarde: *cumque opus hoc mundi magnum pulchrumque uiderent, / non mare, non caelum, non ignem, aut sidera caeli, / quae numero subiecta sibi uisuque tenebant, / suspexere deos: unum, ratione magistra, / Auctorem et Dominum rerum, non facta, colentes.*¹¹⁷

Marcovich ha sugerido para estos pasajes de nuestro poema una posible influencia de Tertuliano;¹¹⁸ el africano, en efecto, afirma que la naturaleza insinúa al hombre que Dios es su autor, si bien tiende a subrayar el fracaso de la revelación divina por medio de la naturaleza creada, dado que el hombre, haciendo mal uso de ella, se inclinó hacia la idolatría.¹¹⁹ Hay que tener presente, de cualquier modo, que la idea de la Creación como teofanía, como proclamación de Dios, ya está presente en la carta de Pablo a los Romanos. En *Rom.* 1, 18-25, el Apóstol de los Gentiles afirma que el poder y la divinidad de Dios son cognoscibles a todo el género humano a partir de sus obras, por lo cual son inexcusables los hombres que, habiendo podido conocer, adorar y servir al único Dios, cedieron a la mentira y se inclinaron al paganismo –lo que es, a ojos de Pablo, dar culto y servir a lo creado y corruptible, a criaturas como hombres, aves, cuadrúpedos o reptiles, en lugar de a su creador–. Como podemos apreciar, Pablo tiende a remarcar –al igual que más tarde hará Tertuliano en el pasaje que acabamos de citar– el fracaso de esa *uocatio* al culto de Dios que es la Creación –fracaso atribuible exclusivamente al hombre–. Siendo incuestionable que es Pablo la fuente primera de inspiración del *CdP* en su desarrollo del tema de la Creación como revelación de la divinidad, el autor de nuestro poema expone esta idea desde una perspectiva mucho más optimista: siguiendo fielmente a Pablo, señala que muchos hombres, a partir de la contemplación de la Creación, cayeron en el error de divinizarla (es decir, en el politeísmo: *et si impius error admisit, multis tribuens quod debuit uni*), pero afirma igualmente que también muchos fueron aquellos a los que la *uocatio* de la Creación condujo por la senda de la justicia (*cumque opus hoc mundi magnum pulchrumque uiderent, non mare, non caelum, non ignem, aut sidera caeli, quae numero subiecta sibi uisuque tenebant, suspexere deos: unum, ratione magistra, Auctorem et Dominum rerum, non facta, colentes*). Como veremos a continuación, este ligero cambio de perspectiva adoptado por el poeta respecto a su fuente apostólica puede explicarse por el valor que el tema de la Creación como llamada al hombre al culto de Dios tenía como argumento en

¹¹⁶ *CdP*, vv. 102-8.

¹¹⁷ *CdP*, vv. 612-6.

¹¹⁸ Vide M. Marcovich (1989), p. 73, *ad loc.*

¹¹⁹ Vide TERTULLIANVS, *Apol.*, 40, 10-2. Pese a ello, Tertuliano afirma que la Creación sirve principalmente a la revelación de Dios. La complejidad del mundo dentro de un orden preciso exige la existencia de una inteligencia divina ordenadora exterior a él, a la par que la proclama. Sobre este punto, uide M. Spanneut (1957), pp. 282-4.

defensa de la voluntad salvífica universal de Dios y de la vocación de todo hombre a la conversión y salvación.

La idea de que la Creación es, principalmente, una revelación de su autor, será ampliamente desarrollada por los autores cristianos, tanto de expresión griega como latina, posteriores a Pablo. La extensa presencia de esta idea en la patrística de los primeros siglos del cristianismo puede explicarse en parte por la influencia de la filosofía griega, singularmente estoica. Los estoicos afirmaban que el dios inmanente al mundo puede conocerse por la armonía y el orden que lo rigen. Autores como Arístides, Atenágoras, Taciano, Ireneo, Cipriano o Clemente de Alejandría insisten en que el mundo creado y visible es vía de acceso al conocimiento del Dios trascendente que los cristianos proclaman.¹²⁰ Orígenes, por su parte, afirma que Dios imprimió en el alma de los hombres el rechazo al politeísmo –afirmando de este modo una suerte de tendencia natural del hombre al monoteísmo–,¹²¹ y que la contemplación de la unidad orgánica del universo conduce a la criatura racional al culto del único Dios.¹²² Tomando como fundamento *Rom.* 1, 18ss. –pasaje esencial en la formación del pensamiento origeniano en torno a la cuestión del valor de los logros alcanzados por la filosofía helenística en el conocimiento teológico–, Orígenes afirma que la observación racional de la Creación condujo a muchos filósofos al conocimiento de supremas verdades relativas a Dios, pero que gran parte de éstos, por su impiedad, perseveraron en el culto idolátrico.¹²³ De cualquier modo, Orígenes no deja de afirmar que toda generación humana desde Adán ha dado hombres justos y santos, sobre los que Dios habría creído digno descender.¹²⁴

Uno de los más bellos cantos al cosmos como revelación de la grandeza del Creador lo encontramos, años más tarde, en el Discurso 28 de Gregorio de Nazianzo. Si bien, en opinión de Gregorio, el hombre no puede alcanzar un conocimiento completo de la esencia de la divinidad –conocimiento que ella misma le ha vetado para evitarle la caída en la soberbia de querer

¹²⁰ Vide, por ejemplo, los fragmentos de la Apología de Arístides en los que se argumenta que la Creación ha sido sometida a los intereses del hombre y a un orden que los elementos no pueden transgredir, de lo que se discierne –en polémica antipagana– que ni los astros, ni el fuego o los vientos son dioses, sino la obra de un Dios creador trascendente (ARISTIDES, *Apol.*, 1). En este mismo sentido, Atenágoras afirma que autores griegos como Eurípides o Sófocles conocieron la existencia y unicidad de Dios a través de la contemplación de sus obras (ATHENAGORAS, *Sup. pro Christ.*, 5); para este autor, el fin último de la razón humana es la contemplación de Dios y su glorificación (ID., *De res. mort.*, 25, 4). Sobre toda esta cuestión, uide M. Spanneut (1957), pp. 280-1.

¹²¹ ORIGENES, *Contra Cels.* 1, 5.

¹²² ID., *Contra Cels.* 1, 23. La idea de la belleza de la Creación como vía para acceder al conocimiento de Dios es asimismo expuesta en ID., *De princ.* 1, 1, 6; ID., *in Cant. Cantic.* 3, 14, 17. En ID., *in Cant. Cantic.* 3, 13, 27-30, el alejandrino afirma que la Creación ha sido dispuesta por Dios de tal modo que cada realidad terrena revela otra oculta, celeste.

¹²³ ID., *Contra Cels.* 7, 46-7.

¹²⁴ ID., *Contra Cels.* 4, 7.

equipararse a la inteligencia divina–,¹²⁵ toda criatura racional, afirma, tiende naturalmente al conocimiento de Dios, de la causa primera de la existencia del cosmos. En este proceso, contempla las realidades visibles y, o bien hace erróneamente de ellas dioses –el paganismo no sería otra cosa que una divinización de la Creación–, o, por el contrario, de la observación de lo creado se orienta al verdadero Dios, trasciende las realidades sensibles para acceder al conocimiento de lo únicamente inteligible y da culto no a lo material y sensible, sino a lo que está por encima de ello y es la causa de su existencia. En opinión de Gregorio, ningún pagano puede disculpar ante Dios su impiedad porque, en tanto que ha sido creado dotado de razón, es depositario de la gracia divina que le capacita para orientarse hacia la única religión verdadera.¹²⁶

También Juan Crisóstomo afirma que la sumisión de la Creación a los intereses del hombre es prueba señera del amor que Dios le profesa. El universo creado no sólo sirve a la nutrición y al mantenimiento del cuerpo, sino que también permite al alma desarrollar la vida religiosa, en cuanto conduce al conocimiento del verdadero Dios.¹²⁷

Volviendo a nuestro poema, Tibiletti considera que, en el pasaje que estamos analizando –*CdP*, vv. 102-8–, la afirmación de que es innato a todo hombre el conocer a Dios (*innatum est cunctis Genitorem agnoscere uerum*) esbozaría la idea de que el ser humano puede alcanzar este conocimiento a través de un ejercicio de introspección espiritual: la Creación que le rodea, pero también el fondo del alma de cada ser humano, proclamarían a Dios. Tibiletti ha puesto en relación este aspecto de la teología del *CdP* con la afirmación tertuliana de la existencia de una doble vía para acceder al conocimiento de Dios, a saber, la observación y el análisis racional del universo creado y el testimonio del alma –título de la obra en la que el escritor africano expone con mayor detenimiento esta idea, *De testimonio animae*–, la cual sería capaz de reconocer espontáneamente la existencia de un Dios único, bueno, impartidor de justicia y providencial. Tertuliano habla en este sentido de un *testimonium animae naturaliter christiana*.¹²⁸ Sin embargo, debemos señalar una vez más que la idea según la cual el alma del hombre posee un conocimiento innato de la divinidad está presente en un buen número de autores patristicos,

¹²⁵ GREGORIVS NAZ., *Orat.* 28, 11-2.

¹²⁶ *Vide* ID., *Orat.* 28, 6 ; ID., *Orat.* 28, 13-7.

¹²⁷ IOHANNES CHRYS., *Ad eos qui scandal. sunt*, 7, 2; ID., *Ad eos qui scandal. sunt*, 8, 5.

¹²⁸ C. Tibiletti (1990), pp. 455-6, apunta la posible dependencia del *CdP* respecto a Tertuliano en este punto. Acerca de este aspecto de la teología tertuliana, *vide* M. Spanneut (1957), pp. 277-9; J. Quasten (2001), pp. 563-5. La calificación por Tertuliano del alma como “cristiana por naturaleza” se encuentra en TERTVLLIANVS, *Apol.*, 17, 6. Sin embargo, debemos insistir una vez más en que Tertuliano se muestra en otras ocasiones más que escéptico ante las posibilidades de la naturaleza humana de conocer la verdad cristiana si ésta no le es revelada por Dios en Cristo. *Vide*, en este sentido, ID., *De anima*, 1, 4: *adeo omnis illa tunc sapientia Socratis de industria uenerat consultae aequanimitatis, non de fiducia compertae ueritatis. Cui enim ueritas comperta sine deo? Cuis deus cognitus, sine Christo? Cui Christus exploratus sine spiritu sancto?*

además de Tertuliano. Así, Ireneo de Lyon afirma que la razón humana revela a Dios,¹²⁹ a cuyo conocimiento han podido llegar algunos privilegiados al margen del cristianismo;¹³⁰ Clemente de Alejandría, por su parte, afirma que todo hombre posee una pre-noción innata de Dios;¹³¹ y Orígenes sostiene que el conocimiento del Dios verdadero es congénito al alma racional.¹³² Esta idea no es ajena a la filosofía estoica: los estoicos afirmaban que Dios se revela a la conciencia del hombre, que posee de la divinidad un conocimiento innato, anterior al desarrollo intelectual del individuo.¹³³

II. 2. 2. 3. La ley natural y la teofanía de la Creación en el designio salvífico divino

Pese a que, al contemplar la Creación, muchos hombres erraron en el camino de la religión, cayendo en el politeísmo (*multis tribuens quod debuit uni*),¹³⁴ el ejemplo de los santos que vivieron antes de la concesión de la ley mosaica¹³⁵ es para el autor del *CdP* prueba de que, tras el pecado de Adán, el hombre no perdió la capacidad de tomar el camino de la religión verdadera, pese al estado de corrupción en el que se encontraba su naturaleza. El hecho de que Dios se revelara a Moisés y le concediera los mandamientos y los preceptos relativos a su culto no significa que diera a conocer entonces un patrón de justicia oculto hasta aquel momento a todo hombre, y en lo sucesivo aún a los gentiles, y que los hubiera querido excluir de su conocimiento y culto. La Ley escrita fue tan sólo una ayuda adicional concedida a Israel para que permaneciera firme en la fe de los patriarcas y se hiciera heredero de las promesas del Señor, pero de ella también podían beneficiarse gentes ajenas a este pueblo, que podían libremente asumir los rituales prescritos por el Pentateuco: *nec noua cura fuit nostri, cum tradita Mosi / littera praesenti damnaret crimina poena: / sed superadiecta est generi custodia sancto, / qua memor in patriae fidei perstaret honore / et promissorum Domini succederet heres, / cum tamen et quoscumque eadem sub sacra liceret / ire, nec externos arcerent limina*

¹²⁹ IRENAEVS, *Adu. haeres.* 2, 6, 1: *ratio mentibus infixus moueat ea et reuelet eis quoniam est unus Deus, omnium Dominus.*

¹³⁰ ID., *Adu. haeres.* 3, 25, 1.

¹³¹ CLEMENS ALEX., *Strom.* 5, 14, 133, 7-9.

¹³² ORIGENES, *Contra Cels.* 3, 40.

¹³³ Para toda esta cuestión, *uide* M. Spanneut (1957), pp. 275-80. M. Marcovich (1989), p. 73, *ad loc.*, trae a colación, en relación con los mencionados versos del *CdP*, pasajes de Cicerón o Séneca en los que se afirma que el fenómeno religioso es inherente a la naturaleza humana.

¹³⁴ El *CdP* parece considerar el error en materia religiosa como el resultado de una contemplación de la Creación que no trasciende las realidades materiales, concretas, carente de desarrollo especulativo racionalista, idea esta cercana a las afirmaciones de Gregorio de Nazianzo sobre este punto que hemos recogido *supra*, II. 2. 2. 2. *Cf. CdP*, vv. 459-60: *o mersi in tenebras diuinique ignis inanes, / et plus corporeis oculis quam mente uidentes..!* (referido al error de quienes niegan la providencia divina).

¹³⁵ Quiénes sean estos santos *ante legem* en los que el autor del *CdP* piensa puede discernirse del pasaje *CdP*, vv. 305 ss., en el que se mencionan las figuras de Abel, Enoc, Elías, Noé, Abraham, Lot y José. Ya hemos visto que Juan Crisóstomo, en su tratado sobre la providencia, aludía a Abel, Abraham o Noé como ejemplos de santos justificados por su obediencia a la *lex naturalis*, aunque la lista de santos

templi.¹³⁶ De igual modo, a menudo la predicación de los profetas resultó benéfica para gentes que no pertenecían al pueblo de Israel,¹³⁷ como la reina de Saba¹³⁸ o la ciudad de Nínive, que se convirtió tras la predicación de Jonás.¹³⁹

Las narraciones relativas a la reina de Saba y a la conversión de Nínive pueden ser consideradas dos de los testimonios más importantes de la presencia en el Antiguo Testamento de la idea según la cual el amor de Dios se extiende a todas las naciones de la Tierra y no exclusivamente al pueblo elegido.¹⁴⁰ El autor del *CdP* no dejó pasar la ocasión de utilizarlos en este sentido. De cualquier modo, nuestro poeta subraya que todo hombre posee un conocimiento natural de la justicia y la capacidad de conocer al verdadero Dios por medio de su alma racional aun tras el pecado adánico, y que la concesión de la Ley al pueblo de Israel a través de Moisés no puede servir para argumentar que multitudes de hombres hayan sido privados por Dios de la posibilidad de serle gratos, porque lo que la ley mosaica o evangélica revelan al hombre es una noción de justicia que éste ya conoce, fuertemente arraigada en lo más profundo de su alma: *ergo omnes una in uitam cum lege creati / uenimus et fibris gerimus quae condita libris*.¹⁴¹

En este punto, la teología del *CdP* se revela próxima a la enseñanza de Juan Crisóstomo. De particular interés en este sentido es el pasaje del *Ad eos qui scandalizati sunt* en el que el entonces obispo de Constantinopla en el exilio presenta a Job, quien vivió mucho antes de la promulgación del Evangelio y al margen del ámbito de vigor de la ley mosaica, como perfecto cumplidor de la esencia del mensaje evangélico,¹⁴² en cuanto, cabe deducir del pensamiento del Crisóstomo, fiel cumplidor de la *lex naturalis*. En opinión de Juan, el Evangelio no revela al hombre un patrón de justicia que éste no conozca ya de modo natural, principio que se acuerda plenamente con las ideas que el *CdP* defenderá años más tarde.

II. 2. 2. 4. La libertad en la descendencia de Adán

Según el *CdP*, el hombre fue creado a imagen de Dios cuando recibió de éste la razón, la capacidad de diferenciar entre lo que es justo e injusto y la libertad de mover libremente su

anteriores a Moisés que proporciona el *CdP* puede muy bien depender de *Hbr.* 11, en el que se mencionan las figuras de Abel, Enoc, Noé, Abraham y José junto a otros santos que vivieron ya *sub lege*.

¹³⁶ *CdP*, vv. 434-40.

¹³⁷ *CdP*, vv. 441-2: *cumque Dei monitu canerent uentura prophetae, / saepe etiam ad uarias gentes sunt multa locuti*.

¹³⁸ *CdP*, vv. 443-4: *sic regina Austri cupidis, Salomonis ab ore, / auribus eloquium Domini uenerata trahebat*. La historia de la reina de Saba es relatada en 1 *Reg.* 10, 1-10.

¹³⁹ *CdP*, vv. 445-7: *sic Niniue monitis Ionae sub tempore cladis / credidit et tribus in luctu ieiuna diebus / promeruit morum excidio consistere regno*. Cf. *Ion.* 3, 1-10.

¹⁴⁰ Sobre este punto, uide D. Ogliari (2003), p. 303.

¹⁴¹ *CdP*, vv. 432-3.

¹⁴² IOHANNES CHRYS., *Ad eos qui scandal. sunt*, 13, 11-21.

voluntad hacia una de estas dos opciones. Ya hemos visto que, de acuerdo con el poeta, tras el pecado de Adán el género humano no perdió el conocimiento natural de lo justo y bueno. Añadamos ahora: tampoco ha perdido su libertad, al menos en su totalidad.

A partir del v. 552, el *CdP* introduce la figura de un interlocutor –un supuesto seguidor de creencias astrológicas–¹⁴³ que pregunta a nuestro autor por el motivo de su propia conducta pecaminosa –cuya maldad reconoce, pero que parece querer explicar por el determinismo que las estrellas ejercen sobre los hombres–.¹⁴⁴ La respuesta del *CdP* es contundente en su defensa de la existencia en el hombre de la libertad de escoger entre el bien y el mal, capaz como es de discernir entre ambos: “*cur non sum bonus?*” *Hoc non uis.* “*Cur sum malus?*” *Hoc uis.* / “*Cur uolo quae mala sunt, et cur quae sunt bona nolo?*” / *Liber es, et cum recta queas discernere prauis,* / *deteriora legis, placitisque improvidus haeres.*¹⁴⁵ Nuestro autor juzga el deseo expresado por su ficticio interlocutor de ser privado de la posibilidad de pecar como la absurda voluntad de alguien que quiere renunciar a su condición humana, prefiriendo la muerte o la animalidad: “*erro, ais, et uellem non posse errare*” *Duobus / subiacet haec uotis sententia: nam penitus te / aut esse exanimus cupis, aut rationis egenus.*¹⁴⁶

En esta afirmación del poema subyace la idea de que la libertad de albedrío es una propiedad esencial, constitutiva, de la naturaleza humana y que no puede haber desaparecido del todo tras el pecado adánico, porque de ser así éste habría tenido como consecuencia simple y llanamente la reducción del ser humano al estado de bestialidad.¹⁴⁷ Los animales se ajustan a las

¹⁴³ En los vv. 624-7, el autor del *CdP* sigue dirigiéndose a este supuesto “seguidor del viejo error caldeo”, de la astrología: *uis bonus esse / absque labore tuo credisque hoc cedere posse, / si tibi mutantur natalia sidera, quorum / te prauum decursus agat. Quid uana uetusti / perfugia erroris Chaldaeis quaeris in astris?* (*CdP*, vv. 624-7).

¹⁴⁴ *Vide supra*, n. anterior.

¹⁴⁵ *CdP*, vv. 554-7.

¹⁴⁶ *CdP*, vv. 558-60.

¹⁴⁷ Resultaría casi imposible tratar de reunir aquí los testimonios patrísticos anteriores al período de redacción del *CdP* en los que se afirma la presencia en todo ser humano de la libertad de albedrío, entendida como su total capacidad –no determinada por ninguna fuerza exterior a la voluntad humana– para escoger entre la virtud cristiana o el pecado. Podemos decir que la cuestión de la libertad humana no será “problematizada” en la reflexión católica hasta el momento de la elaboración de la teología de la gracia agustiniana. Ya Justino afirma que la creación del hombre es un acto absolutamente gratuito de Dios, pero que la incorrupción y la convivencia con la divinidad han sido prometidas a quien de entre los hombres cumpla la voluntad de su creador libremente, bajo la guía de la persuasión divina y en el libre ejercicio de las capacidades naturales humanas (*uide* IVSTINVS, *Apol.* 1, 10, 3-4); al fatalismo de raíz pagana, Justino opone la perspectiva del juicio de Dios, que premiará las buenas obras de los hombres y castigará las malas, como prueba de la responsabilidad del hombre en su obrar (ID., *Apol.* 1, 43, 1-3; ID., *Apol.* 2, 6, 4-5). El apologeta Atenágoras defiende la existencia de la libertad en el hombre sobre la base de la idea de justicia divina e, incluso, de la justicia imperial: los emperadores no castigarían la maldad de los hombres de no estar seguros de que éstos eran libres para obrar de otro modo (ATHENAGORAS, *Sup. pro Christ.*, 24, 4). Hay que tener presente, además, que el dogma católico se forja durante los primeros siglos de expansión del cristianismo en buena medida en contraposición a las corrientes cristianas deterministas gnósticas. Frente a ellas, los padres acentuarán la responsabilidad del hombre en su salvación. Autores como Ireneo de Lyon, Clemente de Alejandría u Orígenes insisten en sus obras en

leyes de conducta que su creador les ha fijado,¹⁴⁸ al igual que los seres inertes respetan el orden establecido en la Creación,¹⁴⁹ pero a éstos no les ha sido prometido, como al hombre, una recompensa por el respeto a la ley de Dios: *et tamen his nihil est mercedis*.¹⁵⁰ Sólo al hombre, al que le fue reservado el honor especial de la participación en los atributos divinos de racionalidad y libertad, le ha sido prometida la recompensa de la beatitud eterna, aunque debe asumir por ello la enorme responsabilidad de combatir contra el vicio y de ajustar su vida al patrón de virtud que Dios ha impreso ya en su alma.¹⁵¹ Querer ser privado de la responsabilidad

el tema de la libertad humana frente al peligro del error gnóstico, con tanto énfasis que en algún caso – como en el de Ireneo– se ha querido ver en sus obras elementos de un pelagianismo *avant la lettre*. En su defensa de la libertad humana, estos primeros pensadores cristianos encontrarán una importante fuente de inspiración en el estoicismo, que desde Crisipo –y en una tendencia acentuada por el neo-estoicismo– suaviza sus tendencias deterministas y tiende a enfatizar, en defensa de la responsabilidad moral del individuo, la libertad del hombre y su capacidad de autodeterminarse. De cualquier modo, el argumento principal en defensa de la libertad articulado por estos padres no difiere del que el *CdP* presentará años más tarde en apoyo de esta idea y que es en su esencia plenamente cristiano: la perspectiva del Juicio Final, en el que Dios juzgará y recompensará o castigará a los hombres sobre la base de su fe y virtud o de su impiedad. La idea cristiana de justicia divina exige que cada hombre haya podido inclinarse libremente por una de estas dos opciones, sin ser determinado a ello por fuerza exterior alguna, aunque sea orientado al bien por la guía de Dios, una gracia que no elimina la libertad de albedrío, antes bien, la presupone. Frente al gnosticismo y al fatalismo astrológico, Orígenes forja un sistema teológico y filosófico cuya piedra angular es la libertad humana, ayudada por una gracia divina que es entendida por el sabio alejandrino como un proceso pedagógico que orienta al hombre hacia el camino de la salvación, respetando siempre su libertad de elección, responsable última de su justificación y salvación (el texto origeniano que con más profundidad aborda el tema es el libro III del *De principiis*). Orígenes influirá intensamente sobre el marco teológico y filosófico en el que la patrística posterior abordará el tema del libre albedrío. Así, en el pensamiento de los Padres Capadocios y de Juan Crisóstomo ocupa un lugar central la idea de libertad humana para emprender el camino de la salvación y de la necesidad del esfuerzo humano en este sentido, en colaboración con la gracia de Dios. Al pensamiento de padres latinos como Tertuliano, Cipriano o Jerónimo tampoco resulta ajena la defensa de la libertad humana y de su responsabilidad última en su salvación. Sobre toda esta cuestión, *vide* G. Greshake (1972), pp. 173-84; D. Ogliari (2003), pp. 194-229.

¹⁴⁸ *CdP*, vv. 565-9: *numquid cura Deo de bobus? Numquid ad ulla / fit uerbum Domini uolucres? Num lege tenentur / monstra maris? Quae cum faciunt iussa Omnipotentis, / ignorant sese facere affectumque uolendi / sumunt et quod agunt aliis, sibi cedere credunt*. Para nuestro autor, las criaturas irracionales no pueden pecar, puesto que el pecado es un acto que sólo puede ser realizado por quien tiene conciencia de lo que es justo y es libre para rechazarlo, pero también para arrepentirse de ello y volver a la senda de la justicia. *Vide CdP*, vv. 561-4: *error enim est eius, qui cessit limite recti / quique potest ad iter, Christo ducente, reuertit. / At quem nulla uiae suscepit linea, nusquam / declinat nullumque timent non stantia casum*.

¹⁴⁹ *CdP*, vv. 570-4: *sic etiam quae non spirant sunt semper in illo, / in quo sunt formata modo: non plana tumescunt / collibus, aut celsi sternuntur in aequora montes: / non ueniunt Alpes in pontum, aut pontus in agros: / saxa iacent, amnes decurrunt, stantque paludes*.

¹⁵⁰ *CdP*, v. 575. Ya Justino había contrapuesto la sumisión necesaria a la ley de Dios en los animales irracionales –como los árboles o los cuadrúpedos– al cumplimiento voluntario de esta ley que la divinidad reclama del hombre. Pues si el hombre fuera bueno por necesidad, no se le habría prometido una recompensa por esta bondad ni sería digno de alabanza por ella, al igual que no sería castigado en justicia si su maldad no fuera el fruto de una libre elección. *Vide* IVSTINVS, *Apol.* 1, 43, 8. En su defensa de la libertad humana, Orígenes enarbolará también el argumento de la distinción entre la criatura racional y las irracionales o los seres inertes. El alejandrino señala que sólo las criaturas racionales, a diferencia de los animales o de los objetos inanimados, poseen la capacidad de autodeterminarse, de escoger libremente y en plena responsabilidad sin ser determinados en sus movimientos e inclinaciones por factores externos (*vide* ORIGENES, *De princ.* 3, 1, 3).

¹⁵¹ Debemos señalar que, en este punto, la teología del *CdP* se nos vuelve a revelar cercana al pensamiento de Orígenes. El alejandrino afirma que Dios, en su omnipotencia, puede corregir el corazón de los hombres y convertirlos de la maldad a la virtud, pero señala que no obra de este modo para no

de combatir contra el pecado, insiste nuestro autor, es algo tan absurdo como renunciar a aquello que otorga al hombre su superioridad sobre las demás criaturas de la Tierra.¹⁵² El resto de la Creación es el marco en el que el hombre debe pugnar por ganarse la inmortalidad, juzgando espiritualmente la bondad o el peligro de las realidades que le rodean,¹⁵³ y encaminándose hacia un uso santo de las mismas,¹⁵⁴ reconociendo y venerando siempre al único autor de todo lo que existe: *est etenim sanctus rerum usus, quem cohibentes / intra modum numeri et momentum ponderis aequi / pro cunctis soli Domino reddamus honorem. / Omnia quae fecit, bona ualde, ut non uitiorum / incentiua, sed ut superas caperemus in illis, / hic decertato uirtutis agone, coronas.*¹⁵⁵

II. 2. 2. 5. Las manifestaciones de la gracia divina

a) *Gratia creationis*

Pese a sostener que, en su estado actual, el hombre conserva el conocimiento natural de la justicia y la libertad de albedrío –la *imago Dei*–, el *CdP* está muy lejos de afirmar que el ser

suprimir el libre albedrío humano y reservar al hombre la posibilidad de alcanzar la alabanza por su justicia. Cf. ORIGENES, *Contra Cels.* 4, 3.

¹⁵² *CdP*, vv. 577-8: *quod si horum praestare tibi natura uidetur, / iam boue mutari uelles, uel rupe, uel amne.*

¹⁵³ *CdP*, vv. 587-99.

¹⁵⁴ La distinción entre “uso santo” de los bienes terrenales y “uso abusivo” –la estima excesiva de lo terrenal y caduco, antepuesta al amor de Dios– es clásica en la literatura cristiana. *Vide*, por ejemplo, ORIGENES, *in Cant. Cantic., prol.*, 2, 37.

¹⁵⁵ *CdP*, vv. 600-5. El v. 603 cita *Gen.* 1, 31. El pasaje muestra notables afinidades de pensamiento con PRUDENTIUS, *Contra Symm.* 2, vv. 120-60: fundamentalmente, la idea de que el hombre debe hacer un “uso moderado” del resto de la Creación, virtud que alcanza cuando no considera como fin último de su existencia el deleite en los placeres mundanos y perecederos, sino el hacerse merecedor de la gloria celestial y eterna que Dios le ha prometido, y que puede alcanzar si se ejercita en este mundo como en una *palestra* de la virtud. La influencia de la obra poética de Prudencio sobre nuestro autor ha sido analizada por M. P. McHugh (1964), pp. 89-100; desde una perspectiva formal y estilística esta influencia es incuestionable, pero en lo que se refiere al pensamiento, hay que tener presente que ambos autores no hacen sino expresar ideas que ya forman parte del acervo filosófico cristiano, como hemos señalado a propósito del tema del *usus sanctus* de la Creación. En este mismo sentido, la comparación de la vida del cristiano con un combate o competición (*agon, certamen*) espiritual, librado en la Tierra para alcanzar la recompensa (*corona*) en el Reino de los Cielos, tiene una larguísima tradición en la literatura cristiana, que arranca de los escritos apostólicos (cf., por ejemplo, 1 *Cor.* 9, 25; 2 *Tim.* 2, 5; 2 *Tim.* 4, 7-8) y es recogida ya por los primeros testimonios de la homilética cristiana, como la llamada segunda epístola del Ps. Clemente Romano. Los primeros autores cristianos (Tertuliano, Cipriano o el autor de la *Passio Perpetuae et Felicitatis*) aplicaron la terminología paulina preferentemente a la descripción del hecho martirial: el martirio es el *agon*, el supremo combate del cristiano por el que éste obtiene la *corona*, la entrada en el Reino de los Cielos. En la Paz de la Iglesia, la imagen paulina reaparece frecuentemente en los escritores cristianos con otro sentido –que, sin embargo, ya encontramos en la segunda epístola de Clemente–: el *agon* es la vida diaria del cristiano, quien debe enfrentarse constantemente a las tentaciones del pecado y a las adversidades terrenales en pos de la corona celestial. En este contexto se servirán de la terminología paulina autores como Ambrosio, Agustín o Jerónimo. Sobre este tema, *vide* J. A. Jiménez (2000), pp. 142-69. Señalemos que esta idea no es tampoco ajena al estoicismo. Así, Séneca compara la lucha del hombre virtuoso contra las adversidades terrenales que le afligen con un *certamen*. *Vide*

humano sea capaz, por sus solas fuerzas y sin la ayuda constante de Dios, de alcanzar el Reino de los Cielos. Para nuestro autor, no hay motivo alguno para que el hombre virtuoso se ensoberbezca de su integridad, puesto que, de entrada, debe reconocer siempre que la libertad y la racionalidad en que Adán fue establecido –y que su progenie aún en buena medida conservan un don gratuito de Dios, quien, sin que nada lo exigiera, decidió graciosamente hacer a una criatura partícipe de su imagen, de sus atributos. Los logros de justicia que el hombre fuera capaz de conseguir en el ejercicio de su libertad y racionalidad tendrían su origen en éstas, y debían ser, por consiguiente, referidos a la liberalidad de Dios: *sed quia liber homo et sapiens discernere rectis / praua potest, in se intus habens discrimina rerum / iusque uoluntatis, quo temperat arbitrium mens, / si tamen ancipitis caeca inter proelia uitae / non de se tumeat, sed uotis tuta modestis / inde putet totum posse, unde accepit et esse.*¹⁵⁶

Pero lo cierto es que, tras el pecado de Adán, que ha tenido consecuencias nefastas para la totalidad del género humano, este primer don gratuito de Dios –esta *gratia creationis*– no basta para conducir al hombre hacia la beatitud eterna.

b) *Gratia redemptionis*

Al transgredir el mandato divino, Adán se entregó voluntariamente al diablo y firmó con él un pacto que mantiene a la totalidad del género humano sujeta a su tiranía.¹⁵⁷ El pecado adánico acarrea una corrupción de la naturaleza humana que conduciría irremisiblemente a todo hombre a la condenación si Cristo, con su encarnación y su sacrificio en la cruz, no hubiera destruido las causas de la muerte concediendo al hombre la posibilidad de revocar el pacto firmado con el diablo, heredado desde Adán, y de restaurar su naturaleza al estado prelapsario. Todo hombre, aun conduciendo su vida dentro de los parámetros de la justicia cristiana, necesita la gracia del sacrificio de Cristo: *quos licet ob meritum uitae bona multa manerent, / in mortem uititata tamen natura trahebat, / non prius a primi uincolo absoluenda parentis / quam maiestate incolumi generatus in ipsa / destrueret leti causas et semina Christus.*¹⁵⁸ La Ley y los profetas anunciaron la futura venida de Cristo a la Tierra para destruir la muerte y levantar a la naturaleza humana del estado de corrupción y debilidad en que se encontraba, concediéndole la posibilidad de la regeneración y la reconciliación con Dios al reconocer su filiación divina: *hoc etenim Lex, hoc ueneranda uolumina uatum, / hoc patriarcharum spes non incerta tenebat: /*

SENECA, *De prou.*, 4, 12 : *patiamur: non est saeuitia; certamen est, quod quo saepius adierimus, fortiores erimus.*

¹⁵⁶ *CdP*, vv. 238-43.

¹⁵⁷ *CdP*, vv. 944-5: *impia non oberunt cum saeuo pacta tyranno, / captiua conscripta manu.*

¹⁵⁸ *CdP*, vv. 298-302. El pacto contraído por el hombre con el diablo puede en justicia ser cancelado por Cristo: *resolubile Christo est / hoc foedus, quod iure potest subuertere iusto* (*CdP*, vv. 945-6).

*ultima cum mundi finem prope curreret aetas, / uenturum ad terrena Deum, qui morte perempta / solueret inferni leges longamque ruinam / humani generis meliore attoleret ortu.*¹⁵⁹

Los beneficios del sacrificio de Cristo –la restauración a su estado original de la naturaleza humana, hoy *uitiata*, la cancelación de los pactos contraídos por el hombre con el diablo y la reconciliación con Dios–,¹⁶⁰ ofrecidos a todo el género humano,¹⁶¹ son aprehendidos por el hombre a través de la fe, fe en la realidad de un hecho pasado en el caso de aquellos que viven tras la venida de Cristo a la Tierra, fe en un acontecimiento futuro en el de quienes –los santos que vivieron bajo la ley mosaica o antes de la concesión de ésta– la antecedieron: *utque illos ueterum complexa est gratia solos, / qui Christum uidere fide, sic tempore nostro / non renouat quemquam Christus, nisi corde receptus.*¹⁶² El *CdP* deja bien claro que la posibilidad de que el hombre se reconcilie con Dios tras separarse de él en Adán es un don absolutamente gratuito del Creador, que una naturaleza humana postrada y ruinosa en absoluto podía merecer: *en, homo, quanta tibi est gratis collata potestas: / filius esse Dei, si uis, potest.*¹⁶³ Sin embargo – y como veremos a continuación con más detenimiento–, el hecho de que para beneficiarse de los dones de la Redención Dios exija del hombre el desear esta reconciliación apunta los límites que nuestro autor fija a la ruina en la que se encuentra la naturaleza humana.

c) *Gratia illuminationis*

Además de redimir a todo el género humano en la cruz, Dios mantiene una disposición benévola para con todo individuo, que se manifiesta en la difusión universal del mensaje salutífero de arrepentimiento y conversión, así como en un gobierno de los asuntos mundanos que vela por provocar en cada hombre una reorientación de su vida en sentido cristiano.

La Ley y el Evangelio manifiestan la atención de Dios para con el hombre caído, su voluntad de corregir el camino de pecado que había tomado y de conducirlo hacia la salvación. La ley mosaica es llamada por el *CdP* “ley de vida” (*uitae foedera*),¹⁶⁴ dado que muestra los preceptos morales bajo los que debe regirse el hombre virtuoso –aunque debemos recordar que, según nuestro autor, éstos no sirven de nada si no van acompañados de la fe en Cristo–. En cuanto al Evangelio, además de revelar el sacrificio redentor del Unigénito por todo el género

¹⁵⁹ *CdP*, vv. 467-72. Con su sacrificio, Dios ofrece al hombre la posibilidad de una reconciliación –la ruptura se da con el pecado adánico– que es su adopción como hijo de Dios: *en, homo, quanta tibi est gratis collata potestas: / filius esse Dei, si uis, potes* (*CdP*, vv. 500-1).

¹⁶⁰ La redención del hombre exige la encarnación del Verbo. No hay restauración de la naturaleza humana sin la presencia en Cristo de dos naturalezas, la humana y la divina (*CdP*, vv. 480-8).

¹⁶¹ *CdP*, vv. 453-7. *Vide infra*, II. 2. 2. 6.

¹⁶² *CdP*, vv. 497-9.

¹⁶³ *CdP*, vv. 500-1.

humano, expone la conducta vital que el hombre debe seguir para alcanzar el Reino de los Cielos y que Cristo, además de expresar con palabras, mostró con el ejemplo de su vida: *nosque ad Te ire iubes sursum Tecumque potiri / luce Tua, si calle tamen curramus eodem / edocti non posse capi nisi de cruce caelum*.¹⁶⁵ Dios concede su palabra al hombre como un don –una *gratia*– que exhorta al pecador a la conversión con la amenaza del castigo y al converso a la perseverancia en el camino de la fe y de la virtud con el aliciente de la recompensa eterna: *ac me / currentem mercede uocet, terrore morantem*.¹⁶⁶

Sin embargo, el autor del *CdP* es consciente de que el restringido ámbito de vigencia de la ley mosaica, la escasa difusión del mensaje profético –ambos presentes tan sólo entre el pueblo de Israel, aunque eventualmente sus beneficios se extendieran más allá de sus fronteras, como muestran los ya mencionados ejemplos de la reina de Saba o de la ciudad de Nínive– y la existencia de amplias regiones del mundo privadas de la revelación del Evangelio a lo largo de las diferentes etapas de su lenta difusión, podrían cuestionar la idea –defendida con vehemencia por el *CdP*– de que Dios extiende a todo hombre su deseo de salvación. De ahí que el *CdP* equipare la esencia del mensaje del Pentateuco y del Evangelio con el impreso en el alma de todo ser humano desde su creación, con la *gratia creationis* de la que ya hemos hablado: *cum mihi progenito ad uitam mandata salutis / et cordi insinuet bonus Auctor et auribus*.¹⁶⁷ Es ésta una idea de clara inspiración evangélica: en sendos pasajes sinópticos (*Mt.* 7, 12 = *Lc.* 6, 31), Cristo afirma que la ley mosaica y la predicación de los profetas pueden resumirse en el principio moral de que el hombre debe comportarse respecto a su prójimo del mismo modo que querría que éste lo hiciera con él. De este modo, Cristo equipararía su mensaje con la esencia de la Ley y con un principio moral que el hombre conoce por naturaleza –recordemos en este sentido que el autor del *CdP* resume la ley natural (*lex uobiscum genita*) en el principio “no hagas a tu prójimo aquello que no querrías que te hicieran a ti”–.¹⁶⁸ Tomando este pasaje evangélico como fundamento escriturístico, en el *CdP* la *gratia creationis* o *lex naturalis* – comunicada al corazón de todo hombre– es puesta, en cuanto a su eficacia salutífera, al mismo

¹⁶⁴ *CdP*, vv. 414-6.

¹⁶⁵ *CdP*, vv. 547-9. *Currere*, en el sentido de desarrollo del itinerario vital que el cristianismo propone, aparece ya en la Escritura (*cf.*, por ejemplo, *Gal.* 2, 2) y es frecuente en autores cristianos: *uide* M. P. McHugh (1964), p. 348, *ad loc.* Acerca de la doctrina del Cristo-*exemplum*, *uide* igualmente *CdP*, vv. 514-5: *qui nobis quicquid sermonibus insinuauit, / condidit exemplo, factis praecepta coequans*; y *CdP*, vv. 204-6: *relictum / inmortale decus superato apprendite caelo. / Nota uia est, Christo cunctis reserante magistro*. Nuestro autor señala que seguir el ejemplo de Cristo, probar el cáliz de la cruz, es el camino hacia la vida eterna (*CdP*, v. 875: *calicem crucis ac uitae libare*).

¹⁶⁶ *CdP*, vv. 647-8. Acerca del sentido del participio *currens* en este contexto, *uide supra*, n. anterior.

¹⁶⁷ *CdP*, vv. 646-7. *Cf.* igualmente *CdP*, vv. 414-21: *legis in exemplum iuuat ire et quaerere ab ipsis / qui curam Domini remouent, an tempore ab illo / coeperit humanas in uitae foedera mentes / informare Deus, nec per tota saecula mundi / permotus uitiis, tunc ius perscripserit aequum. / Ite ipsi in uestrae penetralia mentis et intus / incisos apices ac scripta uolumina cordis / inspicite et genitam uobiscum agnoscite legem*.

¹⁶⁸ *CdP*, vv. 419-26.

nivel que la Ley o el Evangelio –comunicados a través de la predicación, “de los oídos”–: todos son *mandata salutis*, preceptos cuyo cumplimiento conduce a la salvación si van acompañados de una verdadera fe en Cristo y, por ello, atestiguan la voluntad de Dios de conducir a los hombres al Reino de los Cielos.

Añadamos a todo ello que, en algunos casos, Dios se ha dignado comunicar los *mandata salutis* a través de un “diálogo personalizado” con hombres a los que se ha propuesto arrancar de la senda del pecado. Así, cuando Caín concibió envidia de su hermano Abel, Dios no se abstuvo de tratar de corregirlo con palabras bondadosas, mostrándole el precepto (*forma*) según el cual debía reprimir su odio y volver a erigirse en dueño de sus actos: *nec fallit specie deuotae religionis / dona Cain reprobanda dicans, cui uirus amarum / inuidia in fratrem succenso felle coquebat. / Nec reuocare ferum Dominus sermone benigno / abstinuit, quantumque nefas strueretur ab ipso / ingessit formamque dedit, qua uincere sese / posset et insanae regnaret fortior irae.*¹⁶⁹ La terquedad de Caín desdeñó –en el libre ejercicio de su voluntad– el consejo de Dios –su gracia– y le condujo a la culminación del crimen sobre su hermano Abel (*sed concepta semel facinus crudele peregit / impietas, scelere immerso <in> primordia mundi*),¹⁷⁰ pero su caso atestigua una vez más cómo Dios, con su gracia –la gracia de la revelación del criterio de justicia y del mensaje de arrepentimiento y conversión–, vela por la salvación de los hombres.

d) *Gratia prouidentiae*

Como ya hemos apuntado, la *cura Dei*, la dirección que Dios ejerce sobre los asuntos del mundo, es entendida por nuestro poeta como una medida de gracia concedida por la divinidad a la descendencia adánica para arrancarla de la esclavitud del pecado y conducirla al Reino de los Cielos. Y ello porque este gobierno se orienta a conducir a los hombres hacia el abandono del pecado, la conversión a la verdadera fe y la asunción del Evangelio como norma de vida. Nuestro poema sobre la providencia es, en este sentido, un poema sobre la gracia divina.

En la primera parte de este trabajo hemos tenido oportunidad de comentar el modo en que, de acuerdo con nuestro poeta, se manifiesta en la Historia la *cura Dei* sobre el género humano: gracia salvífica es la prórroga concedida por Dios en este mundo a los pecadores, en espera de su voluntario arrepentimiento y de su conversión;¹⁷¹ también cuando Dios arrebató de

¹⁶⁹ *CdP*, vv. 308-14. *Forma* tiene en este pasaje el sentido de “norma”, “precepto”; con este valor lo emplean ya Cicerón o Varrón. Cf. M. P. McHugh (1964), p. 328, *ad loc.*; M. Marcovich (1989), p. 86, *ad loc.*

¹⁷⁰ *CdP*, vv. 315-6.

¹⁷¹ Cf. *CdP*, vv. 746-50; *CdP*, vv. 329-45; *CdP*, vv. 350-5; *CdP*, vv. 389-92; *CdP*, vv. 787-90; y *supra*, I. 4. 4. Añadamos aquí que la idea de que el retraso del castigo del pecador es una gracia que Dios le concede en espera de su conversión aparece también en el tratado sobre la providencia del Crisóstomo,

la Tierra a Enoc o Elías y los trasladó al Reino de los Cielos en recompensa de su justicia manifestaba así su gracia, pues aquello no lo hizo sólo en atención a las virtudes de esos justos, sino también con el objetivo de eliminar del resto de los hombres el temor a la muerte y fortalecer su esperanza en la vida eterna;¹⁷² y gracia divina son las adversidades que en este mundo Dios ordena contra los pecadores, que son como una cura dolorosa con la que, a modo de un médico,¹⁷³ pretende sanar la enfermedad de sus almas y que –paradójicamente– manifiestan, siempre según nuestro autor, el amor que Dios siente por aquellos pecadores a quienes trata de corregir;¹⁷⁴ estas adversidades terrenas, cuando son sufridas por hombres justos, deben entenderse como pruebas a las que Dios les somete para comprobar la fortaleza de su fe, ofrecerles la oportunidad de acumular méritos ante sus ojos y consolidar en ellos la idea de que deben amarle no por mor de beneficios terrenales, sino por aquellos eternos que les esperan tras una vida de prueba.¹⁷⁵

II. 2. 2. 6. Voluntad salvífica universal de Dios

El sacrificio de Cristo en la cruz –que sana a la naturaleza humana, enferma tras el pecado original, y la reconcilia con el Creador– y la constante llamada de Dios al hombre para que se convierta, llamada contenida en la ley mosaica o en el Evangelio pero manifestada igualmente en la *lex naturalis* –que Dios concedió a todo hombre al crearlo a su imagen– y en la

una obra que bien pudo haber inspirado a nuestro poeta (*cf.* IOHANNES CHRYS., *Ad eos qui scandal. sunt*, 12, 5).

¹⁷² *Vide CdP*, vv. 321-4; *CdP*, vv. 325-8.

¹⁷³ La comparación del obrar de Dios para con el hombre con el de un médico es de lo más común en la literatura cristiana latina y griega. Orígenes, por citar únicamente un ejemplo, afirma que Dios ordena sobre el hombre el mal corporal, externo, para provocar su sanación espiritual, del mismo modo que un médico causa sufrimientos a su paciente para curarle. *Cf.* ORIGENES, *Contra Cels.* 2, 24; ID., *Contra Cels.* 6, 56. Esta idea no es tampoco ajena a la filosofía estoica. Así, Séneca afirma que las adversidades que atenazan al hombre a lo largo de su vida le pueden ser útiles, del mismo modo que los médicos se ven obligados a menudo a practicar tratamientos agresivos y dolorosos sobre los enfermos para sanarlos (SENECA, *De prou.*, 3, 2). En Séneca, sin embargo, esta comparación no se utiliza exactamente en el mismo sentido en el que lo hacen los autores cristianos. Para el cordobés, el experimentar la desgracia temporal supone una ocasión para poner de relieve la grandeza de ánimo y la virtud del sabio (*uide* ID., *De prou.*, 4, 2), y curte al hombre preparándole para, en adelante, resistir impasible cualquier otra situación adversa (ID., *De prou.*, 4, 12). Séneca no habla de una intervención “medicinal” de la providencia divina que corrija al hombre de su disposición pecaminosa, le oriente a la virtud y le sitúe en el camino de alcanzar la recompensa de la beatitud eterna.

¹⁷⁴ *CdP*, vv. 880-96. La idea de que en el castigo Dios manifiesta su amor por el castigado, su deseo de que se corrija, tiene raíz escriturística (*Hbr.* 12, 5-6; *Apoc.* 3, 19). *Vide* M. P. McHugh (1964), p. 373, *ad loc.*

¹⁷⁵ *Cf.*, por ejemplo, *CdP*, vv. 897-900, y *uide supra*, I. 4. 4. Hay que decir, por lo demás, que ya en las primeras comunidades cristianas había generado turbación la constatación de que en el mundo la fortuna parecía sonreír a los hombres más inicuos, mientras que los buenos cristianos padecían toda suerte de males. Ello podía cuestionar la idea de justicia de Dios. La respuesta de los primeros pastores cristianos apela en este sentido a la fe en la recompensa de la virtud al final de los tiempos y a no depositar ninguna esperanza en el mundo presente, que es para el cristiano tiempo de prueba (consúltese, por ejemplo, la segunda epístola del Ps. Clemente Romano). La cuestión, y la respuesta cristiana, reaparecerá siempre en tiempos de zozobra.

disposición divina del devenir histórico de la sociedad humana son, a juicio de nuestro poeta, testimonio del propósito divino de salvar y de glorificar al hombre. El *CdP* defiende con insistencia que este propósito –expresado por el poema con el término de *cura Dei*, entendida como la asistencia o cuidado que Dios ofrece al hombre, siempre en aras de su salvación–, se extiende a todo el género humano y no sólo a una parte del mismo.

Así, los ejemplos de Abel, Enoc, Elías, Noé, Abraham, Lot o José mostrarían que la *cura Dei* se ha extendido a todo el género humano (*cunctis*) desde el principio de los tiempos (*ab origine*): *cuius (sc.: Christi) perpetuam cunctis assistere curam / promptum est exemplis ab origine nosse petitis*.¹⁷⁶ El valor de los ejemplos de Abel y los otros santos *ante legem* radica en que atestiguan que aun antes de la revelación de la Ley a Moisés hubo en el mundo hombres que, al caminar por la senda de la justicia, fueron gratos a Dios y se hicieron merecedores de la recompensa prometida a la justicia, la beatitud eterna. Si pudieron merecer este premio es porque Dios les proporcionó el medio para alcanzar la justificación, la *lex naturalis*. Y esta ley natural es la prueba de que la divinidad nunca ha dejado a ningún hombre a su suerte, antes bien, siempre se ha preocupado por la salud espiritual de todos y cada uno de ellos.

Con anterioridad al *CdP*, otros escritores eclesiásticos habían visto en la *lex naturalis* la expresión de la voluntad salvífica universal de Dios. Así, Ambrosio de Milán afirma que Dios invita a todos los hombres, de todas las generaciones, a participar en su vida divina, invitación que les sería concedida en la ley natural.¹⁷⁷ En el tratado sobre la providencia de Juan Crisóstomo encontramos –como en el *CdP*– la teoría de la ley moral natural inserida en una argumentación sobre el gobierno divino del mundo y presentada como prueba del amor que Dios profesa al hombre, por el cual nunca ha dejado de proveerle de los medios necesarios para su progreso moral y espiritual.¹⁷⁸

De la voluntad divina de salvar a todo hombre el ejemplo más señero para nuestro poeta es, sin embargo, el sacrificio de Cristo, quien murió por la totalidad del género humano: *dicite, quem populum, qua mundi in parte remotum, / quosue homines, cuius generis uel conditionis / neglexit saluare Deus? Vir, femina, seruus, / liber, Iudaeus, Graecus, Scytha barbarus: omnes / in Christo sumus unum*.¹⁷⁹ Por ello, la salvación está al alcance de todo hombre (*cunctis astare salutem*),¹⁸⁰ a todos les ha sido prometida la beatitud eterna si se convierten (*cunctos eadem ad*

¹⁷⁶ *CdP*, vv. 304-5. A esta frase sigue la exposición de los ejemplos escriturísticos mencionados.

¹⁷⁷ Sobre este punto, *vide* B. Maes (1967), pp. 175-6.

¹⁷⁸ IOHANNES CHRYS., *Ad eos qui scandal. sunt*, 8, 1ss.

¹⁷⁹ *CdP*, vv. 453-7, con alusión a *Gal.* 3, 28 y *Col.* 3, 11.

¹⁸⁰ *CdP*, v. 551.

promissa uocare).¹⁸¹ También Juan Crisóstomo ve en el hecho de que Dios no se abstuviera de enviar a su Hijo para suprimir con su sacrificio la tiranía del pecado y del diablo sobre el hombre, concediéndole además un ejemplo vivo de conducta moral, la muestra suprema del amor que Dios profesa a todo hombre y del cuidado que tiene por su suerte.¹⁸²

En este sentido, el *CdP* niega explícitamente una acción discriminadora de la gracia divina, que conceda a determinados hombres los dones pertinentes a su salvación y los niegue a otros. La luz de Dios –su gracia, su ayuda– ilumina en igual medida a todos los hombres: *optimus ille / non plus accepit, quam pessimus: aequa Creantis / mensura est, uno qui lumine lumninat omnes*.¹⁸³

II. 2. 2. 7. La justificación y salvación del hombre como resultado de la sinergia entre gracia divina y libertad humana

Como acabamos de ver, el *CdP* afirma que, tras la caída de Adán, el hombre no ha experimentado la destrucción total de su libre albedrío y que, en una situación de postración espiritual, recibe de Dios los dones que le permiten recuperarse: la posibilidad de reconciliarse con Dios a través de la fe en el sacrificio de Cristo por todo el género humano, los parámetros morales bajo los que debe reconducir su existencia y una constante exhortación al arrepentimiento y a tomar el camino de Cristo –exhortación expresada en la dirección divina del devenir histórico del género humano–. Debemos ahora preguntarnos, ¿qué puede y debe aportar la libertad humana al plan salutífero de Dios?

El *CdP* circunscribe esta aportación humana esencialmente al acto de la conversión, de la fe.¹⁸⁴ Esta conversión –que, como ya hemos señalado, Dios propicia a menudo al retrasar el castigo del impío– es descrita por el *CdP* como una experiencia espiritual en la que el individuo

¹⁸¹ *CdP*, v. 640.

¹⁸² IOHANNES CHRYS., *Ad eos qui scandal. sunt*, 8, 5ss.

¹⁸³ *CdP*, vv. 584-6; *mensura*, en el v. 586, debe entenderse sin duda en el sentido de “medida, cantidad de gracia” (cf. *Eph.* 4, 7). Así lo entiende M. P. McHugh (1964), p. 350, *ad loc.* Cuando el autor del *CdP* afirma en estos versos que Dios ilumina a todos los hombres con una misma luz puede tener presente un viejo argumento de la literatura patristica, que para describir la relación de filiación y consustancialidad de las dos primeras personas de la Trinidad la compara con la relación existente entre el sol –el Padre– y su luz –el Hijo, quien se habría proclamado a sí mismo “luz del mundo” según *Io.* 8, 12–. Esta comparación encontró un particular arraigo entre los autores de la escuela teológica de Alejandría –*uide*, por ejemplo, ATHANASIVS ALEX., *Orat. contra Arian.* 3, 4–. Partiendo de esta idea, el autor del *CdP* podría querer indicar en el pasaje citado que Dios ilumina con su única luz –el Verbo Unigénito– a todos los hombres sin excepción, es decir, que los beneficios del sacrificio de Cristo se extienden a la totalidad del género humano, idea que, como acabamos de ver, el *CdP* ya defiende en otro pasaje.

¹⁸⁴ El *CdP* podía fundamentar su idea de que la conversión a la fe cristiana es un acto que puede y debe surgir de la libre voluntad humana en una larga tradición patristica que afirmaba la capacidad humana de adherirse libremente al plan salutífero divino. Sobre este punto, *uide* lo dicho *infra*, II. 5. 1. 2.

arrepentido se convierte en juez y castigador de su “yo pasado”, al que destruye para emerger como *homo nouus* convertido a Cristo: *sic dum multorum differtur poena malorum, / nonnulli plerumque probos reuocantur in actus, / ac fit quisque sibi iudex ultorque seuerus, / quod fuerat prius interimens aliusque resurgens.*¹⁸⁵ El alma ofrece libremente su obediencia a Cristo (*mens libera sanctum / obsequium ratione ferat, quam Spiritus almus / in tabulis cordis describat sanguine Christi*)¹⁸⁶ abandonando la servidumbre del diablo, y acepta –siempre como un libre movimiento de su voluntad– la adopción como hija de Dios que éste le propone (*filius esse Dei, si uis, potes*),¹⁸⁷ dispuesta a devolverle con su servicio el enorme precio que el Unigénito ha pagado por liberarla del diablo; pero tan grande es la bondad de Dios que aun el acto de devolver a Cristo el precio que por él ha pagado –sirviéndole, esto es, ofreciéndole la fe y ajustando su vida al *exemplum Christi*–, será computado al hombre como mérito, por el cual se hará merecedor de la beatitud eterna: *emptus enim es pretiumque tui resolvere fas est, / qua potes, ut soluens sis ditior et tibi crescant / quae dederis cedatque tibi pars ipse Redemptor.*¹⁸⁸

En época cristiana, los beneficios prometidos a la fe –la liberación del dominio del diablo y la adopción como hijo de Dios– se hacen efectivos mediante el sacramento bautismal. El *CdP* afirma explícitamente que el hombre está tan capacitado para desear el bautizo con una fe sincera como para escoger la vía de la perseverancia en el pecado, que conduce inevitablemente a la condenación eterna. Dios ha dicho (*Sir.* 15, 17): *coram adsunt aqua seruatricis, populator et ignis: / ad quod uis extende manum*; y a partir de estas palabras divinas, nuestro autor concluye: *patet aequa facultas.*¹⁸⁹

En dos pasajes de su poema, el autor del *CdP* expone con mayor concreción su concepción de la relación gracia divina-libertad de albedrío en la salvación de cada individuo. Hacia el final del *carmen*, el autor exhorta a los hombres a invertir lo que resta de fuerza al alma abatida tras el pecado adánico –lo que le resta de libertad, de capacidad de autodeterminarse– en liberarse de la esclavitud del pecado: *sed si quis superest animi uigor, excutiamus / peccati seruille iugum, ruptisque catenis / in libertatem et patriae redeamus honorem.*¹⁹⁰ Para salvarse, el hombre necesita la ayuda de Dios, pero antes él debe aportar el deseo de ser salvado, debe llamar a Dios con un llanto sincero de arrepentimiento: *si tamen Assertoris opem festina uoluntas / praeueniat, fletu Dominum motura fidei.*¹⁹¹ Al igual que Adán pecó voluntariamente,

¹⁸⁵ *CdP*, vv. 787-90.

¹⁸⁶ *CdP*, vv. 511-13, con posible alusión a 2 *Cor.* 3, 3.

¹⁸⁷ *CdP*, v. 501.

¹⁸⁸ *CdP*, vv. 507-9. En el v. 507 se cita 1 *Cor.* 6, 19-20.

¹⁸⁹ *CdP*, vv. 653-4. *Aqua*, en el sentido de “agua bautismal”, aparece ya en Tertuliano. Cf. M. P. McHugh (1964), p. 356, *ad loc.*; M. Marcovich (1989), p. 100, *ad loc.*

¹⁹⁰ *CdP*, vv. 941-3.

¹⁹¹ *CdP*, vv. 949-50.

y en él todos pecaron, nadie es salvado por Dios por la fuerza, sin desearlo: *nam ut nemo inuitus, somnue quietus in alto / fit saluus, nec ui petitur qui sponte recessit*.¹⁹² Parafraseando Mt. 7, 7-8 (=Lc. 11, 9-10), el *CdP* afirma que las puertas del Cielo sólo se abren –y siempre se abren– a los que llaman a ellas: *sic pulsata patent redeuntibus atria uitae / et recipit caeli seruatos curia ciues*.¹⁹³ Estos versos parecen responder a un esquema de la relación gracia-libertad humana en el que el don de Dios se concede únicamente a aquellos hombres que en un libre ejercicio de la voluntad se hayan arrepentido y convertido a la fe, reclamando del Señor la ayuda de su gracia.

Igual sentido parece tener un pasaje anterior del poema, en el que reaparece la imagen del alma humana como espejo a la que ya hemos hecho alusión. En estos versos se niega que Dios proporcione a unos hombres los medios necesarios para su salvación y prive de éstos a otros, y que esta acción discriminadora de la gracia sea la razón de las diferencias entre los hombres. Ello se expresa con la idea de que todos los hombres tienen igual acceso a la gracia de Dios –están a igual distancia de su luz– y lo que les diferencia no es sino el uso de la libertad que el alma humana –el espejo– posee: *distantia nulla / Luminis unius, speculi nisi discrepet usus. / Namque uelut speculum mens est*.¹⁹⁴ Para beneficiarse de la gracia divina, difundida universalmente, el hombre debe purificar con la fe su alma corrompida por el pecado –en términos metafóricos “limpiar el espejo embrutecido”–, orientándose así hacia Dios, de quien recibirá la ayuda –los rayos de luz–. De este modo volverá a resplandecer la imagen divina que el alma de todo hombre guarda: *quae (sc.: mens) quo mage tersa est / expoliente fide radiisque intenta supernis, / hoc mage confessi resplendet imagine Christi*.¹⁹⁵ De nuevo encontramos aquí la idea de una gracia concedida sólo tras un libre ejercicio de conversión y búsqueda de Dios.

Otra cuestión a abordar es el carácter de esta gracia que sobreviene al hombre tras su conversión. En el primer pasaje de los dos que acabamos de analizar, el concepto *assertoris ops* parece hacer referencia a la destrucción del pacto con el diablo que todo hombre contrajo, la cual se da en el bautismo, según se desprende del contexto argumental: *resolubile Christo est / hoc foedus: quod iure potest subuertere iusto, / auersos reuocans et suscipiens conuersos, / sanguine quos proprio quaesiuit prodigus Emptor: / si tamen Assertoris opem festina uoluntas /*

¹⁹² *CdP*, vv. 951-2. La imagen del paso del estado de pecado a la corrección y conversión como un paso del sueño a la vigilia, sugerida en estos versos (*nemo somnue quietus in alto fit saluus*), puede tener un referente escriturístico en *Eph.* 5, 14 (“despierta tú que duermes, y levántate de entre los muertos, y te iluminará Cristo”).

¹⁹³ *CdP*, vv. 953-4. Estamos de acuerdo con McHugh en ver en este pasaje una alusión a los mencionados pasajes evangélicos. Cf. M. P. McHugh (1964), p. 381, *ad loc.*

¹⁹⁴ *CdP*, vv. 458-60.

¹⁹⁵ *CdP*, vv. 460-2.

praeueniat.¹⁹⁶ Pero en versos sucesivos se alude al combate que en adelante el cristiano debe seguir manteniendo contra Satanás –y que no debe temer abordar aun habiendo sido derrotado en la primera batalla, que con el diablo sostuvo Adán–.¹⁹⁷ En este combate, el hombre debe pedir constantemente a Dios las fuerzas para vencer: *cuncta licet uariis terroribus impleat hostis / et uigili clausas obsidat milite portas, / cum uicto tamen est bellum, si carne uetusta / exuti, in Christi renouemur corpus et omnem / uincendi nobis uim de Victore petamus*.¹⁹⁸ El hombre necesita en todo momento de la ayuda de la gracia de Dios para superar las acechanzas de Satanás. El *CdP* parece pensar en una gracia divina que obra en el interior del alma del cristiano fortaleciéndola ante la tentación del mal. Ello parece confirmarse por otro pasaje del poema en el que nuestro autor, al enumerar los atributos divinos de omniscencia, omnipresencia y omnipotencia,¹⁹⁹ remarca que se cuenta entre las manifestaciones del poder divino la facultad de transformar el corazón –el alma– de los hombres (*mutare corda*).²⁰⁰ La esencial bondad de Dios obliga a descartar que actúe sobre el alma humana orientándola hacia el mal, con lo que cabe concluir que cuando el *CdP* afirma que Dios transforma el corazón de los hombres piensa en un cambio para bien, en un fortalecimiento de las inclinaciones positivas del alma hacia la virtud, obrado por la gracia divina.

Esta gracia se concede al hombre tras un primer impulso de la voluntad humana, que la reclama al inicio de la conversión y en adelante constantemente a través de la oración. El hombre no debe confiar en sus propias fuerzas, sino en Dios, sin cuya ayuda nadie persevera en la fe y la virtud: *ut non humanis fidens homo, totus in Illum / se referat, sine Quo non stant qui stare uidentur / et per Quem sparsi coëunt stratique resurgunt*.²⁰¹

Sin embargo, la necesidad constante de la gracia de Dios no excluye que el hombre deba añadir su esfuerzo personal en la obra de su salvación y glorificación. El *CdP* es explícito en este sentido: *uis bonus esse / absque labore tuo?*²⁰² *Ops Dei* y *labor* humano cooperan en la salvación de cada individuo, que es el fruto de la sinergia entre la iniciativa humana y la divina. Tras el pecado de Adán, la naturaleza humana se ha visto de tal modo dañada que necesita de la ayuda constante de Dios para alzarse del estado de miseria en que ha caído. Pero este estado de miseria no es tal que el hombre no pueda aportar nada al proyecto salvífico de Dios. La libertad que el hombre conserva es suficiente para permitirle sacudirse el yugo del diablo, convertirse a

¹⁹⁶ *CdP*, vv. 945-9.

¹⁹⁷ *CdP*, vv. 958-9: *nec quia procidimus fusi certamine primo, / stare et conflictum uereamur inire secundum!*

¹⁹⁸ *CdP*, vv. 960-4.

¹⁹⁹ *CdP*, vv. 185-93.

²⁰⁰ *CdP*, v. 194.

²⁰¹ *CdP*, vv. 966-9. *Stare* en el sentido de “permanecer en la fe y en el propósito de virtud” es común en los escritores cristianos desde Cipriano. *Vide* M. P. McHugh (1964), p. 382, *ad loc.*

la verdadera fe y reclamar de Dios su ayuda, combatiendo con ella contra Satanás. Este esfuerzo humano será el que Dios evaluará al final de los tiempos, porque en el Juicio Final se premiará el mérito de quienes hayan querido salvarse y se hayan esforzado por ello, y se castigará a quienes hayan escogido perseverar en la vía del pecado. En este día, Dios evaluará los méritos efectivos de cada individuo, como lo afirma nuestro autor a propósito de la casa de Noé: *cumque nefas placitum toto persistere orbe, / nec nisi diluuio deleri crimina possent, / sola Noë seruata domus: quae, libera cladis, / illaesa mundo pereunte superfuit arca / [...] utque, Deo iusto meritorum iudice, partam / nossemus requiem sanctis in clade malorum.*²⁰³

²⁰² *CdP*, vv. 624-5.

²⁰³ *CdP*, vv. 335-45.

SEGUNDA PARTE, CAPÍTULO 3

(II. 3)

GRACIA DIVINA Y LIBERTAD HUMANA: EL *CdP* Y LAS PROPUESTAS ANTROPOLÓGICAS DE PELAGIO Y SUS SEGUIDORES

II. 3. 1. Pecado original y libertad del hombre para el bien: el *CdP* y el pelagianismo

Hemos señalado, en el primer capítulo de esta parte II, que en la cuestión del *tradox peccati* el autor del *CdP* adopta un posicionamiento claramente antipelagiano, cuando afirma que todo hombre, al nacer, hereda la falta de Adán. En los teólogos pelagianos la negación del *tradox peccati* constituye la premisa de su afirmación de que el hombre posee hoy la misma libertad de albedrío que fue concedida a Adán por Dios, la misma capacidad de inclinar su voluntad hacia la virtud o el pecado. La formulación de estos principios teológicos –negación del *tradox* y afirmación de la libertad del hombre para el bien– tiene siempre en perspectiva la defensa de una mayor presencia del mensaje moral cristiano en la vida del creyente.²⁰⁴ En los

²⁰⁴ Aunque sea ya un lugar común en la historiografía del pelagianismo, no está de más volver a repetir aquí que Pelagio es, en esencia, un reformador moral, que pretende cambiar una Iglesia en cuyas filas se cuentan muchos cristianos puramente “nominales”, para quienes su conversión era únicamente un modo de acomodarse a una sociedad cada vez más homogeneizada en lo religioso y no, como Pelagio creía que debía serlo, una auténtica ruptura con el pasado vicioso y pagano, ruptura caracterizada por la asunción plena de la propuesta vital evangélica. Pelagio pretende reformar la Iglesia sobre la base de que no se pueden aceptar distintos “grados” entre los cristianos, según su rigor en el cumplimiento de la ley de Dios: para el bretón, la perfección ascética debe ser el horizonte de la conducta moral de todo cristiano. Pese a que el mensaje de Pelagio no es individualista –aspira, en teoría, a la regeneración de toda la Iglesia–, sus ideas encontraron una especial buena acogida entre algunas familias cristianas de la aristocracia senatorial romana, que vieron en la asunción del riguroso ideal ascético pelagiano la marca de distinción que les permitiría reivindicarse como élite social e intelectual frente a la masa del común de los creyentes. Sobre este tema, *vide* el ya clásico estudio de P. Brown (1968), pp. 93-114, cuyas ideas han sido asumidas por autores como B. R. Rees (1988), p. 19; O. Wermelinger (1989)¹, p. 190; o E. Lavender (1995), pp. 179-183. Recientemente, J.-M. Salamito ha estudiado con detalle la permeabilidad de la concepción pelagiana del “ser cristiano” a los valores de la aristocracia senatorial romana. En la parénesis pelagiana, dirigida fundamentalmente a miembros de aquel estrato social, ocupa un lugar destacado la idea según la cual, a través de una plena asunción de la propuesta existencial evangélica, el individuo podía alcanzar la “excelencia social”, la admiración y valoración en la sociedad de la que el senador romano, en su autorrepresentación, se creía objeto. En este mismo sentido, la insistencia de Pelagio, y de otros autores de su círculo, en el principio de “ejemplaridad” del asceta cristiano para el resto del cuerpo de creyentes perseguía, quizás, hacer atractiva la propuesta ascética a los miembros de una clase que se consideraba a sí misma un modelo para el resto de la sociedad. Finalmente, en diversos escritos parenéticos de autores del entorno pelagiano se defiende que el cristiano que asume plenamente la regla de vida evangélica puede tener la certeza de su glorificación escatológica y alcanzar, de este modo, la “paz de la buena conciencia”, una idea que resultaría cara a un sector social que se juzgaba, en palabras de Simmaco, la *pars melior generis humani*. Obviamente, ciertos valores aristocráticos, como la autocomplacencia y el orgullo por una nobleza puramente “mundana”, la ambición de *honores* políticos o la riqueza son cuestionados por los pelagianos, promotores de una propuesta existencial estrictamente ascética cristiana. Pero a los senadores cristianos se les proponían otros valores sustitutorios por medio de los cuales podían dar continuidad a su preeminencia social. El pelagianismo aspiraba a conformar una “élite cristiana” dentro de la Iglesia, a la que estaban llamados a formar parte tanto los aristócratas como otros individuos de sectores sociales menos favorecidos. Pero si a estos últimos se les ofrecía la posibilidad de alcanzar, a través de la “excelencia cristiana”, una “excelencia social” de la que estaban excluidos (el cristianismo como “ascensor social”), los primeros, miembros de la élite de la sociedad

primeros capítulos de su carta exhortatoria a la virgen Demetriade,²⁰⁵ Pelagio señala que promover un mayor grado de asunción de la propuesta evangélica de vida por parte del cuerpo de creyentes exige la demostración previa de la capacidad de la naturaleza humana para asumir esta propuesta. De nada sirve exhortar a esforzarse por la santidad si se afirma que el hombre es incapaz de alcanzarla.²⁰⁶ Para Pelagio, el pecado de Adán habría tenido efectos negativos sobre su descendencia, el género humano, sólo porque estableció un mal ejemplo, el *exemplum peccati*, el modelo de transgresión de la ley de Dios que en adelante podía e iba a ser imitado por el hombre. De acuerdo con esta idea, el pecado ejerce una poderosa atracción sobre la voluntad humana; si ésta sucumbe a la atracción de la transgresión moral –siguiendo el ejemplo de Adán–,²⁰⁷ se somete, en un acto absolutamente libre, a la esclavitud del pecado. De este modo surge en el hombre –en cada hombre que voluntariamente haya entrado en este proceso–

romana, estaban llamados como por “deber de clase” a formar parte de esa nueva élite cristiana. *Vide* J.-M. Salamito (2005), pp. 29-165.

²⁰⁵ Esta carta fue escrita por Pelagio en Palestina en el año 413 (*cf.* F. G. Nuvolone [1986], cc. 2895-6). La destinataria, Demetriade –hija de Juliana Anicia y de Olibrio–, pertenecía a la *gens Anicia*, una de las familias más prominentes de la aristocracia senatorial romana de la época. En el año 413, Demetriade renuncia al brillante futuro mundano al que estaba destinada y se hace consagrar virgen por el obispo Aurelio de Cartago, hecho este que tendría una enorme repercusión en la cristiandad imperial. Su madre Juliana y su abuela Proba, quienes deseaban que la joven virgen recibiera el tutelaje espiritual de los más insignes ascetas y obispos de la época, se dirigieron con este propósito a Jerónimo, al obispo de Roma Inocencio, a Agustín y a Pelagio, quien en esta época aún conservaba una notable reputación entre los cenáculos ascéticos de la aristocracia romana, aunque algunas de sus ideas empezaran a ser consideradas suspectas por algunos eclesiásticos.

²⁰⁶ PELAGIVS, *Epist. ad Dem.*, 2. También Julián de Eclana afirmó que la negación de la idea de pecado original era una condición necesaria para poder incentivar al hombre a la práctica de la virtud cristiana. *Vide* IVLIANVS AECL., *ad Turbantium*, *apud* AVGVSTINVS, *Contra Iul.* 3, 26, 64: *tanquam scripturis sanctis et rationi certissimae congruentes eo proposito non esse in natura malum defendatis, ut ad uirtutum studia homines incitetis; inculcantes nullum culmen ita arduum esse uirtutis, ut non ad illud adiuuante deo mens queat fidelis euadere; atque ob hoc dicatis non esse in carne mali necessitatem, ut erubescat unusquisque laudabiliter conditus, deformiter uiuere, ac sic pudor turpi occurrat ignauiae de commendatione nobilitatis ingenitae.* Julián compuso sus *Libri IV ad Turbantium* hacia el año 419. En octubre de 418, Agustín había sido informado por el *comes* Valerio de los pasos dados por Julián para solicitar de la corte imperial de Rávena una revisión de la causa de Pelagio y Celestio, condenados por la *Tractoria* de Zósimo –que Julián había rechazado firmar– y por el decreto de Honorio del 30 de abril de 418; Valerio también había dado a conocer a Agustín la crítica juliana a las tesis agustinianas sobre el matrimonio y la concupiscencia humana y sobre el estado de culpabilidad de los neonatos. Agustín responde a estas críticas con el primer libro del *De nuptiis et concupiscentia*, obra que, a su vez, provoca la reacción de Julián con sus cuatro libros *ad Turbantium*. Estos libros se divulgaron en Roma y Rávena, ciudad donde Valerio dio con ellos; el *comes* corresponsal de Agustín hace llegar a éste un extracto de los cuatro libros julianos hacia abril/mayo de 418, tras lo cual el obispo de Hipona prepara una primera respuesta a las tesis del *Ad Turbantium* (segundo libro del *De nuptiis et concupiscentia*). En 421, Agustín accede a la versión íntegra del *Ad Turbantium*, a la que responde detalladamente en invierno de 421-2 con su *Contra Iulianum*. Es gracias a los pasajes del *Ad Turbantium* citados en esta obra y en el segundo libro del *De nuptiis* que podemos conocer parte de esta obra de Julián, hoy perdida. *Cf.*, sobre el curso de estos acontecimientos, F. G. Nuvolone (1986), cc. 2903-4.

²⁰⁷ Pelagio relaciona el tema del ejemplo de Adán con su teología de la imagen de Dios –de la que pronto nos ocuparemos–. Adán, creado a imagen de Dios, poseía una libertad que en absoluto puede entenderse como una situación neutra entre el pecado y la virtud. Se trata de una libertad que, informada por Dios de una ley moral natural, está inclinada a la virtud. Pese a ello, tentado por el diablo, Adán pecó introduciendo el pecado en el mundo. Su descendencia no ha perdido la *imago Dei*, que inclina al hombre a comportarse según la *similitudo Dei*, pero posee ahora también un mal ejemplo, el ejemplo de Adán,

la costumbre de pecar (*consuetudo peccandi* o *consuetudo carnalis* en la terminología de Pelagio), hábito del que la voluntad humana a duras penas puede apartarse y que, por ello, experimenta como una casi-necesidad. De cualquier modo, esta *consuetudo carnalis* no destruye la libertad humana: lejos de experimentar un determinismo irresistible hacia el pecado, el hombre conserva aún la posibilidad de escoger entre éste y la virtud.²⁰⁸

El hecho de que Dios exija al hombre vivir sin cometer pecado –la *impeccantia*²⁰⁹ supondría que la vía de la rectitud debe serle accesible, porque un Dios justo no puede castigar la infracción de un mandato cuyo cumplimiento sabe que es imposible: *ut enim placere potuit*

que constituye también una fuerza de atracción sobre la libertad humana. Sobre este tema, *uide* G. Greshake (1972), pp. 81-5.

²⁰⁸ PELAGIVS, *Expos., in Rom. 7, 14-5: Venundatus sub peccato. quod enim operor non intellego: non enim quod uolo, hoc ago, sed quod odi, illud facio. Venundatus quasi propositus peccato, ut, si consilium eius accepero, ipsius seruus efficiar, sponte memet ipse subiciens; et iam quasi inebriatus consuetudine peccatorum, ignoro quid facio.* ID., *Epist ad Dem., 8: neque uero alia nobis causa difficultatem bene faciendi facit, quam longa consuetudo uitiorum, quae nos infecit a paruuo: paulatimque per multos corrumpit annos, et ita postea obligatos sibi et addictos tenet, ut uim quodammodo uideatur habere naturae.* Sobre el tema de la *consuetudo carnalis* o *consuetudo peccandi* en Pelagio, *uide* G. Greshake (1972), pp. 88-93; J. B. Valero (1980), pp. 59-62. El tema de la *consuetudo peccandi* fue desarrollado en igual sentido que Pelagio por su discípulo Julián de Eclana. *Vide*, por ejemplo, IVLIANVS AECL., *ad Florum, apud AVGVSTINVS, Contra Iul. imp. op. 1, 69*; ID., *ad Florum, apud AVGVSTINVS, Contra Iul. imp. op. 3, 178*. Los *Libri VIII ad Florum* fueron escritos por Julián en respuesta al segundo libro del *De nuptiis et concupiscentia* de Agustín, durante la estancia del eclanense junto a Teodoro de Mopsuestia en Cilicia. Junto a Teodoro había encontrado Julián refugio tras su deposición de la sede eclanense y su expulsión de Italia en 418-9 –consecuencia de su rechazo a firmar la *Tractoria*–. El *Ad Florum* habría sido culminado por Julián hacia 426-7, pues sólo en fecha tardía habría podido conocer el segundo libro del *De nuptiis*. Los ocho libros julianeos llegaron a manos de Alipio durante una de las estancias de éste en Italia, en 427; el obispo de Tagaste hizo llegar los cinco primeros a Agustín, quien emprendió entonces su réplica, la cual quedó inacabada por la muerte del obispo de Hipona (*cf.*, sobre toda esta cuestión, F. G. Nuvolone [1986], cc. 2903-4); de cualquier modo, es gracias a los pasajes reproducidos en este *opus imperfectum* que podemos conocer una parte del *Ad Florum*. Por otro lado, queremos señalar que la cuestión del magisterio ejercido por Pelagio sobre Julián de Eclana permanece sumida en una cierta oscuridad. Julián menciona en sus obras a Pelagio tan sólo en una ocasión, calificándole de *sanctus* (IVLIANVS AECL., *ad Florum, apud AVGVSTINVS, Contra Iul. imp. op. 4, 112*). De cualquier modo, es incuestionable que Julián conoció bien las tesis del bretón y que simpatizó muy pronto con ellas. Se ha señalado que el de Eclana pudo conocer las ideas de Pelagio durante unos posibles estudios en Roma, aunque faltan testimonios de ello. Sobre esta cuestión, *uide* M. Lamberigts (2001)¹, cc. 484-5.

²⁰⁹ El pasaje evangélico de referencia para Pelagio en este punto es la llamada de Cristo al hombre, en el Sermón de la Montaña, a ser perfecto como lo es Dios Padre (*Mt. 5, 48*). El tema de la *impeccantia* es el centro de la controversia doctrinal entre Pelagio y Jerónimo. Este último vio en la doctrina pelagiana de la *impeccantia* el resurgir de la doctrina origeniana según la cual el hombre puede alcanzar la perfección divina –doctrina que, a su vez, Jerónimo consideraba la cristianización de la idea de *apatheia* estoica–. De este modo, Jerónimo vinculaba a Pelagio con las doctrinas origenistas que tanta controversia habían generado en las iglesias de la parte oriental del Imperio. El bretón, sin embargo, responderá que nunca había hablado de perfección moral según el patrón de la divinidad, sino de un estado de rectitud acorde con las posibilidades del hombre, estado que, además, ignoraba si se había dado jamás en algún individuo concreto. Pelagio defiende la posibilidad de la *impeccantia* por su valor como estímulo que despierte en el cristiano el deseo de emprender una vida regida íntegramente por el Evangelio. *Vide* PELAGIVS, *De natura, apud AVGVSTINVS, De nat. et grat., 7, 8*. F. G. Nuvolone (1986), c. 2896, establece como *terminus ante quem* para la composición del *De natura* el año 414, fecha en la que Timasio y Jacobo, discípulos de Pelagio, hicieron llegar a Agustín este tratado (contestado por el de Hipona con su *De natura et gratia*). La propuesta cronológica de Y.-M. Duval (1990), pp. 257-83, para el *De natura* (año 407), ha sido aceptada por M. Lamberigts (2002), p. 181, n. 28. Sobre el tema de la *impeccantia* en Pelagio y su interpretación por Jerónimo, *uide* B. R. Rees (1988), pp. 6-8. 92.

*ille qui deliquit: ita potuit peccare iste qui placuit. Non enim a iusto Deo aut ille puniri meruisset, aut hic eligi: nisi uterque utrumque potuisset.*²¹⁰ Dios no ordena nada que el hombre no pueda cumplir, porque de ser así sería una divinidad cruel que prefiere la condenación del individuo a su salvación, algo absolutamente inconcebible.²¹¹

En este punto, el *CdP* marca distancias con las tesis pelagianas, si bien se muestra receptivo a una parte de las mismas. En efecto, contra los teólogos pelagianos nuestro autor afirma que la transmisión del pecado original y la consecuente extensión de la corrupción moral en el mundo han dañado seriamente el esplendor primigenio del hombre, consistente en la racionalidad y la voluntad libre que recibió al ser creado a imagen de Dios.²¹² El *CdP* afirma que la fuerza que Adán recibió de su creador, su capacidad de autodeterminarse, sí que se ha visto afectada, en sentido muy negativo, por el pecado de Adán, y aquí se aleja de Pelagio. Pero nuestro autor no puede concebir que como consecuencia de aquella primera transgresión el hombre experimente en su voluntad una inclinación irrefrenable al pecado. El *CdP*, como hemos visto, desacredita el voto de quien desea *non posse errare*, porque ello equivale a querer renunciar a la condición humana, en cuya esencia está el libre albedrío. Por ello, nuestro autor tampoco puede aceptar que, como consecuencia del pecado original, el hombre *non potest non errare*, porque ello significaría que tras la falta de Adán, despojado de libertad de elección, había dejado de ser humano para verse reducido a la condición de animalidad.

Según el autor del *CdP*, por consiguiente, el pecado de Adán acarrea consecuencias negativas en la condición originaria del hombre, contra lo que sostenía Pelagio. Sin embargo, nuestro poeta rechaza que estas consecuencias negativas se manifiesten en un determinismo absoluto hacia el pecado y en la total desaparición de la libertad de albedrío humana.

II. 3. 2. La *gratia creationis* en Pelagio y sus discípulos: razón, libertad y ley natural como dones salvíficos divinos

En la descripción de la condición originaria del hombre, el *CdP* y Pelagio coinciden sustancialmente. Para Pelagio, como para nuestro autor, el hombre es libre porque fue creado a imagen de Dios: *uir ad imaginem dei factus est, et idcirco liber est.*²¹³ La imagen de Dios presente en el hombre se manifiesta, asimismo, en su racionalidad.²¹⁴

²¹⁰ PELAGIVS, *Epist. ad Dem.*, 8. Sobre este tema, *uide* G. de Plinval (1943), pp. 228 y 233.

²¹¹ PELAGIVS, *Epist. ad Dem.*, 16.

²¹² *Vide supra*, II. 2. 2. 1.

²¹³ PELAGIVS, *Expos.*, in *1 Cor. 11*, 7. En *ID.*, *Expos.*, in *Col. 3*, 10, se aprecia una incipiente distinción entre *imago Dei* y *similitudo Dei* en el hombre: la *imago* expresaría la condición ontológica del hombre como ser libre, el cual alcanzaría la *similitudo Dei* únicamente cuando el ejercicio de esta libertad le conduce a reproducir las virtudes propias de Dios. Sobre el desarrollo de esta idea en Pelagio, *uide* J. B.

Según Pelagio, la libertad de albedrío que todo hombre posee es ya un don de la gracia divina: *nam cum dicitur [...] ipsum posse arbitrii humani omnino non esse, sed naturae, sed auctoris naturae, dei scilicet, ecqui fieri potest ut absque dei gratia intellegatur, quod ad deum proprie pertinere censetur?*²¹⁵ El tema de la libre voluntad como don divino, como gracia, fue ampliado y sistematizado por Pelagio en sus cuatro libros *De libero arbitrio*.²¹⁶ En esta obra, el bretón afirma que el hombre ha recibido de Dios la capacidad de hacer el bien y de evitar el pecado, capacidad que le pertenece por naturaleza y que no puede perder.²¹⁷ El *posse* hacer el bien, por consiguiente, lo recibe el hombre por gracia divina, pero el deseo (*uolle*) de cumplir la justicia y el hacer efectivo (*esse*) este deseo dependen del hombre.²¹⁸ La teología de la gracia del más señero discípulo de Pelagio, Julián de Eclana, también se construye sobre el principio de que la primera gracia concedida por Dios a los hombres es su creación como seres libres y racionales. El hombre es imagen de Dios por la posesión de estos atributos: *primum munus eius (sc.: Dei) est, quod facti ex nihilo sumus. Secundum, quod ut uiuentibus sensu ita sentientibus ratione praestamus, quae impressa est animo, ut conditoris imago doceretur; ad cuius aequae respicit dignitatem arbitrii concessa libertas.*²¹⁹

Valero (1980), p. 328, n. 73. Esta interpretación del tema de la *imago et similitudo Dei* tiene un importante arraigo en la tradición patristica griega y reaparecerá años más tarde en Fausto de Riez y en el propio *CdP*. Sobre todo ello, *uide infra*, II. 5. 2. 1.

²¹⁴ PELAGIVS, *Epist. ad Dem.*, 2, pasaje en el que se relaciona la imagen divina presente en el hombre con su racionalidad y libertad. En igual sentido se expresa el autor pelagiano del tratado *De induratione cordis Pharaonis*. *Vide de ind.*, 11: *hominem, quem rationabilem ad suam imaginem condidit (sc.: Deus)*. Hay que descartar la atribución de esta última obra a Pelagio: F. G. Nuvolone (1986), c. 2919, sugiere que pudo ser escrita en Roma entre 405-9, por un desconocido autor y en respuesta a una solicitud de Paulino de Nola; O. Wermelinger (1989)¹, p. 214, sin embargo, cuestiona esta hipótesis y propone una cronología más tardía (hacia 430).

²¹⁵ PELAGIVS, *De natura, apud AVGVSTINVS, De nat. et grat.*, 45, 53.

²¹⁶ Esta obra fue escrita por Pelagio entre el 414-6, *uide* F. G. Nuvolone (1986), c. 2897.

²¹⁷ En sus *Expositiones*, Pelagio ya apunta la idea de que la capacidad de evitar el pecado es un don divino que el hombre posee por naturaleza. *Vide* PELAGIVS, *Expos., in Rom.* 8, 3: *naturam, quae talis a deo facta est, ut posset non peccare, si uellet.*

²¹⁸ ID., *De libero arbitrio, apud AVGVSTINVS, De grat. Chris.* 1, 4, 5. En la carta 186 de su epistolario, dirigida a Paulino de Nola, Agustín refiere que Pelagio había escrito cartas a Paulino en las que afirmaba que no defendía la libertad de albedrío *sine gratia dei*, puesto que en todo momento había sostenido que Dios concedió al hombre como don gratuito la *possibilitatem uolendi atque operandi*. *Vide* AVGVSTINVS, *Epist.* 186, 1, 1. Sobre este tema, *uide* G. de Plinval (1943), p. 298; G. Greshake (1972), pp. 63-8, quien señala que, cuando Pelagio insiste en que la capacidad del hombre para el bien (*posse*) es don de la gracia divina, lo hace con el objetivo de dejar bien claro que la libertad que el ser humano posee no implica la absoluta autonomía del hombre respecto a Dios, su emancipación de él: puesto que de Dios ha recibido la posibilidad de ser virtuoso, no debe caer en la vanagloria y la soberbia. Por otra parte, B. R. Rees (1988), p. 87, apunta que Pelagio pudo tomar la idea de la libre voluntad como don de Dios del comentario a Romanos de Orígenes –en traducción de Rufino–, desarrollándola en sentido de una *gratia creationis* quizás por influencia también del “Ambrosiaster” y de las *Sententiae* de Sexto, filósofo pagano al que Pelagio confundió con el obispo romano Sixto II.

²¹⁹ IVLIANVS AECL., *ad Florum, apud AVGVSTINVS, Contra Iul. imp. op.* 1, 94. Sobre el tema de la creación del hombre como ser libre y racional, *uide* asimismo ID., *ad Florum, apud AVGVSTINVS, Contra Iul. imp. op.* 1, 79: *factum est enim animal rationale, mortale, capax uirtutis et uitii, quod posset ex concessa sibi possibilitate uel seruare Dei mandata uel transgredi.*

A juicio de Pelagio, al crear al hombre Dios se propuso hacer una criatura racional en la que el acatamiento de la ley divina fuera un acto libre de la voluntad: *quem tamen iustitiae exsecutorem Dominus uoluntarium esse uoluit, non coactum.*²²⁰ El libre albedrío, la capacidad de optar libremente por el cumplimiento de la ley o por su transgresión, por el bien o por el mal, es lo que da al hombre un *status* superior al resto de las criaturas. En él está el honor de la naturaleza humana, lo que la sitúa por encima de los animales: *nec est quo magis rationabilis creatura caeteris praefertur, nisi quod cum omnia alia conditionis tantum, ac necessitatis bonum habeant, haec sola habeat uoluntatis.*²²¹ La posibilidad de hacer el mal es, en el fondo, un gran bien para el hombre, porque confiere verdadera grandeza a la justicia voluntaria y la hace merecedora de recompensa, mientras que el acatamiento involuntario, necesario, de la ley divina por los animales ha sido excluido del *praemium*.²²² En su defensa del valor del libre albedrío, Pelagio recoge y ataca en la *Epistula ad Demetriadem* la opinión de aquellos que osan reprender a Dios y afirman que éste habría hecho mejor creando al hombre como criatura incapaz de obrar el mal: *sed plerique, impie, non minus quam imperite, cum super statu hominis quaeritur (uereor dicere), quasi reprehendentes opus Domini, talem illum aiunt debuisse fieri, qui omnino facere non posset malum.*²²³

Como acabamos de señalar, según Pelagio y Julián de Eclana, Dios, al crear al hombre a su imagen y semejanza, le hizo criatura racional. Tanto para el bretón como para el de Eclana, la

²²⁰ PELAGIVS, *Epist. ad Dem.*, 2.

²²¹ ID., *Epist. ad Dem.*, 3.

²²² ID., *Epist. ad Dem.*, 3. El tema será igualmente desarrollado por Julián de Eclana. En opinión de este autor, Dios hizo al hombre libre, capaz en la misma medida de hacer el bien o de pecar, para que en él el cumplimiento de la justicia –abierta la puerta de la transgresión– fuera merecedor de recompensa. *Vide IVLIANVS AECL., ad Florum, apud AVGVSTINVS, Contra Iul. imp. op. 5, 62: non ob ea quae puniturus erat, liberum animal fecit; sed propter ea qua remuneraturus, possibilitatem contrariorum dedit.* Para el de Eclana, la libertad, la posibilidad de querer el mal o el bien, atestigua la imagen de Dios presente en el hombre y lo hace superior al resto de criaturas. *Vide ID., ad Florum, apud AVGVSTINVS, Contra Iul. imp. op. 5, 38: ideo enim potuit oriri mala uoluntas, ut oriri posset et bona. Haec libertas est, in qua se ratio exercet, propter quod ad imaginem dei homo factus asseritur, per quam creaturis ceteris antecellit.* El tema es de origen estoico, *uide* M. Lamberigts (2001)¹, cc. 501-2.

²²³ PELAGIVS, *Epist. ad Dem.*, 3. El tema de la oposición entre cumplimiento voluntario de la ley de Dios y sujeción necesaria a esta ley volvió a ser planteado por Pelagio en ID., *De natura, apud AVGVSTINVS, De nat. et grat.*, 30, 34: *deinde quomodo deo pro illius peccati reatu subditus esse poterit, quod suum non esse cognouerit? suum enim non est, inquit, si necessarium est. aut si suum est, uoluntarium est; et si uoluntarium est, uitari potest.* Según R. F. Evans (1968), pp. 93-4, el bretón pudo depender del *De libero arbitrio* de Agustín en el desarrollo de esta idea. Como es sabido, Pelagio conocía bien esta obra antimaniequea agustiniana, que citó en distintas ocasiones en apoyo de sus tesis. No en vano, la crítica al maniqueísmo es un tema recurrente en las obras de Pelagio: la oposición a esta corriente religiosa tiene capital importancia en la forja del sistema teológico pelagiano. Ya en sus *Expositiones*, Pelagio arremete contra algunos dogmas maniqueos, tales como la condena de la carne del hombre –sustancialmente mala– (PELAGIVS, *Expos., in Rom.* 8, 7) o el docetismo cristológico (ID., *Expos., in Rom.* 1, 2). También contra el maniqueísmo defiende Pelagio que el alma es el principio rector de toda actividad humana, el que decide toda acción y, por consiguiente, el responsable también del pecado en el hombre. De este modo, rechaza el dualismo antropológico maniqueo, que considera la existencia de dos principios irreconciliables en el hombre: el alma, naturalmente buena; y el cuerpo, naturalmente malo, que esclaviza al alma y es el responsable último del pecado en el hombre (*cf.* ID., *Expos., in Rom.* 6, 19).

racionalidad también debe considerarse parte de esa primera gracia –*gratia creationis*– de la que todo hombre se beneficia, pues por medio de ella puede acceder al conocimiento de su Hacedor y someterse a su voluntad, participando de este modo del designio divino de concederle la beatitud eterna.

El tema de la racionalidad como medio válido para que el hombre reconozca la existencia de Dios es expuesto por Pelagio con precisión ya en la primera de sus obras, su comentario a las cartas paulinas. En la *expositio* de 1 *Cor.* 1, 19 el bretón señala que el hombre ha sido dotado de capacidad de conocimiento –*sensus*– principalmente para que, a través de la contemplación racional del resto de la Creación, reconozca a su Creador, escrute su voluntad y se someta a ella –pese a que muchos hombres se desentendieron de esta función primaria de la racionalidad para volcarse en el estudio de lo vano y superfluo, sin ascender de la criatura al Creador–: *hunc ergo sensum, quem deus ad se ex creaturis cognoscendum et suam uoluntatem inquirendam dederat, illi ad inquirenda superflua et curiosa uerterunt.*²²⁴ El acceso del hombre al conocimiento de Dios a partir de su contemplación de la Creación es presentado por Pelagio como un proceso que consta de tres fases: percepción de las criaturas a través de los sentidos; aplicación de la razón al testimonio sensorial; juicio valorativo por la razón de lo percibido. De este modo el hombre, a partir de la consideración de la contingencia de lo creado, concluye la necesidad de la existencia de un ente supremo inmutable, creador y ordenador de todo lo que existe: *si enim deus summum magnum est, inuisibilis, incomprehensibilis, inaestimabilis, et qui super omnia sit, id est, cui neque praeponi aliquid neque possit aequari, siue magnitudine, siue claritate, uel potentia, manifestum est hoc nulli creaturae posse competere, quae et oculis uidetur et ratione colligitur et aestimatione iudicatur. maior autem omnibus per omnia nulla est creatura, quia omnes se alter utrum uincunt, aliae magnitudine, ut caelum ac terra, aliae claritate, ut sol et luna uel stellae, aliae altitudine, ut mare. ita ergo peruidetur quia nullum elementum sit deus. quod autem facta sint, mutabilitas eorum, quae non potest cadere in aeternitatem, demonstrat. quod uero non se ipsa fecerint manifestum est, quia, si se ipsa fecerunt, iam erant ante quam fierent, ut se facere possent, quod ualde absurdum est dici. cum uero uariant et ordines suos permutant et alterutro cedunt, ostendunt se et ab uno auctore facta, et non suam, sed domini sui facere uoluntatem, cuius transgredi non possint imperium.*²²⁵

No sólo en la mutabilidad patente en la naturaleza, sino también en su propia conciencia encuentra el hombre el testimonio de la existencia de Dios, porque ésta le dice que él no es Dios, que no es la razón de su propia existencia y que ha sido creado por otro, a cuya voluntad

²²⁴ PELAGIVS, *Expos.*, in 1 *Cor.* 1, 19. Acerca del sentido de *sensus humanus* en Pelagio, uide J. B. Valero (1980), p. 58.

²²⁵ PELAGIVS, *Expos.*, in *Rom.* 1, 19.

debe someterse: *in conscientiis eorum: omnis namque creatura deum se non esse testatur, seque ab alio factam indicat, cuius uoluntati sibi parere necesse sit.*²²⁶

Para Pelagio, es incuestionable que Dios ha creado a todo hombre de tal modo que pueda conocerle, siempre y cuando desee emprender esta búsqueda: *tales facti sunt ut deum possent agnoscere si uellent.*²²⁷ Más aún, según el bretón la razón por la que el hombre ha sido creado es precisamente para que reconozca a su creador y se someta libremente a su voluntad. Éste es el sentido de la existencia humana, tal y como lo expresa Pelagio en su comentario a *Rom.* 3, 11-2: *non est intellegens, non est requirens deum. Quia non intelligit, non requirit. Siue: Ideo non intellegit quia non quaerit. deus autem tunc quaeritur cum eius uoluntas inquiritur, quia “omnis qui peccat, non uidit eum nec cognouit eum”, eo quod qui peccat domini sui non cognouerit uoluntatem. nam et uulgo nesciri dicitur, cuius uoluntas ignota est. Omnes declinauerunt. Qui non requirit firmamentum, necesse est ut declinet. Simul inutiles facti sunt. Inutiles ad opus in quod fuerant procreati.*²²⁸ El tema de la razón como medio válido para que el hombre conozca a Dios y se someta a él es fundamental en la teología de Pelagio. Todo su comentario a los primeros capítulos de Romanos en las *Expositiones* se orienta a la defensa de esta idea,²²⁹ que, por lo demás, reaparece frecuentemente en el resto de sus obras.²³⁰

Criatura racional, al hombre no sólo le ha sido concedida la capacidad de conocer a Dios, sino también la posibilidad de someterse a su voluntad acatando la ley divina, que le ordena conducirse por la vía de la justicia y de la rectitud moral. Por don de Dios, por la *gratia creationis*, el hombre posee un conocimiento natural de la ley moral establecida por la divinidad, que se encuentra inserta en el alma humana: *legi diuinae quae in mente consistit.*²³¹ Para Pelagio, todo hombre posee un criterio natural que le hace distinguir entre la bondad y la virtud, merecedoras de la beatitud celestial, y la maldad y el pecado, reos a su vez del suplicio eterno: *naturali enim iudicio dignam factis profert unus quisque sententiam, omnesque norunt et innocentiam mereri praemium et malitiam habere supplitium.*²³² La conciencia humana revela la presencia de esta ley en lo más profundo del alma. Así, en su comentario a *Rom.* 1, 32, Pelagio señala que la mala conciencia acusa a quien transgrede la ley de Dios, revelándole la naturaleza criminal de sus actos: *cum ex eo quod sibi quoque displicet malum, dei iustitiam*

²²⁶ ID., *Expos.*, in *Rom.* 1, 19.

²²⁷ ID., *Expos.*, in *Rom.* 1, 21.

²²⁸ ID., *Expos.*, in *Rom.* 3, 11-2.

²²⁹ Vide J. B. Valero (1980), p. 102.

²³⁰ Vide, por ejemplo, PELAGIVS, *Epist. ad Dem.*, 4: *sed quem inermem extrinsecus fecerat, melius intus armavit: ratione scilicet atque prudentia, ut per intellectum uigoremque mentis, quo caeteris praestabat animalibus, factorem omnium solus agnosceret.*

²³¹ ID., *Expos.*, in *Rom.* 7, 23.

²³² ID., *Expos.*, in *Rom.* 2, 1. Cf. asimismo ID., *Expos.*, in *Phil.* 4, 8; ID., *Expos.*, in *1 Tim.* 3, 7.

cognouissent.²³³ El tema volverá a ser tratado por Pelagio en sus *Expositiones* a propósito del fundamental pasaje *Rom. 2, 14-5*,²³⁴ que es también el fundamento escriturístico sobre el cual el bretón vuelve a desarrollar el argumento de la ley natural y de la conciencia como juez moral en su *Epistula ad Demetriadem: est enim, inquam, in animis nostris naturalis quaedam (ut ita dixerim) sanctitas: quae par uelut in arce animi praesidens, exercet mali bonique iudicium: et ut honestis rectisque actibus fauet: ita sinistra opera condemnat, atque ad conscientiae testimonium diuersas partes domestica quadam lege diiudicat. Nec illo prorsus ingenio, aut fucato aliquo argumentorum colore decipit: ipsis nos cogitationibus fidelissimis et integerrimis sane testibus, aut arguit, aut defendit. Huius legis, scribens ad Romanos, meminit Apostolus: quam omnibus hominibus insitam uelut in quibusdam tabulis cordis scriptam esse, testatur: cum enim, inquit, gentes, quae legem non habent, naturaliter quae legis sunt, faciunt: huiusmodi legem non habentes, ipsi sibi sunt lex. Qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis: testimonium reddente eis conscientia eorum, et inter se inuicem accusantium cogitationum, aut etiam defendentium*.²³⁵ Para Pelagio, todo hombre puede confirmar la verdad de este principio teológico si realiza un ejercicio de introspección en lo más profundo de su alma.²³⁶ El bretón afirma en este sentido que el desprecio y transgresión de esta ley natural conducen al hombre a la muerte moral, del mismo modo que la violación de la ley divina revelada en la Historia: *sed regnauit mors ab Adam usque ad Mosen [...] Non solum in eos qui praeceptum, sicut Adam, transgressi sunt [...] sed etiam in eos qui sine praecepto legem contempsere naturae*.²³⁷

Para Pelagio, una prueba poderosísima de la existencia de una ley moral natural concedida por Dios a los hombres –y de la posibilidad de acceder, por la contemplación racional de la Creación, al reconocimiento y culto del verdadero Dios– es el testimonio, ofrecido por la Escritura, de los santos que vivieron antes de la revelación de la Ley a Moisés, o bien al margen del ámbito étnico-geográfico de vigencia de esta Ley. El tema, ya esbozado en las *Expositiones*,²³⁸ recibirá de Pelagio un extenso tratamiento en su *Epistula ad Demetriadem: hac lege usi sunt omnes, quos inter Adam atque Moysen sancte uixisse, atque placuisse Deo, Scriptura commemorat*.²³⁹ La *Epistula* menciona en este sentido los casos de justos como Abel, Enoc, Noé, Melquisedec, Lot, José, Abraham, Isaac, Jacob y Lot.²⁴⁰ De José, Pelagio señala que

²³³ ID., *Expos.*, in *Rom.* 1, 32.

²³⁴ ID., *Expos.*, in *Rom.* 2, 14-5: *natura agit legem in corde illis per conscientiae testimonium. Sive: Conscientia testatur legem se habere timendo dum peccat et uictis gratulando peccatis, etiam si nullum hominem uereatur ipse qui peccat.*

²³⁵ ID., *Epist. ad Dem.*, 4.

²³⁶ ID., *Epist. ad Dem.*, 4: *seipsum unusquisque attentius respiciat.*

²³⁷ ID., *Expos.*, in *Rom.* 5, 14.

²³⁸ En este tratado se menciona a Job (ID., *Expos.*, in *Rom.* 3, 26) o a Abraham (ID., *Expos.*, in *Rom.* 3, 29) como justos que vivieron sin conocimiento directo de la ley mosaica.

²³⁹ ID., *Epist. ad Dem.*, 4.

²⁴⁰ ID., *Epist. ad Dem.*, 5-6. El tema volvió a ser abordado por Pelagio en el *De natura*, obra en la que el bretón adujo los casos de Abel, Enoc y Melquisedec, entre otros. *Vide* ID., *De natura*, apud

cumplió el precepto evangélico aun bajo la *lex naturalis*,²⁴¹ algo de lo que sin embargo es el más señero ejemplo la figura de Job, a quien se proclama *uirum ante Euangelium euangelicum, et apostolicum ante apostolica praecepta*.²⁴²

En el más importante discípulo de Pelagio, Julián de Eclana, reaparecen puntualmente todos estos aspectos de la teología de su maestro. Julián afirma que el hombre recibe, ya al ser creado, una *lex naturalis*: Dios comunica al alma humana los preceptos morales relativos a la honestidad de vida, cuyo patrón es no hacer al prójimo lo que uno no quiere sufrir. Ello revela al pecador el carácter de sus actos. Además, la razón humana es considerada por Julián medio válido para alcanzar el conocimiento del verdadero Dios y darle culto, ya que una contemplación racional de la Creación revela al único creador. Por ello, y basándose en *Rom. 2, 14-5* –el pasaje de referencia en este sentido también para Pelagio–, el de Eclana afirma que las naciones paganas no pueden excusar su impiedad con el argumento de que Dios no les ha revelado la Ley que dio a conocer a Moisés o el Evangelio: *scribens itaque ad Romanos (sc.: Paulus) [...] inculcans, quoniam nec gentes impietatem suam, qua mutauerant gloriam Dei in similitudinem imaginis hominis et uolucrum et quadrupedum et serpentium, legis possint ignoratione diluere, quae per uim rationis ingenitae, etsi non ritum ceremoniarum iudaicarum, tamen deum innotescentem operibus, substantiae uero profunditate secretum, potuerint ex his, ab eo quae sunt facta cognoscere. Legis autem normam, quantum ad uitae probitatem respicit, propius unicuique suggererat affectus, uidelicet ut nihil tale inferret proximo, quale perpeti noluisset*.²⁴³ Julián también recurre a los ejemplos de los santos que vivieron antes de la revelación de la Ley a Moisés para demostrar que a ningún hombre han faltado nunca los medios para vivir con santidad y alcanzar la salvación: *quod licet totum ineptiarum mendaciorumque plenum esse –ut praetermissis sanctorum legionibus, primum post peccatum Aadae iustitiae arripiamus exemplum–, Abelis sanctitate mirabili comprobatur, qui de*

AVGVSTINVS, *De nat. et grat.*, 36, 42. Cf. asimismo *de uita christiana*, 7. La autoría del *Liber de uita christiana*, atribuida por R. F. Evans a Pelagio, sigue siendo aún hoy materia de discusión: Nuvolone asume que Pelagio fue su autor y sitúa su composición antes del 411-2 (F. G. Nuvolone [1986], c. 2895); por otro lado, O. Wermelinger (1989)¹, pp. 205-13 (cf. igualmente O. Wermelinger [1999], c. 7), rechaza la atribución de la obra al monje bretón.

²⁴¹ PELAGIVS, *Epist. ad Dem.*, 5: *apostolicum praeceptum sub naturae adhuc lege compleuit*.

²⁴² ID., *Epist. ad Dem.*, 6. Sobre la importancia del ejemplo de Job en la argumentación de Pelagio en defensa de la capacidad de la naturaleza humana de alcanzar la rectitud moral, uide K. B. Steinhäuser (2001), pp. 303-4. Recordemos en este sentido que también Juan Crisóstomo escoge la figura de Job para argumentar a favor de la existencia de una ley moral natural en el hombre y lo presenta como fiel cumplidor de los preceptos evangélicos mucho antes de su promulgación. Acerca de la ley natural en Pelagio y de su valor como *uia salutis* en el designio providencial divino, uide J. B. Valero (1980), pp. 244-57.

²⁴³ IULIANVS AECL., *ad Florum, apud AVGVSTINVS, Contra Iul. imp. op. 2*, 151; ID., *ad Florum, apud AVGVSTINVS, Contra Iul. imp. op. 2*, 151; cf. igualmente ID., *ad Florum, apud AVGVSTINVS, Contra Iul. imp. op. 2*, 186; ID., *ad Florum, apud AVGVSTINVS, Contra Iul. imp. op. 3*, 106.

*peccatoribus natus, bene uiuendi se non caruisse uirtute, effectu quoque ipsius uirtutis ostendit.*²⁴⁴

La ley natural es en Pelagio, como acabamos de ver, un medio válido para que el hombre, con su cumplimiento voluntario, alcance la justificación. Partiendo de este principio, el bretón explica la razón de la promulgación de la ley mosaica: el género humano se entregó masivamente al pecado, haciendo dejación de su deber de buscar y dar culto a Dios sometién dose a su voluntad. De este modo, la ley natural cayó en un olvido casi general: *paene lex in obliuionem ierat naturalis, quae prius suggerebat quid esset peccatum.*²⁴⁵ La generalización del pecado hizo que quedara olvidada, casi muerta, la idea de transgresión moral en las conciencias de los hombres: *erat quidem ante legem peccatum, sed non ita putabatur esse peccatum, quia iam paene oblitterata fuerat scientia naturalis.*²⁴⁶ La ley mosaica hace resurgir, resucitar en los hombres la idea de pecado: *quia uixerat per scientiam naturalem et mortuum fuerat per obliuionem, ideo dicitur reuixisse per legem.*²⁴⁷ En su esencia, por consiguiente, la ley revelada por Dios a Moisés coincide con la ley natural, aunque completa a esta última comunicando al hombre el carácter pecaminoso de conductas que por naturaleza no eran juzgadas como tales, como la concupiscencia.²⁴⁸ La ley mosaica es para Pelagio un instrumento suficiente para conducir al hombre a la salvación. Quienes la cumplieron durante el tiempo en el que estuvo en vigor, se hicieron por ello merecedores de la vida eterna: *qui suo tempore legem seruauit uitam habuit sempiternam.*²⁴⁹ En el *Contra Iulianum*, Agustín alude igualmente a la idea pelagiana –defendida por Julián y su maestro– de que tanto la *lex Mosaica* como la *lex naturalis* son medios válidos para que el hombre que se atenga a ellas voluntariamente alcance

²⁴⁴ ID., *ad Florum, apud AVGVSTINVS, Contra Iul. imp. op.* 6, 11. En otras ocasiones, Julián cita los ejemplos de santos *ante legem*, como el mismo Abel, Enoc o Noé, para refutar la tesis agustiniana de la existencia de un *peccatum originale*. Vide, por ejemplo, ID., *ad Florum, apud AVGVSTINVS, Contra Iul. imp. op.* 6, 22. Huelga decir que el autor del *CdP*, que acepta la teoría del *tradux peccati*, no “usa” en este último sentido el ejemplo de los santos premosaicos. Digamos, por otra parte, que la oposición de Julián a la teoría del *tradux* se basa en el axioma de que toda naturaleza conserva siempre los principios constitutivos que Dios le ha conferido al crearla y que éstos no pueden verse alterados por contingencia alguna. La naturaleza humana no es excepción a esta regla: creada por Dios buena –como toda obra divina–, no puede haber sido corrompida por un hecho puramente accidental, como la transgresión del precepto divino por Adán. De este modo, según Julián, la naturaleza del hombre conserva inmutablemente la bondad, la racionalidad o la libre voluntad que Dios concedió a Adán, independientemente del ejercicio que cada individuo haga de su libertad. Sobre esta cuestión, *uide* F. Refoulé (1964), pp. 66-70; P. L. Barcliff (1991), pp. 6-7; M. Lamberigts (1990), pp. 375. 381.

²⁴⁵ PELAGIVS, *Expos., in Rom.* 7, 8.

²⁴⁶ ID., *Expos., in Rom.* 5, 13.

²⁴⁷ ID., *Expos., in Rom.* 7, 9. G. Greshake (1972), pp. 93-7, señala que, en el sistema teológico de Pelagio, la función de la ley mosaica es la misma que la de la ley natural: al igual que la ley natural inclina a la libertad humana al cumplimiento de la virtud desde el interior del alma –aunque se haya visto oscurecida por la generalización del pecado–, la ley mosaica lo hace desde el exterior.

²⁴⁸ PELAGIVS, *Expos., in Rom.* 7, 7: *nam concupiscentiam nesciebam, nisi lex diceret: “non concupisces”. Non dixit: “non habebam” aut “non faciebam”, sed “nesciebam”, hoc est nesciebam concupiscentiam esse peccatum.*

²⁴⁹ ID., *Expos., in Rom.* 10, 5.

la justificación y la salvación: *erat enim et alius modus, sicut uultis, in natura, in libero arbitrio, in lege naturali, siue conscripta, quo possent salui et iusti esse qui uellent.*²⁵⁰

Pese a estos ejemplos, sin embargo, de acuerdo con la teología pelagiana la ley mosaica fue masivamente transgredida y acabó convertida en un instrumento inútil para la justificación del hombre. La encarnación de Cristo, su palabra y su ejemplo, se hacen entonces necesarios. Pero el sentido moral del Evangelio concuerda plenamente con los preceptos morales –los culturales son ya innecesarios– de la ley mosaica: *simul ut legem euangeliis concordare demonstret.*²⁵¹ De este modo, en Pelagio la ley natural, la ley mosaica y la evangélica son, en su esencia, coincidentes, en cuanto revelan la voluntad de Dios en relación con la conducta moral del hombre y en cuanto son instrumentos válidos para permitirle, si se somete voluntariamente a ella, alcanzar la justificación y la beatitud eterna. Por ello, Pelagio puede llamar a Job, quien se hizo justo por su respeto y sumisión a esta ley natural, *uir ante Euangelium euangelicus.*

II. 3. 3. Voluntad salvífica universal de Dios en la teología pelagiana

En Pelagio se constata, por consiguiente, una división tripartita de la historia del género humano, división que toma como criterio los distintos modos por los que Dios se ha dispuesto guiar al hombre hacia la justificación y la beatitud eterna. La historia de la humanidad es para Pelagio la historia de la colaboración entre la libertad humana y la ayuda divina en orden a la salvación de la totalidad del género humano. Dios ha procurado la salvación del hombre ya al crearlo libre, capaz de conocer a Dios –si así lo desea– y capaz de respetar –si así lo desea– una ley moral que conoce por naturaleza. La ley mosaica y la Encarnación son nuevas ayudas dispuestas por Dios en momentos en los que la general prevaricación entre los hombres había llevado a un colapso, a una casi-desaparición de la idea de justicia moral y de pecado. Pero para Pelagio –y éste es un punto capital en su teología– en absoluto puede afirmarse que la ley mosaica o el Evangelio de Cristo sean la expresión de un amor de Dios particular y excluyente, que se extienda únicamente a aquella parte de los hombres que recibió y recibe el Decálogo o el Evangelio, y excluya a los hombres que vivieron antes de la concesión de la Ley a Moisés –o

²⁵⁰ AVGVSTINVS, *Contra Iul.* 6, 24, 81. El hecho de que Julián de Eclana considere que la razón humana –don de Dios– constituye un medio válido para acceder al conocimiento de Dios y de su ley explica una de las características principales de su método exegético –heredero de la escuela antioquina, acerca de lo cual *vide* J. Lössl (2001), pp. 164ss.; M. Lamberigts (2001)¹, cc. 499-500–: la permanente apelación a dar una interpretación “racional” de los pasajes escriturísticos de sentido ambiguo. Ello se basa en el principio de que razón y Escritura se sitúan a un mismo nivel en cuanto testimonios de las verdades concernientes a Dios, sin presentar contradicción. *Vide*, por ejemplo, IVLIANVS AECL., *ad Florum*, *apud* AVGVSTINVS, *Contra Iul. imp. op.* 2, 110: *quae expositio ut rationi concinit, ita uos destruit.*

²⁵¹ PELAGIVS, *Expos.*, in *1 Tim.* 1, 11. El autor pelagiano del *De induratione cordis Pharaonis* afirma en igual sentido que el Antiguo y el Nuevo Testamento son *unum per naturam.* *Vide de ind.*, 4.

fuera de Israel—, o de la venida de Cristo a la Tierra. En este punto, las ideas de ley natural y de acceso al conocimiento de Dios por medio de la contemplación racional de la Creación sirven a Pelagio para defender que Dios quiere la salvación de todos los hombres y que a todos absolutamente ha proporcionado los medios suficientes para que le reconozcan como Padre y le honren sometándose a su voluntad.²⁵² Pelagio entiende la providencia como la materialización de la voluntad divina de conducir al hombre a la beatitud eterna, que se verifica en su intervención en el devenir histórico del género humano para proporcionarle los medios que le habiliten para obtener, si así lo desea y si por ello se esfuerza, la salvación. Y, según el bretón, este deseo se extiende a la totalidad del género humano sin excepción. De todo hombre tiene Dios cuidado –*cura*– y cualquier interpretación exclusivista en este sentido –como la del pueblo judío– debe ser rechazada: *numquit Iudaeos solos deus creavit, ut de ipsis solis curam gerat?*²⁵³

Para Pelagio, es tan absolutamente inconcebible que Dios haya dejado a una parte de sus criaturas a su suerte –*nilhil dignius creatori quam creaturae suae salutem curare*, dirá en sus *Expositiones*–²⁵⁴ que precisamente el rechazo axiomático de esta idea le sirve como argumento para defender la capacidad de la naturaleza humana para conocer racionalmente a Dios y ajustarse a su voluntad en virtud del respeto a una ley moral natural, porque no puede pensarse que los hombres que vivieron antes de la ley mosaica o evangélica no recibieran de Dios una *uia salutis* igual en esencia a la ley revelada: *nec illud est paruum argumentum ad comprobandum naturae bonum, quod illi primi homines per tot annorum spatia, absque ulla admonitione legis fuerunt: non utique quod Deo aliquando creaturae suae cura non fuerit: sed quia se talem sciebat hominum fecisse naturam, ut eis pro lege ad exercendam iustitiam sufficeret.*²⁵⁵

II. 3. 4. El sentido de la providencia divina en Pelagio

En el sistema teológico de Pelagio, por consiguiente, la *cura Dei*, la intervención providencial de Dios en la historia humana, se entiende en el sentido de la concesión a todo hombre de los medios necesarios para que éste camine por la senda de la justicia y obtenga la

²⁵² También Julián defiende con vehemencia que Dios quiere que todos los hombres se salven y que a todos proporciona los medios necesarios para alcanzar la salvación. Para ello, recurre al fundamental pasaje paulino 1 *Tim.* 2, 4. *Vide*, por ejemplo, el testimonio de Agustín en AVGVSTINVS, *Contra Iul.* 4, 8, 42. La exégesis que de este pasaje paulino hizo Julián coincide plenamente con la que del mismo ofrece Teodoro de Mopsuestia en su comentario a las epístolas paulinas, que Julián conocía bien –durante su destierro de Italia, Julián permaneció siete años, entre 421 y 428, junto a Teodoro, de quien tradujo al latín su comentario a los salmos; acerca de la estancia de Julián junto a Teodoro, *vide* J. Lössl (2001), pp. 292ss.–. Es más que probable que Teodoro, quien en su interpretación de 1 *Tim.* 2, 4 deja bien claro que nadie puede leer este pasaje en otro sentido que no sea la afirmación de la voluntad salvífica universal de Dios, estuviera atacando ya la lectura restrictiva que del texto paulino hizo Agustín. Sobre este punto, *vide* J. Lössl (2001), p. 243.

²⁵³ PELAGIVS, *Expos.*, in *Rom.* 3, 29.

²⁵⁴ ID., *Expos.*, in *Rom.* 1, 16.

salvación, si libremente acepta tomar este camino. El gobierno divino del mundo deja un amplísimo espacio de actuación a la libertad del hombre, a quien se propone guiar –no conducir forzado, como veremos– a la salvación. Pelagio insiste, además, en que la providencia divina no se propone la imposición de la justicia en la Tierra. Su perspectiva es eminentemente escatológica: el juicio divino se dará al final de los tiempos. Mientras el pecador está sobre la Tierra, Dios prefiere mostrarse paciente con él, en la espera de que decida corregirse voluntariamente y seguir la vía de la justicia que le ha sido propuesta. La paciencia divina, señala Pelagio, es interpretada por quienes ignoran la idea cristiana de providencia como falta de interés de Dios por los asuntos mundanos o, peor aún, como una actitud excesivamente benévola ante el pecado: *putatur enim res humanas aut minime curare aut culpas donare*.²⁵⁶ Éstos no entienden que, si Dios juzgara ya en el tiempo presente a los hombres y los castigara por su maldad, apenas quedaría un hombre vivo sobre la Tierra y se privaría al pecador de la posibilidad de arrepentirse de su conducta: *plerique etiam contra se calumniantur, cur in praesenti non reddit, non intellegentes quod, si ita fieret, nullus paene hominum remansisset, nec umquam de iniustis fierent iusti*.²⁵⁷ Frente al error de quienes infieren, del hecho de que Dios no castigue ya sobre la tierra la malicia del hombre, que Dios se desentiende de la suerte de los hombres, Pelagio insiste en anunciar el Juicio Final, en el que se revelará el verdadero carácter de la presente paciencia divina, cuando Dios juzgue en cada hombre el uso que haya hecho de su libertad: *uerus sensus sic se habet quia promiserat se deus sine personarum acceptione in peccantibus uindicare, et quidam eius patientiam mendacium iudicabant. uincit cum iudicarit, quando eorum facta punit in quibus nemo putauerat uindicari*.²⁵⁸

II. 3. 5. El CdP y la antropología y soteriología pelagianas: una primera síntesis comparativa

El acuerdo entre los puntos reseñados de la teología pelagiana y la doctrina del CdP sobre estos mismos puntos es casi total. Como ya hemos señalado, el CdP, igual que Pelagio, ve en la creación del hombre a imagen de Dios el origen de su libertad y racionalidad. Nuestro poeta considera asimismo que la concesión del libre albedrío al hombre es la primera medida de gracia de Dios para con su criatura, haciéndose en este punto heredero de la idea pelagiana de libertad como *gratia creationis*. Nuestro autor ve asimismo en el libre albedrío, en la posibilidad de inclinarse hacia el bien o hacia el mal, un elemento constitutivo esencial de la naturaleza humana, sin cuya presencia el hombre no se distinguiría en absoluto de los animales, cuya necesaria sujeción a la ley divina carece de mérito y de la recompensa que Dios ha fijado para

²⁵⁵ ID., *Epist. ad Dem.*, 8.

²⁵⁶ ID., *Expos., in Rom.* 2, 4.

²⁵⁷ ID., *Expos., in Rom.* 2, 4.

quienes de entre los hombres cumplan su ley.²⁵⁹ La contraposición entre voluntariedad en el cumplimiento de la ley de Dios en el hombre y necesidad en el resto de la Creación es un tema, lo acabamos de señalar, ampliamente desarrollado por Pelagio en su *Epistula ad Demetriadem* o en el *De natura*. Pelagio y el autor del *CdP* coinciden en este sentido en rechazar la idea de que Dios hubiera hecho mejor creando al hombre como criatura incapaz de obrar el mal, porque en la libertad de albedrío –que es libertad para el bien y para el mal– se encuentra el mayor honor de la condición humana, lo que la sitúa por encima del resto de la naturaleza: desaparecida la libertad del albedrío, desaparece la condición humana.

Cuando progresan en la definición del contenido de esta *gratia creationis*, ambos autores siguen yendo de la mano. Para el autor del *CdP* como para Pelagio, al crear al hombre como criatura racional, Dios le capacita para acceder a su conocimiento a través del juicio racional del testimonio de la Creación y de un ejercicio de introspección espiritual. El hombre ha sido dotado asimismo de una ley moral natural que es vía para la justificación si se somete a ella en el ejercicio de la libertad que posee. El fundamento escriturístico común a ambos autores sobre el que se sustenta esta idea es *Rom. 2, 14-5*, pero los dos ven asimismo un poderoso testimonio “existencial” de este principio teológico en el juicio que la conciencia humana ejerce sobre el libre obrar de los hombres. Por ello, tanto Pelagio como el autor del *CdP* exhortan al hombre a realizar un ejercicio de inspección de las profundidades de su alma para confirmar la veracidad de esta idea.²⁶⁰ Ambos autores mencionan también, como testimonio de que la racionalidad y la *lex naturalis* son vía de acceso a la justificación, a los santos que vivieron antes de la concesión de la ley mosaica. De los citados por Pelagio en sus obras, el *CdP* menciona a Abel, Enoc, Noé, Abraham, Lot y José.

²⁵⁸ ID., *Expos.*, in *Rom. 3, 4*.

²⁵⁹ En nuestro poema esta recompensa es la vida eterna en el Reino de los Cielos, en la que el alma dejará de sufrir el conflicto interior –entre voluntades contrapuestas, el propósito de virtud y la tentación que el pecado ejerce sobre la voluntad– que en esta vida genera la libertad. *Vide CdP*, vv. 247-51: *cumque bonis positum transisset in artibus aeuum, / aeternam uictrix arcem mansura teneret, / totaque res effecta Dei iam nulla subiret / proelia, nec trepide secum decerneret in se, / nec uellet quod mox nollet uoluisse*. Para nuestro autor, por consiguiente, la libertad es un bien, que sitúa al hombre por encima del resto de la Creación, aunque sea la causa de un conflicto de voluntades que no deja de generar en él sufrimiento: es éste el precio que debe pagar por el supremo honor al que ha sido llamado, la ciudadanía del Reino de los Cielos. Pero debemos tener presente que, para nuestro poeta, por encima del bien de la libertad hay otro muy superior: en el Reino de los Cielos desaparecerá este conflicto de voluntades que causa la libertad y el hombre, por consiguiente, sólo podrá desear el bien. La *necessitas boni*, el *non posse peccare* –en terminología agustiniana– es un bien muy superior a la libertad, del que sólo gozará el hombre que se haya hecho merecedor de él en su vida terrena por su combate contra el pecado. Podemos decir, por ello, que para nuestro autor la libertad es un bien porque abre las puertas a un bien superior, la bondad por necesidad de la que gozarán los hombres en el Reino de los cielos.

²⁶⁰ Compárese el *ite ipsi in uestrae penetralia mentis* de *CdP*, v. 419, con el *seipsum unusquisque attentius respiciat* de PELAGIVS, *Epist. ad Dem.*, 4.

Como acabamos de ver, para Pelagio el contenido de la ley moral dada por Dios a Moisés o el del Evangelio coinciden en su esencia con la ley moral natural que todo hombre posee en su interior. La ley mosaica se revela en un momento en el que la ley natural, masivamente transgredida, ha caído prácticamente en el olvido, y tiene por consiguiente una función recordatoria. La encarnación de Cristo se hace necesaria por el fracaso casi total de la ley mosaica. En este punto, hay alguna divergencia entre Pelagio y el *CdP*. De lo relativo a la necesidad de la encarnación del Hijo de Dios, punto este en el que se constata una importante separación de la teología del *CdP* respecto a Pelagio, nos ocuparemos en breve. Pero tampoco nuestro poeta coincide con el bretón al explicar la razón de la promulgación de la ley mosaica. Según el *CdP*, la ley mosaica no es una respuesta de Dios al colapso de la ley natural, sino una ayuda adicional concedida por Dios a Israel. Con ello, más aún que Pelagio, nuestro autor incide en el permanente valor de la ley natural como vía de acceso a la justificación. De cualquier modo, ambos sostienen de común acuerdo que ley natural, mosaica y evangélica coinciden en su esencia –son expresión de la ley moral en virtud de la cual los hombres deben regirse, según la voluntad de Dios– y son *mandata salutis*.

En su concepción de la providencia que Dios ejerce sobre el mundo, el monje bretón y nuestro poeta coinciden plenamente. Para Pelagio como para el *CdP* la *cura Dei* –ambos autores privilegian este término– se orienta a proporcionar al hombre los medios suficientes para que obtenga la justificación y salvación. Esta *cura Dei* se extiende a la totalidad del género humano sin exclusión, y en este sentido es fundamental en su sistema teológico la idea de ley moral natural y de posibilidad de conocer a Dios por la razón, en cuanto expresión de la *cura Dei* –de la voluntad salvífica de Dios– para con los hombres que vivieron antes de la concesión de la ley mosaica o de la Encarnación. El gobierno divino del mundo, que no castiga sobre la Tierra al pecador –pues de ser así, apenas quedaría hombre sobre ella–, sino que prefiere mostrarse paciente con él a la espera de su voluntaria corrección y salvación, se inspira siempre por este propósito. Todas estas son ideas presentes en ambos autores.

II. 3. 6. La necesidad universal de la mediación de Cristo entre Dios y los hombres en Pelagio y el *CdP*

La división tripartita de la historia de la salvación del género humano establecida por Pelagio (de la que hemos hablado en el punto II. 3. 3) mereció una severa crítica por parte de Agustín. Para el obispo de Hipona, este esquema explicativo de la historia humana, tal y como era presentado por Pelagio, ofrecía un gravísimo error teológico: reducir la mediación de Cristo entre Dios y los hombres a la tercera época, como si únicamente los hombres que vivieron en el tiempo de la Encarnación y en lo sucesivo necesitaran de esta mediación salutífera, pudiendo los

hombres que vivieron en el tiempo de vigor de la ley natural o mosaica hacerse justos y obtener la salvación sin la gracia de Cristo. Agustín expone la teología de la Historia de Pelagio para someterla a esta crítica en un pasaje de su *De gratia Christi et de peccato originale: non igitur sicut Pelagius et eius discipuli tempora diuidamus dicentes primum uixisse iustos homines ex natura, deinde sub lege, tertio sub gratia –ex natura, scilicet ab Adam tam longa aetate, qua lex nondum erat data–. Tunc enim, aiunt, duce ratione cognoscebatur creator et quemadmodum uiuendum esset scriptum gerebatur in cordibus, no lege litterae, sed naturae. Verum uitiatu moribus, inquit, ubi coepit non sufficere natura iam decolor, lex ei addita est, qua uelut luna fulgori pristino detrita rubigine redderetur. Sed posteaquam nimia, sicut disputant, peccandi consuetudo praeualuit, cui sanandae lex parum ualeret, Christus aduenit et, tanquam morbo desperatissimo non per discipulos, sed per se ipsum medicus ipse subuenit. Haec disputantes a gratia mediatoris iustos excludere conantur antiquos, tamquam dei et illorum hominum non fuerit mediator homo Christus Iesus, quia nondum ex utero uirginis carne suscepta homo nondum fuit, quando illi iusti fuerunt.*²⁶¹

La historiografía contemporánea ha cuestionado lo fundamentado y justo de la crítica agustiniana a Pelagio en este punto. Así, G. Greshake ha puesto de relieve la insistencia de Pelagio en la defensa de la divinidad de Cristo, en la unidad de actuación de Padre e Hijo (*una operatio*). Con una clara intención antidualista, Pelagio remarca que uno solo es el creador del género humano y su redentor en la cruz.²⁶² Al afirmar la unidad de operación de Padre e Hijo en orden a la salvación del género humano, el bretón, según Greshake, apuntaría a que ningún período de la historia de la salvación puede llamarse “pre” o “extra” cristiano, en tanto en cuanto la *cura Dei*, la intervención salutífera de Dios en la historia humana, es siempre *cura* del Padre y del Hijo, también en la época de vigencia de la ley natural o mosaica. En opinión de Greshake, cuando Julián de Eclana condena a quienes afirman que el Hijo de Dios empezó a ser benefactor del género humano únicamente desde el tiempo de la Pasión,²⁶³ no haría sino mostrarse buen discípulo de su maestro.²⁶⁴

²⁶¹ AVGVSTINVS, *De grat. Chris.* 2, 26, 30-1.

²⁶² PELAGIVS, *Expos.*, in Rom. 1, 16: *nihil dignius creatori, quam creaturae suae salutem curare.*

²⁶³ IVLIANVS AECL. (?), *Lib. fid.: omnes haereticos condemnamus [...] uel qui filium dei a tempore passionis tantummodo generi humano dicunt coepisse prodere.* Aunque Greshake asume que Julián de Eclana es el responsable último de la autoría de este *libellus fidei*, no es ésta en modo alguno una tesis que goce de consenso entre la historiografía contemporánea. Nuvolone considera probable, no seguro, que Julián colaborara en la redacción del *libellus*, una carta colectiva enviada al obispo de Aquileya, Agustín, por diversos obispos para justificar su rechazo a apoyar la condena de Pelagio y Celestio (cf. F. G. Nuvolone [1986], cc. 2902-3). A juicio de M. Lamberigts (2002), pp. 187-8, falta un trabajo sistemático de comparación entre el *libellus* y las obras auténticas de Julián para poder confirmar o rechazar con seguridad la autoría juliana de la obra.

²⁶⁴ G. Greshake (1972), pp. 129-30.

Sin embargo, en opinión de J. B. Valero el desarrollo por Pelagio del tema de la unidad de operación de Padre e Hijo no puede ser presentado como prueba conclusiva de que el bretón defiende la mediación universal de Cristo. La insistencia de Pelagio en la *una operatio* tendría esencialmente un sentido antiarriano (defensa de la divinidad del Hijo y de su participación en el plan de salvación del género humano),²⁶⁵ pero el bretón no explicita lo que es propio del Hijo Dios-hombre como mediador entre Dios y los hombres de todos los tiempos. En este sentido, resultaría muy clarificadora la interpretación que hace Pelagio de 1 Tim. 2, 5: *unus et mediator dei et hominum, homo Christus Iesus. Sicut unus deus, ita et unus est mediator inter deum et homines uniuersos : hoc est, nullus alius talis, nec Moses, nec aliusquis prophetarum, quia his et homo erat et deus : sed, quia de tradito erat dicturus, ideo hominem solum modo nominauit.*²⁶⁶ Según Valero, Pelagio considera aquí que Cristo, por su naturaleza divina, habría sido siempre mediador entre Dios y los hombres, pero, al introducir la matización *quia de tradito erat dicturus, ideo hominem solum modo nominauit*, Pelagio querría indicar que la mediación del Cristo Dios-hombre es menos universal, reducida al tiempo cristiano, en oposición a la mediación universal del Cristo-Dios (*sicut unus deus, ita et unus est mediator inter deum et homines uniuersos*). De todo ello concluye Valero que, pese a que Agustín exagera, es cierto que Pelagio no reconoce explícitamente la necesidad de la mediación de Cristo Dios-hombre para la justificación de los hombres que vivieron antes de la Encarnación.²⁶⁷

La interpretación de Valero parece hacer más justicia a la lógica interna del sistema teológico pelagiano. Pelagio rechaza la existencia de un pecado original heredado en cada hombre y afirma la capacidad de todo individuo de conducirse por la vía de la justicia y la fe gracias a la ley moral natural, la racionalidad y la libertad de las que todo hombre está dotado. Es difícil ver en este esquema qué necesidad hay del sacrificio redentor y mediador de Cristo Dios-hombre para quienes, como Abel, vivieron en una época en la que el pecado no se había generalizado entre los hombres y muchos pudieron alcanzar la santidad por las facultades que habían recibido por naturaleza (libertad, racionalidad y ley moral natural).

Cualquiera que sea el fundamento de la acusación vertida por Agustín contra la teología de la Historia de Pelagio, lo cierto es que el de Hipona jamás habría podido acusar de esto mismo al autor del *CdP*, porque nuestro poeta es claro y explícito cuando afirma la necesidad de la mediación universal de Cristo. El *CdP* ve en el *tradux peccati*, la transmisión del pecado

²⁶⁵ La diatriba antiarriana es un *leit motiv* en los textos de Pelagio dedicados a temas cristológicos, algo que se constata ya en sus *Expositiones*. La común oposición al arrianismo, al docetismo maniqueo o a la cristología fotiniana constituye uno de los pocos puntos en los que los sistemas teológicos pelagiano y agustiniano se muestran de acuerdo, como ha señalado J. McW. Dewart (1982), p. 1222.

²⁶⁶ PELAGIVS, *Expos., in 1 Tim. 2, 5*.

²⁶⁷ J. B. Valero (1980), pp. 372-5.

original a todo el género humano, lo que hace necesaria esta mediación universal. El diferente posicionamiento en torno al tema del pecado original, negado por Pelagio y aceptado por el *CdP*, determina por lo tanto los divergentes puntos de vista de ambos autores en la cuestión que estamos analizando. Para el poeta, los santos que antes de la venida de Cristo a la Tierra caminaron por la senda de la justicia habrían sido igualmente reos de condenación en cuanto herederos del pecado original, de no mediar la cruz de Cristo: *quos licet ob meritum uitae bona multa manerent, / in mortem uitata tamen natura trahebat, / non prius a primi uinclo absoluenda parentis / quam maiestate incolumi generatus in ipsa / destrueret leti causas et semina Christus*.²⁶⁸ De los beneficios de la mediación de Cristo se apropiaron en época de vigencia de la ley natural o mosaica quienes creyeron en la futura venida reconciliadora de Cristo a la Tierra: *utque illos ueterum complexa est gratia solos, / qui Christum uidere fide, sic tempore nostro / non renouat quemquam Christus, nisi corde receptus*.²⁶⁹ En el sistema teológico del *CdP* ocupa un punto central el tema “culpabilidad universal en Adán—mediación/redención universal por Cristo”. Pelagio, que niega el primer elemento de este binomio, deja poco espacio para el segundo.

II. 3. 7. El concepto pelagiano de gracia y su relación con la libertad del hombre

Hemos señalado ya en diferentes ocasiones a lo largo de este capítulo que para Pelagio la providencia divina sobre el devenir del género humano se expresa en la concesión de los medios necesarios para que el hombre obtenga la salvación. Para el bretón, la creación del hombre como ser libre, racional y dotado naturalmente de una ley moral es gracia salutífera —la *gratia creationis*—; tras la generalización del pecado y el “colapso” de la ley natural, ésta es renovada con la revelación de la Ley a Moisés. El fracaso de ésta por la terquedad del hombre y su libre perseverancia en la senda del pecado hizo necesaria la concesión de una gracia aún mayor: la encarnación del Hijo de Dios, que ofrece al hombre el perdón de los pecados y muestra de nuevo el camino de la piedad y de la justicia moral, con mayor fuerza aún en tanto que Cristo no sólo predicó con la palabra, sino que ofreció a los hombres el ejemplo de una vida de rectitud y sumisión a la voluntad de Dios.²⁷⁰

Cristo proporciona a los hombres el perdón de los pecados por el bautismo como un don absolutamente gratuito, que ningún mérito humano puede reivindicar: *sed et ipsa iustitia*

²⁶⁸ *CdP*, vv. 298-302. Vide asimismo *CdP*, vv. 467-72.

²⁶⁹ *CdP*, vv. 497-9.

²⁷⁰ En su comentario a *Eph.* 1, 20, Pelagio remarca que la gracia concedida por Dios en la tercera etapa de la Historia, la época de la cristiandad, supera a la de los periodos anteriores. Vide PELAGIVS, *Expos.*, in *Eph.* 1, 20: *omnem magnitudinem uirtutum dei in natura uel lege supereminet, quod praestitit Christianis*.

*donatur per baptismum, non ex merito possidetur.*²⁷¹ Pero para que el hombre se apropie del don que Dios le ofrece es necesario que aporte su fe, fe en que la pasión de Cristo es redención del género humano. La fe le conduce a la participación en el sacramento bautismal, por el que le son perdonados los pecados que cometió antes de su conversión y obtiene la reconciliación con Dios, de quien se había separado al pecar: *remissis delictis omnibus reconciliati fuerant deo.*²⁷²

Pelagio insiste particularmente en que la fe es un acto voluntario del hombre, quien debe responder libremente a la llamada de Dios: *uoluntate dei uocatur quisque uocatur ad fidem, sed sua sponte, et suo arbitrio creditur.*²⁷³ La llamada de Dios a la conversión no es la causa eficiente de la fe en el hombre. A ella se acogen quienes lo desean en un acto libre y voluntario: *uocatio autem uolentes colligit, non inuitos.*²⁷⁴ Bajo ningún concepto puede afirmarse que Dios fuerce a los hombres a convertirse, a reconciliarse con él: *nemini ad credendum uim inferre.*²⁷⁵ La fe es un don de Dios en cuanto la encarnación de Cristo y su llamada a la conversión la hacen posible, pero esta gracia presupone la libertad humana de responder positivamente o no a la *uocatio* divina: *occasio fidei a deo donata est, quia, nisi uenisset Christus et docuisset, non utique crederemus. ceterum fidem uoluntariam esse in Actibus legimus.*²⁷⁶ El principal fundamento escriturístico que cita Pelagio para defender el carácter voluntario de la fe es *Sir.* 15, 17, un pasaje, por lo demás, de capital importancia para el bretón en su defensa del libre albedrío, al que recurrirá, por ejemplo, para explicar los pasajes de Pablo más difíciles de acomodar a su propuesta teológica.²⁷⁷ El mencionado pasaje subyace, por ejemplo, en la interpretación pelagiana de *Rom.* 3, 25, en el sentido de que a todo hombre se propone la

²⁷¹ ID., *Expos.*, in *Rom.* 5, 17.

²⁷² ID., *Expos.*, in *Gal.* 1, 3.

²⁷³ ID., *Expos.*, in *1 Cor.* 1, 1. En este mismo sentido se expresará Julián de Eclana. A juicio de éste, al igual que el hombre se entrega voluntariamente a la servitud del pecado, puede y debe cambiar su voluntad para servir a la justicia. *Vide* IVLIANVS AECL., *ad Florum, apud* AVGVSTINVS, *Contra Iul. imp. op.* 2, 229: *ceterum apostolus ostendit, si tamen aliquam ab hominibus hac tempestate fidem impetrat, seruos se non dicere peccati nisi eos, quos constat uoluntate propria oboedissee peccato, cuius mutatione id est uoluntatis coeperunt seruire iustitiae.*

²⁷⁴ PELAGIVS, *Expos.*, in *Rom.* 8, 30.

²⁷⁵ ID., *Expos.*, in *1 Tim.* 2, 4.

²⁷⁶ ID., *Expos.*, in *Phil.* 1, 29.

²⁷⁷ Así, por ejemplo, Pelagio recurrirá a él para la interpretación de *Rom.* 11, 8, texto paulino de especial dificultad en tanto en él se afirma que Dios dio a algunos hombres *oculos ut non uideant, et aures ut non audiant*, lo que podría interpretarse en el sentido de que algunos hombres son por naturaleza incapaces de responder a la llamada divina a la justicia. *Vide* ID., *Expos.*, in *Rom.* 11, 8: *Scriptura dicit: "ante hominem uita et mors; quod placuerit ei, dabitur illi", ne libertas scilicet tollatur arbitrii. dei ergo dare permittere est; spiritum autem compunctionis, quem desiderabant: semper enim uerbis dei fuerunt increduli. nam si uoluissent habere spiritum fidei, accepissent. sed et nunc Christiani qui de resurrectione dubitant et praemio ac gehenna, similem sibi spiritum quaesierunt: hoc enim loco propheta de infidelibus et peccatoribus loquebatur.*

alternativa de aceptar o no la redención: *in promptu ante oculos omnium posuit, ut qui redemi uult accedat*.²⁷⁸

Tras el perdón de los pecados obtenido por el bautismo, al que al hombre ha conducido su fe en el valor redentor del sacrificio de Cristo, el neófito debe preservar el estado de justicia en que ha renacido y que ha recibido de Dios. A la fe deben seguir las buenas obras de justicia, el ejercicio de la virtud cristiana; de lo contrario, este estado de justificación que el hombre había obtenido quedaría destruido: *fides ad hoc proficit, ut in primitiis credulitatis accedentem ad deum iustificet, si deinceps in iustificatione permaneat. ceterum sine operibus fidei –non legis– mortua est fides*.²⁷⁹ Para Pelagio, permanecer muerto al pecado, vivo para la justicia ejerciendo la virtud, depende de la voluntad del hombre: *ita et nos, si hic uoluntate mortui fuerimus, secundam non timebimus mortem*.²⁸⁰ Surge en este punto la perspectiva moral de la teología pelagiana, la cual concibe la vida del cristiano como un esfuerzo constante por preservar, en el ejercicio voluntario de la virtud, el don de la justificación recibido de Dios, y que equipara por ello el día a día del cristiano con un combate: *usque ad horam tertiam animam quotidie in coelesti agone certantem*.²⁸¹ Julián de Eclana, quien comparte con su maestro esta visión de lo que debía ser la vida del cristiano, fundamenta en *Mt. 7, 7-8 (=Lc. 11, 9-10)* su defensa de la necesidad del esfuerzo constante del hombre para su justificación y salvación, así como su crítica al fatalismo, una consecuencia lógica de la teología agustiniana de la gracia, siempre según el de Eclana: *calumniaris me dicere, nihil studii exspectari ab humana uoluntate debere, contra illud euangelicum quo ait dominus: petite et accipietis; quaerite, et inuenietis; pulsate, et aperietur uobis: omnis enim qui petit, accipit; et qui quaerit, inuenit; et pulsanti aperietur*.²⁸²

Para ejercitarse en la virtud, el cristiano ha recibido de Cristo la ayuda de la iluminación de la senda de la justicia con sus preceptos y, sobre todo, con el ejemplo de su vida. Si Adán

²⁷⁸ ID., *Expos., in Rom.* 3, 25. Acerca del uso que hace Pelagio de *Sir.* 15, 17, uide J. B. Valero (1980), pp. 314-8. También Julián de Eclana recurrió a este pasaje para defender la pervivencia del libre albedrío en el hombre postadánico. Vide IULIANVS AECL., *ad Florum, apud AVGVSTINVS, Contra Iul. imp. op.* 1, 45.

²⁷⁹ PELAGIVS, *Expos., in Gal.* 3, 10.

²⁸⁰ ID., *Expos., in Rom.* 6, 9. La insistencia de Pelagio en que la justificación por el bautismo no es un estado permanente e inquebrantable en el cristiano, sino que debe ser preservado con el ejercicio de la virtud, tiene a menudo una clara intencionalidad polémica antijoviniana. Vide ID., *Expos., in Eph.* 5, 6: *nemo uos seducat. Dicendo: “hoc solum opus est, ut fides sit, et homo Christi baptismum consequatur: quantumuis peccet, perire non poterit”*. Sobre este punto, uide J. B. Valero (1980), p. 301.

²⁸¹ PELAGIVS, *Epist. ad Dem.*, 23.

²⁸² AVGVSTINVS, *Contra Iul.* 4, 8, 42. La acusación de inducir a los hombres a la desesperación y al fatalismo es un leit motiv de la diatriba julianea contra el agustinismo. Vide, por ejemplo, IULIANVS AECL., *ad Turbantium, apud AVGVSTINVS, Contra Iul.* 4, 8, 40: *appellatione gratiae bonos fieri homines fatali necessitate*; ID., *ad Turbantium, apud AVGVSTINVS, Contra Iul.* 5, 16, 63 (en este pasaje, Julián acusa al agustinismo de ofrecer una posible excusa a los hombres impíos y pecadores, a saber, que ellos no pecaban voluntariamente sino por el impulso necesario de la voluntad hacia el mal, consecuencia del pecado original).

introdujo en el mundo el ejemplo del pecado, Cristo ha aportado al hombre el perdón de los pecados y el ejemplo de una vida plenamente justa: *Adam solam formam fecit delicti, Christus uero et gratis peccata remisit et iustitiae dedit exemplum.*²⁸³ En la doctrina moral de Pelagio, el *exemplum Christi* –que para el bretón es gracia en tanto da a conocer al hombre el contenido de la rectitud moral que Dios espera de él– tiene capital importancia.²⁸⁴ Cristo es para Pelagio ejemplo de la posibilidad que tiene el hombre de vivir sin pecado,²⁸⁵ modelo de humildad,²⁸⁶ de desapego por la riqueza material,²⁸⁷ o de rechazo de la sabiduría mundana.²⁸⁸

De lo dicho hasta aquí se colige que la gracia del perdón de los pecados por la muerte redentora de Cristo es la única gracia “sobrenatural” que Pelagio contempla.²⁸⁹ Al margen de ella, el bretón habla de la *gratia creationis*, de la concesión a la naturaleza humana de la libertad y racionalidad y de la ley moral natural que muestra al hombre el camino de la justicia, como también lo hacen la gracia de la Ley revelada a Moisés y la que dieron a conocer la palabra y el ejemplo vital de Cristo, dejando siempre a cada individuo la libre iniciativa de optar por su cumplimiento o transgresión; de escoger, en definitiva, entre la vida o la muerte eternas. También la gracia del perdón de los pecados se ofrece al hombre para que éste la acepte o rechace voluntariamente. En la teología de Pelagio no hay espacio alguno para una concepción de la gracia como intervención de Dios en el interior del alma humana para inspirarle la fe y el

²⁸³ PELAGIVS, *Expos., in Rom.* 5, 16.

²⁸⁴ Tanta es la insistencia de Pelagio en el tema de Cristo-ejemplo, que algunos investigadores llegaron a concluir de ello que la soteriología pelagiana se reducía a este punto y que el sistema teológico pelagiano no daba cabida a la idea de que la muerte de Cristo concede a los hombres la redención, perdón de los pecados y reconciliación con Dios. Esta interpretación del pelagianismo es hoy día comúnmente rechazada. *Vide* J. McW. Dewart (1982), pp. 1224-8, quien señala, a propósito del acuerdo esencial entre Agustín y los pelagianos en materia trinitaria y cristológica, que en la controversia pelagiana “christology and soteriology were not issues” (p. 1240).

²⁸⁵ PELAGIVS, *Expos., in Rom.* 8, 3.

²⁸⁶ ID., *Expos., in 2 Cor.* 4, 5.

²⁸⁷ ID., *Expos., in 1 Cor.* 1, 28.

²⁸⁸ ID., *Expos., in 1 Cor.* 1, 28. Sobre el tema, *vide* R. F. Evans (1968), p. 136; G. Greshake (1972), pp. 114-125, quien señala que Cristo es la *imago Dei* perfecta, que apela a la libertad humana a modelarse según su modelo.

²⁸⁹ Digamos, sin embargo, que Pelagio –de acuerdo con 1 *Cor.* 12, 4-11– contempla toda una serie de “gracias”, carismas o dones sobrenaturales concedidos por el Espíritu Santo a algunos hombres de modo absolutamente gratuito. Se trata, por ejemplo, del don de profetizar, de la ciencia sagrada, de las curaciones, de los exorcismos, de la resucitación de muertos y de otros prodigios. Pelagio refiere fundamentalmente estos dones a las figuras de los apóstoles o profetas: su carácter sobrenatural sirve a la conversión de los incrédulos y a la consolidación de la fe de los creyentes. El bretón integra esta idea –siempre siguiendo a Pablo, *cf.* 1 *Cor.* 12, 12-31– en el tema más amplio del cuerpo místico de Cristo, en el que cada cristiano recibe un don específico, pero todos ellos concurren a la unidad y progreso espiritual del cuerpo de creyentes. Quien posee el don de la ciencia sagrada, por ejemplo, expone las Escrituras con una elocuencia y sabiduría que conmueven el corazón del hombre y le incitan a la conversión –siendo ésta, de cualquier modo, decisión última de la voluntad del converso–; el don de los milagros sirve a la conversión de los infieles por la vía de la admiración. A partir de estos dos ejemplos, puede apreciarse fácilmente cómo Pelagio integra el tema de los dones sobrenaturales del Espíritu Santo en su concepto de gracia: estos dones sirven a la conversión de los hombres incitándoles desde el exterior de la voluntad, buscando una conversión que es decisión libre y voluntaria del converso. Acerca de desarrollo de este tema en las *Expositiones*, *vide* J. B. Valero (1980), pp. 131-142.

amor por la virtud cristiana.²⁹⁰ Lo mismo vale para Julián. El de Eclana cuenta entre las medidas de gracia de Dios para con el hombre las siguientes: su creación como ser libre, racional y dotado de un conocimiento natural de la justicia; la gracia sobrenatural del perdón de los pecados y la adopción del hombre como hijo de Dios, aprehendidos por la fe en la Encarnación y Redención, y por el sacramento bautismal; la iluminación de la senda de la justicia por medio de la revelación de la ley mosaica o del Evangelio; y, al final de los tiempos, la elevación de la naturaleza humana a la eternidad.²⁹¹ Julián no concibe una noción de gracia que sea la causa eficiente del obrar humano –una *Fatum-Gnade*, como la llama Lamberigts–, algo que considera incompatible con la idea de un Dios bueno, con la racionalidad y libertad del hombre –de su autonomía y responsabilidad–, y con su idea de justicia, que consiste –según la definición clásica de Cicerón– en dar a cada uno lo que se merece por su obrar.²⁹²

Resultan muy clarificadoras en este sentido las interpretaciones que hace Pelagio de algunos pasajes paulinos que parecen atribuir a Dios la plena responsabilidad en la salvación del

²⁹⁰ R. F. Evans (1968), p. 11; B. R. Rees (1988), p. 34.

²⁹¹ Julián define su idea de gracia divina en IVLIANVS AECL., *ad Florum, apud AVGVSTINVS, Contra Iul. imp. op.* 1, 94: *gratiam ergo Christi multiplicem confitemur: primum munus eius est, quod facti ex nihilo sumus. Secundum, quod ut uiuentibus sensu ita sentientibus ratione praestamus, quae impressa est animo, ut conditoris imago doceretur, ad cuius aequae respicit dignitatem arbitrii concessa libertas. Ipsi etiam gratiae beneficiorum, quae nobis praestare non desinit, augmenta reputamus; ipsa gratia legem in adiutorium misit; ad eius spectabat officium, ut rationis lumen, quod prauitatis exempla hebetabant et consuetudo uitiorum, multimodis eruditionibus excitaret atque imitatos suos foueret; ad istius ergo gratiae, id est diuinae beneuolentiae, quae rebus causam dedit, plenitudinem spectauit, ut uerbum caro fieret et habitaret in nobis. Vide asimismo ID., ad Florum, apud AVGVSTINVS, Contra Iul. imp. op.* 1, 95: *haec ergo gratia, quae in baptisate non solum peccata condonat, sed cum hoc indulgentiae beneficio, et prouehit et optat et consecrat.* Acerca del concepto de gracia en Julián, uide F. Refoulé (1964), pp. 48-9 y 58-9.

²⁹² Vide M. Lamberigts (2001)¹, cc. 502ss. Debemos señalar, sin embargo, que de algunos pasajes del *Contra Iulianum* parece discernirse que en sus libros *ad Turbantium* –a los que Agustín respondió con la obra citada anteriormente– Julián sí había contemplado la idea de que la voluntad humana era capaz únicamente de concebir el propósito de virtud, necesitando de la ayuda de la gracia divina –concebida entonces como la acción de la divinidad sobre la voluntad– para llevar a término este buen propósito. Vide AVGVSTINVS, *Contra Iul.* 4, 3, 15: *cum ergo diuinitus adiuuatur homo, non tantum ad capessendam perfectionem adiuuatur, quod ipse posuisti, utique uolens intelligi eum per se incipere sine gratia, quod perficit gratia: sed potius quod apostolus loquitur, ut qui in uobis opus bonum coepit, perficiat usque in finem. In quo enim uis hominem, sicut loqueris, ad aliquid laudabile generosi cordis stimulis incitari, in hoc eum non uis in domino, sed in libero arbitrio gloriari: ac sic priorem dare, ut retribuatur illi; eoque modo gratia iam non sit gratia.* De este modo, Julián habría expresado ya los fundamentos de la tesis que harían suya los teólogos marselleses –como veremos a continuación–. Sin embargo, en otros pasajes del *Contra Iulianum* Agustín afirma explícitamente que su rival teológico sólo concebía una forma de gracia sobrenatural, la del perdón de los pecados en el bautizo. Vide ID., *Contra Iul.* 6, 23, 72: *uerum tu a uestro dogmate non recedis, quo putatis gratiam dei per Iesum Christum dominum nostrum sic in sola peccatorum remissione uersari, ut non adiuuet ad uitanda peccata et desideria uincenda carnalia.* ¿Cómo explicar esta aparente contradicción en la exposición que hace Agustín de las tesis de su adversario? A nuestro juicio, es probable que en el *ad Turbantium* Julián formulara la hipótesis según la cual el hombre necesita de la ayuda sobrenatural de la gracia divina para vivir en la virtud únicamente como una posible fórmula conciliadora con las tesis agustinianas, como el único modo de conciliar el agustinismo con una justa valoración de la importancia de la exhortación cristiana a la virtud, con la posibilidad de que el hombre pueda, según las propias palabras de Julián, *ad aliquid laudabile generosi cordis stimulis incitari.*

hombre. Así, a propósito del *non est uolentis neque currentis sed miserentis est Dei* de Rom. 9, 16, Pelagio propone dos interpretaciones alternativas. La primera, que Pablo no expresaría con esta frase sus propias ideas, sino las de terceros, cuyo sentido implícitamente desapruueba, como quedaría bien claro cuando el Apóstol dice de sí mismo *cursum consummaui*, es decir, que consumó su esfuerzo personal por la virtud, libremente asumido. En su segunda interpretación, Pelagio añade a las palabras de Pablo otras de su propio cálamó con las que pretende clarificar el sentido de la expresión paulina: *ita non uolentis neque currentis tantum, sed et domini adiuuantis*. Pablo habría querido decir, por consiguiente, que la salvación del hombre no depende exclusivamente (*tantum*) de su esfuerzo personal, sino también de la ayuda de la gracia de Dios.²⁹³ Ambas interpretaciones se proponen salvaguardar la necesidad del esfuerzo personal del hombre por su salvación, que en absoluto responde exclusivamente a la iniciativa divina.

Más reveladora resulta aún la interpretación pelagiana de *Phil. 2, 13: deus est enim qui operatur in uobis et uelle et perficere*. Para el bretón, el pasaje no puede interpretarse, de ningún modo, en el sentido de que debe ser Dios quien inspire en el interior del alma humana el amor por la justicia. Dios conduce al hombre por este camino revelándole el sentido de la justicia y mostrando la recompensa prometida a la rectitud moral, pero dejando en sus manos la última decisión: *uelle operatur suadendo et praemia promittendo, perficere operatur dicendo: "qui perseuerauerit usque in finem, hic saluus erit"*.²⁹⁴

La doctrina de la gracia de Pelagio se construye sobre lo que él consideraba dos pilares inquebrantables de la fe cristiana: la libertad del hombre y la voluntad salvífica universal de Dios. De ahí que forje un concepto de gracia divina que consiste, en esencia, en la revelación por Dios de lo que es justo y bueno, y del premio –la beatitud eterna– que ha fijado para quienes de entre los hombres asuman, libremente, la senda de la justicia. Esta idea de gracia no sólo no cuestionaba la libertad del hombre, antes bien, necesitaba de ésta como premisa. Por otra parte, la idea de la ley natural y de la accesibilidad del conocimiento de Dios por la vía de la razón, y la defensa de la ley mosaica como instrumento salutífero, permitían a Pelagio defender la voluntad salvífica universal de Dios, es decir, que Dios desea la salvación de absolutamente todos los hombres y que sobre todos ha extendido su *cura*, a todos ha concedido medios suficientes para que obtengan, si así lo desean, la justificación y el Paraíso. Sin embargo, en este último punto se aprecia una cierta evolución en el pensamiento del bretón. Defender que la ley

²⁹³ Vide PELAGIVS, *Expos.*, in Rom. 9, 16, y cf. J. B. Valero (1980), pp. 347-8.

²⁹⁴ PELAGIVS, *Expos.*, in *Phil. 2, 13*. Vide asimismo ID., *De libero arbitrio*, apud AVGVSTINVS, *De grat. Chris.* 1, 10, 11: *operatur in nobis uelle quod bonum est, uelle quod sanctum est, dum nos terrenis cupiditatibus deditos et mutorum more animalium tantummodo praesentia diligentes futurae gloriae magnitudine et praemiorum pollicitatione succendit; dum reuelatione sapientiae in desiderium dei stupentem suscitatur uoluntatem; dum nobis [...] suadet omne quod bonum est.*

natural o la mosaica eran vías de acceso a la salvación al igual que lo era el Evangelio podía dejar a Pelagio expuesto a la crítica de quienes veían en ello un cierto desprecio por el valor particular de la revelación cristiana frente a la ley mosaica vigente entre los judíos o la ley natural entre los pueblos no cristianizados. Ya en sus *Expositiones*, Pelagio había señalado que la gracia concedida a los cristianos supera a la de las épocas anteriores de la *historia salutis*; en el *De libero arbitrio* lleva más allá esta idea para afirmar que, pese a que la libertad es un don de Dios concedido a todos los hombres, sólo en quienes conocen el mensaje evangélico esta libertad recibe la ayuda de la gracia divina: *in solis christianis iuuatur a gratia*.²⁹⁵ La defensa del valor particular de la revelación cristiana sólo podía hacerla Pelagio dando entrada en su sistema teológico a una cierta interpretación restrictiva del deseo divino de salvar a todos los hombres, porque Pelagio aceptaría ya una importante disparidad en los dones salutíferos concedidos por Dios al género humano.

II. 3. 8. Gracia y libertad humana en el *CdP* y los teólogos pelagianos

Como hemos señalado anteriormente, Pelagio y el autor del *CdP* van de la mano al afirmar que la libertad, racionalidad y ley moral natural con los que el hombre es creado, por una parte, así como la ley revelada a Moisés, por otra, son dones salutíferos concedidos por Dios al género humano, *mandata salutis* como lo son los preceptos morales evangélicos. En la defensa del valor del sacrificio de Cristo en la cruz como redención del género humano y reconciliación con Dios, el *CdP* va más lejos que Pelagio: para nuestro poeta, defensor del *tradux peccati*, toda la descendencia adánica –incluidos los santos que vivieron bajo la ley natural o mosaica– necesita del perdón de los pecados –pecado original y pecados personales– que la cruz proporciona.

Para el *CdP*, el hombre se apropia de los beneficios de la cruz de Cristo por la fe, fe que en época cristiana se materializa en el bautismo. Llegamos aquí a una cuestión en la que ambos autores vuelven a coincidir plenamente y ponen especial énfasis: ¿cuál es el origen de la fe en el hombre? Para ambos teólogos, la conversión del hombre a la fe verdadera es un acto absolutamente voluntario de respuesta positiva a la *uocatio* de Dios, llamada que busca el asentimiento del hombre libre. La fe no puede ser el resultado de una suerte de violencia ejercida por Dios sobre la voluntad humana. Ambos autores insisten particularmente en esta cuestión –con una clara intencionalidad polémica antiagustiniana, como veremos en el próximo capítulo–, para cuya exposición se sirven de un vocabulario que presenta notables paralelismos:

²⁹⁵ PELAGIVS, *De libero arbitrio*, apud AVGVSTINVS, *De grat. Chris.* 1, 31, 33. Sobre el tema, uide G. de Plinval (1943), p. 309.

| | |
|--|---|
| <i>uocatio autem uolentes colligit, non inuitos</i> ²⁹⁶ | <i>nam ut nemo inuitus, [...] / fit saluus</i> ²⁹⁷ |
| <i>nemini ad credendum uim inferre</i> ²⁹⁸ | <i>nec ui petitur qui sponte recessit</i> ²⁹⁹ |

Resulta asimismo significativo el recurso que ambos autores hacen a *Sir.* 15, 17 para defender la idea de que la conversión a la fe cristiana es en esencia una decisión libre de la voluntad. Ya hemos visto que en Pelagio este pasaje subyace en su argumentación de que a todo individuo se le presenta la alternativa de aceptar o no la redención. El *CdP* cita explícitamente *Sir.* 15, 17 en apoyo de la idea de que todo hombre posee igual capacidad para escoger la salvación –la cual empieza con la conversión y el perdón de los pecados en el bautismo– o la condena eterna: *coram adsunt aqua seruatric, populator et ignis: / ad quod uis extende manum, patet aequa facultas*.³⁰⁰ Tanto para Pelagio como para el *CdP*, el pasaje constituye un testimonio escriturístico de primer orden para defender que el hombre dispone de libertad de albedrío. A la cita de *Sir.* 15, 17 siguen estas palabras del autor del *CdP*: *quod Legis monitus et uatum scripta piorum / et Deus ipse suo nequicquam promeret ore, / arbitrium nostrum si uis externa teneret*.³⁰¹ Otro pasaje de referencia para los autores pelagianos, como *Mt.* 7, 7-8 (= *Lc.* 11, 9-10), utilizado por Julián para defender la necesidad de que el hombre se esfuerce por su salvación (buscando y orando a Dios, llamando a las puertas del cielo), es utilizado por el *CdP* en este mismo sentido: *sic pulsata patent redeuntibus atria uitae*.³⁰²

Para el autor del *CdP*, así como para Pelagio o Julián de Eclana, el don sobrenatural del perdón de los pecados concedido por Cristo a los hombres exige de éstos la conversión para que se apropien de sus beneficios. Ambos autores entienden, además, que, tras obtener el perdón de los pecados y la justificación, el cristiano debe esforzarse por preservar este estado de justicia con una vida marcada por el esfuerzo y progreso en la virtud. Ya hemos visto la insistencia de nuestro poeta en la necesidad del esfuerzo humano –*labor*– para perseverar en el ejercicio de la justicia; al igual que Pelagio, el autor del *CdP* se guía por una concepción de la vida del cristiano que la equipara a un combate espiritual, en el que la recompensa por el triunfo se obtiene no en la Tierra –nada hay que esperar del mundo– sino en el cielo: compárese, en este sentido, el *sed ut superas caperemus in illis, / hic decertato uirtutis agone, coronas* de nuestro poeta,³⁰³ con el *in coelesti agone certantem* de Pelagio.³⁰⁴ El cristiano ha recibido de Dios una

²⁹⁶ PELAGIVS, *Expos.*, in *Rom.* 8, 30.

²⁹⁷ *CdP*, vv. 951-2.

²⁹⁸ PELAGIVS, *Expos.*, in *1 Tim.* 2, 4.

²⁹⁹ *CdP*, v. 952.

³⁰⁰ *CdP*, vv. 653-4.

³⁰¹ *CdP*, vv. 655-7.

³⁰² *CdP*, v. 953.

³⁰³ *CdP*, vv. 604-5.

gracia que debe iluminar su vida y mostrarle el camino de la justicia y la virtud que debe seguir: el ejemplo vital de sumisión a la voluntad de Dios ofrecido al género humano por Cristo-hombre. El tema del Cristo-*exemplum* como modelo de vida para el cristiano merece un especial tratamiento por ambos autores.

Hasta el momento hemos constatado notables coincidencias en la definición del concepto “gracia divina” en los teólogos pelagianos y el *CdP*. Estos autores la definen con predilección – más allá de la gracia sobrenatural del perdón de los pecados– como una acción magisterial de Dios sobre la voluntad humana, a la que muestra el camino del bien y la recompensa prometida a quien emprenda la marcha por esta senda, sin forzar por ello al hombre a tomar esta decisión. Pelagio y Julián no van más allá de esta definición: no contemplan la intervención de Dios en el interior del alma humana para inspirarle el amor por el bien, el deseo de emprender la marcha por la vía de la justicia.³⁰⁵ A nuestro juicio, hay aquí una importante divergencia con la teología del *CdP*. El origen de esta divergencia puede estar, una vez más, en el distinto posicionamiento de estos autores respecto a la cuestión del pecado original. Para el autor del *CdP*, el pecado adánico, transmitido a toda su descendencia, acarrea importantes consecuencias sobre la voluntad humana, debilitada para escoger la justicia. El *CdP* tiende a circunscribir la capacidad humana para el bien al momento de la conversión, así como a la constante oración a Dios –en la conciencia de su debilidad– para recibir de él las fuerzas suficientes para evitar el pecado: *et omnem / uincendi nobis uim de Victore petamus*.³⁰⁶ Desde nuestro punto de vista, de pasajes como éste se puede inferir que el autor del *CdP*, más allá de la gracia magisterial de Dios, sí que concibe una gracia que obra en la voluntad humana, concediéndole la capacidad de perseverar en el propósito virtuoso que –en la conversión o en la oración– ha concebido. Esta gracia interior, por consiguiente, no excluye la necesidad de que el hombre se esfuerce por la virtud, antes bien, viene en ayuda de este esfuerzo y proporciona la energía que el hombre, enfermo desde Adán, necesita.

De lo hasta aquí dicho se discierne que, pese a la constatación de notables puntos de divergencia entre la teología de Pelagio y la del *CdP*,³⁰⁷ ambos autores defienden propuestas teológicas muy similares, cuyas afinidades han sido puestas de relieve a lo largo del capítulo y

³⁰⁴ PELAGIVS, *Epist. ad Dem.*, 23.

³⁰⁵ *Vide*, sin embargo, lo dicho *supra*, II. 3. 7, a propósito de Julián de Eclana.

³⁰⁶ *CdP*, vv. 963-4.

³⁰⁷ Fundamentalmente –señalamos a modo de recapitulación–, la aceptación por el autor del *CdP* de la idea de pecado original, heredado por todo hombre desde Adán; ello determina asimismo las diferencias de posicionamiento de ambos autores en temas tales como la reconciliación de la totalidad del género humano con Dios por medio del sacrificio de Cristo, o la necesidad de una gracia que actúe sobre la voluntad humana fortaleciéndola en su propósito por realizar la virtud.

que sería largo volver a reunir aquí. Cabe ahora preguntarnos: ¿cuál es la razón de la permeabilidad del *CdP* a las ideas pelagianas?

No podemos ofrecer una sola respuesta a esta pregunta. En primer lugar, debemos tener presente que en ambos autores se apunta una misma valoración de lo que el cristianismo debía representar para el creyente. Como ya hemos señalado, para Pelagio la conversión al cristianismo debía suponer en cada converso una auténtica ruptura con su vida pasada, conceptualizada ahora como una vana adhesión a los valores mundanos, pasajeros y efímeros; como la búsqueda ciega del bienestar material, del progreso en una sociedad no regida por los valores cristianos. La conversión, según Pelagio, debía suponer una auténtica cesura con este pasado y la plena asunción vital de los preceptos morales evangélicos. El *CdP* se muestra sensible a esta idea de cristianismo de ruptura, “Christianity of discontinuity” en feliz expresión de P. Brown.³⁰⁸ Así lo muestra, por ejemplo, en su exaltación de la vida emprendida por los siervos de Cristo, por los monjes que han sabido despreciar el bienestar terrenal –cambiante y efímero– a favor del celeste: *denique si quicquid mundanis rebus acerbum / accidit excutias, totum iam sponte uidebis / anticipasse Dei famulos. Gemit ille talentis / argenti atque auri amissis, hunc rapta supellex / perque nurus Geticas diuisa monilia torquent. / Hunc pecus abductum, domus usta epotaque uina / afficiunt, tristes nati obscoenique ministri. / Sed sapiens Christi seruus nil perdidit horum: / quae spreuit caeloque prius translata locauit. / Ac si quid mundi sub tempestate laborum / incidit, intrepide subiit, manifestus honoris / promissi et cupidus uicto certamine solui.*³⁰⁹

El hecho de que nuestro poeta concibiera estos versos como una *laus* de la vida monástica no obsta para que, como Pelagio, pensara que el Evangelio diseñaba un proyecto vital que debía ser asumido por todo cristiano, no exclusivamente por una “élite de monjes”: de ahí su insistencia en la necesidad del *labor* humano para obtener la salvación, en que todo hombre se esfuerce por la virtud. Con Pelagio nuestro autor comparte un radical rechazo a la vanidad del mundo, superada por el Evangelio. De un mundo que, además, estaba mostrando a nuestro poeta –con las convulsiones generadas por la invasión germánica de la Galia– la fragilidad de sus fundamentos y la imperiosa necesidad de depositar las esperanzas humanas en la beatitud celestial.³¹⁰

³⁰⁸ P. Brown (1968), p. 107.

³⁰⁹ *CdP*, vv. 901-12.

³¹⁰ En este sentido, resulta interesante contrastar la actitud de Pelagio y otros escritores de su círculo por una parte, y del *CdP* por la otra, respecto a los valores de la clase senatorial del Imperio. Como señalamos al inicio de este capítulo, un reciente estudio de J.-M. Salamito ha puesto de relieve que, en su proyecto de constituir una “élite cristiana” que sirviera de modelo vital para el resto del cuerpo de creyentes, Pelagio asumió y “cristianizó” algunos presupuestos ideológicos de la aristocracia senatorial romana. Pese a que su propuesta de reforma moral de la cristiandad parte del principio antropológico según el cual

Debemos señalar, asimismo, que la defensa que Pelagio y el *CdP* hacen de la libertad humana y de la responsabilidad del hombre en su destino, con tantos puntos en común, tiene en ambos autores una clara intencionalidad polémica antideterminista y antimaniquista. Ya hemos visto que la crítica al maniqueísmo es un presupuesto básico en la construcción del sistema teológico pelagiano. Nuestro poeta, por su parte, presenta su obra como una respuesta a la crisis que en las conciencias cristianas de su entorno habría provocado la invasión germánica y al consecuente resurgir de las viejas creencias en el fatalismo astral, una forma de determinismo. E incluso no faltan en el *CdP* pasajes que podrían leerse en clave antimaniquista o, quizás más exactamente, antipriscilianista, doctrina esta que contaba, hacia la época en la que el *CdP* fue compuesto, con algunos seguidores en Galia. Tomemos en consideración, por ejemplo, los versos en los que nuestro autor señala que, en el hombre, el ser vencido por el pecado (lo que acontece cuando la naturaleza o sustancia³¹¹ más importante del hombre, el alma, se somete al dominio de la que debería ser su subordinada, el cuerpo), o el vencer al pecado (cuando la naturaleza más débil del hombre –la carne– consigue igualarse a la superior –el alma–, lo que supone la superación de la tensión antropológica cuerpo-espíritu y la consecución de la virtud), es propio de sus dos sustancias –cuerpo y alma– y ambas serán comúnmente castigadas o

todo hombre puede, si así lo desea, cumplir los preceptos morales cristianos, su parénesis se dirigió, fundamentalmente, a la élite social del Imperio (*vide supra*, II. 3. 1). El asceta bretón, y otros autores de su círculo, escriben a senadores a quienes se supone plenamente seguros y reafirmados en su situación de poder, de supremacía económica, social y política; cuyos viejos valores aristocráticos, en definitiva, no se han visto cuestionados por el devenir de la historia de Roma. El *CdP*, tal y como ya hemos señalado (*vide supra*, I. 4. 2) es un poema destinado, en parte, a lectores que pertenecían a ese mismo estrato social en la Galia –volveremos a ello en la quinta parte de este estudio–. Pero la historia política gala del primer tercio del siglo V había provocado importantes convulsiones en la aristocracia senatorial galorromana: muchas de sus familias habían apostado a caballo perdedor durante las usurpaciones de Constantino III y Jovino, y algunos de sus miembros habían pagado con su vida la restauración del orden legitimista en Galia (*vide supra*, I. 1); por otra parte, las guerras derivadas de la presencia bárbara en territorio galo –y el asentamiento visigodo en Aquitania desde 418, *vide infra*, V. 2. 2– habían tenido, en algunos casos, consecuencias muy negativas sobre su situación económica –de lo que se hace eco el pasaje del *CdP* citado *supra*, nota anterior–. Podemos suponer con cierta base que todos estos hechos provocaron, en no pocos miembros de esta aristocracia galorromana, una auténtica crisis de valores. Nuestro autor, quien probablemente pertenecía a este estrato social –tal y como propondremos *infra*, V. 2. 2–, se hace eco de estas convulsiones cuando subraya en su poema la volatilidad de los valores aristocráticos: los honores políticos, la influencia social o la riqueza material se pueden perder en un solo día (*CdP*, vv. 860-7: *felices dici mos est, quos blanda potestas / in summos apices tumidorum euexit honorum: / quos magni quaestus ditarunt et quibus amplos / congegit reditus totum res fusa per orbem. / Laudantur uestes pretiosae et pulchra supellex, / magnae aedes, famuli innumeri uigilesque clientes, / et quicquid non est nostrum quodque, ut dare quiuit / una dies, sic una potest auferre*). Si una buena parte de los escritos parenéticos pelagianos se dirigen a una élite senatorial segura de sus valores y de su lugar de privilegio en el mundo, y a la que se propone dar continuidad a su primacía social con la primacía religiosa, el autor del *CdP* se dirige a una aristocracia en crisis, a la que se sugiere una auténtica “ruptura ideológica”, un cambio de valores caducos y huidizos por valores inmutables y eternos. De cualquier modo la aristocracia senatorial galorromana también sabrá dar continuidad a su primacía económica, social y política en estos años de crisis del siglo V: muchos de esos miembros de familias senatoriales convertidos en monjes en Lérins abandonarán esta comunidad monástica para ocupar esos centros de poder que son las cátedras episcopales. Y, particularmente en la segunda mitad de la centuria, los senadores galorromanos reaparecerán con cierta fuerza en el escenario político del Imperio.

premiadas por ello: *nec quia dissimilis rerum natura duarum est, / dispar conditio est: manet exitus unus utramque, / seu potior uiri subdatur posterioris, / seu se maioris uirtuti infirmior aequet. / Est etenim ambarum uinci, est et uincere posse, / proficere et minui, regnare et perdere regnum.*³¹² Es probable que estos versos encierren un ataque al dualismo antropológico y a la escatología del maniqueísmo, asumida en buena medida por los priscilianistas, que afirmaba que el cuerpo humano es la fuente del pecado en el hombre y excluía para el mismo toda posibilidad de salvación.³¹³

También el autor del *CdP*, por consiguiente, define su propuesta teológica como una alternativa a los errores del determinismo astral o del maniqueísmo. No es por ello extraño que, en su defensa de la libertad humana, del dominio que el hombre puede ejercer sobre su destino, encontrara en la teología de Pelagio una importante fuente de inspiración. En el capítulo siguiente veremos, además, que en su oposición al agustinismo –que concibe como otra forma de determinismo–, nuestro poeta se basa también en la lectura y crítica que de la doctrina predestinacionista agustiniana hizo el mismo Pelagio.

Al margen de que ambos autores compartieran una misma opinión acerca de lo que significa ser cristiano, y más allá de la común actitud crítica ante toda forma de determinismo, las afinidades entre la propuesta teológica pelagiana y la del *CdP* se pueden explicar por la común tradición de pensamiento de la que beben: la patristica oriental. El fuerte arraigo de la teología de Pelagio en la tradición patristica griega es indiscutible. G. Greshake ha sintetizado los más importantes puntos de contacto en este sentido:

- Importancia del tema de la imagen de Dios en el hombre: dotado de racionalidad y libertad, todo ser humano puede libremente iniciar un proceso dinámico que le haga semejante a Dios.

- Negación de que el pecado destruya la condición original del hombre. A la teología griega es ajena la idea del pecado original como fuente de un determinismo en el hombre hacia la transgresión moral.

- Dios es quien hace posible y dirige el proceso por el cual el hombre se hace semejante a la divinidad, a través de una permanente formación, educación y pedagogía por medio del

³¹¹ Para referirse al cuerpo y al alma del hombre, nuestro poeta se sirve indistintamente de los términos *substantia* (*uide CdP*, vv. 222-3: *substantia duplex / iungitur inque unam coeunt contraria uitam*) y *natura* (*uide* el pasaje citado a continuación).

³¹² *CdP*, vv. 229-34.

³¹³ Sobre toda esta cuestión, *uide infra*, IV. 1.

Logos. Esta idea de educación, paideia, es el centro de la doctrina sobre la gracia de los teólogos griegos y de Pelagio. El concepto tiene un fuerte arraigo en la filosofía griega, sobre todo en Platón y en el estoicismo, corrientes filosóficas cuyo influjo en el cristianismo de Pelagio es bien patente.³¹⁴ En la patrística griega y en Pelagio esta paideia, esta gracia de la formación del hombre para realizar la semejanza de Dios, se manifiesta en la concesión a la naturaleza humana de la libertad, racionalidad y ley moral natural; en la concesión de la Ley a Moisés; y en la revelación del Logos en Jesucristo. El gobierno divino del mundo se orienta a guiar al hombre en este proceso de formación, providencia ejercida sobre la totalidad del género humano sin excepción.³¹⁵

Los vínculos que unen a Pelagio o a Julián de Eclana³¹⁶ con la tradición patrística griega, puestos de manifiesto por Greshake, son fácilmente constatables también en el *CdP*. En nuestro poeta tiene capital importancia la teología de la imagen de Dios, el rechazo a la presencia en el hombre de un determinismo hacia el pecado, la idea de ley natural como gracia que revela al hombre la justicia y que manifiesta el deseo divino de salvar a todos los hombres... Resulta innecesario recapitular aquí pormenorizadamente todos estos puntos de contacto, dado que ya hemos puesto de relieve en un apartado anterior el sólido fundamento patrístico de la teología del *CdP*. Lo que ahora nos interesa señalar es que las afinidades en las propuestas teológicas de Pelagio y del *CdP* podrían explicarse por el hecho de que ambos autores beban de una misma fuente: aquella tradición patrística griega cuyos puntos esenciales hemos resumido con Greshake y, más concretamente, la reflexión teológica de Orígenes. En efecto, el alejandrino creó un marco teológico para el ideal de búsqueda de la perfección ascética que ejerció una

³¹⁴ El concepto de paideia ocupa un puesto central en la filosofía platónica, que la concibe como el proceso por el cual el hombre libre se hace semejante a Dios en el ejercicio de la virtud. Platón considera que el alma, expulsada del cielo, vive en la Tierra en un estado de ofuscación. Función del filósofo –que ha sido capaz de superar el mundo material, accidental y cambiante, para ascender al conocimiento de la Verdad, del verdadero Ser, de la verdadera Bondad– es revelar al resto de los hombres, cegados en el mundo presente, lo que es la virtud. El hombre que conoce la virtud, la cumple –es de notar que cuando Pelagio define la gracia divina esencialmente como revelación de lo que es justo y bueno, se muestra anclado en el esquema socrático-platónico según el cual el hombre malvado es en realidad ignorante de la idea del bien–. La filosofía estoica hereda en gran medida el pensamiento de Platón, pero el modelo de la paideia, el modelo en base al cual el hombre debe comportarse, ya no es buscado en una realidad metafísica –como lo hacía Platón– sino en la Tierra: es el *lógos*, principio espiritual que atraviesa el mundo y le da forma. La filosofía estoica, como hemos señalado ya en otro capítulo, tiene enorme influencia en la formación de los primeros teólogos cristianos: la idea de ley moral natural, por ejemplo, es una trasposición de esta noción estoica del *lógos* que penetra todo el mundo –incluido cada hombre– y es norma de vida. Sobre todo este tema, *vide* G. Greshake (1972), pp. 158-72.

³¹⁵ G. Greshake (1972), pp. 184-92.

³¹⁶ Pese a que Genadio afirma que Julián era un buen conocedor del griego, testimonio confirmado por la traducción que el de Eclana hizo del comentario a los salmos de Teodoro Mopsuesteno, su conocimiento de la literatura cristiana oriental parece depender de traducciones latinas. En sus obras, Julián cita la obra antimaniquea de Serapión de Thmuis –en traducción latina “pelagianizante” y atribuyendo la obra a Basilio–; el *Sermo ad neophytos* de Juan Crisóstomo, en traducción latina del pelagiano Aniano de Celada; y es más que probable que conociera también el comentario a Romanos de Orígenes en la traducción de Rufino. Sobre este tema, *vide* M. Lamberigts (2001)¹, cc. 496-7.

notabilísima influencia en la teología y la exégesis tanto de Pelagio –influencia cuyos puntos esenciales ha detallado recientemente G. Bostock–,³¹⁷ como de buena parte del monacato occidental, y más concretamente de la literatura teológica y exegética de los centros monásticos de San Víctor de Marsella y Lérins en la que, como vamos a ver a continuación, hay que encuadrar a nuestro *CdP*.³¹⁸

De cualquier modo, hay que reconocer que los paralelismos entre la teología de Pelagio y de nuestro poeta son demasiado fuertes como para no pensar que el pensamiento del primero haya influido directamente sobre el segundo. Sería muy extraño que los dos teólogos hubieran obrado una síntesis tan similar de la tradición teológica oriental de un modo paralelo, sin contacto entre ellos. A partir de ello debemos concluir que la obra escrita de Pelagio –anterior, en su mayor parte, a la redacción del *CdP*– influyó notablemente sobre nuestro poeta. Lo que no es óbice para pensar que la permeabilidad de nuestro autor a las ideas de Pelagio se pueda explicar, precisamente, por el hecho de que era bien consciente de que estas ideas pelagianas tenían una sólida base patristica, de que estaban bien arraigadas en la tradición teológica católica.

³¹⁷ G. Bostock (1999), pp. 384-94. La posible influencia de la exégesis origeniana de Romanos en Pelagio y Julián de Eclana ha sido apuntada por otros autores como Rees o Lamberigts, a cuyos trabajos ya hemos hecho alusión.

³¹⁸ Sobre la influencia de la teología ascética de Orígenes –asumida y sistematizada por Evagrio Pónico– en el fundador de San Víctor, Juan Casiano, *vide infra*, II. 5. 1. 2; acerca de la huella de la exégesis origeniana de Romanos en autores del círculo lerinense como Fausto de Riez o Euquerio de Lyon, *vide infra*, II. 5. 2. 2. 4. Como vamos a ver a continuación, la lectura antignóstica de Romanos por Orígenes proporcionó tanto a Pelagio como a los teólogos provenzales críticos con el agustinismo una alternativa a la exégesis paulina de Agustín, exégesis sobre la que el de Hipona trató de fundamentar su polémica teología de la gracia.

SEGUNDA PARTE, CAPÍTULO 4

(II. 4)

LA DOCTRINA DE LA GRACIA DEL *CdP* FRENTE AL AGUSTINISMO

II. 4. 1. Las consecuencias del pecado original para la libertad del hombre: Agustín y el *CdP*

Como hemos señalado repetidamente a lo largo de estas páginas, en su afirmación de la transmisión del pecado de Adán a todo el género humano, el *CdP* coincide plenamente con las afirmaciones agustinianas en este sentido. Sin embargo, en la definición de las consecuencias que la transgresión adánica acarreo a la naturaleza humana, el autor de nuestro poema se aleja notablemente del magisterio agustiniano sobre este punto formulado en sus últimos tratados sobre la gracia.³¹⁹

³¹⁹ Resultaría una tarea casi titánica, y tangencial al principal objetivo de este estudio, tratar de ofrecer aquí una reseña bibliográfica exhaustiva de la investigación moderna dedicada a la teología de la gracia de Agustín. Sin embargo, nos permitimos remitir –al margen de a estudios específicos para distintos temas u obras a los que haremos referencia a lo largo de las páginas siguientes– a una serie de trabajos ya clásicos sobre el tema. Entre ellos, ocupa un lugar de honor la magnífica síntesis de P. Brown (2001), pp. 447-536, quien considera que el triunfo del agustinismo sobre el pelagianismo puede considerarse uno de los síntomas más importantes de la transición del mundo antiguo al medieval: el optimismo del viejo ideal existencial clásico, que exaltaba la autonomía absoluta de la voluntad humana y la capacidad de autodeterminación de todo individuo, y que hacía del conocimiento del bien el único requisito indispensable para que los hombres se orientaran a su cumplimiento (un ideal que nacería con Sócrates y que habría encontrado en Pelagio a su último gran epígono), dejaba paso con Agustín a las nociones de miseria y debilidad humanas, y de soberanía absoluta de Dios, que dominarán el universo ideológico de la Alta Edad Media. Junto a las aportaciones de P. Brown, hay que mencionar el trabajo de G. Bonner (2002), pp. 312-93, una muy buena síntesis del desarrollo de la teología agustiniana de la gracia en el contexto de la controversia pelagiana. Queremos destacar también la particular aproximación al tema de A. Mandouze (1968), pp. 391-453, quien ofrece una buena visión panorámica de las diferentes perspectivas desde las que se ha abordado el análisis de la doctrina agustiniana de la gracia, así como de las distintas escuelas teológicas que a lo largo de la Historia se han proclamado legítimas intérpretes y depositarias del pensamiento del obispo de Hipona (luteranismo, calvinismo, jansenismo, agustinismo católico); en este sentido, una de las aportaciones más destacables de la obra de Mandouze es su advertencia de que la teología de la gracia de Agustín no puede entenderse si no se tiene presente la muy personal experiencia espiritual de la que es resultado: la reflexión sobre su tormentoso proceso de conversión al catolicismo, descrito en las Confesiones, emerge significativamente en uno de los últimos tratados sobre la gracia de Agustín como factor decisivo en la génesis de sus ideas sobre indigencia espiritual del hombre y soberanía absoluta de la gracia en la obra de salvación del individuo (*cf.* AVGVSTINVS, *De praed. sanct.*, 20, 53). En este mismo sentido, la síntesis de H. I. Marrou (1960), pp. 167-204, sigue siendo válida para ponderar la influencia que el legado agustiniano tuvo en la posterior evolución de la teología cristiana y obtener una visión panorámica de las distintas controversias provocadas por quienes, a lo largo de la Historia, se aventuraron en la interpretación del pensamiento de Agustín acerca de la gracia y la predestinación (desde Gottschalk en época carolingia a Cornelius Jansen en el siglo XVII). Finalmente, A. Trapé (1990), pp. 203-300, ofrece una muy completa exposición de la teología predestinacionista agustiniana.

En uno de estos tratados, el *De correptione et gratia*,³²⁰ encontramos la que quizás pueda considerarse la más precisa exposición agustiniana sobre las consecuencias del pecado adánico para la libertad humana. En este tratado, el obispo de Hipona afirma que Adán disponía plenamente del libre albedrío tras haber recibido de Dios una gracia que le permitía, si así lo deseaba, no transgredir el mandato de justicia y perseverar en el bien. Sin esta gracia no podía hacer otra cosa que pecar (de ahí que el obispo de Hipona califique este don de *adiutorium sine quo non*, sin el cual no se puede no pecar, no se puede permanecer en la justicia). No obstante, en el ejercicio de su libre albedrío, Adán cayó y se condenó a sí mismo y a su descendencia a la pérdida de esta ayuda que le permitía no pecar (*posse non peccare*). Por consiguiente, el hombre, en el estado de postración postlapsario, no puede evitar pecar (*non posse non peccare*) y merece, en justicia, la condena eterna. La voluntad humana caída no puede tender sino hacia el mal, pues ha perdido, castigada por Dios, la ayuda que le permitía orientarse hacia el bien. Por ello es necesario que la economía salvífica divina se adapte al estado de debilidad actual del género humano: la gracia que recibe el cristiano, el *electus* de Dios, es un *adiutorium quo*, una ayuda por la cual el hombre –incapaz, a diferencia de Adán, de escoger el bien por las solas

³²⁰ El *De correptione et gratia* fue escrito por Agustín en el contexto de la controversia generada por el agustinismo en un monasterio de Hadrumeto (actual Soussa, Túnez). Floro, un monje de la mencionada comunidad monástica en viaje a Cartago, lee, a su paso por Uzalis, la epístola 194 de Agustín. Esta carta, concebida como una suerte de *commonitorium* para Sixto, presbítero romano –futuro obispo de la *Sedes Petri* Sixto III– que había simpatizado con Pelagio, contiene una exposición precisa y detallada de la teología de la gracia agustiniana. Floro copia la carta y la hace llegar a su monasterio. Allí genera un notable estupor entre algunos monjes, quienes, de su firme afirmación de que todo en el hombre justo es fruto de la gracia divina (la carta contiene la conocida sentencia agustiniana *cum Deus coronat merita nostra, nihil aliud coronat quam munera sua, uide* AVGVSTINVS, *Epist.* 194, 5, 19), infieren que el Juicio Final no será verdaderamente un juicio en el que el hombre sea premiado por sus buenas obras. Estos monjes prefieren preservar la tesis de la pervivencia en el hombre del libre albedrío, que coopera con una gracia divina que le concede la capacidad de conocer la justicia y que le incentiva a escogerla a la luz de la promesa de la recompensa eterna. La carta generó tan gran conmoción entre los monjes que algunos llegaron a pensar que, en realidad, se trataba de un texto pseudo-agustiniano. Por ello, su abad Valentín escribe a Evodio de Uzalis, a un presbítero llamado Sabino y a un tal Ianuarius solicitando una exposición detallada del contenido teológico de la epístola 194. Las respuestas de Evodio –que se remite al magisterio agustiniano–, Ianuarius –un firme defensor de las tesis agustinianas– y Sabino –cuya carta no ha llegado hasta nosotros–, no calman los ánimos de los monjes hadrumetenses, por lo que Valentín decide –poco antes de la Pascua del 426– enviar a visitar al mismo Agustín a tres monjes, probablemente de los más inquietos por la teología del Doctor de la Gracia. Agustín, que retiene a su lado durante algún tiempo a los monjes, escribe dos cartas a Valentín (pp. 214-5) en las que expone su pensamiento, junto con el tratado *De gratia et libero arbitrio*. Valentín responde al obispo de Hipona con una carta que es llevada por Floro, el monje que había copiado la epístola 194 desencadenante de la tormenta en Hadrumeto y cuya presencia había sido requerida por el propio Agustín. Floro, que se mostró plenamente de acuerdo con las tesis del hiponense, le comunica nuevas dudas y controversias surgidas en el seno de su comunidad monástica. Estas dudas se referían a la necesidad y utilidad de la corrección y reprobación de las faltas morales si se acepta, con Agustín, que el arrepentimiento del pecado y la rehabilitación para la virtud sólo se dan en el hombre por don gratuito de Dios. Como respuesta a este problema, el obispo de Hipona escribe el *De correptione et gratia*. Acerca del desarrollo histórico de la controversia en Hadrumeto, uide R. H. Weaber (1996), pp. 4-24; D. Ogliari (2003), pp. 28-40; cf. asimismo V. Grossi (1991), pp. 561-5, quien sostiene que cuando Agustín compuso el *De correptione et gratia* ya tenía noticias de la controversia que en algunos monasterios provenzales habían provocado sus tesis sobre la predestinación y la voluntad salvífica universal de Dios, cuestiones estas que abordó de manera secundaria en dicha obra.

fuerzas de su naturaleza caída— ama la justicia y se orienta indefectiblemente a su cumplimiento.³²¹

Pasando del ámbito de lo que podríamos llamar teología especulativa a una antropología “más experimentada”, Agustín afirma que la revuelta del alma de Adán contra el mandato de su Señor recibe como castigo la sublevación del cuerpo contra el dominio del alma.³²² En el hombre postlapsario tanto las afecciones del cuerpo (el dolor, las enfermedades y finalmente la muerte física), como las del alma, son consecuencia del pecado original: el temor, la angustia, la tristeza, la concupiscencia sexual y especialmente esa “escisión de la voluntad” que experimenta el hombre actual, ese conflicto entre aquello que sabe que debe amar y desear y aquello que realmente ama, son el castigo que sufre por el pecado del primer padre y que él ha heredado. Adán, en el Paraíso, desconocía aquel constante conflicto de voluntades que vive hoy su descendencia: *ille uero nulla tali rixa a se ipso aduersus se ipsum tentatus atque turbatus*.³²³

Pese a afirmar, de acuerdo con Agustín, que todo hombre nace hoy en estado de culpabilidad, estado al que se ve vinculado por su condición de descendiente del pecador Adán, el *CdP* niega de raíz que esta falta hereditaria acarree en todo hombre la pérdida de la capacidad para escoger el bien. Nuestro autor, ya lo hemos visto, afirma que el hombre fue creado por Dios como ser racional, capaz de distinguir entre bien y mal, y libre, capaz de escoger una cosa o la otra.³²⁴ No niega que el pecado original, fuente de la proliferación de pecados personales, haya afectado este primigenio estado del hombre: lo ha hecho, y en tal medida que hoy apenas queda un exiguo rastro de su esplendor original.³²⁵ Pero nuestro autor no puede aceptar en absoluto que el pecado original acarree como sanción divina la pérdida total de la capacidad humana de orientarse hacia el bien, porque el libre albedrío, la capacidad de escoger libremente entre la virtud o el pecado, es un elemento constitutivo, esencial, de la naturaleza humana: si el hombre hubiera perdido esta libertad, habría dejado de ser hombre para verse reducido a la nada, a la condición de ser inerte o a la animalidad. Sin embargo, a los animales Dios no les extiende su atención, ni trata de orientarles hacia el cumplimiento de su ley —porque la cumplen

³²¹ AVGVSTINVS, *De corrept. et grat.*, 10, 26-13, 40. Sobre las polémicas en torno a la interpretación de este fundamental y complejo pasaje agustiniano, que arrancan de la controversia janseanista, cf. G. de Broglie (1955), pp. 317-37; J. Lebourlier (1955), pp. 789-93; J. Chéné y A. Sage (1962), pp. 787-99.

³²² Numerosísimos son los pasajes de sus últimas obras en los que Agustín expone esta idea. *Vide*, por ejemplo, AVGVSTINVS, *De ciu. Dei* 13, 13: *senserunt ergo nouum motum inoboedientis carnis suae, tamquam reciprocam poenam inoboedientiae suae*. En su polémica con Julián de Eclana, Agustín incide especialmente en la pérdida del control de los instintos sexuales por parte del alma humana como fuente inagotable de pecado, en tanto en cuanto supone la sumisión de la parte superior de la naturaleza humana —el alma— a la inferior —el cuerpo—. *Vide*, por ejemplo, ID., *De nupt. et conc.* 1, 6, 7; ID., *De nupt. et conc.* 1, 22, 24; ID., *De nupt. et conc.* 1, 24, 27. *Cf.*, además, ID., *De ciu. Dei* 14, 16.

³²³ ID., *De corrept. et grat.*, 11, 29. Sobre este tema agustiniano, *uide* A. Trapé (1987), pp. 121-6.

³²⁴ *CdP*, vv. 244 ss. *Vide supra*, II. 2. 1.

³²⁵ *CdP*, vv. 267ss. *Vide supra*, II. 2. 2. 1.

inconscientemente— proponiéndoles una recompensa si efectivamente la llevan a cabo. Son éstos beneficios reservados por Dios al hombre y que revelan la pervivencia en él de la capacidad de orientarse hacia la virtud.³²⁶ El *CdP* marca hasta tal punto distancias con la idea agustiniana de un hombre caído que, en terminología agustiniana, *non potest non peccare*, que no duda en refutar este principio con la cita de pasajes escriturísticos de gran estima por los teólogos pelagianos, como *Sir.* 15, 17, en el que se afirmaría la existencia de una *aequa facultas* para el bien y el mal en la descendencia adánica.

Muy distinta es también la idea sobre el estado prelapsario de Adán que profesan Agustín y el autor del *CdP*. Ya hemos visto como, a juicio del obispo de Hipona, el padre del linaje humano vivía en el Paraíso en una plena armonía interior, sin sufrir los males y desórdenes — motivados por el conflicto entre las tendencias de la carne y las del alma— que dificultan en su descendencia la rectitud moral. Esta imagen contrasta vívamente con la que el *CdP*. nos ofrece del Adán prelapsario. A juicio de nuestro poeta, el primer hombre ya sufrió en el Paraíso el temor, la ignorancia, el deseo, el sufrimiento y la escisión de su voluntad; estas afecciones generaban en él un conflicto del que debía salir victorioso para merecer de Dios una recompensa que consistiría, precisamente, en la extirpación de aquellas afecciones, en el reposo en una paz interior eterna: *cumque bonis positum transisset in artibus aeuum, / aeternam uictrix arcem mansura teneret, / totaque res effecta Dei iam nulla subiret / proelia, nec trepide secum decerneret in se, / nec uellet quod mos nollet uoluisse, timere, / ignorare, optare, pati iam nescia, nullis / crescere egens cumulis nullisque obnoxia damnis.*³²⁷ Es la libertad de albedrío de la que fue dotado Adán la que generó ya en él este conflicto interior (*ipsaque bellum / libertas mouet*),³²⁸ un conflicto que es el precio que el hombre debe pagar por haber sido instituido por Dios como la criatura más sublime de su obra, la única a la que ha creado según su propia imagen.

II. 4. 2. La aportación de la naturaleza humana postlapsaria al proyecto salvífico divino: Agustín y el *CdP* en torno al tema del inicio de la fe en el hombre

En opinión del autor del *CdP*, lo que la voluntad humana debilitada puede y debe hacer para cooperar con Dios en la obra de su salvación es, fundamentalmente, ofrecerle la fe, convertirse y pedirle, en la consciencia de su condición pecadora, su ayuda. Aquel que se alejó voluntariamente de Dios no puede ser atraído hacia la recta vía por la fuerza, sino que en un

³²⁶ *Vide supra*, II. 2. 2. 4.

³²⁷ *CdP*, vv. 247-53. Estos versos se insieren en una descripción de la condición originaria de Adán que se cierra con la cláusula *qualis Adam, nondum terram damnatus in istam / et liber culpae* (*CdP*, vv. 275-6).

³²⁸ *CdP*, vv. 660-1.

acto libre de su voluntad debe llamar a las puertas del Cielo.³²⁹ Un principio de fe, impulso humano fortalecido en adelante por la gracia divina, es lo esencial de lo poco que los restos de la primigenia fuerza del alma, tras la transgresión adánica, pueden ofrecer para ganarse la ayuda de la misericordia de Dios.³³⁰

La doctrina del *CdP* vuelve aquí a separarse sustancialmente de la última enseñanza agustiniana sobre este punto. En un primer momento, Agustín había afirmado que la fe no era un don concedido por Dios al creyente, sino que era el fruto de un libre impulso de la voluntad humana, impulso en virtud del cual el hombre se granjeaba la ayuda de la gracia divina que le permitía vivir de un modo acorde con la propuesta vital cristiana. El pensamiento del *CdP* sobre esta cuestión coincide notablemente con esta primera opinión de Agustín, de la que el de Hipona se alejará, según él mismo nos ha dejado dicho, tras profundizar en la reflexión sobre las palabras de Pablo en 1 *Cor.* 4, 7: “*Quid autem habes, quod non accepisti? Si autem et accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis?*” *Quo praecipue testimonio etiam ipse conuictus sum, cum similiter errarem, putans fidem qua in Deum credimus, non esse donum Dei, sed a nobis esse in nobis, et per illam non impetrare Dei dona quibus temperanter et iuste et pie uiuamus in hoc saeculo.*³³¹ Agustín nos dice que esta opinión se halla expresada en algunas de sus obras escritas antes de ascender al episcopado, como en la *Expositio quarundam propositionum ex epistula ad Romanos*,³³² y que no la abandonó sino tras haber alcanzado un pleno conocimiento del sentido profundo de las ya mencionadas palabras apostólicas de 1 *Cor.* 4, 7,³³³ en el momento de escribir el primero de los dos libros dirigidos al obispo de Milán, Simpliciano, a poco de ascender al obispado de Hipona (hacia el 397).³³⁴ Por ello, en el momento de escribir sus

³²⁹ *CdP*, vv. 953-4.

³³⁰ *CdP*, vv. 941-3. Para toda esta cuestión, *uide supra*, II. 2. 2. 7.

³³¹ AVGVSTINVS, *De praed. sanct.*, 3, 7.

³³² *Id.*, *De praed. sanct.*, 3, 7. En la mencionada obra, Agustín explica la elección por Dios de Jacob y el rechazo de Esaú (*Rom.* 9, 11-13) por el hecho de que la presciencia divina conocía la futura fe de Jacob y la impiedad de Esaú. El de Hipona afirma aquí explícitamente que la fe surge de la voluntad humana sin la gracia como causa eficiente. *Vide Id.*, *Exp. quar. prop. ex epist. ad Rom.*, 53. La misma idea es defendida en *Id.*, *De diu. quaest. lxxxiii*, 68, 3-5.

³³³ Otros pasajes escriturísticos en los que Agustín fundamenta su tesis del origen divino de la fe en el hombre son *Eph.* 1, 13-6; 1 *Thess.* 2, 13 –pasajes ambos en los que Pablo da gracias a Dios por la fe de efesios y tesalonicenses, lo cual atestiguaría para el de Hipona su carácter de don divino, *cf.* AVGVSTINVS, *De praed. sanct.*, 19, 39–, o *Act.* 16, 14 (*cf.* *Id.*, *De praed. sanct.*, 20, 41). De cualquier modo, en la formación de la doctrina agustiniana del *initium fidei* fue fundamental su reflexión en torno a su propia experiencia personal, su compleja trayectoria espiritual que acabó desembocando en el cristianismo únicamente cuando Dios, según palabras del propio Agustín, se compadeció de las lágrimas que Mónica había vertido por su hijo, dándole una fe que otrora él había despreciado: *et in eisdem etiam libris quod de mea conuersione narraui, Deo me conuertente ad eam fidem, quam miserrima et furiosissima loquacitate uastabam, nonne ita narratum esse meministis, ut ostenderem me fidelibus et quotidianis matris meae lacrymis ne perirem fuisse concessum?* (*Id.*, *De dono pers.*, 20, 53). Los libros a los que el hiponense hace alusión en este pasaje son sus Confesiones.

³³⁴ Agustín califica explícitamente de revelación divina su descubrimiento del origen divino de la fe. *Vide Id.*, *De praed. sanct.*, 4, 8: *quam mihi Deus in hac quaestione soluenda, cum ad episcopum Simplicianum, sicut dixi, scriberem, reuelauit.* En efecto, en el *De diuersis quaestionibus ad*

Retractationes, en los últimos años de su vida, Agustín se vio obligado a reinterpretar algunos pasajes de sus primeras obras, como la citada *Expositio*, para acordarlos con su último pensamiento en torno a la cuestión del origen de la fe en el hombre: *et alio loco Cuius enim miseretur, inquam, facit eum bene operari; et quem obdurat, relinquit eum ut male operetur. Sed et illa misericordia praecedenti merito fidei tribuitur, et ista obduratio praecedenti impietati, quod quidem uerum est. Sed adhuc quaerendum erat, utrum et meritum fidei de misericordia dei ueniat, id est utrum ista misericordia ideo tantummodo fiat in homine, quia fidelis est, an etiam facta fuerit, ut fidelis esset. Legimus enim dicente apostolo: Misericordiam consecutus sum, ut fidelis essem; non ait: quia fidelis eram. Fideli ergo datur quidem, sed data est etiam ut esset fidelis.*³³⁵

Del año 397 en adelante, de modo especial en las obras escritas en el marco de la controversia pelagiana o semipelagiana pero también en otros textos de finalidad pastoral,³³⁶ Agustín insistirá en que es la gracia de Dios la que inclina a la voluntad humana, volcada hacia el pecado, a la fe, un principio teológico cuya ortodoxia defenderá subrayando su acuerdo con el pensamiento de padres como Cipriano³³⁷ o Ambrosio,³³⁸ de reconocida autoridad en la Iglesia católica: *ut ipsam fidem non humano, quod isti extollunt, tribuamus arbitrio, nec ullis praecedentibus meritis, quoniam inde incipiunt bona, quaecumque sunt, merita, sed gratuitum Dei donum esse fateamur.*³³⁹ Para el obispo de Hipona, afirmar que Dios espera del hombre un

Simplicianum se afirma ya que la fe en el hombre es un don divino. *Vide*, por ejemplo, ID., *De diu. quaest. ad Simp.* 1, 2, 9: *quod si eam (sc.: misericordiam dei) credendo se meruisse quis iactat, nouerit eum sibi praestitisse ut crederet, qui miseretur inspirando fidem cuius misertus est, ut adhuc infideli uocationem impertiret. Cf. igualmente ID., De diu. quaest. ad Simp.* 1, 2, 21.

³³⁵ ID., *Retract.* 1, 23, 4 (el pasaje citado y reinterpretado por Agustín es ID., *Exp. quar. prop. ex epist. ad Rom.*, 62).

³³⁶ Citemos, por ejemplo, la epístola 217 de Agustín a Vidal de Cartago, escrita poco después del verano del 416. El obispo de Hipona había recibido información sobre las ideas de Vidal en torno a la cuestión de la gracia y del origen de la fe en el hombre, que el cartaginés consideraba una respuesta libre de la voluntad humana a la llamada divina a la conversión (*uide* ID., *Epist.* 217, 1, 1). Agustín juzga esta idea como pelagiana (ID., *Epist.* 217, 2, 4) y afirma que la gracia de Dios antecede a la buena voluntad en el hombre, en tanto es la inspiración de esta buena voluntad (ID., *Epist.* 217, 2, 5). Sobre esta carta, que atestigua lo extendidas que estaban entre el pueblo cristiano las ideas de las que harán bandera los teólogos semipelagianos, *uide* D. Ogliari (2003), pp. 26-8. En el epistolario agustiniano encontramos otros testimonios del empeño del obispo de Hipona por divulgar sus teorías en torno al origen divino de la fe. Citemos, por ejemplo, la carta 186, dirigida a Paulino de Nola, en la que se afirma que los individuos son separados de la *perditionis massa* que constituye todo el género humano tras la caída de Adán no como recompensa a su fe, a su buena voluntad o a sus buenas obras, sino por pura gracia de Dios, la cual es el origen de la fe y la buena voluntad en los hombres. El pasaje paulino 1 *Cor.* 4, 7 vuelve a erigirse aquí en texto de referencia de la argumentación agustiniana. *Vide* AVGVSTINVS, *Epist.* 186, 2, 4.

³³⁷ ID., *De dono pers.*, 3, 6; ID., *De dono pers.*, 19, 49; ID., *Epist.* 215, 3.

³³⁸ ID., *De dono pers.*, 8, 19-20; ID., *De dono pers.*, 13, 33.

³³⁹ ID., *Epist.* 194, 3, 9. Agustín nunca afirmará que la gracia que interviene sobre el alma del hombre para convertirlo a la fe y a la virtud ejerza una suerte de violencia sobre la voluntad humana, porque actúa en ella y no contra ella, inspirándole el amor por el bien. De este modo, es absurdo afirmar que hay creyentes contra su propia voluntad: *admoneo ut intellegatis, cui gratiae sitis inimici, negando operari Deum uoluntates in mentibus hominum: non ut nolentes credant, quod absurdissime creditur; sed ut*

primer paso hacia la fe para concederle la gracia supondría mantenerse en el principio pelagiano de que la gracia divina se concede como recompensa a los méritos de cada individuo –en este caso, el mérito adquirido por este primer impulso hacia Dios–, perdiendo de este modo su carácter de don absolutamente gratuito de la misericordia divina: *ne quisquam dicat meritis operum suorum, uel meritis orationum suarum uel meritis fidei suae sibi traditam dei gratiam et putetur uerum esse, quod illi haeretici dicunt, gratiam Dei secundum merita nostra dari.*³⁴⁰

A raíz de lo dicho resulta evidente que la afirmación del *CdP* según la cual el hombre debe convertirse voluntariamente a Dios para que éste le proporcione su auxilio, coincidente con la primera opinión de Agustín sobre este tema, habría sido juzgada por el obispo de Hipona, tras la posterior evolución de su pensamiento, como opinión de raíz pelagiana y alejada de la fe tradicional de la Iglesia, expresada por padres como Cipriano y Ambrosio.³⁴¹ No en vano, en el capítulo anterior hemos puesto de manifiesto que Pelagio y el *CdP* coinciden plenamente en su defensa de que la conversión a la fe es un acto que surge de la libre voluntad del individuo. Ambos afirmaban, en plena comunión de ideas e incluso de vocabulario, que el hombre debe desear participar en el plan salvífico divino y que ninguna fuerza exterior a la voluntad actúa sobre ella para inspirarle el deseo de esta participación, hipótesis esta última que ambos autores entendían como una suerte de violencia sobre la libre voluntad humana. Nos parece más que evidente que Pelagio y el *CdP*, al rechazar la noción de fuerza (*uis*) exterior a la voluntad que inclina a ésta a la conversión,³⁴² están atacando la noción de gracia agustiniana. Agustín conoció, como hemos visto ya, que había quien, como Pelagio, interpretaba su definición de gracia como una fuerza que “obligaba” a los hombres a convertirse pese a que éstos no lo

uolentes ex nolentibus fiant (ID., *Contra Iul. imp. op.* 2, 157). Cf. igualmente ID., *Contra Iul. imp. op.* 3, 112; ID., *Contra Iul. imp. op.* 3, 163; ID., *De grat. et lib. arb.*, 16, 32.

³⁴⁰ ID., *Epist.* 214, 4. Cf. igualmente ID., *De praed. sanct.*, 2, 3; ID., *De dono pers.*, 21, 54. Como hemos visto, en su carta a Vidal de Cartago, del 416, Agustín ya vincula la idea de que la fe puede tener su origen en el hombre con las tesis de Pelagio.

³⁴¹ La oposición entre la última doctrina agustiniana sobre este punto y las tesis del *CdP* se aprecia claramente si contraponemos al *si tamen Assertoris opem festina uoluntas / praeueniat* de *CdP*, vv. 949-50 un texto agustiniano como AVGVSTINVS, *Epist.* 217, 2, 5: (*gratia*) *praeuenit hominis uoluntatem bonam nec eam cuiusquam inuenit in corde, sed facit*. El *CdP* afirma que la buena voluntad humana debe anteceder (*praeuenire*) a la gracia divina (*Assertoris opem*), atrayéndola de este modo. Agustín afirma tajantemente que la gracia divina precede (*praeuenit*) la *bona uoluntas* humana.

³⁴² *Vide supra*, II. 3. 8, y cf. además *CdP*, vv. 236-7: *aut ulla externa creatos / uis premat ignarosque agat in discrimina morum*. Estos versos se insieren en un contexto de crítica al determinismo astrológico y de exaltación de la racionalidad y libertad humanas, aunque la totalidad del pasaje –en el que se refuta también la tesis de que los hombres, desde su mismo nacimiento, han sido condicionados en su capacidad para vivir en la virtud y hacerse merecedores del Reino de los Cielos– acepta una lectura antiagustiniana. En concreto, en estos versos la *externa uis* de la que habla el poeta nos parece una clara referencia a la noción agustiniana de gracia, retratada como una fuerza externa a la voluntad del individuo que determina todos sus actos como si de un ser despojado de capacidad de raciocinio se tratase. Los versos siguientes, que exaltan la libertad y la racionalidad humanas (*CdP*, v. 238-9: *sed quia liber homo et sapiens discernere rectis / praua potest*), subrayan lo aberrante de una tal concepción de la gracia divina.

desearan (*non ut nolentes credant, quod absurdissime creditur*).³⁴³ El de Hipona se preocupó por poner de relieve lo equivocado de una tal interpretación de su pensamiento, porque de acuerdo con sus tesis la gracia inspira en el hombre el deseo de conversión, con lo cual el cristiano no experimenta realmente un sentimiento de violencia sobre su voluntad, la determinación de una fuerza que le obliga a convertirse sin que lo desee: la gracia inspira en él este deseo (*sed ut uolentes ex nolentibus fiant*). Pero para el autor del *CdP*, como para Pelagio, la conversión del hombre debe nacer de su voluntad, guiada desde el exterior por la gracia de Dios, que sugiere, pero no determina, la *conuersio*. De lo contrario, la libertad humana sería, en cierto modo, violentada.

II. 4. 3. Voluntad salvífica universal de Dios en el *CdP* frente a concesión discriminadora de la gracia en Agustín

Como hemos señalado anteriormente, Agustín afirma que tras el pecado de Adán el hombre perdió la capacidad de mantenerse, en virtud del libre ejercicio de su voluntad, en el respeto al mandato divino, evitando el pecado. En su estado de abatimiento postadánico, el hombre no puede por las solas fuerzas de su naturaleza evitar el pecado porque, tras haberse rebelado contra Dios, experimenta como justo castigo la revuelta de la carne contra el gobierno del alma, lo que genera en él una inclinación irrefrenable hacia el mal. De esta situación no puede escapar si no es por la intervención de Dios, quien inspira en el alma del hombre el deseo de atenerse al patrón de justicia divina.

Ahora bien, Agustín niega rotundamente que la naturaleza humana caída pueda hacer algo por atraerse la ayuda divina, aunque se trate tan sólo de un primer impulso positivo de arrepentimiento y ruego a Dios, porque ello significaría que la misericordia de la divinidad se ve condicionada por el libre albedrío humano. En opinión de Agustín, todo, absolutamente todo en la salvación de un hombre es obra de la gracia divina y el hecho de que unos hombres se salven, y otros no, no responde al mérito de los primeros y al demérito de los segundos. Sirviéndose de un vocabulario tomado de *Rom.* 9, 20-1 –pasaje cuya exégesis es fundamental en la cimentación de su doctrina predestinacionista–,³⁴⁴ Agustín afirma que tras el pecado adánico su descendencia

³⁴³ AVGVSTINVS, *Contra Iul. imp. op.* 2, 157.

³⁴⁴ Otro texto esencial para Agustín en igual sentido es *Rom.* 9, 10-19, la interpretación paulina de la elección por Dios de Jacob y del rechazo de Esaú. Cf., por ejemplo, ID., *De ciu. Dei* 16, 35; ID., *Epist.* 186, 5, 13-15; ID., *Epist.* 194, 8, 34. La forja de la doctrina predestinacionista agustiniana es en gran medida el resultado de su interpretación, personal e independiente de la tradición patristica anterior, de las cartas paulinas, principalmente de Romanos y de pasajes como el mencionado *Rom.* 9, 10-19. En un primer momento, cuando escribe su *Expositio quarundam propositionum ex epistula ad Romanos*, Agustín se había decantado por una interpretación de los pasajes paulinos relativos a la elección divina, tales como el de Jacob y Esaú, acorde con la exégesis tradicional: el mérito humano es pre-condición para la elección divina, aunque Agustín rechaza que este mérito pueda ser identificado con la práctica de la

constituye una *massa damnata*,³⁴⁵ un género merecedor de justa condenación porque todo él pecó en Adán. De esta *massa*, Dios separa a algunos en un acto puramente gratuito, fruto de su misericordia, y les concede la ayuda de su gracia, que les conducirá indefectiblemente a la salvación; a otra parte del género humano no concede la gracia salutífera, sino que sobre ella mantiene la justa sentencia condenatoria que ha cancelado en los que se salvan. En vocabulario paulino, Agustín afirma que de un mismo material –el género humano condenado en Adán– el alfarero –Dios– hace vasos de misericordia –los salvados– y vasos de ira –los condenados–, ejerciendo sobre los primeros su misericordia –pues en absoluto son dignos del amor de Dios– y sobre los segundos su justicia –pues son, como los primeros, dignos de castigo–: *sed gratia liberat a totius massae damnatione quos liberat: quam uos (sc: pelagiani) negando, estis haeretici. Quantum enim pertinet ad originis meritum, ex uno omnes in condemnationem; quantum enim ad gratiam, quae non secundum merita datur, quicumque ab ista condemnatione liberantur, dicuntur uasa misericordiae: qui uero non liberantur, ira Dei manet super eos, ueniens de iusto iudicio Dei; quod non ideo uituperabile, quia inscrutabile est: et propterea uasa irae nuncupantur, quia et his bene utitur Deus, ut notas faciat diuitias gloriae suae, in uasa misericordiae. Quod enim Deo iudicante a ceteris exigitur, hoc istis eo miserante donatur: quas inuestigabiles uias Domini si aestimas improbandas, audi: O homo, tu quis es qui respondeas Deo?*³⁴⁶

Como se aprecia ya en el pasaje que acabamos de citar, la preocupación agustiniana por rechazar que sea un acto volitivo del hombre lo que condiciona la intervención de la gracia divina –de lo cual es testimonio paradigmático, en su opinión, el diferente destino de los niños muertos prematuramente, unos habiendo recibido el don salutífero del bautizo y obteniendo de este modo la salvación y otros no, sin que pueda constatarse en ellos mérito alguno que se encuentre en la base de esta diferenciación–³⁴⁷ le lleva a advertir al creyente de que se guarde de

virtud, reduciéndolo exclusivamente a la fe. La futura fe de Jacob, precognoscida por Dios, sería la causa de su elección: *non ergo elegit deus opera cuiusquam in praescientia, quae ipse daturus est, sed fidem elegit in praescientia, ut quem sibi crediturum esse praesciuit ipsum elegerit* (AVGVSTINVS, *Exp. quar. prop. ex epist. ad Rom.*, 52). En el *De diuersis quaestionibus lxxxiii*, la exégesis agustiniana del pasaje citado difiere ya sustancialmente de la ofrecida en la obra precedente: para Agustín, la elección de Jacob y el rechazo de Esaú son ahora el fruto de los ocultos designios de Dios (ID., *De diu. quaest. lxxxiii*, 68, 6). Será en el *De diuersis quaestionibus ad Simplicianum* cuando Agustín exponga ya plenamente desarrollada la exégesis del pasaje que iba a ser fundamental en la cimentación de su doctrina predestinacionista (sobre este punto, uide D. Ogliari [2003], pp. 310-4, e *infra*).

³⁴⁵ Agustín se sirve del término *massa* para designar tanto la situación pecaminosa en la que toda la humanidad se encuentra a consecuencia del pecado adánico (*massa peccati*), como la condenación que esta situación acarrea (*massa damnata*). Vide D. Ogliari (2003), p. 341.

³⁴⁶ AVGVSTINVS, *Contra Iul. imp. op.* 1, 127; *cf.*, igualmente, ID., *De nupt. et conc.* 2, 3, 8; ID., *Contra Iul.* 4, 8, 46; ID., *Contra Iul. imp. op.* 1, 136; ID., *Contra Iul. imp. op.* 1, 141; ID., *De ciu. Dei* 15, 21; ID., *De ciu. Dei* 21, 12.

³⁴⁷ ID., *Epist.* 186, 4, 12; ID., *Epist.* 194, 7, 31ss.; ID., *De praed. sanct.*, 14, 29. Otro ejemplo enarbolado por Agustín en apoyo de su tesis de la elección gratuita del hombre, *nullis meritis praecedentibus*, es el de Cristo. La asunción de la naturaleza humana por el Verbo en la única persona de Jesucristo es ejemplo

preguntar por las razones por las que Dios salva a algunos hombres –concediéndoles la gracia que efectúa su salvación– y condena a otros. El hombre no puede conocer la razón de muchas obras de Dios, como ya había advertido Pablo, pero ello no debe resquebrajar la integridad de su fe: *satis sit interim Christiano ex fide adhuc uiuenti [...] nosse uel credere, quod neminem deus liberet nisi gratuita misericordia per dominum nostrum Iesum Christum, et neminem damnet nisi aequissima ueritate per eundem dominum nostrum Iesum Christum. Cur autem illum potius quam illum liberet aut non liberet, scrutetur, qui potest, iudiciorum eius tam magnum profundum, uerum tamen caueat praecipitium. Numquid enim est iniquitas apud Deum? Absit! Sed inscrutabilia sunt iudicia eius et inuestigabiles uiae eius.*³⁴⁸ El cristiano que constata la integridad de su fe y se percibe beneficiario de la gracia divina debe saber reconocer, a partir de la suerte de los condenados, de qué pena ha sido misericordiosamente salvado –aunque nadie puede estar seguro de pertenecer al número de los elegidos para la salvación,³⁴⁹ porque a los que hoy parecen poseer la gracia, ésta puede mañana faltarles, dándose de igual modo el caso contrario–,³⁵⁰ dado que salvados y condenados comparten la condición originaria de *massa damnata*, y sólo la concesión de la gracia a unos y no a otros los diferencia.³⁵¹

En el esquema agustiniano, por lo tanto, la distinción entre justos y pecadores responde a que los primeros han recibido la gracia salutífera y los segundos no, aunque la negación de misericordia a estos últimos no pueda considerarse un acto de injusticia divina –porque reciben aquello de lo que se hicieron merecedores en Adán, el castigo–, existiendo razones por las que Dios obra esta diferenciación entre los hombres, aunque inaccesibles al raciocinio humano. Este esquema de pensamiento difiere radicalmente de la teología del *CdP*, que preserva la idea de que son los hombres los que en última instancia –en un movimiento libre de su voluntad– se

paradigmático del carácter absolutamente gratuito de la elección divina, porque la naturaleza humana de Cristo no hizo nada que la hiciera merecedora de tan sublime privilegio. Este argumento fue particularmente explotado por Agustín. *Vide* ID., *Enchir.*, 11, 36; ID., *De praed. sanct.*, 15, 30; ID., *De dono pers.*, 24, 67; ID., *Contra Iul. imp. op.* 1, 138. Acerca de estos argumentos agustinianos, *uide* D. Ogliari (2003), pp. 162-9.

³⁴⁸ AVGVSTINVS, *Epist.* 194, 6, 23. *Cf.* igualmente ID., *Epist.* 194, 2, 4; ID., *Epist.* 186, 7, 22.

³⁴⁹ El número de los elegidos por Dios a la salvación es un *numerus clausus*, fijado por Dios *ab aeterno*, del que nadie puede caer y al que nadie puede añadirse (ID., *De corrept. et grat.*, 13, 39).

³⁵⁰ Sólo los *electi* de Dios han recibido de éste la gracia de la perseverancia en la verdadera fe cristiana hasta el final de sus días. Morir confesando a Dios es don divino. *Vide* ID., *De dono pers.*, 1, 1: *asserimus ergo donum Dei esse perseuerantiam qua usque in finem perseueratur in Christo*. Al igual que para el caso del origen de la fe, Agustín encuentra en la práctica litúrgica eclesial un argumento para sus postulados teológicos. La Iglesia pide a Dios en sus oraciones la conversión de los infieles a la verdadera fe y la perseverancia en ésta de los fieles hasta el final de sus días, de lo que Agustín infiere que la fe y la perseverancia en ella vienen de Dios. *Vide*, por ejemplo, ID., *De dono pers.*, 7, 15: *prorsus in hac re non operosas disputationes exspectet Ecclesia: sed attendat quotidianas orationes suas. Orat, ut increduli credant: Deus ergo conuertit ad fidem. Orat, ut credentes perseuerent: Deus ergo donat perseuerantiam usque in finem*.

³⁵¹ ID., *Epist.* 194, 2, 5: *agamus ergo etiam gratias saluatori, dum nobis non redditum cernimus, quod in damnatione similium etiam nobis debitum fuisse cognoscimus*. *Cf.* igualmente ID., *Epist.* 186, 7, 26; ID.,

hacen a sí mismos justos o réprobos al convertirse o no a Dios tras recibir su llamada –acto de conversión al que subviene la ayuda de la gracia divina en el sentido de un fortalecimiento de este primer impulso positivo del hombre–. El *CdP* no puede aceptar que los hombres justos, ya en su primer impulso de arrepentimiento y conversión, hayan recibido de Dios una gracia que se niega a los pecadores y por la que se distinguen de estos últimos: el justo recibe la ayuda de Dios tras responder a la llamada divina a la conversión, pero ésta se extiende por igual a todos los hombres.³⁵² El que responde a la *uocatio* divina –*uocatio* vehiculada, según el *CdP*, a través de la *lex naturalis* y de la Creación, de la ley mosaica o del Evangelio– y el que la rechaza parten de una misma situación, en tanto que Dios les ha procurado a ambos exactamente lo mismo, a saber, la iluminación de la senda del arrepentimiento, conversión y justicia: *numquid qui Domino placuerunt moribus almis / displicere sibi? Numquid non semine ab uno / uenimus, aut alia est hominum natura bonorum? / [...] / [...] Optimus ille / non plus accepit, quam pessimus: aequa Creantis / mensura est, uno qui lumine lumnat omnes.*³⁵³ El *CdP* rechaza en estos términos la idea agustiniana de una elección a la salvación absolutamente gratuita, fundamentada en una concesión discriminatoria de la gracia salutífera divina que, de una sola masa de hombres, reos por igual de condenación, convierte a algunos en justos y a otros los abandona en el pecado y la condenación; contra esta idea, el *CdP* subraya la

De dono pers., 8, 16; ID., *De nupt. et conc.* 2, 17, 32; ID., *Contra Iul.* 4, 8, 45; ID., *Contra Iul. imp. op.* 4, 129; ID., *De ciu. Dei* 14, 26; ID., *De ciu. Dei* 17, 11; ID., *De praed. sanct.*, 8, 16.

³⁵² Agustín, por el contrario, establece –a partir de su teoría predestinacionista– una distinción entre *uocatio* y *uocatio secundum Dei propositum* (expresión tomada de *Rom.* 8, 28). La *uocatio* –llamémosla así– “ordinaria” se extiende a una multitud de hombres que han recibido el mensaje salvífico divino, si bien muchos de ellos rechazan esta llamada a la salvación. Tan sólo la acogen de manera provechosa aquellos a los que Dios ha escogido gratuitamente desde antes de la creación del mundo para conducirlos a su Reino, en virtud de un decreto –*propositum*– de esencia inescrutable para el hombre. Éstos son los *electi*, los llamados *secundum Dei propositum*, quienes reciben de Dios no sólo la llamada a la salvación, sino también la gracia que les inspira la fe y la perseverancia en la virtud cristiana hasta el final de sus días según el propósito inquebrantable de Dios. *Vide*, por ejemplo, AVGVSTINVS, *Contra Iul.* 5, 4, 14: *non enim omnes qui uocati sunt, secundum propositum sunt uocati. Multi enim uocati, pauci uero electi. Qui ergo electi, hi secundum propositum uocati. Vnde et alibi dicit: secundum uirtutem Dei saluos nos facientis et uocantis uocatione sua sancta; non secundum opera nostra, sed secundum suum propositum et gratiam, quae data est nobis in Christo Iesu ante saecula aeterna. Denique et hic cum dixisset: omnia cooperantur in bonum his qui secundum propositum uocati sunt; continuo subdidit: quoniam quos ante praesciuit, et praedestinavit conformes imagini Filii eius, ut sit primogenitus in multis fratribus; quos autem praedestinavit, illos et uocauit; et quos uocauit, ipsos et iustificauit; quos autem iustificauit, ipsos et glorificauit. Hi sunt secundum propositum uocati; y cf. igualmente ID., *Epist.* 186, 7, 25.*

³⁵³ *CdP*, vv. 580-6. La tesis de que todos los hombres han sido creados por Dios con la misma capacidad para vivir en la virtud y alcanzar la salvación, y de que en absoluto puede afirmarse que una parte del género humano se encuentra, por cualquier razón, en mejor disposición para ello que la otra, ya había sido insinuada por nuestro autor en *CdP*, vv. 235-6: *non quia plus cuiquam, minus aut in origine causae / nascendi attulerint*. La alusión a las *causae nascendi* (circunstancias del nacimiento) como posible razón de esta diferenciación en el género humano sugiere que nuestro poeta arremete aquí contra la genética (la predicción del destino de un individuo por el día de su nacimiento). Pero estos versos aceptan también una lectura antiagustiniana: no hay hombres predestinados desde su nacimiento a recibir de Dios unos dones que les van a conducir a la salvación y de los que van a ser privados muchos otros de sus congéneres, los no-predestinados al Reino. Esta doble lectura del pasaje –antiastrológica y antiagustiniana– está plenamente justificada si consideramos la vinculación que muchos críticos con el predestinacionismo agustiniano establecieron entre este sistema y el fatalismo astral (*uide infra*).

responsabilidad última del hombre en su salvación o condenación. El concepto de *aequa Creantis mensura* –entendido el término *mensura* como “medida, cantidad de gracia”–,³⁵⁴ utilizado en este pasaje por nuestro autor, adquiere un mayor relieve antiagustiniano si lo ponemos en relación con el uso que Agustín hizo de la idea escriturística de *mensura fidei* distribuida por Dios a los hombres. Como acabamos de señalar, Agustín asevera, de acuerdo con su sistema predestinacionista, que en absoluto puede afirmarse que lo que separa a una parte de los hombres de aquella *massa perditionis* que todo el género humano constituye desde Adán sea una fe que estos individuos hayan podido concebir por un libre movimiento de su voluntad, no condicionado por la acción divina sobre ésta. El hombre no poseería esta fe que le separa de la *massa perditionis* si Dios no le hubiera concedido esta *mensura fidei*: *nec ipsa fides esset in nobis, nisi Deus unicuique partiretur mensuram fidei*.³⁵⁵ De este modo, Agustín sostiene que Dios distribuye de manera desigual esta *mensura fidei*, porque algunos hombres son separados gracias a ésta de la masa de perdición, mientras que otros, privados de la gracia de la fe, permanecen en ella. A la tesis agustiniana de una repartición desigual de la *mensura* de gracia divina contraponen el *CdP*, en este pasaje, la idea de que Dios distribuye a todos los hombres una *aequa mensura* de gracia salutífera.

II. 4. 4. Las líneas de crítica al agustinismo comunes al *CdP* y a Pelagio

II. 4. 4. 1. La interpretación del predestinacionismo agustiniano como afirmación de una doble naturaleza del género humano

Más allá de la defensa de una propuesta teológica divergente de la ofrecida por Agustín, en el pasaje del *CdP* que acabamos de citar se aprecia, repetimos, una clara intencionalidad polémica antiagustiniana que además, añadimos ahora, se fundamenta en la interpretación que del predestinacionismo agustiniano hicieron Pelagio y sus seguidores. La crítica a Agustín es explícita en los versos de nuestro poema donde se afirma que Dios distribuye su gracia salutífera por igual sobre todos los hombres. Pero más allá de ello, la introducción por nuestro poeta en este contexto argumental de la pregunta retórica sobre si es distinta la naturaleza de los hombres justos de la de los pecadores (*aut alia est hominum natura bonorum?*) –que sugiere y exige, por supuesto, una respuesta negativa– debe entenderse también como un dardo envenenado contra la teología agustiniana. Cuando el autor del *CdP* introduce y rechaza implícitamente la idea de una diferencia de naturaleza entre los hombres justos y los pecadores, que vincula con la idea –también rechazada– de una concesión desigual de la gracia salutífera a

³⁵⁴ *Vide supra*, II. 2. 2. 6.

³⁵⁵ AVGVSTINVS, *Epist.* 186, 2, 4.

los hombres por parte de Dios, se muestra heredero de la interpretación y crítica que del predestinacionismo agustiniano hizo Pelagio ya en sus *Expositiones*.

En un magnífico artículo, G. Martinetto ha demostrado que en sus *Expositiones xiii epistularum Pauli*, escritas entre los años 404 y 409, Pelagio ya emprendió la crítica de la doctrina agustiniana de la elección gratuita del hombre a la salvación.³⁵⁶ La oposición de Pelagio al agustinismo se expresa principalmente en la exégesis que el bretón hace de la carta a los Romanos de Pablo. En el período comprendido entre los años 394 y 397, Agustín había abordado en tres de sus obras –*Expositio quarumdam propositionum ex epistula ad Romanos, De diuersis quaestionibus lxxxiii* y *De diuersis quaestionibus ad Simplicianum*– la interpretación de Romanos. La exégesis agustiniana del mencionado texto paulino irá evolucionando hasta alcanzar, en el *Ad Simplicianum*, la que será su forma definitiva.³⁵⁷ La carta a los Romanos constituye el texto escriturístico fundamental en la construcción de la doctrina agustiniana de la gracia y la predestinación, que en el *Ad Simplicianum* se nos muestra ya, en sus puntos esenciales, bien definida y estructurada.³⁵⁸

En su respuesta a la *quaestio* 2 de Simpliciano, Agustín emprende la interpretación de *Rom.* 9, 10-29, el pasaje relativo a la elección por Dios de Jacob y al rechazo de Esaú. El de Hipona sostiene que la elección de Jacob es independiente de la presciencia divina de cualesquier acto futuro del *nasciturus* que, surgido de su libre voluntad, le hiciera merecedor de su elección por Dios. Sin embargo, para que Dios eligiera a un hijo de Rebeca y rechazara a otro debió existir algo que diferenciara a ambos hermanos gemelos. Para Agustín, cuando Dios escoge a Jacob se basa en un criterio, su justicia futura precognoscida por la divinidad, pero una justicia que es asimismo don de Dios. Jacob no fue elegido porque Dios previera su justicia o su fe futura –solución esta última que Agustín había sostenido hasta entonces, de acuerdo con la

³⁵⁶ De hecho, de acuerdo con el testimonio de Agustín, Pelagio habría expresado ya su oposición a la teología agustiniana de la gracia hacia el año 402, época en la que el bretón aún residía en Roma; cuando, en su presencia, un obispo pronunció la conocida plegaria a Dios *da quod iubes, et iube quod uis*, que Agustín había formulado en sus Confesiones, Pelagio manifestó su desacuerdo con el concepto de gracia divina subyacente a esta oración y entabló una discusión con el obispo que había pronunciado las palabras agustinianas. *Vide* AVGVSTINVS, *De dono pers.*, 20, 53; sobre la cronología de este episodio, *cf.* F. G. Nuvolone (1986), c. 2895.

³⁵⁷ Acerca de esta evolución, *uide supra*, II. 4. 2.

³⁵⁸ Ciertamente, Agustín expone de manera detallada y sistemática su teología predestinacionista tan sólo en algunos de sus últimos tratados (el *De correptione et gratia* y el *De praedestinatione sanctorum/De dono perseuerantiae* son las obras más importantes en este sentido). Pero el momento decisivo en la elaboración de este sistema teológico es la respuesta del tagastino a las cuestiones planteadas por el obispo Simpliciano de Milán, con su afirmación del origen divino de la fe y de la elección gratuita de los hombres a la justificación y salvación. Como ha escrito H. Rondet, “dès cette date, le problème de la prédestination se pose dans toute son acuité”, aunque lógicamente serán aún necesarios años de reflexión teológica del obispo de Hipona para que podamos hablar de algo parecido a una “teología predestinacionista agustiniana” plenamente estructurada. Sobre la génesis y desarrollo de esta doctrina, *cf.*

tradición exegética precedente—, sino que fue hecho justo por Dios para poder ser elegido: *bonus factus eligi potuit*.³⁵⁹ Siendo para Agustín la elección de Jacob el modelo de la elección de los hombres a la gracia y a la salvación, en el *Ad Simplicianum* aparece ya claramente expuesta la doctrina agustiniana de la predestinación de los hombres a la salvación, independiente de cualquier acción humana.

Partiendo de la base de que ya en 397 la doctrina predestinacionista de Agustín aparece formada en sus puntos esenciales, Martinetto buscó en las *Expositiones* de Pelagio indicios de que el bretón conociera el pensamiento de Agustín y se posicionara frente al mismo. Y de ello encuentra pruebas claras en la interpretación pelagiana de los versículos de *Rom. 9, 10-29*, sobre los que Agustín había cimentado su doctrina predestinacionista. Así, por ejemplo, Pelagio somete a crítica la interpretación agustiniana de *Rom. 9, 18*: *cuius uult miseretur et quem uult indurat*. Del sentido de esta crítica pelagiana nos ocuparemos en el apartado siguiente.

Otra clara alusión crítica al predestinacionismo agustiniano la encontramos en la interpretación que hace Pelagio de otro versículo del capítulo noveno de Romanos (*Rom. 9, 14*): *quid ergo dicemus? Numquid iniquitas apud deum? Absit!* Según el bretón, Pablo habría pronunciado esta tajante sentencia por temor de que hubiera quienes, no entendiéndolo que había dicho en relación a la elección de Jacob y al rechazo de Esaú —que para Pelagio son figuras del pueblo cristiano y del pueblo judío, respectivamente, siendo la elección de Jacob muestra de que para Dios ninguna importancia tiene la pertenencia a la raza de Israel—, lo interpretaran en el sentido de que Dios crea a algunos hombres buenos y a otros malos. Cuando Pablo afirma que no hay en Dios iniquidad, cierra, en opinión de Pelagio, todas las puertas a una tal interpretación: *timuit ne quod ipse propter ea dixerat, ut probaret apud deum praerogatiuum generis nihil ualere, siue iam tunc significatum posteriorem populum meliorem futurum non intellegentes, putarent eum dicere quod alios deus bonos faceret, alios malos*.³⁶⁰ Por consiguiente, para Pelagio deducir de la elección de Jacob que Dios escoge a algunos hombres para proporcionarles la gracia que los ha de conducir a la justificación y salvación y niega a otros esta gracia —como afirmaba Agustín—, implicaría sostener que Dios crea a los hombres de distintas naturalezas, a unos buenos y a otros malos.³⁶¹ La misma interpretación del

las buenas síntesis de H. Rondet (1966), pp. 231-51; J. Lössl (2002), pp. 241-58; o V. Grossi (1985), pp. 28-51 —sobre el proceso de delimitación semántica del término *praedestinatio* en Agustín—.

³⁵⁹ AVGVSTINVS, *De diu. quaest. ad Simp.* 1, 2, 4.

³⁶⁰ PELAGIVS, *Expos., in Rom.* 9, 14.

³⁶¹ De cualquier modo, inferir del predestinacionismo agustiniano que Dios crea a algunos hombre de naturaleza mala es una interpretación falsa y tendenciosa del pensamiento de Agustín. Para Agustín, únicamente hay predestinación *ad bonum*: Dios ha previsto *ab aeterno* a qué hombres va a conceder su gracia salutífera y eximir de la justa condenación que merecen por haber pecado en Adán. Por otro lado, no hay predestinados *ad malum*, sino simplemente no-predestinados, hombres a quienes Dios no salva sino que sobre ellos ejecuta la justa sentencia que merecen. La causa de sus pecados no es la

predestinacionismo agustiniano hace el desconocimiento autor del *Liber de induratione cordis Pharaonis: eis autem qui alio colore more gentilium fata inducunt, dicentes duas massas humanae naturae, bonam et malam, a Deo esse factas, et ita creatos nonnullos homines ut penitus emendare <se> non possint.*³⁶²

De este modo, podemos decir que Pelagio es el primer autor que vincula al predestinacionismo agustiniano con corrientes religiosas deterministas. El tema fue ampliamente desarrollado, como es bien sabido, por el más destacado discípulo de Pelagio, Julián de Eclana, quien, en su polémica con Agustín, acusará a éste de no haber abandonado nunca del todo su pasada afinidad con la secta maniquea –acusación que, por otra parte, ya había sido vertida contra Agustín por los donatistas–.³⁶³ Julián –quien posee un conocimiento más bien impreciso del maniqueísmo, pese a que el antagonismo con esta religión está en la base de la construcción de su sistema teológico–³⁶⁴ acusa al obispo de Hipona de maniqueo principalmente por su defensa de la idea del pecado original, de un *peccatum naturale*, noción

predestinación divina –Dios es causa eficiente del bien en los *electi*, nunca del mal en los no-elegidos–, sino su mala voluntad, que Dios no corrige, sino que juzga. La voluntad irrefrenablemente orientada al pecado en los no-elegidos es castigo permanente del pecado cometido por el hombre en Adán, así como fuente de pecados personales. Al no corregirla Dios con su gracia, ya está ejecutando la justa sentencia que merecen los hombres por el pecado adánico. Hay que reconocer, sin embargo, que Agustín había dejado la puerta abierta a las citadas interpretaciones tergiversadoras de su pensamiento al utilizar expresiones como *praedestinavit ad mortem* (AVGVSTINVS, *De civ. Dei* 22, 24) o *praedestinati in aeternum ignem* (ID., *De civ. Dei* 21, 24). Pese a lo chocante de la expresión, ésta debe referirse más bien a una suerte de “predestinación pasiva”, porque, repetimos, Agustín rechaza absolutamente que Dios sea causa del mal en los hombres. Sobre el tema, *vide* D. Ogliari (2003), pp. 366-76.

³⁶² *de ind.*, 2. Sobre toda esta cuestión, *vide* G. Martinetto (1971), pp. 83-117.

³⁶³ La acusación de maniqueísmo vertida por los donatistas contra Agustín tenía como único argumento el pasado del de Tagaste en la Iglesia de Manés. Su objetivo era desacreditar la autoridad de quien había emprendido un combate sin cuartel contra la Iglesia donatista. Ningún aspecto del pensamiento agustiniano fue, en este contexto, vinculado con los dogmas maniqueos. *Vide* D. Ogliari (2003), p. 386, n. 416.

³⁶⁴ Los aspectos del *corpus* dogmático maniqueo que Julián da muestras de conocer son: el enfrentamiento del Dios de la Luz con el Príncipe de las Tinieblas; el sacrificio por parte del Dios de la Luz de algunos de sus miembros para salvar a su Reino; la creación de los cuerpos por parte del Príncipe de las Tinieblas; la adscripción de la concupiscencia sexual a la corporeidad y su consecuente rechazo y condena; el rechazo del Antiguo Testamento y la aceptación “selectiva” del Nuevo; el docetismo –aunque se equivoca al atribuir a los maniqueos la idea de que Cristo poseyó un cuerpo distinto al del resto de los hombres, cuando los discípulos de Manés sencillamente rechazaban la encarnación de Cristo–; Julián alude también a los rituales alimenticios maniqueos y a la presencia de Dios en las plantas. El de Eclana se pudo formar una idea del sistema religioso maniqueo a partir de su lectura de las obras antimaniqueas de Agustín, que sabemos que éste envió a Paulino de Nola, amigo de Julián –éste cita, por ejemplo, el *De duabus animabus*–. También conoció la obra antimaniquea de Serapión de Thmuis en traducción latina y un controvertido documento, la llamada *Epistula ad Menoch*, de la que se duda si en realidad se trata de una falsificación pelagiana orientada a mostrar las supuestas raíces maniqueas del dogma del *tradux peccati*. Sobre toda esta cuestión, *vide* N. Cipriani (1988), pp. 336-44 –quien pone de relieve la notable influencia del antimaniqueísmo de Serapión de Thmuis sobre Julián, a quien proporcionó muchas ideas que el de Eclana iba a oponer a Agustín–; M. Lamberigts (2001)², pp. 113-20.

en la que ve reflejada la idea maniquea de que el mal pertenece a la esencia de los seres humanos, la idea de un *malum naturale*.³⁶⁵

La teoría agustiniana de la predestinación y de la gracia electora, sin embargo, no fue vinculada por Julián con el maniqueísmo.³⁶⁶ No en vano, según ha demostrado A. Magris, al maniqueísmo resulta totalmente ajena la idea de predestinación.³⁶⁷ De todas maneras, muchas sectas gnósticas, como los valentinianos, sí defendían explícitamente doctrinas predestinacionistas. Más aún, el esquema predestinacionista subyace en la teoría, aceptada por muchos grupos gnósticos, de la existencia de distintas categorías o clases de hombres –de composición cerrada, fija e inmutable–, cuyo distinto destino final ya está fijado, determinado por sus diferentes naturalezas –por el diverso grado de participación del espíritu divino–: los hombres cuyas almas han sido creadas por los poderes cósmicos, privados de toda participación de la Sabiduría o del Espíritu divino y puramente materiales (los hílcos, del griego *hýle*, materia), deben perecer, al final de los tiempos, junto con el cosmos. Muy distinta suerte correrán los Hijos de la Luz, los hombres que han recibido el espíritu de la Sabiduría (llamados pneumáticos, del griego *pneuma*, espíritu), quienes volverán indefectiblemente al Reino Celestial, donde su espíritu se unirá con la plenitud de la divinidad (Pleroma) –su cuerpo, sin

³⁶⁵ Julián, sin embargo, conocía bien las diferencias entre agustinismo y maniqueísmo en lo relativo al origen de este mal natural, que para Agustín se encontraba en el pecado voluntario de Adán, mientras que para los maniqueos era un principio eterno. El de Eclana, sin embargo, afirmará que, pese a estas diferencias, Agustín y los maniqueos llegaban a una misma conclusión antropológica, la existencia de un mal natural en el hombre. Además, según Julián, cuando Agustín afirmaba que el hombre había podido pecar porque había sido creado de la nada, *ex nihilo*, podía estar traduciendo con el concepto de *nilium* el principio eterno del mal maniqueo, origen del pecado en el hombre. Otros aspectos del pensamiento de Agustín relacionados por Julián con el maniqueísmo son: la hipótesis traducianista del origen de las almas, que Agustín debía defender para sostener la tesis del *tradux peccati* y que los maniqueos, siempre según Julián, también defenderían; la idea de que el hombre, que en su estado presente no puede sino pecar, escapa al pecado únicamente si Dios le hace partícipe de su *necessitas boni*, con lo que Agustín se haría heredero de las tesis antropológicas maniqueas que afirmaban que en el hombre hay dos sustancias, una mala –que no puede desear el bien– y otra buena, sustancia divina –que no puede desear el mal–; la idea agustiniana de *concupiscentia carnis*, similar a la maniquea –condena absoluta como fuente de pecado–; y otras cuestiones menores, como la, a juicio de Julián, exagerada importancia que Agustín daría al pecado de Adán, que sería reminiscencia de la noción maniquea del *Iesus Patibilis*, el Dios crucificado en todo el mundo material que sufre, por ejemplo, cuando un fruto es arrancado del árbol y mordido. Sobre toda esta cuestión, *vide* N. Cipriani (1988), pp. 334-5; M. Lamberigts (2001)², pp. 120-36.

³⁶⁶ Hay que decir, sin embargo, que en algunos pasajes de Julián sí se aprecia una crítica al predestinacionismo agustiniano semejante a la que acabamos de ver en Pelagio. Por ejemplo, cuando en el *Ad Florum*, en su exégesis de *Rom. 5, 18-9* (acerca de la cual, *vide* J. Lössl [2001], pp. 218-9), Julián señala que obediencia y desobediencia del mandato divino en el hombre son el resultado del obrar humano, del ejercicio de la libertad, y no del origen de cada hombre (*studiorum operam, non generationis*), idea esta última que alusivamente atribuye a Agustín. *Vide* IVLIANVS AECL., *ad Florum, apud* AVGVSTINVS, *Contra Iul. imp. op. 2, 215*.

³⁶⁷ A. Magris (2001), pp. 151-6, somete a una detenida revisión los diferentes aspectos dogmáticos del maniqueísmo en los que la historiografía ha querido ver indicios de la presencia en este sistema teológico de una noción de predestinación. Contra lo que a menudo se ha afirmado, el maniqueísmo, con su radical perspectiva moral y su insistencia en que el alma debe responder a la llamada divina a la salvación con la asunción de las rigurosas prescripciones morales maniqueas, no es una religión determinista.

embargo, será destruido junto a toda la materia, para la que no hay salvación posible—. Los hombres están destinados a un final u otro simplemente porque tienen uno u otro origen, porque han sido creados por quien han sido creados.³⁶⁸

La interpretación que del agustinismo hace Pelagio apunta a delinear su afinidad con este determinismo de raíz gnóstica: como los gnósticos, Agustín afirmaría que el distinto destino de los hombres ha sido fijado, predestinado desde antes de su nacimiento. Algunos hombres iban a recibir la gracia que les permitiría conducirse en la virtud y obtener la salvación y otros no, sin que ello dependiera de una libre decisión de la voluntad, sino de la determinación de Dios. Por eso, podría afirmarse que Dios crea a algunos hombres buenos y a otros malos, como si la predestinación y la concesión o no de la gracia se tradujeran, en la práctica, en una diferencia de naturaleza entre los hombres.

Desde nuestro punto de vista, cuando el *CdP* rechaza la idea según la cual los hombres justos han recibido de Dios algo de lo que fueron privados los pecadores, siendo esta diferencia de dones la causa de que unos sean justos y los otros pecadores (*optimus ille non plus accepit, quam pessimus*); y cuando rechaza asimismo que la naturaleza de los hombres virtuosos sea distinta de la de los que no lo son (*alia est hominum natura bonorum*), su autor está reproduciendo la lectura que del predestinacionismo agustiniano hizo Pelagio —igual que éste, para refutarla—. La afirmación según la cual, desde antes de su creación, algunos hombres han sido predestinados para recibir la gracia salutífera y salvarse, y otros no, implicaría —a juicio tanto de Pelagio como del *CdP*— reproducir el error gnóstico según el cual el destino de los hombres ha sido fijado desde su creación y no depende de un libre ejercicio de la voluntad, sino que está determinado por su condición original, dependiendo su conducta —permítasenos la expresión—, de su condición de “agraciados” o de “desgraciados”. Pelagio y el *CdP* entendieron que la separación agustiniana de los hombres en predestinados a la salvación y condenados al fuego eterno —distinción no basada en mérito humano alguno, sino resultado exclusivo de la voluntad divina—, suponía, *de facto*, afirmar que la naturaleza de los hombres buenos no era la misma que la de los malos y que esta doble naturaleza humana había sido instaurada por Dios.

³⁶⁸ Acerca de este principio gnóstico, *vide* A. Magris (2001), pp. 149-50. El Evangelio de Judas, recientemente publicado con gran repercusión mediática, atestigua la presencia de este esquema predestinacionista en la teología de los gnósticos llamados setianos, grupo en el seno del cual se originó este apócrifo. En él, Jesús revela a Judas que la “estirpe de Adán y Set”, cuyo origen está en los reinos eternos y que existe desde antes de la creación del Cielo, la Tierra y los ángeles, será enaltecida al final de los tiempos (está destinada a volver al Reino de la divinidad, de donde es originaria).

II. 4. 4. 2. *De induratione cordis Pharaonis*

La oposición del autor del *CdP* al sistema teológico agustiniano de gracia y predestinación se expresa asimismo en el pasaje donde se resume el relato –contenido en el libro del Éxodo– de las plagas que afligieron a Egipto y provocaron que el faraón permitiera al pueblo de Israel, acaudillado por Moisés, abandonar las tierras del Nilo. El resumen de esta historia se insiere en la serie de ejemplos bíblicos que atestiguan el cuidado que Dios siempre ha tenido por la suerte del género humano: *ipse docet curamque sibi probat esse suorum. / Nam iubet electum Pharaoni edicere Mosen, / ut sinat Aegypto Domini discedere plebem: / ni faciat, multis plectenda superbia plagis / sentiet excitam, quam Regis uim habet, iram.*³⁶⁹ Los versos que deben interpretarse como una crítica al agustinismo son los que hacen referencia al efecto que el obrar de Dios en apoyo de Israel tuvo en el corazón del faraón, hasta forzarle finalmente a permitir que Moisés sacara a su pueblo de Egipto: *ille quidem quoties patitur caelestia tela, / cedit et obsequium simulat: sed clade remota / duratur parcente Deo, causas pereundi / impius inde trahens, quo posset habere salutem. / Donec ui uictus laxat fera iura tyrannus, / ditia barbaricis et Moses agmina gazis / promouet.*³⁷⁰

El carácter antiagustiniano de este aparentemente intrascendente pasaje del *CdP* sólo puede apreciarse si es leído a la luz de la interpretación que Agustín dará del que podemos llamar *exemplum Pharaonis*, una vez haya desarrollado plenamente su teología de la gracia. Antes de presentar la lectura que Agustín hará del caso del faraón es necesario apuntar los problemas exegéticos que el relato escriturístico planteó a los intérpretes cristianos.

El versículo del relato del Éxodo que más problemas planteó a la hermenéutica cristiana es Ex. 4, 21, en el cual Dios revela a Moisés que va a endurecer el corazón del faraón –*ego indurabo cor Pharaonis*–, y que podía ser fácilmente interpretado en el sentido de que Dios es el responsable directo de la obstinación del faraón en la maldad que le hace ser insensible a la voluntad de Israel de abandonar Egipto, pese a los castigos divinos de que está siendo objeto. De esta lectura inmediata del pasaje podía inferirse que Dios, causa eficiente de la maldad del faraón, puede en ocasiones aniquilar la libertad de elección en los hombres.

Una tal interpretación del pasaje fue defendida por sectas gnósticas como la valentiniana. Los valentinianos –como hemos apuntado en el apartado anterior– dividían a los hombres en tres grandes grupos, en tres naturalezas distintas. A dos de estas naturalezas negaban la libertad de albedrío: a los *pneumatikoi*, predestinados a la salvación, y que se salvarían por tanto

³⁶⁹ *CdP*, vv. 384-8.

³⁷⁰ *CdP*, vv. 389-95.

indefectiblemente; y a los *koikoi*, predestinados a la condenación sin que pudieran hacer nada para evitarlo. Los valentinianos veían en el caso del faraón un ejemplo de estos últimos, de los hombres predestinados a la condenación eterna.

Para oponerse a la interpretación gnóstica valentiniana del caso del faraón, Orígenes, en su *De principiis*, propone una exégesis alternativa de *Ex. 4, 21*. A partir de *Rom. 9, 18* (*cuius uult miseretur et quem uult indurat*, un pasaje cuya interpretación, lógicamente, irá siempre unida a la de *Ex. 4, 21* en la reflexión cristiana), Orígenes refuta la interpretación gnóstica afirmando que un mismo acto de Dios puede tener consecuencias distintas en virtud de las condiciones previas con las que cada hombre acoge la acción de Dios. En el caso del faraón, la intervención divina –las plagas con las que castiga a Egipto– no hace sino poner de manifiesto su terquedad en la adhesión al mal, absolutamente voluntaria. Esta misma intervención divina será la fuente, por el contrario, del arrepentimiento de algunos egipcios. Orígenes localiza la responsabilidad de la maldad del faraón en su propia voluntad. Frente al determinismo gnóstico, Orígenes defiende, en la exégesis de *Ex. 4, 21* y de *Rom. 9, 18*, la libertad de elección del faraón y de todo hombre.³⁷¹

La interpretación que Agustín ofrecerá de los pasajes escriturísticos *Ex. 4, 21* y *Rom. 9, 18*, como ya hemos dicho íntimamente relacionados, experimentará una evolución que va de la mano del desarrollo de su teología de la gracia. En su *Expositio quarundam propositionum ex epistula ad Romanos*, Agustín se atiene aún a un esquema de relación gracia divina-voluntad humana en el que se afirma que Dios concede la ayuda de su gracia únicamente a quienes de entre los hombres respondan positivamente –con la fe– a la llamada de Dios a la conversión. Dentro de este esquema, el caso del faraón es presentado como ejemplo de aquellos hombres que rechazan la llamada de Dios; el endurecimiento de su corazón sería el justo castigo infligido por la divinidad a la voluntaria impiedad del monarca.³⁷² En el *De diuersis quaestionibus lxxxiii*, Agustín defiende aún esta línea interpretativa: el abandono del faraón por parte de Dios es el justo castigo por su maldad hacia el pueblo de Israel.³⁷³

Será en el *De diuersis quaestionibus ad Simplicianum*, punto de inflexión en la evolución del pensamiento teológico agustiniano, cuando el de Hipona abandone esta línea exegética para ofrecer una interpretación del tema de la *induratio cordis Pharaonis* plenamente integrada en su esquema predestinacionista: el caso del faraón es ejemplo de aquellos hombres a quienes Dios no ha escogido para separarlos de la *massa damnata* –de la totalidad del género humano reo de

³⁷¹ Vide ORIGENES, *De princ.* 3, 1, 8-11; R. Dietzfelbinger (1993), pp. 24-8; D. Ogliari (2003), pp. 209-10.

³⁷² AVGVSTINVS, *Exp. quar. prop. ex epist. ad Rom.*, 54-5.

condenación desde Adán– y concederles la gracia salutífera, sino que sobre ellos ejecuta su justa sentencia de condenación, la sentencia que en realidad todos los hombres, incluidos los elegidos, merecerían por haber pecado en Adán, pero de la que algunos son apartados por pura misericordia divina. El faraón constituye el paradigma de hombre no-elegido, a quien Dios no concede su gracia, de quien no tiene misericordia, sino que es justamente condenado.

Dentro de este esquema debe entenderse el sentido de la *induratio* del corazón del faraón: Dios endurece su corazón cuando no quiere tener de él misericordia. No es un endurecimiento activo, sino pasivo, pues Dios no es causa eficiente de la maldad del faraón, no le inspira la *mala uoluntas*, sino que no le concede la *bona uoluntas*, entregándole a las malas inclinaciones de las que su voluntad no puede escapar: *obduratio dei sit nolle misereri, ut non ab illo inrogetur aliquid quo sit homo deterior, sed tantum quo sit melior non erogetur*.³⁷⁴ A esta interpretación de *Ex. 4, 21* y *Rom. 9, 18* se atenderá Agustín en adelante. En sus obras escritas en el contexto de la controversia pelagiana, el *cuius uult miseretur et quem uult indurat* de *Rom. 9, 18* será para Agustín un pasaje capital en la defensa de su teología de la gracia. No en vano, la exégesis de Pablo será un auténtico campo de batalla entre los seguidores de la teología de Pelagio y Agustín. Éste se verá obligado a dejar claro que su interpretación de la *obduratio cordis* no implica la afirmación de que Dios sea causa eficiente del mal del hombre, el cual es siempre fruto de la inclinación al pecado de la voluntad humana postlapsaria, de la que el individuo sólo es liberado por la misericordia divina: *nec obdurat impartiendo malitiam, sed non impartiendo misericordiam*.³⁷⁵ En las obras escritas al margen de la controversia doctrinal, Agustín se mantiene firme en este esquema explicativo. Así, en sus *Quaestionum in Heptateuchum libri vii* –escritos hacia el 419–, Agustín volverá al tema de la *induratio* del corazón del faraón. En esta obra, el de Hipona sostiene que es responsabilidad del faraón el hecho de que las medidas que Dios dispone para corregir su actitud no tengan consecuencias en él, sino todo lo contrario. Que el pecador es responsable último de sus pecados es algo que Agustín jamás negó. Pero el Doctor de la Gracia sostiene igualmente que el rechazo de la corrección por parte del faraón responde al decreto divino, a aquel decreto inmutable por el que Dios ha decidido, *ab aeterno*, elegir a algunos hombres para concederles su gracia salutífera y negarla a otros.³⁷⁶

³⁷³ ID., *De diu. quaest. lxxxiii*, 68, 4.

³⁷⁴ ID., *De diu. quaest. ad Simp.* 1, 2, 15.

³⁷⁵ ID., *Epist.* 194, 6, 24.

³⁷⁶ Cf. R. Dietzfelbinger (1993), pp. 32-3. También en sus homilias al pueblo expone Agustín su interpretación del tema de la *induratio cordis* y de la *excaecatio* de algunos hombres incapaces de entender la palabra de Dios. Vide, por ejemplo, AVGVSTINVS, *Tract. in Euang. Ioan.* 53, 6: *sic enim excaecat, sic obdurat Deus, deserendo et non adiuuando*.

La interpretación agustiniana del tema escriturístico de la *induratio cordis* fue objeto de una severa crítica por parte de Pelagio y de otros autores de su círculo. Como hemos señalado en el apartado anterior, las *Expositiones xiii epistularum Pauli* de Pelagio son ya vehículo de expresión de la crítica del bretón a la doctrina predestinacionista agustiniana, cuyas líneas maestras habían sido expuestas por Agustín en el *Ad Simplicianum*, del año 397. En este sentido, la interpretación pelagiana de *Rom.* 9, 18 no sólo dista sobremanera del uso que Agustín hará del pasaje, sino que introduce una crítica explícita al sentido de la exégesis del hiponense. Para Pelagio, las palabras *cuius uult miseretur et quem uult indurat* no deben entenderse como expresión del pensamiento de Pablo, sino que recogen la reacción que en los judíos tendrían las palabras del Apóstol de los Gentiles, los cuales proclamarían con ellas sus derechos de pueblo elegido por prerrogativa de pertenencia racial y no por el mérito de la fe y la justicia. En este mismo sentido, el *non est uolentis neque currentis sed miserentis est Dei* de *Rom.* 9, 16 sería la expresión de la protesta del judío en defensa de este privilegio de raza: *e contrario Iudaei sermo est: "igitur non uolentis neque currentis", et iterum: "ergo cuius uult miseretur et quem uult indurat"*.³⁷⁷

Pelagio conocía la interpretación que Agustín había dado de *Rom.* 9, 18 en el *Ad Simplicianum*, siendo así que su *expositio* del citado pasaje encierra una crítica a la propuesta por el obispo de Hipona: el bretón alude a quienes, a partir de *Rom.* 9, 18, inferían que el hombre no es responsable de su maldad, cuya causa última sería la voluntad de Dios, a la que nadie puede oponerse. La alusión al predestinacionismo agustiniano es evidente: de aceptarse esta teoría se podría concluir, según Pelagio, que el individuo no es responsable de sus pecados; lo sería, en última instancia, la voluntad de Dios, que decidió no tener misericordia de él –no escogerlo para la salvación– y no concederle los dones necesarios para alcanzar la virtud. Tal idea, según el bretón, sería incompatible con la justicia divina: *ergo si et hoc sic intellegitur: "cui uult miseretur et quem uult indurat", quod satis iniquum est, et ita uestra propositio concludetur, ut dicatis malitiae uestrae non uos esse causam, sed domini uoluntatem, cui contradici non possit, sed resistit huic rationi uestrae ipsa natura iustitiae dei*.³⁷⁸

³⁷⁷ PELAGIVS, *Expos.*, in *Rom.* 9, 16.

³⁷⁸ ID., *Expos.*, in *Rom.* 9, 18-9. La clave interpretativa de los pasajes paulinos que parecen afirmar que Dios actúa sobre algunos hombres para obstaculizar su conversión a la virtud la había proporcionado Pelagio en sus *Expositiones* al analizar *Rom.* 1, 24: estos pasajes no deben interpretarse nunca en el sentido de que Dios inspira en algunos hombres el deseo de hacer el mal; por el contrario, hay que entender que la divinidad les deja que se entreguen a los propósitos pecaminosos que libremente han concebido, respetando de este modo su libre albedrío. *Vide* ID., *Expos.*, in *Rom.* 1, 24: *propter quod tradidit illos deus in desideria cordis eorum. "Tradere" in scripturis dicitur deus, cum non retinet delinquentes propter arbitrii libertatem, sicut in psalmo dicit: "et dimisi eos secundum desideria cordis eorum" et reliqua. Sobre este tema, uide J. B. Valero (1980), pp. 342-3. Julián de Eclana, buen conocedor del comentario a las cartas paulinas de Pelagio, interpreta *Rom.* 1, 24 en plena sintonía con su maestro. (uide J. Lössl [2001], pp. 204-5).*

La importancia que los autores del círculo pelagiano concedieron a una correcta exégesis del tema de la *induratio* –y el escándalo que en ellos provocó la interpretación agustiniana– dio lugar a que uno de ellos dedicara todo un tratado al tema, el *Liber de induratione cordis Pharaonis*. Esta obra presenta diversas interpretaciones posibles del tema, las cuales tienen como común denominador la defensa de la existencia de plena libertad de elección en el ser humano, también en el faraón.³⁷⁹

La centralidad que el tema de la *induratio* adquirió en el desarrollo de la controversia pelagiana obliga a una lectura atenta de la interpretación que el *CdP* ofrece del pasaje del Éxodo en cuestión –con *Rom.* 9, 18-9 siempre en perspectiva–. Habiéndose convertido el tema, a lo largo de la controversia pelagiana, en un auténtico campo de batalla para los contendientes en la misma, su inserción en nuestro poema difícilmente puede ser considerada como superflua o intrascendente. En efecto, la interpretación que del caso del faraón hace nuestro poeta tiene una clara intencionalidad polémica antiagustiniana.

El autor de nuestro poema señala que cuando el faraón experimenta la ira divina en forma de plagas, cede a la voluntad de Dios y finge obediencia: *ille quidem quoties patitur caelestia tela, / cedit et obsequium simulat*.³⁸⁰ Pero cuando Dios aparta su flagelo de Egipto, mostrando piedad para con su soberano, el corazón de éste se endurece. De este modo, el faraón, impío por propia voluntad, desaprovecha la paciencia divina, que le ofrecía espacio para la conversión y salvación, tomando ocasión de esta paciencia para mostrarse pertinaz en el pecado y hacerse reo de condenación: *sed clade remota / duratur parcente Deo, causas pereundi / impius inde trahens, quo posset habere salutem*.³⁸¹

Estos versos no contienen únicamente una interpretación del tema de la *induratio* alternativa a la de Agustín, sino que pueden considerarse una “enmienda a la totalidad” del sistema agustiniano de gracia y predestinación. En primer lugar, porque se afirma que el faraón, contra lo que sostenía Agustín, no dejó de recibir de Dios la gracia que podía permitirle convertirse y alcanzar la salvación. El faraón no es ejemplo de quienes no han sido escogidos por Dios para recibir misericordia: la paciencia de la divinidad, que pospone su castigo final, atestigua su disposición benévola para con él. Esta paciencia es gracia divina, de la que el faraón

³⁷⁹ Para el autor del *Liber de induratione cordis Pharaonis*, el endurecimiento del corazón del faraón puede haber sido decretado por la justicia divina como castigo de sus pecados anteriores, cometidos en el pleno ejercicio del libre albedrío; como hipótesis alternativa, el autor plantea la posibilidad de que Dios previera que el corazón del faraón se iba a endurecer –en un acto libre de su voluntad– tras las tribulaciones que había decretado, y por ello dijera que iba a endurecer el corazón del faraón –aunque su voluntad no fuera la causa primera de este endurecimiento–. Cf. R. Dietzfelbinger (1993), pp. 28-32.

³⁸⁰ *CdP*, vv. 389-90.

³⁸¹ *CdP*, vv. 390-2.

habría podido servirse para convertirse e iniciar la vía de la salvación. Pero, y he aquí el segundo aspecto del sistema agustiniano impugnado por nuestro poeta en estos versos, la gracia divina no debe entenderse en el sentido agustiniano de causa eficiente de la fe y de la justicia en el hombre, sino que debe considerarse más bien como una ayuda divina que presupone la libertad de iniciativa humana para responder positivamente a esta ayuda y hacerla efectiva, o por el contrario rechazarla. De ahí que el faraón, impío, convirtiera el auxilio divino, del que no había sido privado, de ocasión para la salvación en ocasión para el castigo eterno: *causas pereundi / impius inde trahens, quo posset habere salutem*.

Digamos para finalizar que, pese a ser más que evidente la clara intencionalidad polémica antiagustiniana de la interpretación del tema de la *induratio* por parte del autor del *CdP*, no puede soslayarse que nuestro poeta se atiene a una exégesis que ya aparece en Orígenes. El alejandrino la había formulado en oposición a las interpretaciones gnósticas del tema de la *induratio*; contra ellas, Orígenes afirma que el faraón no había dejado de ser objeto de la misericordia divina, que desaprovechó en el libre ejercicio de su voluntad. No habría para Orígenes, por consiguiente, razón alguna para considerar al faraón uno de esos “predestinados a la muerte” de los que hablaban los gnósticos. Conviene no olvidar que el *CdP* vincula, en un pasaje que ya hemos analizado, al predestinacionismo agustiniano con el determinismo gnóstico.³⁸²

II. 4. 5. Voluntad salvífica universal de Dios en Agustín y el *CdP*

La cuestión de la voluntad salvífica universal de Dios está íntimamente relacionada con el tema que acabamos de comentar. El esquema teológico agustiniano cedía toda la responsabilidad en la salvación de un hombre a Dios, ante lo cual cabía preguntarse si la divinidad no prefería un destino diferente para aquellos que se condenan; de no ser así, se cuestionaría el principio de bondad divina y se negaría que Dios, contra lo que había afirmado Pablo en 1 *Tim.* 2, 4, desee realmente la salvación de todos los hombres. Ante esta objeción, Agustín responderá, como ya hemos señalado, que sobre los condenados se ejecuta la justicia divina –Dios es bueno, pero también justo– y ofrecerá tres interpretaciones alternativas a la más inmediata de 1 *Tim.* 2, 4 –sin decantarse firmemente por ninguna de las tres– que le permitirán cuestionar la voluntad salvífica universal de Dios. Estas palabras del Apóstol podrían indicar

³⁸² Hay que tener presente, además, que la exégesis origeniana del tema de la *induratio* era ampliamente aceptada por los comentaristas católicos de la Escritura. Buena prueba de ello es que, como ha recordado Ogliari, el mismo Jerónimo, ya en plena controversia origenista, señala a Paulino de Nola, quien le había preguntado por el modo de entender los pasajes escriturísticos relativos al tema de la *induratio*, que la respuesta a este problema exegético la había ofrecido ya Orígenes en su *De principiis*. Vide D. Ogliari (2003), p. 418, n. 43. La exégesis alternativa ofrecida por Agustín a estos pasajes debió ser recibida por los doctores eclesiásticos como una auténtica innovación.

que Dios quiere que se salven todos aquellos hombres que realmente se salvan –es decir, que no hay salvación contra la voluntad divina–; que Dios quiere que se salven hombres de toda raza y condición social; o que quiere que el hombre desee que todos sus iguales se salven, a fin de que, impulsado por tal deseo, predique a todo hombre sin distinción el mensaje cristiano, el cual será escuchado provechosamente tan sólo por aquellos a los que Dios ha elegido para la salvación.³⁸³

Frente a la idea agustiniana de que Dios no quiere realmente que todos los hombres se salven, el *CdP* defiende con insistencia que la divinidad ofrece a todo el género humano su ayuda, tendente a conducirlo a la salvación, siendo el sacrificio de Cristo en la cruz el testimonio más clamoroso del deseo divino de que todos los hombres alcancen la salvación.³⁸⁴

II. 4. 6. El tema de la *lex naturalis* en Agustín y el *CdP*

Como ya hemos tenido ocasión de señalar, que el *CdP* proclame la existencia de una ley moral que todo hombre conoce por naturaleza no implica que su autor creyera que aun entre los paganos se constatan actos virtuosos. El *CdP* únicamente habla de justos en los que su adhesión a la *lex naturalis* se acompaña de la fe en el verdadero Dios: *nondum descripta lege fuerunt / qui placidum sanctis agerent in moribus aeuum, / nec summi Patris ignari, ne iuris egeni.*³⁸⁵ En este punto, el pensamiento del *CdP* no está en contradicción con el principio agustiniano según el cual no pueden existir verdaderos actos de virtud entre los paganos, porque una acción se juzga buena o mala según la finalidad que la inspira, y los actos con apariencia de virtud realizados por los no-creyentes se guían no por el amor y respeto al mandato del verdadero Dios –a lo que mira la verdadera virtud cristiana– sino por el deseo de obtener beneficios terrenales: poder, gloria, riqueza...³⁸⁶

Lo que separa al autor del *CdP* de Agustín es, ya lo hemos apuntado, la idea de que esta verdadera fe que está en la base de todo acto virtuoso puede tener su origen en un acto libre de la voluntad, capaz de acceder al conocimiento del verdadero Dios antes de la venida de Cristo a

³⁸³ AVGVSTINVS, *De corrept. et grat.*, 14, 44; ID., *De corrept. et grat.*, 15, 46-16, 49; ID., *Contra Iul.* 4, 8, 42; ID., *De ciu. Dei* 22, 2. Vide igualmente J. Chéné (1953), pp. 70-2. Antes de forjar su doctrina predestinacionista, Agustín se había decantado por la lectura tradicional de 1 *Tim.* 2, 4: Dios quiere que todos los hombres se salven, pero este deseo no es eficaz cuando no encuentra una respuesta acorde en la voluntad humana. Esta interpretación de 1 *Tim.* 2, 4 subyace al uso que Agustín hace de la cita en AVGVSTINVS, *Exp. quar. prop. ex epist. ad Rom.*, 66. Agustín rechazará más tarde esta interpretación con el argumento de que la voluntad divina es absolutamente soberana y no puede ser condicionada por la iniciativa humana: si Dios quisiera la salvación de todos los hombres, su voluntad se haría efectiva. Vide ID., *Contra Iul.* 4, 8, 42-4; ID., *Enchir.*, 24, 95. Sobre este tema, uide D. Ogliari (2003), pp. 361-2.

³⁸⁴ Vide *supra*, II. 2. 2. 6.

³⁸⁵ *CdP*, vv. 429-31.

la Tierra a través de una contemplación racional de lo creado. Ello explica en el *CdP* la existencia de justos antes de la ley mosaica o entre los gentiles ya tras la promulgación de la misma, como Job, hombres creyentes y verdaderamente santos en virtud de su respeto a la ley natural.³⁸⁷

Sobre este particular, Agustín afirma que puede haber justos y fieles entre quienes vivieron antes de la venida de Cristo, judíos o gentiles, o entre quienes habitaron o habitaban aún en su época entre pueblos a los que el Evangelio no había sido revelado, pero afirma que su justificación no responde a un movimiento natural de su voluntad hacia la fe, sin intervención de Dios; por el contrario, Agustín sostiene que la fe es siempre el fruto de la acción de la gracia sobre la voluntad humana, tras el pecado de Adán incapaz por sí sola de orientarse hacia el bien –en contra de lo que sostiene el *CdP*–. De Abel, cuyo ejemplo había sido citado por Julián de Eclana para demostrar que aún tras el pecado adánico el hombre no había perdido la capacidad de vivir santamente, Agustín afirma que su justicia le vino de Dios: *in quo liberatorum numero est et sanctus Abel, quem dicis bene uiuendi non caruisse uirtute. Non caruit plane, sed postquam coepit illi esse: antea uero, quis est mundus a sorde? Nec infans, cuius est diei unius uita super terram.*³⁸⁸

En el *CdP*, las nociones de ley moral natural y de accesibilidad universal de Dios a través de la contemplación racional de la Creación son argumentos que demuestran la voluntad salvífica universal de Dios, quien habría proporcionado a todo hombre, en toda época y en todo lugar, los medios que le permitieran alcanzar su justificación, dejando a la libre voluntad de cada individuo –que ha recibido la misma proporción de gracia salutífera que sus iguales, la revelación universal de Dios– escoger el camino de la salvación o del castigo. En el sistema teológico agustiniano, que hace a Dios totalmente responsable de la salvación de los hombres y que sitúa en Dios y no en la voluntad del individuo la razón de la salvación de unos y no de otros, la idea de la *lex naturalis* –afirmada explícitamente por Pablo en *Rom. 2, 14*– no implica una concesión homogénea de la gracia divina a todos los hombres.³⁸⁹ Agustín afirma que hay

³⁸⁶ Acerca de la opinión de Agustín sobre la cuestión de la virtud entre los infieles, *uide*, por ejemplo, AVGVSTINVS, *Contra Iul.* 4, 3, 14-33; ID., *De ciu. Dei* 5, 19; ID., *De ciu. Dei* 19, 25; sobre el tema, *uide* igualmente J. Ruiz (1993), pp. 380-9.

³⁸⁷ *Vide supra*, II. 2. 2. 6.

³⁸⁸ AVGVSTINVS, *Contra Iul. imp. op.* 6, 11.

³⁸⁹ Coincidimos en este sentido con las conclusiones de P. de Letter (1976), pp. 398-400; *contra*, J. Ruiz (1993), pp. 397-430, quien señala que “el análisis de los principales pasajes, en los que de una u otra forma deja san Agustín abierta la puerta a la salvación de paganos, judíos y herejes, son (*sic*) prueba concluyente de su firme convicción de la voluntad salvífica universal de Dios sobre todos los hombres” (p. 430). Agustín afirma que la gracia electora de Dios intervino también en tiempos precristianos (*ante legem y sub lege*) y no descarta que pudiera hacerlo entre aquellos pueblos que en su época aún no habían conocido la predicación del Evangelio. Pero esta gracia es siempre entendida por Agustín como un don concedido sólo de forma restringida, a un grupo limitado de hombres, aunque de toda época, de toda

una ley moral escrita en el corazón de todo hombre, pero defiende igualmente que quienes de entre las naciones gentiles alcanzaron por su fe y su virtud la justificación conocieron a Dios y respetaron esta ley natural gracias a la intervención inspiradora del Espíritu Santo sobre su voluntad,³⁹⁰ en definitiva, sólo por mediación de la gracia electora que Dios concede misericordiosamente a una parte de los hombres y niega justamente a otros.

En este sentido, son significativas las matizaciones que Agustín hace, hacia el final de su vida, de un pasaje del *De Genesi contra Manichaeos* en el que había afirmado que todo hombre puede salvarse si así lo desea, porque todos reciben de Dios, al llegar al mundo, la luz que ilumina el camino que conduce a la salvación.³⁹¹ El sentido de este pasaje muestra notables similitudes con el ya tantas veces citado *CdP*, vv. 580-6. Los pelagianos habrían visto en aquellas palabras agustinianas apoyo a su idea de una vocación universal a la salvación, de la que la *lex naturalis* sería expresión, de modo que Agustín, en sus *Retractationes*, les hubo de contestar reafirmando en el principio de que nadie responde a la vocación universal de Dios si sobre él no actúa la gracia divina, inspirándole el deseo de adherirse positivamente a esta llamada.³⁹² El principio de una gracia electora concedida sólo a unos hombres y no a otros –ya antes de la Ley, bajo la Ley y bajo la gracia– se superpone a la idea de vocación universal –gracia concedida a todo hombre– que Agustín había defendido en otro tiempo en términos similares a aquellos de los que se servían entonces los pelagianos –y el *CdP*–.

En sus últimos tratados sobre la gracia, Agustín distingue la llamada universal a la salvación –concedida a todo hombre a través de la ley natural, mosaica o evangélica–, de la llamada de la que son objeto los predestinados a la salvación, la única efectiva en cuanto inspira en el hombre el deseo irrevocable de salvarse, pero que se concede por inescrutable juicio de Dios sólo a una parte de los hombres.³⁹³ El *CdP*, que niega que el hombre virtuoso reciba más de Dios que el pecador, sólo reconoce una vocación universal a la salvación, de la que es

condición social y de todo origen étnico; a ello reduce el obispo de Hipona la universalidad del deseo salvífico divino.

³⁹⁰ AVGUSTINVS, *De spir. et litt.*, 27, 47; ID., *De ciu. Dei* 3, 1; ID., *De ciu. Dei* 18, 47. En este sentido, es significativo el posicionamiento escéptico e irónico de Agustín, en el *De ciuitate Dei*, ante la afirmación de Salustio según la cual los antiguos romanos virtuosos guiaron su conducta por el respeto a una noción natural de justicia –idea que Agustín presenta como posible respuesta a su crítica del paganismo, cuyos dioses habrían abandonado al hombre al no concederle una ley moral–. Agustín se pregunta si fue esta ley natural la que condujo a los romanos a raptar a las sabinas o a cometer otros actos injustos, como la deposición de Tarquinio Colatino. Cf. ID., *De ciu. Dei* 2, 17.

³⁹¹ ID., *De Gen. contra Man.* 1, 3, 6.

³⁹² ID., *Retract.* 1, 10, 2: *quod uero dixi: Illud autem lumen non irrationalium auium oculos pascit, sed pura corda eorum qui deo credunt et ab amore uisibilium rerum et temporalium se ad eius praecepta implenda conuertunt, quod omnes homines possunt si uelint, non existiment noui heretici Pelagiani secundum eos esse dictum. Verum est enim omnino, omnes homines hoc posse si uelint; sed praeparatur uoluntas a domino et tantum augetur munere caritatis ut possint, quod hic ideo dictum non est, quoniam praesenti necessarium non erat quaestioni.*

testimonio la ley natural, y rechaza de plano la noción de gracia electora, que no podía defenderse sin debilitar el principio de voluntad salvífica universal de Dios manifestada en la llamada general a la virtud.

II. 4. 7. La noción de gracia en el *CdP* y en Agustín

A partir de lo dicho hasta ahora, se aprecia con claridad que Agustín y el *CdP* sostienen ideas contrapuestas en torno a la relación entre gracia divina y voluntad humana. En el *CdP* se afirma que a la llamada universal a la fe y a la conversión –llamada que es un don divino–, el hombre debe responder en un ejercicio libre de su voluntad, que le haga merecedor de la ayuda constante de la gracia para perseverar en el camino de la fe y de la recta conducta moral. Agustín afirma que el hombre no puede responder a esta primera gracia de la *uocatio* de no ser que Dios mismo le inspire el deseo de ello, de no ser que actúe sobre su voluntad corrigiendo su inclinación irrefrenable al pecado y orientándola hacia la fe y la virtud.

En cuanto inspiradora del amor por el bien –*inspiratio dilectionis* la llamará Agustín–,³⁹⁴ cuando esta gracia actúa sobre la voluntad humana la priva de la posibilidad de escoger el pecado. Agustín expone con detalle su interpretación del modo en el que la gracia divina actúa sobre el hombre postadánico, contraponiéndolo a la gracia de la que fue en principio beneficiario Adán. Adán fue creado dotado de libre albedrío y recibió una gracia que le permitía no pecar (*posse non peccare*) si su voluntad rechazaba libremente el pecado; Agustín llama a esta gracia *adiutorium sine quo non*, ayuda sin la cual no es posible evitar el pecado: con ella sí era posible si la voluntad de Adán lo hubiera deseado. Sin embargo, Adán pecó y en él todo el género humano, que como castigo de este pecado fue privado de la gracia que le permitía *posse non peccare*. La raza humana es ahora una *massa damnata*, la cual no puede evitar por las solas fuerzas de su naturaleza el pecado –no puede dejar de pecar, *non posse non peccare*– y está destinada a la condenación eterna. Sin embargo, de esta *massa* Dios separa, de modo absolutamente gratuito, a una parte de los hombres, sus *electi*, quienes son beneficiarios de una gracia mayor aún que la de Adán, la gracia del *non posse peccare*: los *electi* no pueden pecar, ya lo hemos visto, en cuanto reciben de Dios el amor por el bien. A diferencia de Adán, a quien Dios dotó de un *adiutorium sine quo non*, sin el cual no podía evitar el pecado, dejando en sus

³⁹³ ID., *De praed. sanct.*, 16, 32 ; ID., *De ciu. Dei* 15, 6.

³⁹⁴ ID., *Contra duas epist. Pel.* 4, 5, 11. P. Brown (2001), pp. 491-3, resume de manera clara y concisa las dos maneras de entender los factores condicionantes de la acción humana que entraron en conflicto en la controversia pelagiana. Para los pelagianos, todo individuo al que se ha dado a conocer lo que es justo y lo que es pecado puede libremente inclinar su voluntad en uno u otro sentido; Agustín, sin embargo, entendía que este proceso era mucho más complejo: el hombre escoge aquello que ama, aquello que desea, pero no está en su mano decidir qué amar y qué no. Por ello, la gracia divina acude en su ayuda

manos la libertad de evitarlo efectivamente o no, los *electi* reciben de Dios un *adiutorium quo*, una ayuda por la que –en cuanto inspiración del amor de Dios y de la justicia– cumplen indefectiblemente la virtud y evitan el pecado. Sin embargo, su situación no deja de ser precaria, habida cuenta de que un hombre, mientras vive, no puede saber si figura en el número de los *electi*: la gracia que hoy Dios le da, mañana puede serle retirada.³⁹⁵ Sólo al final de los tiempos, el hombre salvado y glorificado se beneficiará de la gracia del *non posse peccare* en plena consciencia de ello. En ello consiste la beatitud eterna: en el saber que jamás se volverá a pecar.³⁹⁶

En el *CdP* no sólo falta la idea de una gracia que conceda al hombre el *non posse peccare* en este mundo, sino que podemos afirmar que una tal noción es explícitamente rechazada, y en términos muy duros. Como ya hemos visto con anterioridad, el autor de nuestro poema introduce en él la figura de un supuesto interlocutor que expresa el deso de ser privado de la capacidad de pecar: *erro, ais, et uellem non posse errare*.³⁹⁷ Si observamos estas palabras desde la perspectiva de la teología agustiniana, el supuesto interlocutor del *CdP* no está haciendo sino expresar su lógico deseo de figurar entre los *electi* de Dios, aquellos a los que ha sido concedido por gracia el *non posse peccare*, idea esta expresada por nuestro autor en términos casi idénticos (*non posse errare*). En Agustín, verse privado de la capacidad de pecar es el mayor de los bienes: *quis enim tam sit mente caecus, ut non uideat, sicut homo est primitus conditus, magnum bonum esse naturae, posse non peccare; quamuis maius sit, non posse peccare*.³⁹⁸ Sin embargo, en el *CdP* el voto expresado por el ficticio interlocutor es contundentemente desacreditado, en cuanto implica el deseo del hombre de renunciar a lo que le exalta por encima del resto de criaturas, a la libertad que va siempre de la mano de la racionalidad: *duobus / subiacet haec uotis sententia: nam penitus te / aut esse exanimus cupis, aut rationis egenus*.³⁹⁹ Agustín, por el contrario, antepone a la condición de Adán, animal racional capaz de evitar el pecado en el libre ejercicio de su voluntad, la condición del *electus*, sometido necesariamente al

inspirándole el amor por el bien: sólo cuando el individuo, por inspiración divina, ama la justicia, escoge la justicia.

³⁹⁵ AVGVSTINVS, *De ciu. Dei* 20, 7: *occultum esse uoluit, qui pertineant ad partem diaboli, et qui non pertineant. Hoc quippe in saeculo isto prorsus latet, quia et qui uidetur stare, utrum sit casurus, et qui uidetur iacere, utrum sit surrecturus, incertum est*. Agustín señala que Dios oculta al hombre la identidad de sus *electi* para evitar que éstos, seguros de no caer en el pecado, sean poseídos por la soberbia: ID., *De corrept. et grat.*, 13, 40. Sin embargo, el de Hipona contempla la posibilidad de que Dios revele a algunos hombres, aún en vida, que figuran entre sus *electi* y que les ha sido concedida la perseverancia en la justicia hasta su muerte: ID., *De ciu. Dei* 11, 12.

³⁹⁶ Para toda esta cuestión, uide ID., *De corrept. et grat.*, 10, 26-12, 38.

³⁹⁷ *CdP*, v. 558.

³⁹⁸ AVGVSTINVS, *Contra Iul. imp. op.* 5, 56. Este bien supremo lo posee Dios por esencia, quien, si por libertad se entiende el poder desear el bien o el mal, no es libre, en tanto en cuanto Dios sólo puede ser justo. A ello llama Agustín *beata necessitas*, de la que Dios hace partícipes a sus elegidos: ID., *Contra Iul. imp. op.* 1, 100.

³⁹⁹ *CdP*, vv. 559-60.

bien. Para Agustín, la *necessitas boni* es mucho mejor que la *possibilitas boni*: *sed ordo praetermittendus non fuit, in quo deus uoluit ostendere quam bonum sit animal rationale quod etiam non peccare possit, quamuis sit melius quod peccare non possit.*⁴⁰⁰

Como ya indicamos en su momento, en el anteriormente citado pasaje de nuestro poema se afirma que la libertad de albedrío constituye una propiedad esencial de la condición humana. Si el hombre es privado de la capacidad de pecar –el libre albedrío es la capacidad de la voluntad de orientarse hacia la virtud o hacia el pecado–, en él el cumplimiento de la ley de Dios tiene el mismo mérito que el respeto de los animales o de los seres inertes a las leyes que su creador les ha impuesto. Sin embargo, únicamente al hombre se ha prometido una recompensa por el respeto a la ley, lo que implica que sólo en él tiene mérito, en cuanto supone el libre rechazo de la senda del pecado. En el *CdP* prevalece en última instancia un esquema de salvación por el mérito y de condenación por el demérito, en el que no hay cabida para una noción de gracia que implique la eliminación del libre albedrío, concebido éste como la posibilidad de la voluntad de inclinarse hacia el bien –y contraer mérito– o hacia el mal –y hacerse merecedor del castigo–. De ahí el rechazo, nos parece que bastante explícito, del concepto de gracia agustiniano.

⁴⁰⁰ AVGVSTINVS, *Enchir.*, 28, 105.

SEGUNDA PARTE, CAPÍTULO 5

(II. 5)

LA DOCTRINA SOBRE LA GRACIA DEL *CdP* EN EL CONTEXTO DE LA LLAMADA “CONTROVERSIA SEMIPELAGIANA”

II. 5. 1. El *CdP* y la teología de la gracia de Juan Casiano

Presentamos en este punto una breve nota sobre la biografía de Casiano, que debe ser completada con las referencias que posteriormente haremos a algunos momentos decisivos de su trayectoria vital y de su formación teológica. Casiano nació hacia el 360/5, en Dobrudscha (en la provincia romana de *Scythia Minor*) o Marsella –aunque la mayor parte de la historiografía se inclina por un origen escita, otros investigadores sugieren que Casiano pudo fundar sus monasterios en Marsella porque las propiedades de su familia se encontraban en tierras provenzales–. Sus padres eran cristianos y recibió una buena educación según los patrones clásicos –su lengua materna era el latín, pero adquirió un buen dominio del griego–. Entre el 378/380 y el 385 ingresa, junto a su viejo amigo Germán, en una comunidad monástica de Belén. Más tarde, atraído por el rigor ascético de los padres del desierto egipcio, marcha a las tierras del Nilo, donde pasará diez años en los centros monásticos de Cells y Nitria y conocerá la teología ascética de Orígenes de labios del gran origenista Evagrio Póntico. Tras el estallido de la controversia origenista, hacia el año 399 Casiano y Germán abandonan Egipto y se refugian en Constantinopla junto a otros monjes acusados de profesar las tesis heterodoxas de Orígenes. En la capital del Imperio de Oriente, Casiano es acogido por Juan Crisóstomo, a quien más tarde considerará su maestro y por cuyas manos fue ordenado diácono. Hacia el 404-5, Casiano y Germán viajan a Roma para defender ante Inocencio I la causa del Crisóstomo –es posible que Casiano fuera ordenado presbítero por el mismo Inocencio–. Ignoramos si desde entonces permanece en Roma, o si volvió a Oriente. En todo caso, hacia 415-6 lo encontramos en Marsella, donde, con el apoyo del obispo local Próculo, fundará dos monasterios, uno masculino y otro femenino, regidos por los principios de la espiritualidad oriental que Casiano había conocido de primera mano.⁴⁰¹

⁴⁰¹ Para una buena síntesis de la biografía de Casiano, *vide* R. Nürnberg (1989), pp. 31-5; D. Ogliari (2003), pp. 119-24. Por otra parte, C. Tibiletti (1985), pp. 509-13, ofrece una buena y completa reseña crítica de las más importantes aportaciones modernas al estudio de la teología de la gracia de Casiano.

II. 5. 1. 1. Casiano y el *CdP* en torno a las consecuencias del *originale peccatum* en la descendencia adánica

En su *Conlatio* 13, el escrito más controvertido de Juan Casiano –aquel que ha centrado todos los debates en torno al antiagustinismo de su autor, y el que mereció una detallada respuesta del agustiniano Próspero de Aquitania, a la que haremos en estas páginas algunas alusiones–,⁴⁰² el abad de San Víctor afirma explícitamente que todo el género humano vive hoy bajo la opresión del pecado original.⁴⁰³ No hay en este punto, por consiguiente, divergencia entre el pensamiento de Casiano y la teología agustiniana del *originale peccatum* sancionada en los cánones cartagineses de 418 y parcialmente aprobada por Zósimo en su *Tractoria*. Las discrepancias entre Casiano y Agustín se ponen de relieve, sin embargo, cuando analizamos sus opiniones acerca de las consecuencias del pecado original en la libertad del hombre para el bien.

Casiano afirma que la voluntad humana se ha visto debilitada a causa de la herencia adánica y que el hombre actual es absolutamente incapaz de ajustar su vida, por sus propias fuerzas, al mandato divino de justicia. El marsellés condena, partiendo de este principio, la pretensión pelagiana de que el hombre pueda, en un libre ejercicio de su voluntad y sin la ayuda de Dios, alcanzar un estado de justicia perfecto, la *impeccantia*.⁴⁰⁴ Del estado de debilidad de la voluntad humana darían testimonio distintos pasajes escriturísticos (*Phil.* 4, 7; *Ps.* 118, 36; 1 *Reg.* 8, 58; *Ps.* 140, 3; *Ps.* 145, 7; *Ps.* 115, 16-7; *Io.* 6, 44; *Io.* 3, 27; *Ps.* 126, 1; *Phil.* 2, 13) que Casiano reúne en un capítulo de su *Conlatio* 13 y que proclamarían la dependencia del hombre

⁴⁰² La *Conlatio* 13 fue publicada por Casiano en el 427 (*vide infra*, III. 2. 1).

⁴⁰³ CASSIANVS, *Conl.* 13, 7: *si autem non omnes uniuersaliter, sed quosdam aduocat, sequitur ut nec omnes sint onerati uel originali uel actuali peccato nec uera sit illa sententia: omnes enim peccauerunt et egent gloria dei, nec per omnes homines mors pertransisse credatur.*

⁴⁰⁴ ID., *De inc. Dom.* 1, 3: *illud sane unum praetereundum non arbitramur, quod peculiare ac proprium supra dictae illius haereseos quae ex Pelagiano errore descenderat fuit, quod dicentes quidam solitarium hominem Iesum Christum sine ulla peccati contagione uixisse eo progressi sunt, ut adsererent homines, si uelint, sine peccato esse posse.* En la obra de Casiano es permanente la preocupación por evitar que el progreso espiritual del monje le haga caer en el pecado de soberbia, de sentirse independiente de la ayuda de Dios, falta que el monje Pelagio –condenado siempre con firmeza por Casiano, como en el mencionado pasaje del *De incarnatione*– habría cometido con sus afirmaciones en torno a la posibilidad de la *impeccantia*. En este sentido, L. Cristiani (1946), p. 238, ha señalado que el libro 12 del *De institutis coenobiorum*, trufado de advertencias contra el pecado de orgullo, tendría una orientación eminentemente antipelagiana. En este libro 12 del *De institutis* (una obra escrita por Casiano hacia el 424 a petición de Castor, obispo de *Apta Iulia*, quien quería fundar un monasterio en su diócesis y deseaba ser instruido por el abad marsellés acerca del monacato egipcio y palestino, *vide* R. H. Weaver [1996], p. 88), se afirma que la caída de Lucifer se debió al pecado de soberbia, a la convicción de que su perfección le pertenecía por propia naturaleza y no era el resultado de la gracia divina. Lucifer creyó que podía procurarse la virtud perfecta y la bendición eterna con la única aportación de su voluntad (CASSIANVS, *De inst. coen.* 12, 4). Por ello, el Ángel Caído debe servir como ejemplo para una humanidad que, debido a su estado de postración y a su incapacidad para alcanzar la perfección moral, experimenta constantemente la necesidad de la gracia divina. En apoyo de esta tesis, Casiano citará 1 *Cor.* 4, 7 (*quid habes quod non accepisti?*), pasaje frecuentemente utilizado por Agustín para defender la total dependencia del hombre de la gracia divina. *Cf.* ID., *De inst. coen.* 12, 10. Para toda esta cuestión, *vide* D. Ogliari (2003), p. 130.

respecto a Dios para alcanzar la justificación.⁴⁰⁵ Sin embargo, el de Marsella no acepta que como consecuencia de la transgresión adánica el hombre haya perdido totalmente la libertad de albedrío y la capacidad de orientarse libremente al ejercicio de la virtud. Contra tal opinión, cita en el mismo capítulo de la *Conlatio* 13 distintos fragmentos de la Escritura (*Prou.* 4, 23; *Ps.* 118, 112; *Ps.* 33, 14; *Is.* 52, 2; *Mt.* 11, 28; *1 Cor.* 9, 24; *Jer.* 17, 21; *Phil.* 2, 13) en los que Dios, por boca de sus profetas o apóstoles o del mismo Verbo encarnado, exige del hombre su esfuerzo personal para alcanzar la justificación.⁴⁰⁶

Casiano afirma que en el pecado de Adán el hombre adquirió el conocimiento del mal (*scientiam mali*), sin el que fue creado; pero no perdió el conocimiento natural de la justicia (*boni scientiam*), que recibió al ser creado,⁴⁰⁷ así como tampoco la *possibilitas boni*, la posibilidad de ajustarse a un patrón de justicia que conoce naturalmente.⁴⁰⁸ El principio de conocimiento natural del bien concedido por Dios al alma de todo ser humano –que estaría de este modo capacitado por naturaleza para inclinarse a la práctica de la virtud–, es expresado por Casiano con el concepto estoico de “semillas de virtud”, presentes en el ser humano por don de su creador y que necesitan del estímulo de éste para germinar –muy pronto nos detendremos en este punto de la propuesta teológica de Casiano–: *dubitari ergo non potest inesse quidem omni animae naturaliter uirtutum semina beneficio creatoris inserta*.⁴⁰⁹

En este mismo sentido, el abad de Marsella sostiene que Dios, cuando crea al hombre, le concede un conocimiento natural de su ley, de los preceptos religiosos y morales en virtud de los cuales quiere que rija su vida: *Deus hominem creans omnem naturaliter ei scientiam legis*

⁴⁰⁵ CASSIANVS, *Conl.* 13, 10.

⁴⁰⁶ ID., *Conl.* 13, 10.

⁴⁰⁷ ID., *Conl.* 13, 12: *concepit ergo Adam post praeuaricationem quam non habuerat scientiam mali, boni uero quam acceperat scientiam non amisit.*

⁴⁰⁸ ID., *Conl.* 13, 12: *denique ut possibilitatem boni eis inesse signaret, increpans Phariseos quid autem, inquit, etiam ex uobis ipsis non iudicatis quod iustum est?*

⁴⁰⁹ ID., *Conl.* 13, 12. Tras la prevaricación adánica, el género humano experimenta como castigo la revuelta de la carne contra la ley del espíritu, de modo que los *semina uirtutum*, la noción natural de justicia que el hombre posee, se ven ahogados por la fuerza de los malos pensamientos, aunque no pueden desaparecer porque son parte constitutiva de la naturaleza humana: *haec, inquam, est lex membris omnium inserta mortalium, quae repugnat legi mentis nostrae eamque a diuino arcet intuitu, quaeque maledicta terra in operibus nostris post agnitionem boni ac mali cogitationum spinas coepit ac tribulos germinare, quarum aculeis naturalia uirtutum semina praefocantur* (ID., *Conl.* 23, 11). Sobre el tema de los *semina uirtutum* en Casiano y, en general, sobre la presencia de ideas de la *Stoa* en el pensamiento del abad de San Víctor, uide C. Tibiletti (1977), pp. 357-69, quien señala acertadamente que el estoicismo de Casiano responde fundamentalmente al influjo que sobre él ejerció la obra de Evagrio Póntico, uno de los grandes agentes de la asimilación de parte de la filosofía estoica en la teología cristiana; sobre este tema, cf. asimismo C. Stewart (1998), p. 187, n. 159. En opinión del agustiniano Próspero, los *semina uirtutum* concedidos por Dios a Adán, el conocimiento natural de la justicia que inclina al hombre a su cumplimiento, fueron totalmente destruidos tras la transgresión adánica: *uirtutum itaque semina, quae beneficio Creatoris inserta sunt, praeuaricationi primi parentis euersa sunt* (PROSPER AQVIT., *contra Coll.*, 13, 2).

*inseruit.*⁴¹⁰ Casiano afirma que si los hombres hubieran perseverado en el respeto a esta *naturalis atque insita lex*,⁴¹¹ no hubiera sido necesaria la promulgación de la ley mosaica. Ésta fue exigida por la extensión entre el género humano de la costumbre de pecar (*usus peccandi*), puesto que únicamente la amenaza del castigo podía evitar que el hombre se desentendiera del precepto de justicia que Dios le había impreso en su conciencia. De este modo, la ley mosaica es considerada un añadido a la ley natural, que debe facilitar, por el temor al castigo, su cumplimiento. La descendencia adánica sigue poseyendo un conocimiento natural del patrón de justicia divino, que la ley mosaica incita a cumplir situando al hombre ante la amenaza de severas sanciones por su transgresión: *sed quia haec ut diximus penitus corrupta iam fuerat libertate usuque peccandi, uelut huius exsecutor ac uindex et ut ipsis scripturae uerbis eloquar adiutrix adposita est Moysaicae legis seuera districtio, ut uel metu poenae praesentis non penitus bonum scientiae naturalis extinguerent, secundum prophetae sententiam dicentis: legem dedit in adiutorium.*⁴¹²

La pervivencia de un conocimiento natural de la ley divina en la descendencia adánica es demostrada por Casiano con el ejemplo de los varones que alcanzaron la santidad *ante legem*, antes de la concesión al hombre del Decálogo y más tarde del Evangelio. El abad de Marsella menciona los casos de Abel, Noé, Enoc, Sem, Jafet, Abraham, Lot o Job –de quien se destaca su supremo respeto a la esencia del mensaje evangélico–.⁴¹³ En este mismo sentido, Casiano afirma que es porque la descendencia de Adán preserva un conocimiento natural de la ley por lo que Dios puede justamente castigar a quienes, también antes de la promulgación de la Ley comunicada en el Sinaí, transgredieron el precepto divino: *et idcirco in eos qui ante legem, immo ante diluuium peccauerunt, iusto iudicio animaduertisse deum probamus, quia transgressi naturalem legem sine ulla meruerunt excusatione puniri.*⁴¹⁴

En los ejemplos de santos *ante legem* que Casiano presenta, el respeto a los patrones morales de conducta cristianos iba acompañado, a juicio del abad de Marsella, de la verdadera fe, del culto al único Dios y del rechazo al politeísmo: *quis illorum non custodiuit: audi Israhel, dominus deus tuus dominus unus est? quis non inpleuit illorum: non facies tibi sculptile neque ullam similitudinem eorum quae in caelo sunt siue quae in terra uel eorum quae sunt in aquis sub terra?*⁴¹⁵

⁴¹⁰ CASSIANVS, *Conl.* 8, 23.

⁴¹¹ ID., *Conl.* 8, 24.

⁴¹² ID., *Conl.* 8, 23, con referencia a *Is.* 8, 20, según lectura de los Setenta.

⁴¹³ ID., *Conl.* 8, 23.

⁴¹⁴ ID., *Conl.* 8, 24.

⁴¹⁵ ID., *Conl.* 8, 23, con referencias a *Dt.* 6, 4 y *Ex.* 20, 4.

Casiano considera asimismo que de la existencia en el hombre de un conocimiento natural de la justicia y del bien, no perdido tras la transgresión adánica, son testimonio las palabras de Pablo en *Rom. 2, 14-6*, relativas a los paganos que, sin conocer la ley mosaica, cumplen sus preceptos respetando un patrón de justicia que no les ha sido revelado “desde el exterior”, sino que llevan escrito en su corazón: *denique non amisisse humanum genus post praeuaricationem Adae scientiam boni etiam apostoli sententia euidentissime declaratur, qua dicit: cum enim gentes, quae legem non habent, naturaliter ea quae legis sunt faciunt, hi legem non habentes ipsi sibi sunt lex, qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis, testimonium reddente eis conscientia et inter se inuicem cogitationibus accusantibus aut etiam defendentibus, in die qua iudicabit deus occulta hominum.*⁴¹⁶ Tengamos siempre presente, sin embargo, que Casiano niega que los paganos que rechazan dar culto al verdadero Dios puedan alcanzar, por su esfuerzo personal y gracias a su conocimiento natural de la justicia, verdadera virtud cristiana. El marsellés afirma que los filósofos paganos nunca alcanzaron, por ejemplo, la auténtica castidad, que no es únicamente la continencia sexual, sino la eliminación del alma de todo deseo carnal. Esta última, forma perfecta de castidad, sólo la han obtenido los hombres santos, creyentes de la única religión verdadera para Casiano, a los que Dios se la ha concedido. No hay, por consiguiente, verdadera virtud entre los paganos, ajenos al pueblo de Dios.⁴¹⁷ En los santos *ante legem*, como acabamos de ver, fe y corrección moral van de la mano.

En los aspectos reseñados hasta este momento, existe una total sintonía entre la propuesta teológica del *CdP* y la de Juan Casiano. Ambos autores aceptan el *originale peccatum* y coinciden en la definición de sus consecuencias sobre la voluntad humana: Casiano afirma que ésta se encuentra en un estado de debilidad, que está *infirmus*,⁴¹⁸ y el *CdP* sostiene que de su fuerza primigenia, la que Adán poseyó, resta hoy apenas una semilla corrupta;⁴¹⁹ y ambos coinciden también al afirmar que la transgresión adánica no ha supuesto una total desaparición de la libertad humana. Casiano sustenta este principio, como acabamos de señalar, sobre la autoridad de la Escritura, mientras que el autor del *CdP* insinúa que la total pérdida de la libertad de albedrío habría supuesto la reducción de la descendencia adánica a la condición de animalidad, y encuentra el más firme argumento para demostrar que esto en absoluto ha tenido lugar en la relación privilegiada que aún hoy el hombre mantiene con la divinidad: únicamente del hombre tiene Dios cuidado, no de las criaturas irracionales.⁴²⁰

⁴¹⁶ ID., *Conl.* 13, 12.

⁴¹⁷ ID., *Conl.* 13, 4-5.

⁴¹⁸ ID., *Conl.* 13, 10: *nam libertatem scriptura diuina nostri confirmat arbitrii dicens: omni custodia serua tuum cor, sed infirmitatem eius apostolus manifestat dicens: dominus custodiat corda uestra et intellegentias uestras in Christo Iesu.* Casiano cita *Prou.* 4, 23 y *Phil.* 4, 7, respectivamente.

⁴¹⁹ *CdP*, v. 271. *Vide supra*, II. 2. 2. 1.

⁴²⁰ Sobre toda esta cuestión, *uide supra*, II. 2. 2. 4.

En este sentido, Ogliari ha señalado que en Casiano la convicción de que la descendencia adánica no había sido totalmente privada del conocimiento del bien y de la capacidad de inclinarse hacia el cumplimiento de la virtud se habría visto reforzada por su firme aceptación de las tesis creacionistas sobre el origen de las almas.⁴²¹ De acuerdo con esta teoría, Dios crea una nueva alma para cada individuo en el momento de su infusión en el cuerpo del *nasciturus*. Cada una de estas almas, creada a imagen de Dios, estaría dotada de un conocimiento natural de la ley divina –de la *lex naturalis*– y del libre albedrío para inclinarse a su cumplimiento. La aceptación de la teoría creacionista reduce en el sistema teológico de Casiano la importancia del pecado original: siendo cada alma obra de la bondad divina, no hay lugar en la teología del abad de San Víctor para esa ruptura radical entre el estado prelapsario de Adán y el de su prole que Agustín propone.⁴²² Con Casiano, el autor del *CdP* comparte un claro posicionamiento en

⁴²¹ CASSIANVS, *Conl.* 8, 25: *ut enim paulo ante diximus spiritus spiritum non generat, sicut ne animam quidem potest anima procreare, licet concretionem carnis non dubitemus humano semine coalescere, ita de utraque substantia, id est carnis et animae, quae cui adscribatur auctori, apostolo manifestius distinguente: deinde patres, inquit, carnis nostrae habuimus eruditores et reuerbamur: non multo magis subiciemur patri spirituum et uiuemus? Quid hac diuisione clarius potuit definire, ut carnis quidem nostrae patres homines pronuntiare, animarum uero deum solum esse patrem constanter exprimeret?*

⁴²² D. Ogliari (2003), pp. 272-3. Señalemos en este sentido que en otro de los autores vinculados al movimiento sudgálico de oposición al agustinismo, Genadio de Marsella, se da un claro rechazo del traducianismo y una defensa firme del creacionismo. *Vide* GENNADIVS, *Libri eccl. dog.*, 14: *animas hominum non esse ab initio inter ceteras intellectuales naturas, nec simul creatas, sicut Origenes fingit, neque cum corporibus per coitum seminat, sicut Luciferiani, et Cyrillus, et aliqui Latinorum praesumptores affirmant, quasi naturae consequentiam seruantes. Sed dicimus creationem animae solum Creatorem omnium nosse, et corpus tantum per coniugii copulam seminari, Dei uero iudicio coagulari in uulua et compingi atque formari, ac formato iam in corpore animam creari et infundi, ut uiuat in utero homo ex anima constans et corpore, et agrediatur uiuus ex utero plenus humana substantia*. Las pocas noticias que poseemos de Genadio de Marsella proceden de la nota autobiográfica que cierra su *De uiris illustribus* –obra concebida como continuación de la homónima colección de biografías de Jerónimo–; durante mucho tiempo atribuida al mismo Genadio, esta nota es considerada hoy fruto de la mano de otro autor, que en todo caso escribió en un tiempo y en un ambiente cercanos a los de Genadio, por lo que merece cierto crédito. En ella se señala que Genadio fue presbítero en Marsella, que aún vivía en tiempos del papa Gelasio (492-6) y que escribió numerosas obras –entre ellas, tratados contra Nestorio, Eutiques y Pelagio– (*uide* ID., *De uir. ill.*, 101). Existe cierto consenso en la historiografía moderna sobre la atribución a este autor de los *Libri ecclesiasticorum dogmatum* (*cf.* S. Pricoco [2000], p. 346). El posicionamiento de Genadio en el contexto de la controversia generada por el predestinacionismo agustiniano en Provenza es claramente “semipelagiano”: condena de Pelagio (al que llama heresiarca en GENNADIVS, *De uir. ill.*, 63), unida al rechazo a las tesis de los agustinianos (en la noticia que dedica a Próspero en el *De uiris illustribus*, afirma que el aquitano infamó y calificó de nocivas muchas cosas aprobadas como buenas por la Iglesia, en clara referencia al combate prosperiano contra la teología provenzal, *uide* ID., *De uir. ill.*, 85). En este sentido, nos parece estéril el intento de S. Pricoco (1980), pp. 251-72, de eximir a Genadio de la acusación de “semipelagianismo”: Pricoco subraya la firme condena de Pelagio por el presbítero marsellés, aunque reconoce el rechazo de éste a las tesis más extremas del predestinacionismo agustiniano; todo ello es cierto, pero lo que se ha dado en llamar “semipelagianismo” galo de los siglos V y VI se corresponde puntualmente con el *atteggiamento* de Genadio, independientemente de lo justificado o malintencionado del término. Digamos para finalizar que, aunque lo que conocemos de la obra de Genadio respira el ambiente intelectual monástico instaurado en Marsella por Casiano (resulta significativa en este sentido su traducción al latín de distintas obras de Evagrio Póntico, una de las fuentes más importantes de la espiritualidad ascética del fundador de San Víctor, *uide* GENNADIVS, *De uir. ill.*, 11, e *infra*), su actividad literaria se sitúa en el último cuarto del siglo V, en fechas cercanas a la llamada “segunda fase” de la controversia semipelagiana, protagonizada por el agustiniano Lucido y Fausto de Riez, cuyo *De gratia* ejerció una notable influencia en Genadio –tal y como veremos en el capítulo siguiente–.

defensa de la teoría creacionista del origen de las almas: *namque anima ex nullis, ut cetera, gignitur*.⁴²³ Por ello, podemos aplicar a nuestro poeta lo que Ogliari ha dicho de Casiano: su defensa del creacionismo contribuye a relativizar –no a negar del todo– la transcendencia que atribuye al pecado adánico y sus consecuencias negativas sobre la capacidad humana de orientarse libremente hacia la virtud cristiana.

Para ambos autores, por consiguiente, el pecado original ha supuesto un debilitamiento, no una desaparición del libre albedrío. Casiano y el *CdP* coinciden en afirmar que la descendencia adánica preserva el conocimiento natural de la justicia que Dios concedió al primer hombre. El abad de San Víctor sustenta este principio sobre las palabras del Apóstol de los Gentiles en *Rom. 2, 14-6*, pasaje que, como ya hemos señalado, late en las afirmaciones del *CdP* en torno a la existencia de una *lex* moral impresa en el alma de todo hombre desde su nacimiento y que en su sentido más profundo coincide plenamente con el patrón de justicia que ley mosaica y Evangelio proclaman.⁴²⁴ Casiano y el *CdP* comparten el principio de *lex naturalis*, de un conocimiento natural concedido por Dios al hombre de su ley moral, y lo fundamentan igualmente en el ejemplo de los santos que alcanzaron la justificación antes del ascenso de Moisés al Sinaí. Los casos de Abel, Noé, Enoc, Abraham o Lot son citados por ambos autores como argumento en favor de esta idea, aunque cada uno de ellos cita a su vez ejemplos que el otro no contempla.⁴²⁵

Casiano y el autor del *CdP* coinciden de igual modo en el recurso al concepto estoico de “semillas de justicia” (Casiano habla de *semina uirtutum*, el *CdP* utiliza el término *semen recti*) para definir este conocimiento natural de la justicia.

Los discursos del *CdP* y de Casiano convergen también en rechazar la idea de la existencia de verdadera virtud –entendida en el sentido cristiano– entre los paganos. El *CdP* habla únicamente de hombres santos si su justa conducta moral se acompaña de la verdadera fe,⁴²⁶ mientras que, como acabamos de ver, Casiano rechaza explícitamente que la verdadera castidad pueda ser practicada por quien es ajeno a la fe y a los beneficios de Dios.

⁴²³ *CdP*, v. 224.

⁴²⁴ *Vide supra*, II. 2. 2. 1.

⁴²⁵ *Vide supra*, II. 2. 2. 6.

⁴²⁶ *Vide supra*, II. 2. 2. 1.

II. 5. 1. 2. Casiano y el *CdP* en torno a la relación entre gracia divina y esfuerzo espiritual del hombre postlapsario

En su concepción de la relación entre gracia divina y voluntad humana debilitada en el marco del proceso de justificación del hombre, el autor del *CdP* y Juan Casiano se muestran, en líneas generales, de acuerdo, aunque no faltan algunos puntos de divergencia entre ellos.

En el énfasis puesto en la defensa de la idea de que Dios quiere la salvación de todos los hombres, Casiano revela una sensibilidad religiosa pareja a la del *CdP*.⁴²⁷ El abad de Marsella afirma que Dios creó al hombre para que se salvara, y no para condenarlo, y que este designio divino permanece inmutable.⁴²⁸ Según Casiano, comete un *sacrilegium* todo aquel que afirme que Dios no desea la salvación de todo el género humano, sino únicamente la de un número restringido de individuos: *qui enim ut pereat unus ex pusillis non habet uoluntatem, quomodo sine ingenti sacrilegio putandus est non uniuersaliter omnes, sed quosdam saluos fieri uelle pro omnibus?*⁴²⁹ Con estas palabras arremete de un modo bastante explícito contra Agustín y los defensores de una concesión discriminadora de la gracia por parte de Dios, y contra las interpretaciones restrictivas agustinianas de pasajes escriturísticos como 1 *Tim.* 2, 4, en el que Pablo afirma con gran nitidez la voluntad salvífica universal de Dios. Casiano cita en más de una ocasión a lo largo de sus obras el citado pasaje paulino, aceptando siempre el sentido pleno e inmediato de sus palabras.⁴³⁰

El amor que Dios profesa por todos los hombres y su deseo de que se salven se traduce, según Casiano, en una llamada universal al arrepentimiento, a la conversión y salvación: *praesto est ergo cotidie Christi gratia, quae, dum uult omnes homines saluos fieri et ad agnitionem ueritatis uenire, cunctos absque ulla exceptione conuocat dicens: uenite ad me omnes qui laboratis et onerati estis, et ego reficiam uos.*⁴³¹ La relación que Dios establece con la criatura racional mira siempre a su salvación, de modo que no da satisfacción a las demandas que el hombre le hace si éstas se oponen al bien y, por el contrario, impone trabajos que el

⁴²⁷ *Vide supra*, II. 2. 2. 6.

⁴²⁸ CASSIANVS, *Conl.* 13, 7 : *propositum namque dei, quo non ob hoc hominem fecerat ut periret, sed ut in perpetuum uiueret, manet immobile.*

⁴²⁹ *ID.*, *Conl.* 13, 7.

⁴³⁰ *ID.*, *Conl.* 9, 20; *ID.*, *Conl.* 13, 7. Otros pasajes citados por Casiano como fundamento escriturístico del principio de voluntad salvífica universal de Dios son *Mt.* 18, 14; 2 *Sam* 14, 14 o *Ez.* 33, 11. *Vide* CASSIANVS, *Conl.* 13, 7. En este mismo pasaje se afirma que de la afirmación de que Dios no llama a todos los hombres a la salvación podría deducirse que no todos están afligidos por el peso del pecado original o de sus pecados personales. En Casiano, por tanto, la teología del pecado original constituye un argumento a favor de la universalidad del deseo salvífico divino. *Vide ID.*, *Conl.* 13, 7: *si autem non omnes uniuersaliter, sed quosdam aduocat, sequitur ut nec omnes sint onerati uel originali uel actuali peccato nec uera sit illa sententia: omnes enim peccauerunt et egent gloria Dei.*

⁴³¹ *ID.*, *Conl.* 13, 7, con alusión a 1 *Tim.* 2, 4 y *Mt.* 11, 28.

hombre percibe como negativos, y a los que opone resistencia, si éstos propician su salvación, del mismo modo que obran los médicos para con sus pacientes. El gobierno divino del mundo, su *cura atque prouidentia*, atiende exclusivamente, en Casiano como en el autor del *CdP*, a conducir al hombre a la senda de la conversión y salvación.⁴³²

La voluntad salvífica universal de Dios se manifiesta, según Casiano, en la extensión a todo hombre de la gracia de la *uocatio*, de la llamada al arrepentimiento de la vida pecadora y a la conversión. Esta gracia precede todo movimiento de la voluntad humana. Pero Dios, una vez que ha llamado al hombre a seguir la senda de la justicia, concededor de la pervivencia en él del libre albedrío y de la capacidad de su voluntad de aceptar o negligir la gracia,⁴³³ espera la respuesta humana a esta llamada: si es positiva, le concede nuevos dones que fortalecen este primer impulso humano hacia la conversión. Casiano ordena la relación gracia-libre albedrío según este esquema: gracia de la *uocatio* o llamada a la conversión / respuesta positiva de la voluntad humana / gracia que fortalece este impulso positivo. El de Marsella afirma explícitamente que la voluntad humana antecede a este segundo momento de la concesión de la gracia: *praeuenit ergo hominis uoluntatem, quia dicitur: deus meus misericordia eius praeueniet me, et rursus deum remorantem atque utiliter quodammodo subsistentem, ut nostrum experiatur arbitrium, uoluntas praeuenit nostra, cum dicitur: et mane oratio mea praeueniet te, et iterum: praeueni in maturitate, et clamaui, et: praeuenerunt oculi mei ad diluculum.*⁴³⁴

La teología del abad provenzal, por lo demás, no atribuye a la sola acción de la gracia el progreso moral del individuo tras su conversión. Ello se aprecia en la descripción que hace Casiano del proceso de crecimiento espiritual del asceta en su *De institutis coenobiorum*. En cada estadio de este proceso, a medida que el pecado va siendo eliminado del alma, se extiende sobre ella la operación de la gracia. En la eliminación de las pasiones y la progresiva ascensión

⁴³² CASSIANVS, *Conl.* 13, 7-8: *et inde est quod plerumque, dum pro bonis contraria postulamus, uel tardius uel nequaquam nostra exauditur oratio, et rursus ea quae credimus esse contraria utiliter ut benignissimus medicus etiam inuitissimis dominus inferre dignatur ac nonnumquam perniciosas dispositiones nostras letalesque conatus ab effectu detestabili retardat ac reuocat, ac properantes ad mortem retrahit ad salutem et de inferni faucibus extrahit ignorantes. Quam curam atque prouidentiam circa nos suam [...].*

⁴³³ Casiano cita para sustentar este punto de su doctrina teológica el testimonio del *Pastor* de Hermas, cuya venerable antigüedad le permitía demostrar el carácter tradicional de su enseñanza sobre la pervivencia del libre albedrío en el hombre caído: *adiacere autem homini in quamlibet partem arbitrii libertatem etiam liber ille qui dicitur Pastoris apertissime docet, in quo angeli unicuique nostrum adhaerere dicuntur, id est bonus ac malus, in hominis uero optione consistere, ut eligat quem sequatur* (ID., *Conl.* 13, 12). Acerca del argumento de autoridad en Casiano, *uide infra*. En su refutación de la *Conlatio* 13, Próspero juzgará el testimonio del *Pastor* como carente de autoridad (*nullius auctoritatis*): PROSPER AQVIT., *contra Coll.*, 13, 6.

⁴³⁴ CASSIANVS, *Conl.* 13, 12, con alusiones a *Ps.* 58, 11; *Ps.* 87, 14; *Ps.* 118, 147 y *Ps.* 118, 148.

hacia la *apatheia* es decisivo el esfuerzo ascético, libremente asumido por el individuo.⁴³⁵ Por consiguiente, Casiano no reduce la responsabilidad del individuo en la obra de su salvación al momento de la conversión –*initium fidei*–,⁴³⁶ aunque sea en este momento en el que se centre de modo particular en la *Conlatio* 13.

De cualquier modo, a juicio del abad de San Víctor existe una gracia que antecede siempre y en cualquier caso a la voluntad humana en el proceso salvífico. Pero no es una gracia que interviene en la voluntad, arrancándola de su inclinación al pecado y reorientándola hacia la virtud –como la entendía Agustín–, sino una tal que actúa desde el exterior de la voluntad: Casiano afirma que la gracia llama e invita al hombre y que, cuando éste responde libremente de modo positivo a esta llamada, invita a Dios a perseverar en su disposición misericordiosa hacia él: *aduocat etiam nos et inuitat, cum dicit: tota die expandi manus meas ad populum non credentem mihi et contradicentem, et inuitatur a nobis, cum dicimus ei: tota die expandi manus meas ad te.*⁴³⁷

De este modo teoriza el abad de San Víctor de Marsella sobre el carácter de la cooperación de la gracia divina con el libre albedrío en orden a la salvación del hombre. La gracia ayuda, protege y defiende a la voluntad pidiéndole a veces un *conatus bonae uoluntatis* para que no parezca que concede sus dones a una criatura racional totalmente despreocupada por su salvación, durmiente u ociosa: *et ita semper gratia dei nostro in bonam partem cooperatur arbitrio atque in omnibus illud adiuuat, protegit ac defendit, ut nonnunquam etiam ab eo quosdam conatus bonae uoluntatis uel exigat uel expectet, ne penitus dormienti aut inertio otio dissoluto sua dona conferre uideatur.*⁴³⁸ Sin embargo, en opinión de Casiano, el hecho de que en un segundo momento la gracia divina sólo se conceda a quienes han mostrado una disposición positiva ante la gracia de la llamada a la corrección no cuestiona el carácter

⁴³⁵ R. H. Weaber (1996), pp. 91-3. El mismo esquema se aprecia a lo largo de las *Conlationes*, uide R. H. Weaber (1996), pp. 101-6.

⁴³⁶ Este término no aparece en la *Conlatio* 13 –sí en cambio en CASSIANVS, *Conl.* 3, 15: *initium conuersionis ac fidei nostrae*–, aunque sí otros de equivalente o similar sentido, como *initium uoluntatis bonae*, *initia sanctae uoluntatis*, *scintilla bonae uoluntatis*, *ortum quendam bonae uoluntatis*, *bonarum uoluntatum principia*, *salutis principia*, *bonae uoluntatis ardor*. Sobre este punto, uide D. Ogliari (2003), p. 289. En el marco de la controversia semipelagiana *initium fidei* designa el primer estadio de la fe en el hombre, pero una fe ya plenamente realizada, así como el conjunto de disposiciones religiosas y morales que esta fe hace nacer: oración, inicio de un comportamiento inspirado por la idea de virtud cristiana... Vide, en este sentido, J. Chéné (1948), p. 570.

⁴³⁷ CASSIANVS, *Conl.* 13,12, con alusiones a *Rom.* 10, 21 y *Ps.* 87, 10. Vide R. H. Weaber (1996), pp. 98-9. Este mismo esquema aparece en la *Conlatio* 3, en la que Casiano pone en boca del asceta Pafnutio la afirmación de que es Dios quien posibilita que el hombre emprenda el camino de la virtud llamándole a la conversión, guiándole por el camino de la salvación, concediéndole la perseverancia en éste hasta el final de sus días y concediéndole la bendición eterna. En respuesta a la pregunta de Germán, contertulio de Casiano y Pafnutio, el padre del desierto no deja de señalar que es deber del hombre asentir a la llamada de Dios, acoger positivamente la *uocatio* y la ayuda que vienen de la divinidad. Vide CASSIANVS, *Conl.* 3, 10-2; y D. Ogliari (2003), p. 131.

absolutamente gratuito de esta, llamémosla así, “segunda gracia”, porque a un levísimo esfuerzo del hombre Dios responde con los dones inconmensurables que le permiten caminar hacia la inmortalidad: *et nihilominus gratia dei gratuita perseuerat, dum exiguis quibusdam paruisque conatibus tantam immortalitatis gloriam, tanta perennis beatitudinis dona inaestimabili tribuit largitate.*⁴³⁹

La afirmación de Casiano de que Dios espera del hombre un *conatus bonae uoluntatis* para concederle su gracia parece estar en contradicción con la sentencia que el de Marsella, en un capítulo anterior de esta misma *Conlatio*, pone en labios de Chaeremon, según la cual el principio de todo buen pensamiento en el hombre se encuentra en Dios, quien le inspira el inicio de una voluntad santa, lo fortalece y le ofrece la posibilidad de llevarla a cabo: *quibus manifeste colligitur non solum actuum, uerum etiam cogitationum bonarum ex deo esse principium, qui nobis et initia sanctae uoluntatis inspirat et uirtutem atque oportunitatem eorum quae recte cupimus, tribuit peragendi.*⁴⁴⁰ Próspero, en su obra escrita contra la *Conlatio* 13, fue el primero en señalar esta aparente contradicción en el esquema teológico propuesto por Casiano,⁴⁴¹ y su juicio ha sido aprobado por algunos investigadores modernos.⁴⁴² Desde nuestro punto de vista, sin embargo, esta aparente contradicción puede superarse si consideramos que lo que quiere decir Casiano en la mencionada sentencia de la *Conlatio* 13, al afirmar que Dios *nobis initia sanctae uoluntatis inspirat*, puede entenderse, en el caso concreto del *initium fidei*, en el sentido de que la divinidad inspira la fe del hombre cuando le llama a la conversión, esto es, actuando desde el exterior de la voluntad y no en la misma voluntad, como lo entendían Agustín y Próspero. La llamada al abandono del pecado y a la adopción de la propuesta moral cristiana contenida, por ejemplo, en el Evangelio, estimula y hace germinar en el individuo aquellos *semina uirtutum* que posee desde su creación, de modo que responda favorablemente a la llamada de Dios a caminar por la senda de la virtud.⁴⁴³ Una prueba de que este pasaje de la

⁴³⁸ CASSIANVS, *Conl.* 13, 13.

⁴³⁹ ID., *Conl.* 13, 13.

⁴⁴⁰ ID., *Conl.* 13, 3. En igual sentido se había expresado en ID., *Conl.* 3, 10: *inspiratione Domini prouocati ad uiam salutis adcurrimus.*

⁴⁴¹ Próspero juzga la afirmación de Casiano que acabamos de recoger en el texto *catholicissima* (PROSPER AQVIT., *contra Coll.*, 2, 1), pero incompatible con las sucesivas afirmaciones de Casiano en el sentido de que la fe puede surgir de la voluntad humana sin intervención de la gracia: *doctor catholice, cur professionem tuam deseris? Cur ad fumosam falsitatis caliginem, relictis serenissimae ueritatis luce, deuolueris? Quod in petentibus, quaerentibus, pulsantibusque miraris, cur non eidem gratiae, quae desideratur, ascribis? Vides bonos conatus, pia studia, et dubitas esse Dei dona?* (ID., *contra Coll.*, 2, 5); cf. igualmente ID., *contra Coll.*, 14, 2.

⁴⁴² Vide, por ejemplo, L. Cristiani (1946), p. 256; *contra*, C. Tibiletti (1985), p. 511.

⁴⁴³ CASSIANVS, *Conl.* 13, 12: *dubitari ergo non potest inesse quidem omni animae naturaliter uirtutum semina beneficio creatoris inserta: sed nisi haec opitulatione dei fuerint excitata, ad incrementum perfectionis non poterunt peruenire.* Desde nuestro punto de vista, Próspero acierta al leer este pasaje de Casiano en el sentido de que la *opitulatio Dei* necesaria para que los *semina uirtutum* del hombre germinen es una gracia puramente exterior a la voluntad, la *uocatio*: *ut scilicet opitulatio Dei sit cohortatio atque doctrina* (PROSPER AQVIT., *contra Coll.*, 13, 4; ID., *contra Coll.*, 19).

Conlatio 13 puede ser interpretado en este sentido la encontramos en un fragmento paralelo de la *Conlatio* 3, en el que se afirma que la buena voluntad se concede al hombre por inspiración divina (*domino inspirante*) cuando Dios, exhortándole directamente o a través de alguno de sus servidores, le atrae hacia la senda de la salvación.⁴⁴⁴ La *inspiratio* divina coincide con la *exhortatio*, exterior a la voluntad. Con esta interpretación, no hay contradicción alguna en Casiano, quien, como ya hemos visto, afirma que en todo hombre la gracia de la *uocatio* precede a todo movimiento de la voluntad hacia la conversión.⁴⁴⁵

⁴⁴⁴ CASSIANVS, *Conl.* 3, 19: *quibus manifestissime perdoceatur et initium uoluntatis bonae nobis domino inspirante concedi, cum aut per se aut per exhortationem cuiuslibet hominis aut per necessitatem nos ad salutis adtrahit uiam.*

⁴⁴⁵ S. Taranto ofrece otra explicación a las aparentes contradicciones perceptibles en el lenguaje teológico de la *Conlatio* 13. Según este autor, la afirmación de Casiano en el capítulo 3 de la *Conlatio* 13 –*non solum actuum, uerum etiam cogitationum bonarum ex deo esse principium*– es la premisa en base a la cual debe leerse el resto de la obra. El abad de Marsella no afirmaría nunca que el hombre puede por sí solo concebir el deseo de virtud, un deseo efectivo, que le empuje a llevar a cabo una obra virtuosa, sino únicamente que es capaz de desear ser bueno, desear tener buena voluntad, un deseo inefectivo por sí solo, en la medida en que el deseo efectivo, el amor por la virtud que conduce a su cumplimiento, sería obra de la inspiración divina. *Vide* S. Taranto (2003), pp. 87ss. Desde nuestro punto de vista, una tal distinción es ajena a Casiano, como el mismo Taranto parece reconocer al señalar que la falta de precisión del lenguaje teológico del marsellés dificulta la adaptación de este esquema interpretativo a la obra (*uide* S. Taranto [2003], p. 105, n. 107). La propuesta del investigador italiano, por lo demás, no hace sino retomar viejas teorías interpretativas que han querido ver en el concepto de *initium fidei* manejado por los teólogos provenzales –principio de la fe, que puede surgir de la voluntad humana–, no la idea de una fe completa, plenamente realizada, sino el deseo, la voluntad de creer. Sobre esta corriente interpretativa, *uide* J. Chéné (1948), pp. 568-9. De cualquier modo, la interpretación que hace Taranto de algunos pasajes de la *Conlatio* 13, en los que Casiano habla del origen de la fe en el hombre, nos parece que responde a una clara intención de hacer decir al de Marsella lo que éste no dice. Así, en *Conl.* 13, 14, el abad de San Víctor afirma claramente que Dios quiso probar la fe de Abraham, no la que el Espíritu Santo le había inspirado, sino la que surgió de él mismo una vez iluminado y llamado: *non enim illam fidem quam ei dominus inspirabat, sed illam quam uocatus semel atque inluminatus a domino per libertatis arbitrium poterat exhibere* (CASSIANVS, *Conl.* 13, 14). En este pasaje se habla de una gracia que precede a la fe en Abraham, pero es la de la iluminación de la senda de la fe, la del llamamiento a la conversión, exterior a la voluntad, y no una gracia en sentido agustiniano –inspiración de la fe y del deseo de conversión– como quiere hacer ver Taranto cuando traduce *uocatus* por “elegido” (*eletto*), en sentido agustiniano, y no “llamado (a la conversión)”. *Cf.* S. Taranto (2003), p. 118, n. 129. En algún otro caso, el investigador italiano olvida intencionadamente palabras de Casiano, con el objetivo de hacerle decir que la fe es siempre don de Dios en el hombre –y, de este modo, reducir al mínimo las divergencias entre la teología de la gracia de Casiano y la agustiniana–. Así, cita *Conl.* 13, 15 como testimonio de que Casiano aceptaba que la gracia se concede a cada individuo según su capacidad y sobre el fundamento de la fe, que es a su vez don de Dios. Taranto olvida, sin embargo, que en este pasaje Casiano afirma explícitamente que la fe puede haber sido dada por Dios, o Dios puede haberla encontrado ya en el hombre: *secundum mensuram fidei, in qua unumquemque repperit uel sicut unicuique partitus est* (CASSIANVS, *Conl.* 13, 15; *cf.* S. Taranto [2003], p. 120). Desde nuestro punto de vista, el análisis detallado de los textos no permite corroborar la propuesta interpretativa del investigador italiano y confirma la vieja línea interpretativa formulada de modo excelente por Chéné, quien aprecia en Casiano la creencia en que la fe plena, el amor de Dios –que lleva al hombre a la oración y a una primera adaptación de su conducta al precepto moral cristiano– pueden surgir de la voluntad humana. *Vide* J. Chéné (1948), pp. 574-7. El propósito de Taranto en el trabajo que estamos enjuiciando es poner de manifiesto el acuerdo esencial entre la teología de la gracia de Casiano y la de Agustín. Según el investigador italiano, el responsable de señalar una falsa cesura entre el pensamiento del abad y el del obispo habría sido Próspero, quien en el *Contra Collatorem* habría procedido a una tergiversación del pensamiento de Casiano guiada por un agustinismo mal entendido. *Vide* S. Taranto (2003), pp. 85-97. Sin embargo, el déficit en la interpretación del pensamiento de Casiano –que acabamos de poner de relieve– y de Agustín –Taranto percibe en el de Hipona la defensa de que la descendencia de Adán conserva capacidad de desear el bien, lo que no parece compatible con la teología agustiniana de la *massa*

De cualquier modo, es cierto que el vocabulario teológico de Casiano es impreciso y se presta a menudo a interpretaciones equívocas. Ello se explica porque las *Conlationes* no están concebidas como un tratado de teología, sino como una guía para la vida ascética,⁴⁴⁶ y las afirmaciones sobre la gracia y la libertad humana que en ellas aparecen sirven esencialmente a un fin pastoral: evitar que el esfuerzo ascético de los monjes y sus logros en el camino hacia la perfección espiritual abran las puertas al pecado de soberbia. Contra ella, Casiano insiste en que el monje debe tener presente que es deudor de Dios por todo lo que posee, y debe pedirle constantemente su ayuda recitando las palabras del salmo 69, 2: *deus in adiutorium meum intende: domine ad adiuuandum mihi festina*.⁴⁴⁷ Sin embargo, la tensión entre la lucha contra la amenaza de la soberbia sobre el monje y la necesaria exigencia del esfuerzo ascético, perceptible a todo lo largo de las *Conlationes*, siembra el discurso de Casiano de manifestaciones incuestionablemente contradictorias. Así, en *Conl.* 12, 4, el abad Chaeremon señala que la castidad íntegra no se obtiene por el sólo esfuerzo del hombre (ayuno, vigiliias, trabajo constante...), sino que es un don de la gracia divina, pero un don que se consigue por mérito de este esfuerzo.⁴⁴⁸ En líneas sucesivas, sin embargo, afirma que es requisito imprescindible para alcanzar la castidad el reconocer que ésta no se consigue por mérito del propio esfuerzo, sino por gracia de Dios,⁴⁴⁹ y que el hombre no puede creer que la gracia divina se obtenga gracias a su esfuerzo personal.⁴⁵⁰

En sus *Conlationes*, por tanto, Casiano rehúye la construcción de un sistema teológico cerrado, homogéneo y coherente. Cuando se ve obligado a hacer obra de teólogo, el abad de Marsella constata que, en relación con la cuestión de la gracia, hay dos verdades de fe establecidas por la doctrina tradicional de la Iglesia, transmitida por los Padres, cuya afirmación

damnata, cf. S. Taranto (2003), pp. 66-80 y lo dicho *supra*, acerca del pensamiento de Agustín en este punto— cuestiona la solvencia de este “artículo-puente” entre el pensamiento de ambos doctores. El trabajo de Taranto reproduce en gran medida los errores de otras aportaciones al estudio de la teología de Casiano inspiradas igualmente por el deseo de señalar su acuerdo esencial con el agustinismo. Así, D. J. McQueen, al igual que haría más tarde Taranto, toma la ya mencionada sentencia de *Conl.* 13, 3 como la expresión más nítida del pensamiento de Casiano sobre la gracia y a partir de aquí defiende su total acuerdo con Agustín, hasta el punto de rehabilitar la vieja hipótesis de Alard Gazet según la cual cuando un pasaje de las *Conlationes* parece oponerse a esta idea, debe considerarse expresión del pensamiento del padre del desierto en boca del cual se ha puesto —que la *Conlatio* 13 expresa en su totalidad el pensamiento de Casiano es algo comúnmente aceptado hoy—. Asimismo, no podemos entender cómo McQueen ve un total acuerdo entre la firme defensa por Casiano de la extensión universal de la gracia y las interpretaciones restrictivas agustinianas de 1 *Tim.* 2, 4. *Vide*, en este sentido, D. J. McQueen (1977), pp. 14-23, cuyo juicio es compartido por D. O’Keeffe (1995), pp. 158-62.

⁴⁴⁶ R. H. Weaber (1996), p. 93.

⁴⁴⁷ CASSIANVS, *Conl.* 10, 10. La misma preocupación que en las *Conlationes* se aprecia en el *De institutis coenobiorum*. *Vide* R. H. Weaber (1996), pp. 92-3 ; C. Stewart (1998), p. 78.

⁴⁴⁸ CASSIANVS, *Conl.* 12, 4.

⁴⁴⁹ ID., *Conl.* 12, 15.

⁴⁵⁰ ID., *Conl.* 13, 3. Tales afirmaciones, insistimos, se acompañan en las *Conlationes* de otras que proclaman explícitamente, por ejemplo, que el hombre puede gloriarse de la pureza de corazón, la cual le hace ganar el Cielo. *Vide* ID., *Conl.* 15, 9.

es ineludible: es por don de Dios que el hombre desea el bien, pero la voluntad humana mantiene la capacidad de inclinarse libremente hacia el bien o hacia el mal. Todo sistema teológico que cuestione uno de estos dos principios debe ser evitado: *et idcirco hoc ab omnibus catholicis patribus definitur, qui perfectionem cordis non inani disputatione uerborum, sed re atque opere didicerunt, diuini esse muneris primum ut accendatur unusquisque ad desiderandum omne quod bonum est, sed ita ut in alterutram partem plenum sit libere uoluntatis arbitrium: itemque etiam secundum diuinae esse gratiae ut effici ualeant exercitia praedicta uirtutum, sed ita ut possibilitas non extinguatur arbitrii: tertium quoque ad dei munera pertinere ut acquisitae uirtutis perseuerantia teneatur, sed ita ut captiuitatem libertas addicta non sentiat. Sic enim uniuersitatis deus omnia in omnibus credendus est operari, ut incitet, protegat atque confirmet, non ut auferat quam semel ipse concessit arbitrii libertatem. Si quid sane uersutius humana argumentatione ac ratione collectum huic sensui uidetur obsistere, uitandum magis est quam ad destructionem fidei prouocandum.*⁴⁵¹

La alusión de Casiano a padres católicos que establecieron la verdad indiscutible de la pervivencia en el hombre de la libre voluntad, de su indigencia de gracia y de la sinergia entre la acción divina y la humana como causa de la salvación del individuo, y que lo hicieron no en base a la especulación teológica,⁴⁵² sino por la experiencia y la práctica, revela cuál es la fuente esencial de su pensamiento: la teología ascética de Orígenes, asumida y sistematizada por Evagrio Póntico.⁴⁵³ Frente al determinismo gnóstico, Orígenes afirma la existencia del libre albedrío en la criatura racional, en virtud de cuyo ejercicio será juzgada por Dios. Ni en Orígenes ni en Evagrio Póntico la afirmación de la necesidad de la gracia para el progreso

⁴⁵¹ ID., *Conl.* 13, 18.

⁴⁵² Zananiri ha señalado acertadamente que en estas palabras de Casiano hay un rechazo del esfuerzo agustiniano por sistematizar la relación gracia-libre albedrío desde la especulación teológica, pues la Escritura demostraría para el abad marsellés el carácter místico, no teorizable, de esta relación. *Vide* M. Zananiri (1988), p. 260, cuyas conclusiones son plenamente compartidas por D. Ogliari (2003), p. 140.

⁴⁵³ Casiano conoció a Evagrio Póntico en la comunidad monástica de Cells, que visitó durante su viaje iniciático por el Egipto de los padres del desierto. La influencia en Casiano de Evagrio, el primero en llevar a cabo una sistematización de la espiritualidad monástica a partir de su interpretación de la teología ascética de Orígenes, es enorme. En las *Conlationes* y en el *De institutis coenobiorum* se constatan paralelismos textuales con las obras de Evagrio, pero la influencia es esencialmente de pensamiento. Así, la distinción entre vida activa o ascética y vida contemplativa, que Evagrio concibe como dos estadios sucesivos en la vida del monje, es plenamente asumida por Casiano, quien afirma que la segunda etapa sólo puede alcanzarse tras la consecución de la primera, el ejercicio activo de la virtud. Casiano depende también notablemente de Evagrio en su descripción del combate ascético, que tiende en ambos a la *caritas*, fruto de la consecución de la *puritas cordis* (traducción latina en Casiano del término *apatheia* utilizado por Evagrio). En Evagrio y Casiano, el acceso a la contemplación de Dios es descrito como el resultado del combate de la voluntad humana contra los ataques de los malos pensamientos –los ocho *genikotatoi logismoi* según el esquema de Evagrio, retomado asimismo por Casiano con su tesis de los ocho principales *uitia*–, combate en el que es imprescindible para el hombre la ayuda de la gracia divina. Sobre este tema, *uide* D. Ogliari (2003), pp. 265-72; C. Stewart (2003), pp. 205-18, quien remarca que, pese a que es indiscutible la enorme deuda de Casiano respecto a la reflexión ascética de Evagrio, el abad de Marsella interpretó de una manera muy personal al Póntico y, además, conoció de primera mano los

espiritual del individuo hasta su meta máxima, la contemplación de Dios, excluye la necesidad del esfuerzo del hombre libre. Gracia y libre albedrío cooperan en este proceso de mil modos distintos, según las características de cada individuo. Ni Orígenes, ni Evagrio, ni el monacato egipcio, que tanto influyó en Casiano, conciben esfuerzo humano y gracia divina como entidades mutuamente excluyentes,⁴⁵⁴ y es esta verdad de fe la que el abad de Marsella desea en todo momento salvaguardar, lo que puede explicar la visible contradicción e indefinición en la teología de la gracia de las *Conlationes*.⁴⁵⁵

Casiano rechaza, por consiguiente, explicar mediante la construcción de un sistema teológico rígido el misterio de la cooperación entre gracia y libre albedrío en orden a la salvación del hombre.⁴⁵⁶ La especulación teológica (*inani disputatione uerborum, humana argumentatione*) no puede cuestionar el fundamento del necesario *engagement* del cristiano en el plan salvífico divino que debe conducir a su salvación y glorificación. Este mismo espíritu transpiran algunos de los últimos versos del *CdP*, en los que se invita a los cristianos a abandonar las *pugnae uerborum* para implicarse plenamente en la propuesta vital cristiana de lucha contra el vicio y de búsqueda de la virtud: *cuius spem ueniae firmato corde fouentes, / implorate Deum pugnasque relinquite, fratres, / uerborum et lites de prauis sensibus ortas! / Nec quia procidimus fusi certamine primo, / stare et conflictum uereamur inire secundum!*⁴⁵⁷ Una lectura detenida de estos versos puede ayudarnos a conocer no únicamente el sentido más

escritos de Orígenes, fundamentalmente el *De principiis*, obra que influyó notabilísimamente en la definición del esquema temático de las *Conlationes*.

⁴⁵⁴ R. H. Weaver (1996), pp. 77-87.

⁴⁵⁵ El hecho de que Casiano cierre su *Conlatio* 13 con el recurso al argumento de autoridad para fundamentar la ortodoxia de su enseñanza sobre la gracia –gracia y libre albedrío son verdades de fe, transmitidas por la doctrina tradicional de la Iglesia, que no pueden ser negadas– es una prueba decisiva de la necesidad de leer la *Conlatio* 13 en el marco de la controversia semipelagiana. En efecto, detractores y partidarios de la última doctrina agustiniana de la gracia trataron de probar que sus respectivas propuestas teológicas recogían el poso de la tradición patristica, no así la de sus adversarios (*uide*, por ejemplo, PROSPER AQUIT., *Epist.* 225, 2: *multi ergo seruorum Christi, qui in Massiliensi urbe consistunt, in sanctitatis tuae scriptis quae aduersus Pelagianos haereticos condidisti, contrarium putant patrum opinioni et ecclesiastico sensui quicquid in eis de uocatione electorum secundum Dei propositum disputasti*; HILARIUS, *Epist.* 226, 8: *hoc etiam de aliorum libris, quorum est in ecclesia auctoritas, faciunt, quod perspicit sanctitas tua non parum posse iuuare contradictores, nisi maiora aut certe uel paria praeferantur a nobis; non enim ignorat prudentissima pietas tua, quanto plures sint in ecclesia, qui auctoritate nominum in sententia teneantur aut a sententia transferantur*). En este sentido, autores como J. Chéné, M. Zananiri o D. Ogliari han mostrado como, en efecto, Juan Casiano pudo encontrar apoyo en la tradición patristica para los diferentes aspectos de su enseñanza sobre la gracia: la afirmación de que la descendencia de Adán aún es capaz de aceptar o de rechazar a Dios en un acto libre de la voluntad, y de que corresponde al hombre dar el primer paso para su salvación al adherirse con la fe al Evangelio, se encuentra en autores tales como Justino, Clemente Alejandrino, Orígenes, Gregorio de Nazianzo, Gregorio de Nyssa, Hilario de Poitiers, Optato de Mileve o Jerónimo; mientras que Hilario de Poitiers, Ambrosio, Justino o Juan Crisóstomo fueron firmes defensores de la extensión de la gracia divina a todos los hombres. *Vide* J. Chéné (1953), pp. 63-75; M. Zananiri (1988), pp. 251-8; D. Ogliari (2003), pp. 292-6. C. Stewart (1998), p. 80, aprecia igualmente la influencia sobre Casiano de Atanasio de Alejandría y de las homilias del Ps. Macario.

⁴⁵⁶ Manifestamos nuestro acuerdo con el juicio de D. O’Keeffe (1995), p. 65, y S. Taranto (2003), p. 113.

⁴⁵⁷ *CdP*, vv. 955-9.

profundo de la propuesta teológica del *CdP*, sino también el contexto de controversia doctrinal en el que nuestro poema fue escrito. Por una parte, el autor exhorta a sus interpelados a que rechacen la discusión doctrinal (*pugnas uerborum, lites de prauis sensibus ortas*) y no se detengan en su plena implicación en el *conflictum*, en el combate cristiano contra el pecado. Con Casiano, nuestro autor rechaza la especulación y la discusión teológica para defender un cristianismo vivido, de experiencia y no de teoría. Además, cuáles sean las discusiones teológicas que pide abandonar el autor del *CdP* lo podemos deducir de los dos últimos versos del pasaje citado: el cristiano no debe temer abordar el combate contra el pecado, pese a haber sido derrotado en la primera lucha. Este *certamen primum* puede ser una alusión a la caída de Adán, en la que el primer hombre cedió a la tentación del pecado. Sin embargo, esta derrota – que fue derrota de todo el género humano, nótese en este sentido el uso de la primera persona del plural: *procidimus fusi certamine primo*– no debe ser obstáculo para que el hombre prosiga el combate. Nuestro autor está defendiendo que el pecado original no ha destruido totalmente la capacidad humana de luchar contra el pecado. De acuerdo con ello, podemos concluir que las *pugnae uerborum*, la controversia doctrinal en el marco de la cual el autor del *CdP* escribe, sería la generada por la doctrina agustiniana acerca de las consecuencias del pecado original sobre el linaje humano. El sistema teológico del que el *CdP* es vehículo de expresión es una alternativa al agustiniano en buena medida coincidente con la propuesta de Casiano, con la que comparte la idea de que la reflexión teológica debe supeditarse a la perspectiva existencial del cristianismo.

Como acabamos de ver, Casiano afirma que Dios, una vez ha llamado al hombre a la conversión, espera que éste incline libremente su voluntad a la fe para fortalecer con su gracia este primer impulso positivo humano. Sin embargo, Dios no obra siempre de este modo, pues a menudo la concepción en el hombre del deseo de arrepentimiento es obra de la intervención de la gracia sobre la voluntad humana, que la arranca del amor por el pecado y siembra en ella el amor por el bien. El nacimiento de la buena voluntad puede tener su origen en el hombre o en Dios: *qui cum in nobis ortum quendam bonae uoluntatis inspexerit, inluminat eam confestim atque confortat et incitat ad salutem, incrementum tribuens ei quam uel ipse plantauit uel nostro conatu uiderit emersisse*.⁴⁵⁸ Casiano acepta, por consiguiente, que en parte de los hombres la fe es el resultado de la intervención de la gracia tal y como la entendía Agustín – intervención del Espíritu sobre la voluntad humana, que inspira en ella el amor por el bien–. El de Marsella afirma que algunos hombres responden en un acto libre de su voluntad a la llamada de Dios y –parafraseando *Mt. 7, 7*– piden y buscan su ayuda y llaman de este modo a las puertas

⁴⁵⁸ CASSIANVS, *Conl.* 13, 8; cf. igualmente ID., *Conl.* 13, 7: *cuius benignitas cum bonae uoluntatis in nobis quantulumcumque scintillam emicuisse perspexerit uel quam ipse tamquam de dura silice nostri cordis excuderit, confouet eam et exsuscitat suaque inspiratione confortat*; ID., *Conl.* 13, 17: *nunc quidem ut impleantur ea quae utiliter a nobis desiderata perspexerit adiuuare, nunc uero etiam ipsius sancti desiderii inspirare principia et uel initium boni operis uel perseuerantiam condonare*.

de la salvación; mientras que a otros, que ante la llamada de Dios se habían mantenido perseverantes en sus propósitos impíos, la gracia divina los ha arrancado, podríamos decir por la fuerza, de esta senda y los ha conducido a la salvación sin que ellos lo desearan: *unde non facile humana ratione discernitur quemadmodum dominus petentibus tribuat, a quaerentibus inueniatur aperiatque pulsantibus, et rursus inueniatur a non quaerentibus se, palam adpareat inter illos qui eum non interrogabant, et tota die expandat manus suas ad populum non credentem sibi et contradicentem, resistentes ac longe positos uocet, inuitos adtrahat ad salutem, peccare cupientibus explendae copiam subtrahat uoluntatis, ad nequitiam properantibus benignus obsistat.*⁴⁵⁹ Según Casiano, aunque el hombre no pueda conocer las razones que se ocultan tras este asistemático marco de relación entre gracia divina y voluntad humana,⁴⁶⁰ la fe debe aceptarlo porque la Escritura da testimonio de él en pasajes que atribuyen al libre albedrío humano la fe y la salvación (*Is.* 1, 19; *Rom.* 2, 6; *Jer.* 4, 8; *Prou.* 4, 26; *Ez.* 18, 31; *Jer.* 4, 14; *Os.* 10, 12; *Lc.* 19, 2ss.; *Lc.* 23, 40ss.; *Mt.* 8, 10; *Gen.* 22, 1-12), y en otros que la atribuyen a la gracia (*Rom.* 9, 16; *Phil.* 2, 13; *Eph.* 2, 8-9; *Io.* 6, 44; *Ps.* 5, 9; *Ps.* 16, 5; *Ez.* 11, 19-20; *Ps.* 50, 12; *Ps.* 50, 9; *Ps.* 93, 10; *Ps.* 145, 8; *Ps.* 12, 4; *Act.* 9; *Mt.* 9, 9).⁴⁶¹ Estos pasajes atestiguarían, a juicio de Casiano, la intervención en la obra salvífica del hombre tanto del libre albedrío –pues el hombre puede a veces por su propio impulso extenderse al deseo de la virtud, *ad uirtutum appetitus*, y de él puede brotar un *bonae uoluntatis principium*–, como de la gracia de Dios, de la que el hombre está siempre necesitado.⁴⁶²

⁴⁵⁹ ID., *Conl.* 13, 9.

⁴⁶⁰ Para Casiano, tratar de analizar desde la razón humana el misterio de la multiforme relación entre gracia y libertad, y de reducirlo a un sistema fijo y ordenado, es una obra de la pretenciosidad del hombre y una audacia sacrílega que el apóstol Pablo había rechazado: *denique hanc dispensationis dei multiplicem largitatem beatus apostolus mente pertractans et in quoddam inensum atque interminabile pietatis dei pelagus se incidisse conspiciens exclamauit: o altitudo diuitiarum sapientiae et scientiae dei: quam inscrutabilia iudicia dei et inuestigabiles uiae eius. Quis enim cognouit sensuum domini? Huius ergo scientiae admirationem, quam ille talis ac tantus gentium magister expauit, euacuare conabitur, quisque crediderit illius inaestimabilis abyssi profunditatem humana ratione se posse metiri. Nam qui ad plenum dispensationes dei, quibus salutem in hominibus operatur, uel mente concipere uel disserere se posse confidit, procul dubio impugnans apostolicae sententiae ueritatem scrutabilia esse dei iudicia et uestigabiles uias eius profana pronuntiabit audacia* (ID., *Conl.* 13, 17). Es posible que aquí Casiano critique de modo velado a los pelagianos y a los agustinianos en su pretensión de establecer un orden fijo en la relación gracia-voluntad del hombre: los primeros, afirmando que la gracia se concede siempre en virtud de los méritos del hombre; y los segundos, defendiendo que la gracia –en el sentido agustiniano de inspiración de la *bona uoluntas*– precede siempre todo impulso positivo de la voluntad humana. Casiano, como acabamos de ver, propone una solución que aglutina la teoría pelagiana y la agustiniana, en tanto se trata del único discurso posible sobre la gracia que respete dos verdades de fe incuestionables: la existencia de la gracia de Dios y de la libertad del hombre. En este sentido, estamos de acuerdo con R. H. Weaver y D. Ogliari, quienes señalan que la cita en el mencionado pasaje de la *Conlatio* 13 de *Rom.* 11, 33-4 tiene una precisa orientación antiagustiniana. Como ya hemos visto, Agustín había hecho un extensísimo uso de este texto paulino para señalar que la razón humana era incapaz de indagar las causas de la predestinación de una parte de hombres a la salvación y del abandono del resto. Casiano lo cita en un sentido muy distinto: lo que el hombre no puede pretender es lo que Agustín había hecho, tratar de racionalizar un misterio de fe, la cooperación de gracia y libertad en la economía salvífica de Dios. *Vide* R. H. Weaver (1996), p. 113; D. Ogliari (2003), p. 146, n. 256.

⁴⁶¹ CASSIANVS, *Conl.* 13, 9; ID., *Conl.* 13, 11; ID., *Conl.* 13, 14.

⁴⁶² ID., *Conl.* 13, 9.

En su afirmación de la voluntad salvífica universal de Dios y de la extensión a todo hombre del mensaje divino de arrepentimiento y conversión, Casiano y el *CdP* coinciden plenamente. Como acabamos de ver, el abad de Marsella afirma que Dios, una vez ha concedido al hombre la gracia de la *uocatio*, espera de éste una respuesta positiva para concederle posteriormente la gracia que fortalezca este primer paso hacia la senda de la virtud cristiana. En este punto, el *CdP* y Casiano se muestran de acuerdo: según el autor de nuestro poema, el hombre debe ofrecer a Dios la fe para recibir la ayuda de la divinidad. La voluntad humana antecede en este momento al don de la gracia, cuando las lágrimas del arrepentimiento atraen la misericordia divina: *si tamen Assertoris opem festina uoluntas / praeueniat, fletu Dominum motura fidei*.⁴⁶³ Casiano y el *CdP* coinciden en afirmar que Dios reclama del hombre una aportación a su obra salvífica –la respuesta positiva a la llamada a la conversión– para que no parezca que se concede la salvación a gentes despreocupadas de ella. Y lo hacen en términos muy parejos, utilizando la imagen del durmiente –sugerida quizás por *Eph. 5, 14*–, para caracterizar al individuo despreocupado de su suerte espiritual:

| | |
|---|---|
| <i>nemo [...] somnoue quietus in alto / fit saluus</i> . ⁴⁶⁴ | <i>ne penitus dormienti aut inerto otio dissoluto sua dona conferre uideatur</i> . ⁴⁶⁵ |
|---|---|

Asimismo, Casiano y el *CdP* describen el acto de búsqueda, de petición a Dios de su ayuda para progresar en la virtud, aludiendo a *Mt. 7, 7* (= *Lc. 11, 9-10*):

| | |
|--|--|
| <i>sic pulsata patent redeuntibus atria uitae</i> . ⁴⁶⁶ | <i>Dominus petentibus tribuat, a quaerentibus inueniatur aperiatque pulsantibus</i> . ⁴⁶⁷ |
| | <i>Dicimus enim secundum Saluatoris sententiam dari quidem petentibus, aperiri pulsantibus et a quaerentibus inueniri</i> . ⁴⁶⁸ |

En ambos autores se aprecia igualmente el uso del término *labor* (también en su forma verbal *laborare*) para designar aquella cuota de participación que corresponde al hombre en el marco de la economía salutífera divina.⁴⁶⁹ La concepción de la vida del cristiano, desde una

⁴⁶³ *CdP*, vv. 949-50.

⁴⁶⁴ *CdP*, vv. 951-2.

⁴⁶⁵ CASSIANVS, *Conl.* 13, 13.

⁴⁶⁶ *CdP*, v. 953.

⁴⁶⁷ CASSIANVS, *Conl.* 13, 9.

⁴⁶⁸ ID., *De inst. coen.* 12, 14, 2.

⁴⁶⁹ Cf. en este sentido el *uis bonus esse / absque labore tuo?* de *CdP*, vv. 624-5, con CASSIANVS, *De inst. coen.* 12, 14: *ita pronuntiamus laborantibus tantum ac desudantibus misericordiam Dei gratiamque*

perspectiva eminentemente ascética, como un combate espiritual, en el que el hombre debe enfrentarse a las tentaciones del pecado, con la ayuda de la gracia divina y teniendo ante sí constantemente el ejemplo de virtud ofrecido por Cristo,⁴⁷⁰ aúna igualmente a los dos escritores.⁴⁷¹

Sin embargo, hay una diferencia notabilísima entre la teología de la gracia de Casiano, según ésta aparece expuesta en la *Conlatio* 13, y la propuesta teológica del *CdP*. El autor de nuestro poema no concibe que haya una parte de los hombres a los que la gracia arranque de una disposición absolutamente negativa a responder a la *uocatio* divina y les conceda la fe que no ha nacido de su voluntad libre, algo que Casiano aceptaba. Si el abad de Marsella afirmaba que una parte de los hombres era atraída a la salvación sin desearlo, el *CdP* rechaza explícita y contundentemente tal posibilidad:

| | |
|--|--|
| <i>nemo inuitus [...] / fit saluus.</i> ⁴⁷² | <i>inuitos adtrahat ad salutem.</i> ⁴⁷³ |
|--|--|

A juicio del *CdP*, todo hombre, para ser salvado, debe dirigirse voluntariamente a Dios con un sincero arrepentimiento y pedirle su ayuda. Ninguna otra opción es concebible. En un capítulo de su *Conlatio* 13, Casiano atestigua la existencia de un amplio debate teológico entre

conferri. En sus escritos, Casiano se sirve con gran asiduidad del término. D. Ogliari (2003), p. 143, n. 243, ha recogido algunos ejemplos.

⁴⁷⁰ El tema del Cristo-ejemplo es fundamental en la espiritualidad monástica de Casiano. *Vide*, por ejemplo, CASSIANVS, *Conl.* 11, 13: *homo ille dominicus, qui non solum redimere humanum genus, sed etiam praebere uenerat perfectionis formam atque exempla uirtutum*. Acerca de la presencia del tema de Cristo-exemplum en el *CdP*, *uide supra*, II. 2. 2. 5. c.

⁴⁷¹ Recordemos en este sentido que para el *CdP* la vida del cristiano debe consistir en *decertare* en un *uirtutis agon*, del que la recompensa se obtendrá en el Cielo: *ut superas caperemus in illis, / hic decertato uirtutis agone, coronas* (*CdP*, vv. 604-5). Casiano se sirve frecuentemente de los términos *agon* y *certamen* para definir la vida ascética, enfatizando con ello el esfuerzo que el hombre debe implicar en su salvación: D. Ogliari (2003), p. 150, ha recogido los ejemplos de ello. *Cf.* asimismo T. A. Smith (1999), pp. 284-7, quien señala que la llamada controversia semipelagiana puede interpretarse, en cierto modo, como un “conflicto de metáforas” referidas a la vida cristiana: Casiano, como ya hemos apuntado, alude al ideal ascético recurriendo a una serie de imágenes tomadas del mundo del deporte y los espectáculos (*certamen*, *agon*), y también del ejército (*militia spiritalis*); el abad de San Víctor describe la experiencia vital del asceta cristiano –sirviéndose de este universo simbólico– como un combate constante contra las tentaciones del diablo, como una lucha contra el pecado que se da en todas las fases del progreso espiritual, porque en esta vida el asceta nunca alcanza algo parecido a un estado de “contemplación pasiva de Dios”, inmune a los ataques de las pasiones humanas. A juicio de Smith, Casiano habría percibido que su espiritualidad ascética estaba siendo cuestionada por la “retórica de la gracia” de Agustín, quien se refería al cristiano más como un receptor pasivo de la gracia divina que como un soldado o un atleta plenamente comprometido en su *certamen*, y quien en determinados pasajes de sus Confesiones parecía afirmar que la acción todopoderosa de la gracia podía eliminar del alma humana toda tensión espiritual y permitirle alcanzar un estado de tranquila contemplación de Dios. Desde esta perspectiva, la resistencia provenzal al agustinismo habría estado inspirada por la voluntad de salvaguardar el universo simbólico que presentaba al monje como un activo soldado enrolado en las filas de la *militia Christi*.

⁴⁷² *CdP*, vv. 951-2.

⁴⁷³ CASSIANVS, *Conl.* 13, 9. *Cf.* igualmente ID., *Conl.* 7, 8: *ita ut nonnumquam nos etiam inuitos et ignorantes adtrahat ad salutem*.

quienes afirmaban que Dios se apiada del hombre cuando éste ha mostrado un inicio de buena voluntad y quienes sostenían, por el contrario, que si el hombre muestra un *initium bonae uoluntatis* es porque Dios se ha apiadado de él, esto es, porque con el don de su gracia ha corregido la inclinación irrefrenable de la voluntad humana al pecado y la ha convertido a la fe: *et ita sunt haec quodammodo indiscrete permixta atque confusa, ut quid ex quo pendeat inter multos magna quaestione uoluitur, id est utrum quia initium bonae uoluntatis praebuerimus misereatur nostri deus, an quia deus misereatur consequamur bonae uoluntatis initium.*⁴⁷⁴ La última de estas dos proposiciones recoge incuestionablemente el posicionamiento agustiniano, el cual sabemos que encontró en el entorno de Marsella firmes defensores, como Próspero de Aquitania o el monje Hilario.⁴⁷⁵ La primera de estas sentencias, por el contrario, parece reflejar un posicionamiento teológico como el del autor *CdP*, quien, como hemos visto, sostiene que la gracia se concede únicamente a quien muestra una disposición positiva hacia Dios y le ofrece su arrepentimiento y fe. Para Casiano, quienes defienden únicamente una de estas dos opciones caen en errores contrapuestos: *multi enim singula haec credentes ac iusto amplius adserentes, uariis sibi que contrariis sunt erroribus inuoluti.*⁴⁷⁶ Más aún, el abad de Marsella tacha veladamente de pelagiana la postura de quienes hacen depender la salvación del hombre de su fe, dado que, en su opinión, en algunas ocasiones Dios otorga gracia a los incrédulos: *nemo autem aestimet haec a nobis ob hoc fuisse prolata, ut nitamur adstruere summam salutis in nostrae fidei dictione consistere secundum quorundum profanam opinionem, qui totum libero arbitrio deputantes gratiam dei dispensari secundum meritum uniuscuiusque definiunt: sed absoluta plane pronuntiamus sententia etiam exuberare gratiam dei et transgredi humanae interdum infidelitatis angustias.*⁴⁷⁷ Como ya hemos visto, Casiano propone un sistema alternativo a estos dos posicionamientos, una vía media –la fe tiene en ocasiones origen en Dios, en ocasiones nace del hombre– entre errores de índole opuesta, uno de los cuales se corresponde con la teología defendida por el *CdP* –y vinculada por el teólogo marsellés con el pelagianismo– y el otro, con el agustinismo.⁴⁷⁸

Debemos preguntarnos, sin embargo, hasta qué punto esta propuesta de Casiano no fue concebida sino como una simple “solución de circunstancias” en el marco de la controversia semipelagiana, como una fórmula conciliadora con el “partido agustiniano”, del que Casiano asume una parte de su propuesta teológica con el objetivo de acabar con la controversia –la fe

⁴⁷⁴ ID., *Conl.* 13, 11.

⁴⁷⁵ Próspero, en efecto, atribuye esta idea a los defensores de la ortodoxia frente al pelagianismo –*qui inimicos gratiae debellarunt*– y se muestra, por supuesto, de acuerdo con ella. *Vide PROSPER AQUIT., contra Coll.*, 5, 1.

⁴⁷⁶ CASSIANVS, *Conl.* 13, 11.

⁴⁷⁷ ID., *Conl.* 13, 16. La *profana opinio* de la que habla Casiano es la pelagiana, caracterizada por su afirmación de que la gracia de Dios se concede en virtud del mérito humano, sentencia esta que Pelagio se vio obligado a condenar en el concilio de Dióspolis.

del hombre podría, en algunas ocasiones, ser el resultado de una gracia divina que arranca a la voluntad humana, sin que ésta lo desee (*inuita*), de su adhesión al pecado y le inspira interiormente la *dilectio dei*.⁴⁷⁹ Y ello, por cierto, con una notable falta de destreza en el manejo del vocabulario teológico, porque ni Agustín ni sus defensores sudgálicos habían afirmado nunca que alguien fuera conducido a la salvación sin desearlo, *inuitus*, una proposición que juzgaban absurda porque, de acuerdo con sus teorías, la gracia inspira en el hombre el deseo de salvación, le hace querer ser salvado.⁴⁸⁰ De cualquier modo, Casiano siempre procuró preservar la idea de que el hombre debe ser consciente tanto de la necesidad de un arrepentimiento voluntario y de una voluntaria adhesión al plan salvífico divino, como de que su esfuerzo espiritual es necesario para su salvación. En el *De incarnatione Domini*, una obra posterior a la *Conlatio* 13 y escrita al margen de la controversia semipelagiana,⁴⁸¹ son únicamente estas últimas ideas las que aparecen: es al hombre a quien corresponde –en tanto su debilidad lo permite–, sólo al hombre y no a Dios –como Casiano subraya–, someterse voluntariamente a la divinidad y merecer, como recompensa de su fe, la inhabitación del Espíritu Santo en su persona; sólo quien se hace merecedor de la gracia divina la consigue como premio.⁴⁸² Una idea que coincide plenamente, ahora sí, con la expresada por el autor del *CdP*, y

⁴⁷⁸ Sobre el tema de la “via media” en Casiano, *vide* M. Djuth (2001), p. 137.

⁴⁷⁹ L. Cristiani (1946), p. 262, ya había sugerido el carácter conciliador con el agustinismo de esta fórmula casiana.

⁴⁸⁰ Sobre las ideas de Agustín en este punto, *vide supra*, II. 4. 2. El agustiniano Próspero rechaza contententemente que se pueda afirmar que Dios impone la fe a quien no la desea: *ineptum est dicere, quod quisquam ad participationem gratiae tendat inuitus* (PROSPER AQVIT., *contra Coll.*, 2, 4). De acuerdo con Próspero, la fe no puede surgir de una inclinación de la voluntad del hombre no inspirada por Dios, pero en la medida en que la gracia actúa en la voluntad y le hace desear la fe, el hombre cree voluntariamente, nunca *inuitus*: *non est ab ipso, quamuis non sine ipso sit, ista conuersio* (ID., *contra Coll.*, 12, 4; *cf.* igualmente ID., *contra Coll.*, 18, 3).

⁴⁸¹ El *De incarnatione Domini contra Nestorium* fue compuesto por Casiano como respuesta a una petición de la iglesia de Roma –formulada a través de su diácono León, el futuro obispo romano León I–. La Sede Apostólica había recibido una serie de documentos relativos al conflicto nestoriano, que había estallado en Constantinopla en el 428, y había sido llamada a intervenir en el asunto por las dos partes en liza. Antes de hacerlo, Celestino I solicitó el consejo de Casiano, sin duda porque confiaba en el conocimiento que este último tenía de la lengua griega, de la tradición teológica oriental y de los entresijos de la iglesia constantinopolitana –Casiano había estado implicado en el “affaire Juan Crisóstomo”–. El encargo debió ser formulado poco después de junio del 429, cuando Roma recibe por primera vez documentación relacionada con el asunto de Nestorio –la cual fue enviada a Casiano–; la respuesta de Casiano estaría acabada antes del 10 de agosto de 430, cuando un sínodo romano presidido por Celestino –al que Casiano no hace alusión en su tratado– condenó a Nestorio. *Vide* M.-A. Vannier (2003), pp. 50-4; T. Krannich (2005), p. 77.

⁴⁸² CASSIANVS, *De inc. Dom.* 5, 4: *hominum ergo, hominum sunt haec, non dei, ut, in quantum humana inbecillitas ualet, deo se humiliant, deo se subdant, dei se habitaculum faciant et habere hospitem atque habitatorem deum fide et pietate mereantur, quia, prout quis idoneus munere dei fuerit, ita eum diuina gratia muneratur*. Significativa es asimismo la distinta interpretación que Casiano da, en la *Conlatio* 13 y en el *De incarnatione Domini*, de la conversión de Pablo. En la *Conlatio* 13, la conversión a la fe del otrora despiadado persecutor de los cristianos es considerada ejemplo de aquellos casos en los que la gracia divina arranca al pecador de su voluntad impía y le inspira la fe y el deseo de corrección (*cf.* ID., *Conl.* 13, 11: *si enim dixerimus nostrum esse bonae principium uoluntatis, quod fuit in persecutore Paulo, quod in publicano Matthaeo, quarum unus cruori ac suppliciis innocentium, alius uiolentiis ac rapinis publicis incubans adtrahitur ad salutem?*). En el *De incarnatione Domini* ya no hay rastro de esta exégesis y la conversión de Pablo es descrita como una respuesta libre y voluntaria a la llamada personal

que es, nos atrevemos a decir, aquella en la que Casiano verdaderamente creía, independientemente de que, buscando la paz de las iglesias galas, estuviera dispuesto en otras ocasiones a aceptar propuestas conciliadoras “semi-agustinianas”.

II. 5. 2. El *CdP* y la teología de la gracia de Fausto de Riez y otros autores del círculo lerinense

En una fecha imprecisa que hay que situar en torno al año 410, Honorato, vástago de una prominente familia galorromana de rango consular, funda –con el apoyo del obispo local Leoncio de Fréjus– un cenobio en la isla de *Lero* (actual Saint Honorat, archipiélago de Lérins, frente a las costas de Cannes).⁴⁸³ El monasterio fundado por Honorato iba a experimentar desde fecha muy temprana un enorme crecimiento, provocado fundamentalmente por el ingreso en la comunidad de muchos miembros de la aristocracia senatorial galorromana.⁴⁸⁴ La vida monástica en Lérins se vertebró desde el inicio según el modelo organizativo y los principios de la espiritualidad ascética del monacato egipcio, importados a la Galia y adaptados por Juan Casiano.⁴⁸⁵ La influencia sobre los monjes de Lérins de Juan Casiano –y a través de él, de la teología ascética de Orígenes y Evagrio Póntico–,⁴⁸⁶ junto al desarrollo en la isla de una auténtica “escuela de estudios teológicos”, impulsada por su muy bien dotada biblioteca,⁴⁸⁷ explican que Lérins se convirtiera en un importante foco de oposición a la teología predestinacionista agustiniana, que aquí como en Marsella fue sentida como incompatible con los ideales ascéticos que habían impulsado la constitución del cenobio.

de Cristo, que recibe como premio la inhabitación del Espíritu Santo en el corazón del Apóstol: *itaque paratissima ac deuotissima fide id statim meruit, ut, quem fideliter credidit, eo ipso iugiter non carere, et ad quem corde transierat, is in cor eius ipse transiret, dicente ipso de se apostolo: an experimentum quaeritis eius qui in me loquitur Christi?* (ID., *De inc. Dom.* 3, 6). Las propuestas conciliadoras de la *Conlatio* 13 son abandonadas cuando Casiano, al margen de los agrios debates sobre la gracia en el entorno marsellés, expresa “sin corsés” sus ideas sobre el origen de la fe en el hombre.

⁴⁸³ Para la biografía de Honorato, *vide* M. Labrousse (1995), pp. 13-24.

⁴⁸⁴ Sobre este punto, *vide supra*, I. 3.

⁴⁸⁵ Sobre el primer siglo de Lérins *vide*, entre una extensa bibliografía, R. Nouailhat (1988), pp. 137-244 (quien ofrece una buena contextualización de la experiencia lerinense en el marco más amplio de la expansión del fenómeno monástico en Galia); C. M. Kasper (1991), pp. 21-113 (fundamental para la organización de la vida monástica en Lérins); una buena síntesis puede obtenerse igualmente de C. Scherliess (2000), pp. 50-9; F. Prinz (2003), pp. 373-8, ofrece una reseña crítica de la investigación más reciente sobre el período inicial de Lérins.

⁴⁸⁶ Sobre la influencia de la tradición ascética oriental –sobre todo, de Orígenes– en la doctrina sobre la gracia del más insigne teólogo lerinense, Fausto de Riez, *vide* M. Djuth (1990), pp. 46-8; C. Tibiletti (1979), pp. 281-4, subraya que esta influencia responde, en buena medida, al ascendente de Casiano sobre los pensadores lerinenses –Fausto es considerado por este autor “discepolo di Cassiano”–. Tengamos presente, sin embargo, que un buen número de obras de Orígenes fueron leídas, en traducción latina, en Lérins (*vide infra*, n. siguiente).

⁴⁸⁷ Para una aproximación a las obras presentes en la biblioteca de Lérins hacia la década de los 30 del siglo V, *vide* M. Dulaey (2006), pp. 189-230 (pp. 189-200, para las traducciones latinas de Orígenes accesibles a los monjes lerinenses).

II. 5. 2. 1. Fausto de Riez y el *CdP* en torno al tema de la condición humana postlapsaria

Fausto afirma en el *De gratia* –la obra fundamental para conocer las ideas sobre libre albedrío humano y gracia divina del ex-abad de Lérins y por entonces obispo de Riez–⁴⁸⁸ que Dios insiere en toda alma humana –en la de Adán y en la de su descendencia, el género humano– la racionalidad y el libre albedrío, cediendo a cada individuo la capacidad de dirigir su voluntad: *pari modo sensum rationis et arbitrium uoluntatis in unamquamque animam inseruit inspirauit infudit, sed eam in manu humani consilii moderandam et exercendam reliquit eiusque officia iuri hominis dominioque commisit.*⁴⁸⁹ El conocido como *Sermo extrauagans* 3 del *corpus* del Ps. Eusebio, obra de Fausto de Riez,⁴⁹⁰ defiende que Dios ha concedido a todo hombre los dones que le permitan obtener la salvación; Fausto se refiere, en esencia, al alma humana, dotada de racionalidad y libertad. Pero el hombre, al que han sido concedidas estas facultades, debe ejercitarlas en el “buen sentido” (cristiano) para obtener la salvación. Fausto se sirve para expresar esta idea de la imagen de la semilla plantada por Dios en el alma del hombre, que debe ser cultivada por éste para dar frutos: *oportet ut nos excolamus quod in nos ille seminauerit, nos exerceamus quod ille contulerit, nos rigemus quod ille plantauerit.*⁴⁹¹ Reaparece aquí la idea de los *semina uirtutum*, de origen estoico, pronto asimilada por la patrística griega y presente también en Casiano.⁴⁹²

⁴⁸⁸ De posible origen britano y miembro –como tantos otros lerinenses– de una familia aristocrática –hecho confirmado por su excelente formación retórica y filosófica, obtenida posiblemente en Lyon, ciudad a la que siempre estuvo muy vinculado–, Fausto ingresó en Lérins hacia 428/430. En torno a 433/434 fue escogido abad de esta comunidad monástica, sucediendo a Máximo tras ser nombrado éste obispo de Riez. Fausto presidió el cenobio lerinense durante cerca de 30 años, período en el que predicó a los monjes un buen número de las homilias contenidas en el *corpus* del Ps. Eusebio (*uide supra*, II. 1. 3). Hacia 460 fue ordenado obispo de Riez, cátedra que ocupó en una época muy convulsa, marcada por la expansión visigoda en Provenza, que culminó en 477 con la ocupación de, entre otras ciudades, Arlés, Marsella y la misma Riez. Aunque las homilias que predicó siendo obispo atestiguan la voluntad de impregnar a sus feligreses del ideal monástico de rechazo de la vacuidad mundana y de plena asunción vital del Evangelio, el episcopado de Fausto se caracterizó por su preocupación por cuestiones sociales (cuidado de enfermos, expatriados, pobres, cautivos...), así como por su implicación en los problemas políticos de la época (en el año 474 participó como legado imperial, junto a otros obispos provenzales, en las conversaciones de paz con el rey visigodo Eurico). Sobre la biografía de Fausto, *uide* R. Nürnberg (1989), pp. 222-44. El proyecto de Fausto de extender entre su grey de Riez la idea de pleno compromiso con la propuesta existencial evangélica está en la raíz de su conflicto con Lucido; el predestinacionismo agustiniano defendido por el presbítero fue sentido por el obispo como incompatible con su propuesta de “cristianismo activo”(acerca del contexto histórico en el que fue escrito el *De gratia*, *uide supra*, II. 1. 3; para una visión panorámica y crítica de las principales aportaciones al estudio de la teología de la gracia de Fausto entre finales del siglo XIX y 1985, *uide* C. Tibiletti [1985], pp. 514-7).

⁴⁸⁹ FAVSTVS REIENS., *De grat.* 1, 9.

⁴⁹⁰ Acerca del contexto histórico de elaboración de esta homilia, *uide infra*, II. 5. 2. 2. 2.

⁴⁹¹ PS. EVSEBIVS GALL. (=FAVSTVS REIENS.), *Sermo ext.* 3, 8.

⁴⁹² C. Tibiletti (1979), pp. 267-8, apunta que Fausto tomó de Casiano la idea de los *semina uirtutum*. La influencia de los planteamientos teológicos de Casiano sobre Fausto de Riez es notable, aunque es éste un tema que no ha recibido de la investigación moderna toda la atención que merece. Como ejemplo de ello, podemos citar un fragmento de la *Conlatio* 17 de Casiano –frecuentemente soslayado por los investigadores de la teología de la gracia del abad de San Víctor–, que desarrolla un argumento

antipredestinacionista retomado años más tarde por Fausto en su *De gratia*. La *Conlatio* 17 versa sobre la conveniencia de romper una promesa. Casiano lo aprueba, siempre que sea para bien: es la bondad de la voluntad del hombre que rompe con lo prometido, o miente, lo que debe ser juzgado. Como prueba de ello cita numerosos testimonios del Antiguo y Nuevo Testamento. De entre ellos, merece particular atención la interpretación que Casiano hace de *Is.* 38, 1-6, pasaje que muestra a Dios desdiciéndose de su amenaza de acabar con la vida del rey judío Ezequías, conmovido por las lágrimas de arrepentimiento del monarca. Por ello, Dios decide prolongarle la vida y el reinado quince años más. Casiano lo explica de este modo: *quo misericordiae ac pietatis intuitu mauult dominus suum cassare sermonem [...] quam per immobilitatem decreti sui inexorabilis inueniri* (CASSIANVS, *Conl.* 17, 25). Con ello, Casiano está defendiendo que el decreto divino, la voluntad de Dios, es mutable: su propósito para con un hombre puede verse modificado por la actitud de éste. El carácter antiagustiniano de este aserto es evidente, porque Agustín construye sobre el axioma de la eternidad e inmutabilidad del juicio divino su teoría de la predestinación. La teología semipelagiana, por el contrario, exige como premisa el reconocimiento de que la voluntad de Dios está en parte condicionada por la de cada ser humano, es en cierto modo mutable. Lo mismo infiere Casiano de la conversión de los ninivitas tras la predicación de Jonás (*Jon.* 3, 4); el abad de Marsella afirma en este sentido que esto no fue prerrogativa exclusiva de los de Nínive: por boca del profeta Jeremías –*Jer.* 18, 7-10; *Jer.* 26, 2-3–, Dios había anunciado que siempre se desdeciría de su sentencia y la cambiaría en pago al mérito de la voluntad humana: *suam se sententiam mutaturum pro nostris meritis repromittit* (CASSIANVS, *Conl.* 17, 25). Casiano afirma que la presciencia divina prevee el final de todo propósito humano desde siempre, pero que Dios juzga según la acción presente de cada hombre, concediendo o retirando su gracia en virtud del obrar humano. Por ejemplo, Dios escoge como rey a Saúl en virtud de los méritos de éste en el momento de su elección, aunque ya preveía el triste final de su reinado. De Judas, Casiano dice que cuando fue elegido, su nombre fue inscrito en el libro de los vivos, pero que, cuando pecó, fue borrado de él. De este modo, el de Marsella está señalando que Dios no tiene fijado el número de los predestinados a la salvación –no existe el *numerus clausus* de *electi* del que hablaba Agustín–. El hombre, por su conducta, se hace merecedor de figurar en el número de los amados de Dios, pero si esta conducta desfallece, será apartado de él. Este argumento antipredestinacionista de Casiano será retomado por Fausto de Riez en su *De gratia*. En Fausto, como en Casiano, el caso del rey Ezequías, relatado en *2 Reg.* 20, 1 e *Is.* 38, 1-6, es utilizado para mostrar que las sentencias divinas son mutables. Con mayor contundencia que Casiano –y basándose en *Mt.* 11, 12–, afirma Fausto que con su conversión, Ezequías violenta en cierto modo la sentencia que sobre él había decretado Dios: *et uim quandam patitur diuina sententia* (FAVSTVS REIENS., *De grat.* 2, 2). Fausto también interpreta en este sentido el tema de la conversión de Nínive. En ello, sigue fielmente a Casiano al asociar a la cita del libro de Jonás las palabras del profeta Jeremías en *Jer.* 17, 7-8, en las que por boca del profeta Dios afirma que, pese a haber decretado una sentencia de condenación sobre una nación a causa de sus pecados, si este pueblo se arrepiente, él también se arrepentirá de la mencionada sentencia. Como podemos apreciar, Fausto reprende punto por punto los argumentos de Casiano contra la existencia de un decreto inmutable de Dios sobre la suerte de los hombres. La interpretación del caso del rey Ezequías ofrecida por Casiano fue asimismo asumida por Euquerio de Lyon en sus *Instructionum ad Salonium libri*. Una de las preguntas de Salonio a su padre –a las que el obispo de Lyon da respuesta en esta obra– hacía referencia a la exégesis de *2 Reg.* 20 (EVCHERIVS LVGD., *Instr. ad Salonium* 1, *de Reg.*, 6: *cum fatum non sit, quomodo oranti Ezechiae quindecim anni quasi ad praefinitum uitae tempus adduntur?*). La respuesta de Euquerio está plenamente de acuerdo con la solución de Casiano: el destino de los hombres no está fijado por una suerte de decreto inmutable –al que Euquerio identifica con el fato, haciéndose posiblemente eco de la vinculación entre predestinacionismo agustiniano y fatalismo, común en los círculos teológicos provenzales, como vamos a ver a continuación–, sino que depende del juicio que Dios hace del obrar humano (ID., *Instr. ad Salonium* 1, *de Reg.*, 6: *quia utique urgebatur Ezechias extremis non fati decreto sed Dei euocatione atque iudicio, in tantum autem uitae anni prius non fuerant constituti, ut per supplicationem intelligantur adiecti*). Sin lugar a dudas, Casiano se encuentra entre los ilustres doctores de la fe cristiana en cuyas opiniones Euquerio se basa para dar respuesta a las preguntas de su hijo, según él mismo nos dice en distintas ocasiones a lo largo del libro de las *Instructiones* (uide ID., *Instr. ad Salonium* 1, *Epist. ad Sal.*: *ex illustrium doctorum iudicio*; ID., *Instr. ad Salonium* 1, *de Io.*, 9: *quid hinc doctorum opinio habeat, proferimus*; ID., *Instr. ad Salonium* 1, *de Apoc.*, 1: *haec de opinionibus doctissimorum uirorum exigenti tibi a me prolata sunt*). Un excelente estudio acerca del material patristico que la biblioteca del monasterio de Lérins puso a disposición de Euquerio para la composición de sus obras (centrado en las fuentes de las *Formulae intelligentiae spiritualis* de este autor) puede verse en M. Dulaey (2006), pp. 189-228; sobre la influencia de la espiritualidad ascética de Casiano en la producción hagiográfica de autores del círculo de Lérins, uide J. Harper (1965), pp. 371-5.

Volviendo al anteriormente comentado pasaje del *De gratia*, debemos llamar ya la atención sobre el hecho de que cuando Fausto afirma que la capacidad de autodeterminarse ha sido concedida por Dios a toda alma –*in unamquamque animam*–, no contempla la ruptura radical entre la situación de Adán antes de la caída y la de su descendencia –el linaje humano– que había sido planteada por Agustín. Fausto no acepta la idea del hiponense según la cual el género humano, tras la transgresión adánica, ha perdido la libertad de albedrío y es hoy libre únicamente para cometer el mal.

El mismo principio es formulado por Fausto en el contexto de su exposición sobre el tema de la *imago et similitudo Dei* en el hombre. Para Fausto, el hombre puede ser llamado imagen de Dios porque su Creador –que es Verdad, Razón y Eternidad por esencia– le concedió participar en la justicia, en la sabiduría y en la eternidad. Es por haber sido creado a imagen de Dios por lo que el hombre puede discernir entre la justicia y el pecado: *imago ergo dei homo dicitur, quia ei indulgenter ac dignanter inseruit ueritas iustitiam, ratio sapientiam, perennitas aeternitatem. de imagine dei est, quod intellegit, quod rectum sapit, quod inter malum et bonum iudicio examinante discriminat.*⁴⁹³ Si la *imago Dei* se encuentra en la eternidad y racionalidad del alma, la *similitudo Dei* se halla únicamente en aquellas almas que se ejercitan en las virtudes –bondad, misericordia, paciencia y justicia– que Dios es por esencia: *et cum deus bonitas, misericordia, patientia atque iustitia sit, quanto quisque magis iustus ac patiens inuenitur, tanto magis deo similis adprobatur, cuius utique similitudo non in uultibus, sed in uirtutibus possidetur.*⁴⁹⁴

Fausto afirma, sin embargo, que el hombre puede poseer estas virtudes sólo por don de quien es virtud por esencia, Dios: *in homine gratia est, quod in Deo natura est.*⁴⁹⁵ El alma puede

⁴⁹³ FAVSTVS REIENS., *De grat.* 2, 9.

⁴⁹⁴ ID., *De grat.* 2, 9. La distinción establecida por Fausto entre *imago Dei* y *similitudo Dei* en el hombre es clásica en la tradición patristica griega. Ya Ireneo de Lyon distingue entre imagen de Dios, poseída por todo hombre, carnal o espiritual, y semejanza, que sólo posee aquel en quien inhabita el Espíritu Santo (IRENAEVS, *Adu. haeres.* 5, 6, 1). El tema reaparece en Clemente Alejandrino: la imagen de Dios la posee todo hombre, mientras que la semejanza la obtiene quien se esfuerza en pos de la virtud y la justicia (CLEMENS ALEX., *Strom.* 2, 22, 131, 6); en igual sentido se expresan Orígenes (ORIGENES, *Contra Cels.* 4, 30; ID., *De princ.* 3, 6, 1); o Basilio de Cesarea (BASILIVS CAES., *Hom. in hexaem.* 9, 6). Recordemos además que una distinción, en este mismo sentido, entre imagen y semejanza de Dios se apunta en Pelagio. *Vide supra*, II. 3. 2.

⁴⁹⁵ FAVSTVS REIENS., *De grat.* 2, 9. Cf. igualmente ID., *Epist.* 3: *primo hoc, quod nec philosophos latuit, scire promptissimum, <quia> in homine diuersae affectiones, id est iustitia, misericordia, sanctitas, beneuolentia, pietas res accedentes sunt et ideo affectus uocantur. deus uero his non passibiliter afficitur, quia ei inesse iugiter et naturaliter dinoscuntur. ergo quod in homine affectus et gratia, in deo uirtus est ex natura*; ID., *Epist.* 8: *nos quod habemus, acceperimus, nobis diuersa uirtutum charismata adiuncta sunt, non innata. sine dubio adponitur, quod auferrí potest. ut boni simus, de auctoris sumus bonitate mutuati. ex illo quidem uiuimus, sed uita, sicut ille est, non sumus. iusti esse possumus, iustitia esse non possumus. ille ideo simplex, quia nihil ei ex accedenti largitate conlatum est. qui ex se subsistit, aliunde nihil sumpsit. deus et uiuens pariter <est> et uita, bonus et bonitas, misericors et misericordia. in uirtutum*

ser despojada de estas virtudes sin ser destruida, en tanto en cuanto no pertenecen a su esencia: *errant ergo, qui iustitiam reliquasque uirtutes animae putant esse substantiam, sine quibus utcumque potest uitali in natura sua uigore subsistere.*⁴⁹⁶ La prueba de que la virtud no pertenece a la esencia del alma es que desaparece cuando ésta se hace culpable: *manifeste enim inueniuntur adposita, dum culpis interuenientibus exuuntur.*⁴⁹⁷ Pero –y éste es un punto capital para la comprensión de la antropología de Fausto– el alma no pierde nunca, aun tras haber pecado, la inmortalidad y la libertad de albedrío, dones ambos de Dios que conserva siempre, aun siendo pecadora: *solum uero arbitrium et immortalitas, quae etiam malis insita est, non aufertur.*⁴⁹⁸ Así, mientras que todo hombre preserva en el alma la imagen de Dios –en cuanto libre e inmortal–, únicamente se hacen semejantes a Dios las almas en las que se encuentra la virtud: *quanto ergo ad libertatem arbitrii et immortalitatem pertinet, imaginem dei licet a se et in se decoloratam etiam mali habere possunt, similitudinem nisi boni habere non possunt.*⁴⁹⁹ De todo esto se infiere que, para Fausto, afirmar que tras el pecado adánico el alma humana ha perdido la libertad de albedrío supondría sostener que la *imago Dei* ha sido totalmente cancelada, produciéndose de este modo una total ruptura entre Adán y el hombre actual.

Fausto retoma y sistematiza sus planteamientos en torno a la cuestión de la creación del hombre y a la condición humana, antes y después del pecado adánico, en el último capítulo del *De gratia*. La parte final de este capítulo adopta la forma literaria de un diálogo-debate entre las cuatro virtudes de Dios –Poder, Bondad, Sabiduría y Justicia–, debate que tiene lugar antes de la creación del hombre. En el marco de este diálogo, una vez se ha decidido crear al hombre para situarlo a la cabeza del mundo y hacerlo beneficiario de los dones de la bondad divina, la Sabiduría sugiere concederle la razón, el sentido del bien, el conocimiento del mal y la libertad de juicio y elección.⁵⁰⁰ Ante esta sugerencia de la Sabiduría divina, el Poder protesta, pues –en cuanto en él reside también la presciencia– sabe que el hombre hará mal uso de la libertad cayendo en el pecado. Por ello, sugiere privar al hombre de la capacidad de pecar.⁵⁰¹ Ante esta afirmación es ahora la Justicia la que toma la palabra: conviene que el hombre sea probado por tendencias contrarias para poder glorificarle en recompensa por su resistencia al pecado y su

suarum gloria hoc est ipse, quod possidet. uerbo tenus homo deauratus est, deus aurum est. quod in homine gratia est, in deo natura est.

⁴⁹⁶ ID., *De grat.* 2, 9.

⁴⁹⁷ ID., *De grat.* 2, 9.

⁴⁹⁸ ID., *De grat.* 2, 9.

⁴⁹⁹ ID., *De grat.* 2, 9.

⁵⁰⁰ ID., *De grat.* 2, 12: *insinuemus ei affectum boni, intellectum mali et iuxta gubernationem nostram permittamus eum in manu consilii sui ac proprii in libertate iudicii.*

⁵⁰¹ ID., *De grat.* 2, 12: *tractat inter haec secum potentia, cui inest et praescientia. Quid agimus, quod eum, si arbitrio suo permittimus liberum, in peccati deuia praenoscamus transiturum et pretiosae dona facturae conuersurum esse praeuidemus ad instrumenta nequitiae? Et ideo si opus in eo nostrum uolumus esse perpetuum, tollamus ei de potestate peccatum.*

adhesión a la virtud.⁵⁰² La Justicia exige la creación del hombre de tal modo que sea un ejercicio libre de la voluntad, y no la necesidad, lo que le conduzca al respeto del mandato divino.⁵⁰³ En su opinión, ya basta con haber creado seres –los animales y toda criatura irracional– los cuales, en la medida en que no son susceptibles de pecar, tampoco pueden recibir premio por su respeto a la ley que Dios les ha impuesto. Las criaturas que, en tanto en cuanto no pueden transgredir la ley divina, la cumplen por necesidad, no obtienen ningún beneficio sobrenatural de este hecho. En opinión de la Justicia divina, la criatura que va a recibir la *imago* divina no debe ser de condición igual a los animales; y, si la divinidad se propone glorificarla por encima del resto de criaturas, no puede, como al resto de criaturas, someterla a un respeto necesario de la ley.⁵⁰⁴

A las palabras de la Justicia divina, el Poder/Presciencia de Dios responde que es mejor no crear al género humano que crearlo para que perezca en la culpa,⁵⁰⁵ a lo cual Justicia y Bondad responden al unísono recordándole que existirán pecadores como Caín o Judas, pero también justos como Abel, Noé, Pedro, la multitud de mártires, etc., de modo que no crear al hombre porque una parte de él vaya a pecar sería, en definitiva, una victoria del mal sobre los justos que iban a nacer de entre los hombres.⁵⁰⁶ Pero entonces la Bondad vuelve a sugerir crear al hombre de tal modo que no pueda pecar,⁵⁰⁷ a lo que la Justicia responde esta vez que no pueden dar al hombre lo que no ha sido concedido ni siquiera a los seres celestes, a los ángeles.⁵⁰⁸ Fausto cierra el diálogo afirmando que la criatura no puede protestar por el modo en que ha sido hecha por su autor, cuyo poder decidió crearla inmortal a partir de la nada; su

⁵⁰² ID., *De grat.* 2, 12: *dicit Iustitia: Non ita est. Non competit legibus nostris, ut is, quem a contrariis oportet probari, de uiribus suis non possit agnosci. Non competit, inquam, hoc legibus nostris, ut ei, quem glorificari etiam ex officio suo uolumus, materiam et causam gloriae denegemus, ut eum, quem cupimus munerari per nudam gratiam, faciamus de labore proprio nihil mereri.*

⁵⁰³ ID., *De grat.* 2, 12: *talem ergo hominem pro utilitate sui ac pro nostri dignitate faciamus, quem in dexteram partem non trahat necessitas, sed uoluntas.*

⁵⁰⁴ ID., *De grat.* 2, 12: *sufficiat autem, quod in quadrupedibus et brutis, quae subicienda sunt homini, iam fecimus tale animal, quod, dum non est obnoxium culpae, fructum non potest habere iustitiae. Hunc autem non oportet esse pecudis similem, cui commisuri sumus nostrae imaginis dignitatem. Interrogemus ea, quae peccati nescia ac rationis ignara absque ullo prudentiae honore formauimus. Numquid proderit pecudi simplicitas sua aut arbori fecunditas sua? Erga hominum nostrum non poterimus laudi conferre palmam, si uolumus necessitati seruire naturam.*

⁵⁰⁵ ID., *De grat.* 2, 12: *adhuc cum iustitia uerba conserit praescientia et ita dicit: melius est, ut non fiat genus humanum, quam ita fieri uideatur, ut pereat.*

⁵⁰⁶ ID., *De grat.* 2, 12: *respondet bonitas atque iustitia: Non ita est. Propter Cain impium Abel pius in rebus non erit? Propter increscentem malitiam mundus Noe iustitiam non uidebit? Propter Iudam non habebimus Petrum? Propter eos qui uitio blandiente uincendi sunt, in uitam non uenient, qui per rigidam magnanimitatem uirtutis austerae iusto iudicio coronandi sunt? Propter praeuaricatorum multitudinem praetermittentur in nihilum iustorum saecula, milia martyrum regnumque sanctorum? Propter eos, quos suo crimine praenosimus peccaturos, non faciemus eos, quos praescimus etiam suo merito placituros? Si ita est, plus fraudabit potentiae nostrae praecognita quam consummata malitia nocebit, siquidem bonis malorum praescita generatio nocebit, bonis, qui propter eam creandi non erunt, quae creata quandoque soli sibi nocere potuissent?*

⁵⁰⁷ ID., *De grat.* 2, 12: *sed dicat bonitas: ita faciamus humanum genus, ut peccare non possit.*

⁵⁰⁸ ID., *De grat.* 2, 12: *cui respondet e contra circumspecta iustitia: Quomodo terrestribus dabimus, quod caelestibus non indulsimus? Quomodo habebit fragilitas hominum, quod natura non obtinuit angelorum?*

sabiduría, concederle la racionalidad; su bondad, prepararla para la beatitud; y su justicia, finalmente, elegirla para esta beatitud sólo tras comprobar que se hubiera hecho digna de ella.⁵⁰⁹ A quien persista en su idea de que el hombre debió ser creado por Dios incapaz de pecar, Fausto le acusa de querer precipitar los planes de Dios y de exigir en la Tierra lo que Dios ha preparado para la beatitud eterna: el *non posse peccare*.⁵¹⁰

Mediante el artificio literario del diálogo, Fausto expone de manera diáfana los puntos esenciales de su antropología. Para el obispo de Riez, lo que distingue al ser humano del resto de la Creación –excluidos los ángeles– es la racionalidad y el libre albedrío, es decir, la capacidad de discernir entre el bien y el mal, identificar el bien con el respeto a la ley divina y orientarse libremente, y no por necesidad, a su cumplimiento.⁵¹¹ Ello revela la *imago Dei* presente en el alma de todo hombre y sitúa a esta criatura a la cabeza de la Creación. A juicio de Fausto, el plan divino según el cual el hombre debía ser glorificado en virtud de su acatamiento voluntario –no necesario– de la ley de Dios, exigencia de la justicia divina, permanece vigente tras la transgresión adánica. A ello conduce a pensar el hecho de que en este diálogo la Justicia y Bondad divinas mencionen en apoyo de la opción de conceder al hombre el libre albedrío los ejemplos de Abel, Noé, Pedro o los mártires. Estas figuras son citadas en cuanto hombres santos glorificados por su libre acatamiento de la ley de Dios. Con estos ejemplos, la Justicia y la Bondad de Dios tratan de mostrar los hechos positivos que resultarán de conceder al hombre el libre albedrío. Pero si los ejemplos de Abel o Pedro son mencionados por Fausto como consecuencia positiva de la libertad de la que el hombre dispone, el obispo de Riez afirma implícitamente con ello que Abel o Pedro, y con ellos toda la descendencia de Adán, disponen aún de plena libertad de albedrío.

De igual modo, cuando Fausto nos dice que lo que distingue al hombre del resto de criaturas de la Tierra es la racionalidad y la libertad, afirma de este modo que la libertad permanece en el hombre actual, porque, de no ser así, se habría visto, tras el pecado adánico, reducido a la animalidad. Como tal, cumpliría con el mandato divino no voluntariamente, sino

⁵⁰⁹ ID., *De grat.* 2, 12: *quae cum ita sint, non audeat creatura de creatoris opere disputare. Potentiae itaque fuit, ut inmortalem ex nihilo hominem conderet, sapientiae, ut capacem rationis efficeret, bonitatis, ut ad beatitudinem praepararet, iustitiae, ut non ante eligeret quam probaret.*

⁵¹⁰ ID., *De grat.* 2, 12: *sed inter haec aliquis persistit et dicit: Si constat peccatores in illo saeculo supplicii addicendos et aeternis ignibus mancipandos, sic fieri homo debuit, ut is omnino peccare non possit. Quid praecurris, o homo, auctoris tui dispensationes? Quid quaeris rem immortalitatis in regione mortis? Quid quaeris in militia, quod paratur in gloria?*

⁵¹¹ En igual sentido se expresa la homilía 32 del *corpus* del Ps. Eusebio Galicano: Dios crea al hombre como criatura libre y racional, y le ordena hacer el bien, permitiéndole pecar para que en ella el cumplimiento del mandado divino sea un acto voluntario y computable como virtud, no un acto de necesidad. *Vide PS. EVSEBIVS GALL. (= FAVSTVS REIENS., Hom. 32, 4).*

por necesidad –como los cuadrúpedos o los árboles–, siendo excluido de la posibilidad de obtener mérito y premio por su respeto a la ley de Dios.

Como hemos visto en la primera parte de nuestro trabajo, Fausto acepta la doctrina del *tradux peccati*. En este sentido, el obispo de Riez afirma que el pecado de Adán ha tenido consecuencias sobre la voluntad humana y condena la afirmación pelagiana de que la libertad de albedrío permanece en el hombre actual íntegra e ilesa. Pero, a su juicio, es tan equivocado afirmar esto como defender la total desaparición del libre albedrío en la descendencia adánica. Son errores que Fausto pone siempre a un mismo nivel: *hic ergo dum altius humanam fragilitatem inmemor diuini timoris extollit, iudicii sui perdidit sanitatem et ita ex parte alia cecidit, dum arbitrii libertatem integram praedicat et inlaesam, sicut illi, qui eam ex toto asserunt fuisse euacuatam. Hoc itaque loco gemini inter se conluctantur errores, quorum unus solam gratiam, alter solum laborem relicto tramite atque mensura ueritatis insinuat. Sectarum genere dispares, sed impietate consimiles diuerso quidem studio, sed spiritu unius serpentis insibilant.*⁵¹² En su opinión, se debe afirmar que el libre albedrío humano, tras el pecado de Adán, se ha visto debilitado, pero que no ha desaparecido;⁵¹³ se encuentra enfermo –la misma expresión que utilizaba Casiano–,⁵¹⁴ pero no ha muerto.⁵¹⁵

Para Fausto –quien plantea aquí un argumento que retomará en el último capítulo del *De gratia*–, afirmar que el hombre se ha visto totalmente privado del libre albedrío tras el pecado de Adán es equiparar la condición del hombre actual, dotado de intelecto y honrado por la posesión de la *imago Dei* en su alma, a la de los animales irracionales o a la de seres inertes como la tierra de los campos, la cual ignora su propia fertilidad y da frutos no en un acto libre de su voluntad, sino únicamente por el obrar del campesino sobre ella. Pareja situación sería, en opinión de Fausto, la del hombre privado de libertad para el bien, cuyas obras de justicia fueran en exclusiva el resultado de la acción de la gracia de Dios sobre su persona.⁵¹⁶

Fausto encuentra el principal argumento a favor de la pervivencia en el linaje de Adán de la capacidad de discernir racionalmente entre justicia y pecado, y de escoger libremente una de ambas opciones, en los casos de los santos que el Antiguo Testamento atestigua que vivieron antes de la promulgación de la ley mosaica. Así, Abel se hizo justo en virtud de su libre

⁵¹² FAVSTVS REIENS., *De grat.* 1, 1.

⁵¹³ ID., *De grat.* 1, 16: *quia arbitrium uoluntatis humanae adtenuatum nouerat, non ablatum. Cf. igualmente ID., De grat.* 1, 8 (*adtenuata libertas*).

⁵¹⁴ *Vide supra*, II. 5. 1. 1.

⁵¹⁵ ID., *De grat.* 2, 8: *quae cum ita sint, post primi hominis praeuaricationem non mors arbitrii, sed infirmitas, nec impossibilitas, sed difficultas proposito labore successit. Cf. igualmente ID., De grat.* 1, 8: *infirmitatem humanae mentis arbitrium.*

⁵¹⁶ ID., *De grat.* 1, 7.

sumisión a la ley de Dios, cuyos mandamientos conocía en tanto en cuanto se hallan impresos en las conciencias de cada hombre: *hic ergo, cui cognomen iusti immaculatae uitae perfectio dedit, quo erudiente iustitiae sectator existeret, nisi eum lex uisceribus inscripta docuisset.*⁵¹⁷

Pero Abel plugo a Dios no únicamente en virtud de su rectitud moral, sino también por la integridad de su fe.⁵¹⁸ Fausto afirma que Dios ha dotado al alma humana no sólo de racionalidad y discernimiento entre el bien y el mal, sino también de la capacidad de acceder al conocimiento del verdadero Dios y de darle el culto adecuado. Dios da al alma conocimiento de sí cuando la crea según su propia imagen: *uides bonum credulitatis non nouellum esse priuilegium, sed uetustum, et inter ipsa mundi coalescentis exordia mentem hominis sicut intellectu atque ratione ita etiam fide a summo auctore dotatam? Itaque iam tum dedit animae notitiam suam, quando ei committere dignatus est imaginem suam.*⁵¹⁹ Al conocimiento de Dios se puede llegar, asimismo, a través de una contemplación racional de la magnificencia de la Creación exterior al alma del hombre: *Deus enim illis manifestauit, euidenter hoc disserit per internam doctrinam paginis mentis inscriptam manifestam illis esse debuisse notitiam dei et per creaturae magnificentiam creatorem potuisse cognosci.*⁵²⁰

Todos los santos que vivieron antes de la concesión de la Ley a Moisés se justificaron y salvaron, en parte –pues veremos que Fausto afirma la necesidad del sacrificio de Cristo para la salvación de todo el género humano–, gracias a su respeto de la *lex naturae*, que debe considerarse, de cualquier modo, una gracia concedida por Dios a los hombres: *quanti ante legem litterae erudiente lege naturae, quae prima, ut diximus, dei gratia est, uestibula salutis intrauerint, per Christum ad ipsa uitae penetralia perducendi.*⁵²¹ Fausto cita, además de a Abel, a familias de su descendencia que se habrían salvado de entre los paganos y de las que la Escritura citaría algunos nombres;⁵²² a Enoc, que plugo a Dios (*Deo placere*) iluminado por la enseñanza de la *lex uisceribus infusa*;⁵²³ o a Noé.⁵²⁴

Fausto fundamenta su teoría de la existencia de una ley natural que capacita a todo hombre para vivir según el precepto de Dios –a la que alude en términos tales como *opus*

⁵¹⁷ ID., *De grat.* 2, 8.

⁵¹⁸ ID., *De grat.* 2, 8: *aut unde placituras deo hostias et per ignem caelitus adsumendas de adipibus et primitiis scisset eligere, nisi fides, quae eum amatorem uirtutum fecerat, inspirasset, sicut legimus: fide plurimam hostiam Abel quam Cain obtulit testimonium perhibente muneribus eius deo.*

⁵¹⁹ ID., *De grat.* 2, 8.

⁵²⁰ ID., *De grat.* 2, 9. La misma idea es defendida en una homilía del Ps. Eusebio Galicano. *Vide PS. EVSEBIVS GALL., Hom. 59, 8: qualis sit ille cui seruire debeas, etiam ex earum, quae tibi seruiunt, dignitate cognoscas.*

⁵²¹ FAVSTVS REIENS., *De grat.* 2, 9.

⁵²² ID., *De grat.* 2, 9.

⁵²³ ID., *De grat.* 2, 9.

⁵²⁴ ID., *De grat.* 2, 9.

naturalis legis in cordibus hominum conscriptum o *interna doctrina paginis mentis inscripta*, junto a los ya mencionados–, en la autoridad del *beatissimus pontifex* Agustín de Hipona –de quien cita un pasaje del *De ciuitate Dei*–;⁵²⁵ y en las fundamentales palabras del apóstol Pablo en *Rom.* 1, 18ss., que atestiguan de modo diáfano, a su juicio, que los paganos no podrán excusarse ante Dios por su infidelidad alegando que no pudieron tener acceso al conocimiento de la verdadera fe, dado que tanto la ley natural concedida por Dios al alma humana como la Creación –que es una teofanía– son vías suficientes para acceder al conocimiento de la divinidad.⁵²⁶ El hecho de que Dios castigue por sus iniquidades y su depravación moral a pueblos a los que no ha revelado su Ley escrita, como atestigua el Antiguo Testamento, demuestra que estos pueblos poseían un conocimiento natural del patrón de justicia divino, porque Dios no puede castigar sino a quien viola una ley que conoce, a quien peca voluntariamente.⁵²⁷

En este sentido, Fausto afirma explícitamente que la proclamación de Dios y de su precepto moral, que la ley mosaica o el Evangelio contienen, se encuentra ya en la ley natural que el alma humana posee, pues sería impío juzgar que sólo ya avanzada la historia de la humanidad se ha dignado Dios a darse a conocer a los hombres: *longe est hoc ab omni ratione atque pietate, ut homo ad agnoscendum deum nuper putetur eruditus, cui uniuersus ab exordio rerum testis est mundus. Non ergo recenti magisterio ad comprehendam legem dei credatur inbutus, qui id, quod naturaliter habet, in primi utique hominis conditione percepit.*⁵²⁸ Que todo hombre posee un conocimiento natural de lo que es moralmente recto lo demuestra el hecho de que al pecador es su conciencia la primera que le acusa, aunque la costumbre de pecar va progresivamente minando su capacidad de resistirse a la tentación del mal: *quam ob rem si quando delictum aliquod anima intra domicilium suum captiua meditatatur, reclamant ei cogitationum secreta, interdicunt ei intrinsicis officia sua, sed uires subtrahit resistendi consuetudo peccandi.*⁵²⁹

Fausto afirma que, de hecho, Dios no habría creído necesario conceder a Moisés la Ley escrita de no acontecer que la generalización del pecado entre los hombres provocara una suerte de colapso, de oscurecimiento, de olvido de la ley natural: *legem itaque litterae absque dubio caelestis dispensatio non dedisset, nisi legem naturae interpellasset usque ad iram diluuii*

⁵²⁵ ID., *De grat.* 2, 9; cf. AVGVSTINVS, *De ciu. Dei* 22, 24.

⁵²⁶ FAVSTVS REIENS., *De grat.* 2, 9; ID., *De grat.* 2, 11.

⁵²⁷ ID., *De grat.* 2, 10: *qui gentili absoluto a lege praecepti inponit per aequitate sententiam, legem naturae arguit fuisse calcata, simulque longanimitas sustinentis iustitiam probatur manifestare damnantis.*

⁵²⁸ ID., *De grat.* 2, 10.

⁵²⁹ ID., *De grat.* 2, 11.

perducta transgressio.⁵³⁰ Sin embargo, todo hombre, aun perteneciendo a una nación privada del conocimiento de la ley mosaica o del Evangelio, ha recibido de Dios los dones que le pueden permitir alcanzar la salvación: la capacidad de acceder al conocimiento de Dios, el conocimiento natural de la ley divina y la libertad para aceptarla o violarla. Ello lo corrobora el ejemplo del pueblo gentil de Nínive, que respondió positivamente a las admoniciones del profeta Jonás y se convirtió de su conducta pecadora a la rectitud: *ostendit itaque gens illa ea, quae saluti hominis competunt, ipsa ordinatione facturae deum intra hominem conlocasse*.⁵³¹

El acuerdo entre los puntos reseñados de la teología de la gracia de Fausto y la doctrina profesada por el autor del *CdP* es total. En primer lugar, ambos autores afirman que Dios imprime su imagen en el alma de cada hombre cuando le hace partícipe de la racionalidad, de la capacidad de discernir entre lo que es justo y bueno y lo que no; y de la libertad, de la capacidad de orientar libremente su voluntad en un sentido u otro.⁵³² Como acabamos de ver, Fausto afirma que todo hombre posee la imagen de Dios en cuanto ha sido dotado de la capacidad de discernir entre la justicia y el pecado, pero sólo se hace semejante a Dios quien vive de acuerdo con las virtudes (justicia, bondad, etc.) propias de la divinidad. Idéntica interpretación de la idea de *imago et similitudo Dei* se apunta en el *CdP*: Dios, que ha creado al hombre a su imagen haciéndole partícipe de la racionalidad y la libertad, desea asimismo que su criatura se haga similar a él en la imitación de sus propias virtudes: *et quia uirtutum similes uult esse Suarum / quos genuit*.⁵³³

La concesión al hombre de un alma libre y racional es considerada por Fausto un don de la gracia que le capacita para obtener la salvación, siempre y cuando se sirva de él de modo adecuado. El de Riez utiliza, para afirmar este punto, la metáfora de la semilla plantada por Dios que hay que trabajar para que germine. Ello recuerda al concepto de *semen recti* presente en el alma de cada hombre usado por el *CdP*.⁵³⁴

Como ya hemos señalado en la primera parte de nuestro trabajo, ambos autores aceptan la doctrina del *tradux peccati*. El pecado adánico acarrea consecuencias nefastas sobre la capacidad primigenia del hombre de atenerse libremente a la vía de la justicia. Pero en el *CdP* y en el *De gratia* se aprecia una misma actitud de rechazo a aceptar que la transgresión del primer hombre haya supuesto una total desaparición de la capacidad humana de autodeterminarse. Acabamos de ver cómo Fausto habla de una voluntad debilitada o enferma, pero no totalmente

⁵³⁰ ID., *De grat.* 2, 9.

⁵³¹ ID., *De grat.* 2, 12.

⁵³² Acerca de la doctrina del *CdP* sobre este punto, *uide supra*, II. 2. 1.

⁵³³ *CdP*, vv. 784-5.

⁵³⁴ *CdP*, vv. 946-7.

destruida.⁵³⁵ En este sentido, el autor del *CdP* afirma que el primitivo vigor de la voluntad humana se halla en un estado de corrupción,⁵³⁶ pero sostiene al mismo tiempo que el hombre puede considerarse aún hoy libre.⁵³⁷

Para nuestros autores, el linaje de Adán tampoco ha perdido el conocimiento natural de la justicia que el primer hombre recibió, expresado por ambos con el concepto de *lex naturalis*. El *CdP* afirma que todo hombre lleva impresa en su alma la ley de Dios y, como Fausto, encuentra la prueba de ello en el hecho de que todo pecador es acusado por su conciencia.⁵³⁸

La comunidad de ideas se mantiene en la exposición de otro argumento a favor de la existencia de una ley natural en el hombre: el caso de los santos que vivieron antes de la entrega de la Ley a Moisés. El *CdP* menciona en este sentido los ejemplos de Abel, Enoc, Elías, Noé, Abraham, Lot o José,⁵³⁹ de los que Abel, Enoc y Noé aparecen en el *De gratia* en el mismo contexto argumental. Para el autor de nuestro poema, estos santos no sólo vivieron en la rectitud moral, para lo que les capacitaba su conocimiento natural de la justicia y la libertad de albedrío de que disponían, sino también en el culto al verdadero Dios. Para Fausto y el *CdP*, la contemplación de la Creación es una vía válida para acceder al conocimiento del Dios verdadero. Debemos señalar además que las ideas del *CdP* y de Fausto de Riez en torno al tema de la *lex naturalis* reaparecen también en la obra de otro autor del círculo lerinense, Euquerio de Lyon.⁵⁴⁰

⁵³⁵ En este mismo sentido se expresará Genadio de Marsella. A juicio del presbítero marsellés, tras el pecado de Adán el hombre perdió el *bonum naturae* y el *uigor arbitrii*, pero no la capacidad de elección, porque de ser así no podría ser juzgado responsable de sus pecados, de los que se debía corregir; y podría ser juzgado con indulgencia si no se arrepentía de ellos, puesto que le faltaría la capacidad de arrepentirse. A juicio de Genadio, el hombre puede, con la *libertas arbitrii* que conserva, buscar la salvación, aunque es Dios quien le llama a ella y es por don de Dios que la alcanza. Nadie obtiene la salvación si no es llamado por Dios, y necesita de la constante ayuda de su gracia para lograrla, pero este auxilio puede merecerse por la oración. Vide GENNADIVS, *Libri eccl. dog.*, 21; ID., *Libri eccl. dog.*, 26.

⁵³⁶ Vide *supra*, II. 2. 2. 1.

⁵³⁷ Vide *supra*, II. 2. 2. 4.

⁵³⁸ Vide *supra*, II. 2. 2. 1.

⁵³⁹ Vide *supra*, II. 2. 2. 1.

⁵⁴⁰ La exposición más detallada de sus ideas en torno al tema de la *lex naturalis* la ofrece Euquerio en sus *Instructionum ad Salonium libri*, en los que responde a una serie de preguntas relativas a distintos puntos de la fe cristiana planteadas por su hijo Salonio. En una de ellas, Salonio pedía la respuesta que debía darse a los que preguntaban por qué Dios, antes de la venida de Cristo a la Tierra, dio a conocer su ley a un solo pueblo y ello muchos siglos después de la creación del mundo (EVCHERIVS LVGD., *Instr. ad Salonium* 1, de Ex., 32: *quae referenda sunt inquiringibus, quam ob causam Deus uni tantum genti per Mosen legem dederit atque hanc ipsam multa iam saeculi aetate transcursum*?). La respuesta de Euquerio coincide plenamente con la doctrina de la *lex naturalis* expuesta en el *CdP*: la ley moral que el Pentateuco revela no se concedió únicamente a los judíos, sino a todo pueblo en forma de ley natural, lo que Euquerio fundamenta en el clásico pasaje de *Rom. 2*, 14-5 (ID., *Instr. ad Salonium* 1, de Ex., 32: *quod non Iudaeis tantum lex illa prolata sit, quae omnibus gentibus constitutione naturalis legis immascitur apostolo hoc etiam confirmante atque dicente* [sigue la cita de *Rom. 2*, 14-5]). Euquerio la califica de *lex insita in pectoribus humanis*, o *in paginis cordis*: una ley propia de la naturaleza humana, por la cual estaba en disposición de conocer a Dios como autor del mundo y de la vida, y por ello amarlo, así como guardar la

El *CdP* afirma que es innato a todo hombre conocer a Dios,⁵⁴¹ lo que ha sido interpretado por Tibiletti en el sentido de que a la divinidad se puede acceder en un ejercicio de contemplación de la naturaleza del alma.⁵⁴² El autor del *CdP* se mostraría en ello de acuerdo con la afirmación de Fausto de que Dios da al alma la posibilidad de acceder a su conocimiento cuando la crea a su propia imagen.

En el *De gratia* y en el *CdP*, el ejemplo de los santos que vivieron antes de Moisés demuestra la existencia de una *lex naturalis*.⁵⁴³ Ésta es, asimismo, testimonio en ambas obras de que Dios ha querido desde siempre orientar al hombre por la senda del bien, y no sólo desde que Dios concedió la Ley escrita a Moisés o desde que envió a su Hijo a la Tierra. Y ello porque, en su sentido más profundo, en cuanto revelación de Dios y de su precepto de justicia, la ley natural, el Pentateuco y el Evangelio coinciden plenamente.⁵⁴⁴

La comunidad de pensamiento existente entre el *De gratia* y el *CdP* se pone de nuevo de manifiesto, y con mayor intensidad, en la defensa que ambas obras hacen del valor del libre albedrío humano y de la importancia que a él concede Dios en su economía salvífica. Recordemos que el autor del *CdP* introduce en su obra un diálogo imaginario con un supuesto seguidor de creencias astrológicas, quien considera que su situación existencial sería mejor si se

justicia y el amor para con el prójimo (ID., *Instr. ad Salonium* 1, de Ex., 32: *habebat natura legem suam, per quam et Deum mundi uitaque auctorem agnoscere et per hoc diligere in promptu erat et iustitiam erga proximum dilectionemque seruare*). Para Euquerio como para el autor del *CdP*, quienes vivieron antes de la concesión de la ley mosaica o al margen del ámbito étnico de vigencia de ésta conocían la ley moral establecida por Dios, dado que sus propias conciencias dictaban esta ley, ley de la conciencia resumida en el precepto evangélico de no hacer al prójimo lo que uno no quiere sufrir, esencia del mensaje del Pentateuco y de los profetas (ID., *Instr. ad Salonium* 1, de Ex., 32: *igitur et illud ante iam nouerant: Omnia quaecumque uultis, ut faciant uobis homines, et uos facite eis; in quo est et lex et prophetae*). En pleno acuerdo igualmente con el *CdP* y con Fausto, para probar la existencia de esta *lex naturalis* Euquerio cita los ejemplos de los santos que vivieron antes de la revelación a Moisés de la Ley –todos ellos recogidos en el catálogo de santos premosaicos proporcionado por el *CdP*– (ID., *Instr. ad Salonium* 1, de Ex., 32: *et ut hoc etiam exemplis probemus, ante hanc legem litterae per illam naturae legem Abel iustus agnoscitur, Enoch rapitur, Noe eligitur, Abraham pater gentium nuncupatur. Quam ob rem hanc Mosis legem non sero esse prolatam praecedens efficit lex naturae per quam multi Deo probabiles extiterunt*). En otra de sus obras, Euquerio afirma, de acuerdo con el *CdP*, que el hombre puede acceder al conocimiento y culto de Dios a través de la contemplación de la Creación. *Vide* ID., *De cont. mundi*, 469-71: *si admirationem, quam ex mundi contemplatione capimus, retorqueamus in ipsam tantae machinae auctorem*.

⁵⁴¹ *CdP*, v. 108: *innatum cunctis Genitorem agnoscere uerum*.

⁵⁴² Sobre toda esta cuestión, *uide supra*, II. 2. 2.

⁵⁴³ Señalemos en este sentido que el tema de la conversión de Nínive por la predicación de Jonás, presentado por Fausto, según acabamos de ver, como testimonio de que todo hombre ha recibido de Dios la capacidad de someterse a su mandato de justicia, es tratado también por el *CdP*, aunque en un contexto argumental algo distinto. El *CdP* muestra con la predicación de Jonás a los niniveos que los profetas de Israel fueron también, a menudo, provechosos para el resto de naciones. *Vide CdP*, vv. 445-7. De cualquier modo, las lecturas por Fausto y por el *CdP* de este pasaje no son en absoluto incompatibles.

⁵⁴⁴ *Cf.*, en este sentido, *CdP*, vv. 434-5: *nec noua cura fuit nostri, cum tradita Mosis / littera praesenti damanaret crimina poena*; con FAVSTVS REIENS., *De grat.* 2, 10: *non ergo recenti magisterio ad comprehendam legem Dei credatur inbutus qui id, quod naturaliter habet, in primi utique hominis conditione percepit*.

le hubiera privado de la posibilidad de pecar: *uellem non posse errare*.⁵⁴⁵ Nuestro autor desacredita esta idea equiparándola al deseo de haber sido creado entre los elementos de rango inferior dentro de la Creación, desprovistos de racionalidad y libertad: los animales o los seres inertes, para quienes Dios no ha establecido un premio como recompensa por su sumisión a la ley divina.⁵⁴⁶ Esta argumentación en defensa del libre albedrío como atributo que sitúa al hombre en el lugar más elevado de la Creación, y de la importancia que Dios ha concedido a la libertad dentro de su plan salvífico del género humano, coincide plenamente con los principios que Fausto defiende en el *De gratia*. En el debate entre las virtudes de Dios que cierra esta obra, la Justicia defiende la concesión del libre albedrío al hombre señalando que ya es suficiente el haber creado a seres irracionales que cumplen necesariamente la ley de Dios y que, por consiguiente, no pueden obtener de su respeto al orden fijado por la divinidad una recompensa sobrenatural; la criatura que va a ser situada en el rango superior del orden del mundo no puede ser sometida a un respeto necesario de la ley: serán la racionalidad y la libertad los dones que marquen la dignidad superior del hombre.⁵⁴⁷

Más aún, cuando en este debate imaginado la Bondad vuelve a sugerir crear al hombre sin capacidad de transgredir la ley divina, la Justicia responde que no se puede conceder al ser humano lo que no se dio a los ángeles. Esta idea aparece igualmente en el *CdP*: cuando el imaginario interlocutor de su autor señala que él no desearía haber sido creado de una naturaleza inferior a la humana, sino superior, nuestro autor responde que el *non posse peccare* tampoco fue concedido a los ángeles, como lo atestigua la caída de Lucifer.⁵⁴⁸ Fausto y el *CdP* señalan que el don de no poder pecar sólo se concederá al hombre cuando obtenga, por su esfuerzo personal, la beatitud eterna.⁵⁴⁹

Con esta común argumentación, el *De gratia* y el *CdP* defienden que la libertad es un don constitutivo de la naturaleza humana, que determina su rango superior en el orden de la Creación y que, asimismo, el hombre no puede haber perdido tras la transgresión adánica, porque de ser así se habría visto reducido a la condición de animal.⁵⁵⁰ En la medida en que

⁵⁴⁵ *CdP*, v. 558.

⁵⁴⁶ *CdP*, vv. 565-75.

⁵⁴⁷ Señalemos en este sentido que el semipelagiano Genadio de Marsella también desarrolla el tema de la oposición entre el alma humana, racional y libre, y la animal, irracional y que se mueve por el impulso de la naturaleza (*naturae incitamento*). Vide GENNADIVS, *Libri eccl. dog.*, 17.

⁵⁴⁸ *CdP*, v. 617-23: *at tu, nobilius qui factum te uoluisses, / numquid in angelico status ordine non quereris? / Nam cum ille excelso deiectus Lucifer axe / conciderit rueritque illo pars tertia pulso / astrorum, quaero, in quam tunc parte fuisses? / Clara Dei semper bonitatis imago maneres, / an castra inuidiae sequeris et agmina noctis?*

⁵⁴⁹ *CdP*, vv. 247-52.

⁵⁵⁰ En este mismo sentido se expresa el teólogo provenzal Genadio de Marsella. Contra Agustín, el presbítero marsellés rechaza que tras el pecado original el libre albedrío humano se haya visto reducido a una *seruilis necessitas*. Vide GENNADIVS, *Libri eccl. dog.*, 26.

permanece vigente el designio divino en virtud del cual se promete la beatitud eterna al hombre que se someta voluntariamente a la ley de Dios, el ser humano debe conservar el don de la libertad, aunque no en la plenitud de la que dispuso Adán.

II. 5. 2. 2. Gracia divina y libertad humana en el *CdP*, Fausto y otros autores del círculo lerinense

II. 5. 2. 2. 1. La *gratia redemptionis* en Fausto

Pese a que, a juicio de Fausto, el hombre conserva, tras el pecado de Adán, el conocimiento natural de la justicia y la libertad de albedrío, el obispo de Riez rechaza con contundencia –atribuyéndola al *doctor pestifer* Pelagio– la idea de que el hombre pueda obtener por sus solas fuerzas la salvación. Pelagio habría defendido esta idea de acuerdo con su afirmación de que la naturaleza humana no se había visto afectada en nada por el pecado de Adán,⁵⁵¹ algo que, como acabamos de ver, Fausto rechaza sosteniendo, por el contrario, que la naturaleza del hombre se encuentra hoy en un estado de debilidad y enfermedad. Pero Fausto llega aún más lejos en su refutación de Pelagio y afirma que, aunque el hombre conservara intacto el libre albedrío que recibió en Adán, éste no bastaría por sí solo para alcanzar la salvación, sino que necesitaría aún de la ayuda de la gracia de Dios,⁵⁵² punto éste en el que se muestra plenamente de acuerdo con el magisterio agustiniano.⁵⁵³

Herederero del pecado original y habiéndose separado de Dios en Adán, el hombre necesita, a juicio de Fausto, de la redención y reconciliación con su Creador ofrecida por el mediador entre Dios y los hombres, el Cristo Dios-hombre, de cuyos dones no se benefician quienes afirman que Cristo es sólo Dios o sólo hombre.⁵⁵⁴

El obispo de Riez afirma que los beneficios de la Redención por Cristo se extienden también a quienes vivieron antes de la Encarnación. Todos aquellos santos que en la época de vigencia de la ley mosaica, y antes aún de ésta, se hicieron justos gracias a los dones que

⁵⁵¹ FAVSTVS REIENS., *De grat.* 1, 1: *dicit ergo Pelagius, quod ad obtinendam salutem natura hominis sibi sola sufficiat. Ita haec pestifer doctor adfirmat, quasi adhuc factura conditionis nostrae in statu suo inlibata permaneat.*

⁵⁵² ID., *De grat.* 1, 1: *ego arbitror, quod libertas arbitrii sibi sola sufficere sine praesidio gratiae non potuerit, etiam antequam priuilegium illius transgressio prima uiolaret.*

⁵⁵³ Vide, por ejemplo, AVGVSTINVS, *Epist.* 186, 11, 37: *natura enim humana etiam si in illa integritate, in qua condita est, permaneret, nullo modo se ipsa creatore suo non adiuuante seruaret.*

⁵⁵⁴ FAVSTVS REIENS., *De grat.* 1, 1: *proinde qui Christum solum hominem dixerit, negauit auctoris potentiam, qui solum deum, perdidit misericordiam redemptoris. Vide igualmente ID., Epist. 7: qui autem unius naturae adserit dominum redemptorem, aut hominem in diuinitate aut deum negauit in corpore, cum redemptio nostra non ex alterutro, sed ex utroque perfecta sit.*

recibieron de Dios al ser creados –la libertad y el conocimiento natural de la ley divina– obtienen la salvación –siempre según Fausto– por el sacrificio redentor de Cristo, porque la ley natural o la ley mosaica no son suficientes para conducir al hombre al Reino de los Cielos: *et ante munera redemptoris circa rationabilem creaturam semper auctoris dona uiguisse a conditore quidem summo praestita per naturam, sed confirmanda per gratiam. Per gratiam, inquam, in cuius tempore praeteritorum salus erat consummanda saeculorum, quia nihil ad perfectum adduxit lex uel litterae uel naturae.*⁵⁵⁵ De modo muy gráfico, Fausto señala que los santos que vivieron *ante legem litterae* alcanzaron, por su libre sumisión a la ley de Dios que conocían por naturaleza, “el vestíbulo de la salvación”, pero sólo Cristo podía conducirlos a “las partes interiores del Reino de los Cielos”, es decir, a la plenitud de la beatitud eterna: *quanti ante legem litterae erudiente lege naturae, quae prima, ut diximus, dei gratia est, uestibula salutis intrauerint per Christum ad ipsa uitae penetralia perducendi.*⁵⁵⁶

Los beneficios del sacrificio de Cristo en la cruz se extienden a todos los hombres, porque Dios se encarnó y murió por la salvación de todo el género humano. Afirmar lo contrario es, para Fausto, situarse fuera de la Iglesia católica: *Dominum nostrum Jesum Christum aiunt humanam carnem non pro omnium salute sumpsisse nec pro omnibus mortuum esse. Hoc omnimodis catholica detestatur ecclesia.*⁵⁵⁷ Por ello, uno de los anatemas que debía ser suscrito por el agustiniano Lucido afectaba directamente a aquellos que afirmaran que Cristo no había muerto por la salvación de todos los hombres: *anathema illi, qui dixerit, quod Christus non pro omnibus mortuus sit nec omnes homines saluos esse uelit.*⁵⁵⁸ La misericordia de Dios, el perdón de los pecados y la posibilidad de reconciliarse con su creador son ofrecidos a todo el género humano, sin excepción: *quis tam inmemor salutis suae sit, qui adtrahentis misericordiam negare praesumat? Sed ille uere impius est, qui eam non omnibus ingeri, non omnibus testatur inpendi.*⁵⁵⁹

⁵⁵⁵ ID., *De grat.* 2, 12.

⁵⁵⁶ ID., *De grat.* 2, 9. Genadio de Marsella se expresa en este mismo sentido. El presbítero marsellés afirma que las almas de los hombres santos que vivieron antes de la Encarnación permanecían retenidas en el Infierno, a causa de la deuda contraída con el diablo por Adán. Del Infierno sólo pudieron ser liberadas por Cristo. *Vide* GENNADIUS, *Libri eccl. dog.*, 45.

⁵⁵⁷ FAVSTVS REIENS., *De grat.* 1, 16.

⁵⁵⁸ ID., *Epist.* 1.

⁵⁵⁹ ID., *De grat.* 1, 16. La homilía 53 del *corpus* del Ps. Eusebio Galicano afirma en igual sentido que la gracia de la creación y redención del género humano ha sido concedida por igual a todos los hombres (*in commune*), y que Cristo *pro cunctis passus est*. *Cf.* PS. EVSEBIUS GALL. (=FAVSTVS REIENS.), *Hom.* 53, 12-3. De hecho, uno de los aspectos del agustinismo más criticados por sus opositores provenzales fue su explícita negación de la voluntad salvífica universal de Dios. Vicente de Lérins, el más que seguro autor de un libelo crítico con el agustinismo, las *Obiectiones Vincentianae* –acerca de esta atribución, *uide infra*– incidió particularmente en este controvertido aspecto del pensamiento de Agustín para desacreditar sus tesis. *Vide* VINCENTIUS LER., *Cap. obiect. Vincent.*, 1 (*apud* PROSPER AQUIT., *ad cap. obiect. Vincent.*): *quod Dominus noster Iesus Christus non pro omnium hominum salute et redemptione sit passus*; ID., *Cap. obiect. Vincent.*, 8 (*apud* PROSPER AQUIT., *ad cap. obiect. Vincent.*): *quod nolit Deus, ut omnes catholici in fide catholica perseuerent, sed uelit ut magna exinde pars*

II. 5. 2. 2. 2. La participación del hombre en el proyecto salvífico divino según Fausto

Dios concede a la totalidad del género humano los beneficios de su gracia al crear a todo hombre como ser libre y racional, y le capacita de este modo para hacer suyos los dones que Cristo le ofrece: el perdón de los pecados y la reconciliación con Dios. En su economía salvífica, Dios ha reservado un lugar para la aportación del hombre, quien debe añadir su esfuerzo personal a la gracia divina: *sed in totum genus humanum gratiae beneficia fatemur extendi, sic tamen, ut ei uigilantiae humanae studium per omnia iudicamus adiungi.*⁵⁶⁰

Cuando expone qué es aquello que el hombre debe aportar en la obra de su salvación, Fausto habla principalmente de la fe. Así, cuando critica a quienes –como el presbítero Lucido– sostienen que todo en la salvación de un individuo es obra de la gracia,⁵⁶¹ Fausto les acusa de cuestionar con esta afirmación la justicia divina, la cual condenaría a quienes han sido excluidos del don de la gracia sin haber cometido pecados personales y premiaría a los que sí se hubieran beneficiado de la misericordia divina, pese a que éstos no hubieran aportado el mérito de su fe:

apostatet; ID., Cap. obiect. Vincent., 9 (apud PROSPER AQVIT., ad cap. obiect. Vincent.): quod uelit Deus ut magna pars sanctorum a sanctitatis proposito ruat. De cualquier modo, para criticar este aspecto del agustinismo Vicente, en buena medida, lo distorsiona y manipula. No puede atribuirse a Agustín o a sus defensores provenzales, como hizo el de Lérins, la idea de que Dios no quiera la salvación de hombres que sí la desean y la buscan, porque para el de Hipona y sus discípulos intelectuales todo hombre que desea la salvación lo hace, precisamente, por inspiración divina; *cf.*, sin embargo, VINCENTIVS LER., *Cap. obiect. Vincent., 2 (apud PROSPER AQVIT., ad cap. obiect. Vincent.): quod Deus nolit omnes saluare, etiamsi saluari uelint.* Otro libelo crítico con el agustinismo, conocido gracias a la refutación que de él hizo Próspero –las *Pro Augustino responsiones ad capitula obiectionum Gallorum calumniantium*– y posiblemente obra también de Vicente de Lérins –acerca de esta atribución, *uide infra*– insiste también en remarcar que el agustinismo niega que Cristo murió por todos los hombres, que de todos desea la salvación y que a todos llama para que participen de ella. *Vide* VINCENTIVS LER., *Cap. obiect. Gall. cal., 4 (apud PROSPER AQVIT., ad cap. obiect. Gall. cal.): quod non omnes homines uocentur ad gratiam; ID., Cap. obiect. Gall. cal., 8 (apud PROSPER AQVIT., ad cap. obiect. Gall. cal.): quod non omnes homines uelit Deus saluos fieri, sed certum numerum praedestinatorum; ID., Cap. obiect. Gall. cal., 9 (apud PROSPER AQVIT., ad cap. obiect. Gall. cal.): quod non pro totius mundi redemptione Saluator sit crucifixus.*

⁵⁶⁰ FAVSTVS REIENS., *De grat.* 1, 3.

⁵⁶¹ ID., *De grat.* 1, 3: *dicunt ergo ad cultum dei atque famulatum etiam post baptismi salutare donum deuotae seruitutis oboedientiam non requiri, sed solam per se gratiam effectum humanae salutis operari. Totum, inquit, solius est gratiae.* El *Sermo extrauagans* 3 debió ser predicado por Fausto durante su episcopado, tras el estallido de la controversia suscitada por la doctrina predestinacionista de Lucido. A éste alude la homilía y su enseñanza es caracterizada en parejos términos a los empleados por Fausto en el pasaje del *De gratia* que acabamos de citar. *Cf.* PS. EVSEBIVS GALL. (=FAVSTVS REIENS.), *Sermo ext.* 3, 2: *puto, quod sermonis istius uirtus, etiam schismatici illius impugnet errorem: qui periculose sub quadam humilitatis specie, damnanda persuadet cum dicit "quidquid circa statum hominis agitur, totum gratiae esse diuinae".* El *Sermo extrauagans* 3 lleva el encabezamiento *in dedicatione ecclesiae*, lo que ha llevado a Kasper a pensar que éste puede ser el sermón que Fausto predicó en Lyon con motivo de la semana de celebraciones que acompañó la dedicación de una iglesia. Del sermón fue oyente Sidonio Apolinar, quien, en una carta a Fausto, recuerda a su amigo el hecho (*cf.* APOLLINARIS SIDONIVS, *Epist.* 9, 3, 5). *Vide* C. M. Kasper (1991), p. 384. Esta homilía, síntesis magnífica de la doctrina de la gracia de Fausto y de su argumentación contra el predestinacionismo, mereció del agustiniano Fulgencio de Ruspe una refutación, de la que sólo han llegado hasta nosotros cuatro fragmentos (*cf.* CPL, 825a).

*periclitabitur in utroque iustitia. Remunerabitur sine fidei merito adsumptus, damnabitur sine proprio crimine derelictus.*⁵⁶² La conversión a la verdadera fe es considerada explícitamente mérito del hombre en diversas homilías de Fausto. En una de ellas –homilía 24– se aborda el tema a propósito del caso del buen ladrón, cuya profesión de fe en Cristo crucificado le abrió las puertas del Paraíso. El tema es de particular interés, porque ya Casiano había visto en Dimas un ejemplo de aquellos casos en los que la fe surge de un libre movimiento de la voluntad humana.⁵⁶³ Fausto comparte con Casiano esta interpretación y afirma que cuando Cristo prometió al ladrón el Paraíso, premió con esta gracia el mérito del ladrón al convertirse y reconocer a Dios en el crucificado: *gratiam adiungit ad merita.*⁵⁶⁴

La justicia divina desea y exige que quien se separó voluntariamente de Dios para entregarse a Satanás –el hombre en Adán– vuelva también voluntariamente a la sumisión a su creador: *iustus enim arbiter deus uoluntarium cupit redire, quem non inuitum meminit corruisse.*⁵⁶⁵ Esta idea es expuesta con mayor detalle en distintos pasajes de homilías del Ps. Eusebio Galicano. Así, en la homilía 19 del *corpus*, el autor señala que, dado que el hombre había sido seducido por el diablo con el asentimiento de su alma libre, Dios, autor de la equidad y la justicia, debía invitar al hombre a que volviera a Él, no atraerlo por la fuerza. Sería inicuo que el que había caído voluntariamente fuera alzado sin que lo deseara. Si Dios separara al hombre del diablo en el ejercicio de su poder, Satanás podría acusarle de injusto al arrebatarle una criatura que libremente se había entregado a él. Por eso, Dios prefiere buscar el asentimiento del hombre a su salvación.⁵⁶⁶

Dios llama a todos los hombres a la salvación, pero éstos deben responder a su llamada convirtiéndose a la fe y pidiendo a Dios que misericordiosamente les conceda las fuerzas que su alma, enferma, necesita para alzarse, abandonar la senda del pecado y perseverar en la fe y la virtud: *et ita se duo ista coniungunt, adtrahentis uirtus et oboedientis affectus, quomodo si aeger aliquis adsurgere conetur et facultas animum non sequatur et propterea sibi porrigi dexteram deprecetur. Clamat uoluntas, quia sola per se eleuari nescit infirmitas.*⁵⁶⁷ La gracia de

⁵⁶² FAVSTVS REIENS., *De grat.* 1, 3.

⁵⁶³ *Vide supra*, II. 5. 1. 2.

⁵⁶⁴ PS. EVSEBIVS GALL. (=FAVSTVS REIENS.), *Hom.* 24, 4-5.

⁵⁶⁵ FAVSTVS REIENS., *De grat.* 1, 16.

⁵⁶⁶ PS. EVSEBIVS GALL. (=FAVSTVS REIENS.), *Hom.* 19, 7. Este mismo tema es desarrollado en la homilía 22 del *corpus*: Dios habría podido vencer al diablo por su sola majestad, sin la humildad de la Encarnación y Pasión. Pero el hombre estaba sujeto al diablo por el crimen propio, por su propia culpa, por lo que debía ser liberado no con violencia, sino con misericordia. Dado que el hombre está dotado de libre albedrío, el que había caído voluntariamente sería injusto que fuera alzado sin desearlo. Era más justo que el que había sido seducido por el diablo a causa de su soberbia, fuera llamado por Dios a la vida con la humildad; y que el que cayó voluntariamente, fuera restaurado contando también con su voluntad, para que hubiera lugar a la virtud y a la remuneración. *Vide ID.*, *Hom.* 22, 3.

⁵⁶⁷ FAVSTVS REIENS., *De grat.* 1, 16.

Dios no falta nunca para ayudar al hombre a que se conduzca por la recta vía, pero siempre es necesario que el hombre desee, en un libre ejercicio de su voluntad, que Dios le otorgue su ayuda: *ita dominus inuitat uolentem, adtrahit desiderantem, erigit adnitentem*.⁵⁶⁸

Fausto considera que afirmar que Dios es justo con quienes abandona excluyéndoles de su gracia salvífica, y misericordioso con quienes elige para concedérsela, supone afirmar que la divinidad ordena la condición humana no en virtud de un examen justo de los méritos de cada hombre, sino en el libre ejercicio de su poder. Ello estaría en contradicción, siempre según Fausto, con el pasaje evangélico *Mt. 7, 7-8 (=Lc. 11, 9-10)*, en tanto en cuanto si Dios no dispone la suerte de cada individuo en base al escrutinio de su implicación en la economía salvífica divina, podría ser que quien ha llamado a las puertas del cielo, quien ha respondido positivamente a la llamada de Dios, sea excluido de su gracia, mientras que quien no ha buscado a Dios libremente, sea de todos modos atraído a la salvación: *si hominis statum deus, sicut blasphematur impietas, non aequitate sed potestate disponit, ille fortassis, qui pulsauit, excluditur et ille, qui non quaesiuit, adtrahitur*.⁵⁶⁹

En clara oposición a la noción agustiniana del Dios misericordioso y justo – misericordioso con aquellos a quienes concede su gracia sin que lo hayan en absoluto merecido, justo con aquellos a quienes no concede su gracia y ejecuta sobre ellos su sentencia condenatoria por el pecado original y sus pecados personales–, Fausto afirma que Dios es misericordioso porque concede a todo hombre la razón (*rationis intellectum*) y la noción del bien (*bonitatis affectum*), capacitándole de este modo para responder a la llamada divina y obtener su salvación; y justo porque promete remuneración por obediencia a su mandato, condena a quien no quiere salvarse y salva únicamente a quien lo desea (*quia nullum saluat inuitum*).⁵⁷⁰

Tras la venida de Cristo a la Tierra y su sacrificio redentor, Dios exige del hombre la fe: *tempus gratiae, quo redempti sumus, merita hominum non expectauit, opera penitus non quaesiuit, sola deus fidei nostrae deuotione contentus fuit secundum illud apostoli: Creditit Abraham deo et reputatum est illi ad iustitiam, sicut et alio loco dicit: Iustus autem ex fide mea uiuit*.⁵⁷¹ Pero una vez que el hombre ha respondido positivamente a la primera llamada de Dios

⁵⁶⁸ ID., *De grat.* 1, 16.

⁵⁶⁹ ID., *De grat.* 2, 14; PS. EVSEBIVS GALL. (=FAVSTVS REIENS.), *Sermo ext.* 3, 2: *et ideo non diceretur adiutorium, nisi exspectaret laboratis assensum [...] iustus enim arbiter et dispensator deus, desiderantem quaerit, laborantem adiuuat, uincentem coronat.*

⁵⁷⁰ FAVSTVS REIENS., *De grat.* 2, 14.

⁵⁷¹ ID., *De grat.* 1, 6. Señalemos en este sentido que en algunas homilias del Ps. Eusebio Galicano también se habla de la fe como mérito del hombre. Para recompensar este mérito de la naturaleza humana,

con su fe, la cual le ha conducido al bautismo redentor y regenerador, la divinidad prescribe al hombre esfuerzo por perseverar en la vida virtuosa, de modo que lo que el hombre ha recibido no por mérito de sus obras –el perdón de los pecados y la reconciliación con Dios–, lo conserve, ahora sí, con su esfuerzo: *prima itaque uocatio compendia fidei requirit a nobis, sequentis uero temporis gratia redemptis ablutis innouatis sedulitatem operis et curam laboriosae seruitutis indicit, ut quod sine labore accepimus opitulante adiutorio cum labore seruemus apostolo commonente: Videte, inquit, ne in uacuum gratiam dei recipiatis.*⁵⁷² En un primer momento, por lo tanto, Dios reclama del hombre, quien se encuentra entonces en un estadio de “niñez espiritual”, únicamente la fe, el deseo de ser sanado por Dios; posteriormente, el hombre debe añadir a la fe las obras, ajustar su conducta a las prescripciones morales cristianas. En ello, contará siempre con la ayuda de Dios: *agnosce distinctos esse gradus uocationis et consummationis. Fidem expectat a paruulis, opera etiam cum fide a confirmatis requirit ita tamen, ut credulitatis affectum proficientibus augeat et laborantibus adiutor cotidianus adsistat.*⁵⁷³

Pese a que Fausto incide especialmente en la fe como aportación humana a la economía salvífica divina, no insiste menos en la necesidad de que el hombre se esfuerce constantemente por cumplir con los preceptos divinos de justicia. El hombre debe añadir su trabajo personal a la gracia divina –a la *gratia creationis*, que le ha concedido la libertad y la racionalidad; a la gracia de la redención por Cristo; a la *uocatio* divina; y al *adiutorium quotidianum* que Dios le ofrece cuando el hombre se esfuerza por la virtud y sabe pedir a Dios, en la oración, su ayuda, imprescindible para que el empeño humano llegue a buen término–.⁵⁷⁴ Dios es siempre un benévolo asistente para aquellos que se esfuerzan por la virtud.⁵⁷⁵ Éstos son los términos precisos en los que hay que refutar el dogma pelagiano según el cual el hombre no necesita de la gracia divina: *et ideo nefarios sensus suos uel ex parte aliqua in medium proferre curabimus, ut sollicitus quisque cognoscat multo aliud esse salutari gratiae officium laboris adiungere, aliud*

la gracia divina haría nacer en ella la virtud. *Vide* PS. EVSEBIVS GALL. (=FAVSTVS REIENS.), *Hom.* 10, 11.

⁵⁷² FAVSTVS REIENS., *De grat.* 1, 6. En este mismo sentido y con términos muy similares se expresa la homilía 9 del *corpus* del Ps. Eusebio Galicano: tras la redención y el perdón de los pecados que obra el bautismo, es necesario que *quod tribuit gratia, custodiat diligentia, et quod sine labore acquiritur, cum labore seruetur*. *Vide* PS. EVSEBIVS GALL. (=FAVSTVS REIENS.), *Hom.* 9, 11; *cf.* igualmente ID., *Sermo ext.* 3, 2: *sic enim dei adiutores sumus: si, quod illius miseratione percepimus, nostro etiam labore seruemus*.

⁵⁷³ FAVSTVS REIENS., *De grat.* 1, 6.

⁵⁷⁴ En el conocido como *Sermo extrauagans* 3, Fausto acusa a Lucido de atribuir a la gracia divina todo en la salvación del individuo, menoscabando de este modo el valor del esfuerzo humano y de la oración. *Vide* PS. EVSEBIVS GALL. (=FAVSTVS REIENS.), *Sermo ext.* 3, 2: *dicit: “quidquid circa statum hominis agitur, totum gratiae esse diuinae, nihil uigilantiae ac sedulitatis humanae”. Secundum haec ergo: uel operis uel orationis auxilia non iuuant*.

⁵⁷⁵ FAVSTVS REIENS., *Epist.* 6: *ille laborantum benignus adiutor*.

*uero nudum absque patrocínio gratiae laborem temeritate una cordis asserere.*⁵⁷⁶ Fausto señala que, al tratar de exponer la relación entre la gracia de Dios y la actividad humana en el proceso salvífico de cada hombre, deben evitarse los excesos opuestos de atribuirlo todo o a la *gratia* o al esfuerzo humano, calificando su propuesta teológica –que explica la salvación del hombre como el resultado de la sinergia de ambas entidades, aunque atribuyendo siempre la primacía a la gracia y reduciendo la aportación del hombre a una voluntaria sumisión a aquélla– como la verdadera *uia regia*: *loquentes ergo de gratia dei et oboedientia hominis id omnimodo statuere debemus, ut neque proni in sinistram neque inportuni in dexteram regia magis gradiamur uia.*⁵⁷⁷ El obispo de Riez concibe su propuesta teológica como una vía media⁵⁷⁸ entre dos errores de naturaleza opuesta, el agustinismo (que lo cede todo a la gracia divina) y el pelagianismo (doctrina que sostendría que el hombre es capaz de ganar su salvación sin la ayuda de la gracia). El presbítero Lucido –contra cuyo agustinismo se alzó Fausto– debía condenar ambos errores, puestos por el de Riez a un mismo nivel: *et eum, qui praedestinationem excluso labore hominis adserit, cum Pelagii dogmate detesteris.*⁵⁷⁹

Para ilustrar la necesidad de buscar una solución intermedia entre estas tesis de naturaleza totalmente opuesta, extremas y por igual erróneas –la pelagiana y la agustiniana–, Fausto presenta el ejemplo de la respuesta que la Iglesia católica supo encontrar a las controversias cristológicas generadas por quienes afirmaron que Cristo era únicamente de naturaleza divina (*solus deus*) o humana (*solus homo*) –alusión a los conflictos generados en la Iglesia, unas décadas antes, por nestorianos y monofisitas, cuyas respectivas teorías cristológicas son presentadas por el obispo de Riez de un modo esquemático y nada matizado–.⁵⁸⁰ Esta solución pasó por la afirmación de la doble naturaleza –humana y divina– en la única persona de Cristo, del mismo modo que la resolución del problema de la relación entre gracia divina y esfuerzo humano debía pasar ahora por la afirmación de que la salvación del hombre es el fruto de la sinergia entre ambas entidades.⁵⁸¹ Es posible que, en el desarrollo de este argumento, Fausto se

⁵⁷⁶ ID., *De grat.* 1, 1.

⁵⁷⁷ ID., *Epist.* 1. La defensa de la primacía absoluta de la gracia sobre el obrar del hombre en pos de su salvación será un tema recurrente en las obras de Fausto. Así, en esta misma carta, dirigida al agustiniano Lucido, el obispo de Riez subraya esta primacía calificando el esfuerzo cristiano por la salvación de *operationem baptizati famuli* (ID., *Epist.* 1). El cristiano es un servidor de la gracia divina. Acerca de la idea de *uia regia* como la verdad de fe, por la que no transita quien se aparta de ésta, *uide* asimismo ID., *Epist.* 7: *in tantae autem rei consultatione, in qua longe uiam regiam reliquisti.*

⁵⁷⁸ ID., *Epist.* 1: *nos ergo per medium Christo duce gradientes post gratiam, sine qua nihil sumus, laborem officiosae seruitutis adserimus.*

⁵⁷⁹ ID., *Epist.* 1.

⁵⁸⁰ ID., *De grat.* 1, 1: *uideamus cui impietati geminum hunc errorem adsimilare uel conferre possimus. Pari modo in petram scandali offendunt uel illi, qui Christum dominum solum deum, uel illi, qui solum hominem amissa discretionis luce asserere praesumpserunt.*

⁵⁸¹ ID., *De grat.* 1, 1: *si ergo partibus proprietates suas reddas et Christum deum simul atque hominem credas et asseras, perinde est ac si gratiam cum labore coniungas et ab adiutorio dei conatum hominis*

inspirara en un pasaje del *Commonitorium* de Vicente de Lérins, en el que ya se apunta la necesidad de resolver la cuestión de la relación entre gracia divina y libertad humana con la propuesta de una *uia media* que evitara los errores contrapuestos del humanismo radical pelagiano y el determinismo agustiniano.⁵⁸²

A quienes afirmaban, basándose en la interpretación de pasajes paulinos como *Rom.* 4, 2-4 o *Rom.* 11, 6, que todo en la salvación de un individuo depende de la gracia de Dios, Fausto contesta que en los mencionados pasajes se habla de la ineficacia de las buenas obras según la Ley tras la venida de Cristo, no del valor del esfuerzo humano por la virtud inspirado por la fe en Jesucristo.⁵⁸³ A los pasajes citados por aquellos a quienes Fausto refuta –Lucido entre sus contemporáneos, con Agustín siempre en el horizonte–, el de Riez opone otros como 1 *Cor.* 3,

non repellas ita tamen, ut adnitentis deuotioni elationis culpam penitus non admisceas, quia, quantum detrimenti est non laborare, tantum periculi de labore praesumere.

⁵⁸² En el capítulo vigésimo cuarto de su *Commonitorium*, Vicente insiste en la idea –desarrollada en diversos puntos de este tratado heresiológico– de que toda herejía es una novedad doctrinal que se aparta de la enseñanza tradicional de la Iglesia. Para ilustrar este principio, el de Lérins menciona una serie de “heresiarcas”, de personajes que habrían fundado herejías al proponer doctrinas teológicas novedosas: Pelagio, el primero en sostener que el hombre no necesitaba de la gracia divina para vivir en la virtud; Celestio, su discípulo, el primero en negar que todo el género humano haya quedado encadenado por el pecado de Adán; Arrio, destructor de la unidad de la Trinidad –al afirmar la inferioridad del Hijo respecto al Padre–; Sabelio, quien negó el carácter trinitario de la unidad divina –negando la personalidad del Hijo–; Novaciano, quien introdujo la idea de un Dios cruel que prefiere la muerte del pecador a su conversión; y Simón Mago –de cuyas ideas se habría hecho heredero Prisciliano– el primero en afirmar que Dios es el autor de los crímenes y pecados de los hombres al crearlos de una naturaleza tal que los determinaría al pecado (*uide* VINCENTIVS LER., *Commonit.*, 24, 10-1). La disposición de las herejías en este pasaje dista mucho de ser arbitraria: se presentan de modo simétrico errores de naturaleza radicalmente opuesta, tanto en materia trinitaria –arrianismo y sabelianismo–, como en relación con el tema de la libertad humana –humanismo radical de Pelagio y Celestio, determinismo de Simón Mago y Prisciliano–. El objetivo que persigue Vicente con esta disposición simétrica de los *exempla* de herejías es claro: presentar la ortodoxia católica como una *uia media* entre errores de naturaleza radicalmente opuesta. Debemos tener presente, además, que las doctrinas novedosas que Vicente atribuye en este pasaje a Novaciano, Simón Mago y Prisciliano coinciden con las atribuidas a Agustín en varias *obiectiones Vincentianae* (argumento del que se sirvió Hugo Koch para afirmar que estas *obiectiones* pueden atribuirse a Vicente de Lérins, *uide* H. Koch [1907], pp. 46-7; acerca de los paralelismos existentes entre las teorías atribuidas en el *Commonitorium* a Novaciano, Simón Mago y Prisciliano, y varias *obiectiones Vincentianae*, *cf.* además R. Villegas [2006], p. 520). Por ello, es posible que en la crítica a las ideas de Simón Mago y Prisciliano en este pasaje del *Commonitorium* subyazca un ataque contra el predestinacionismo agustiniano, del que se pondrían de relieve sus supuestos vínculos con el determinismo gnóstico y priscilianista. De este modo, el objetivo principal de Vicente en este pasaje sería defender que la solución a la cuestión de la relación entre libertad humana y gracia divina debía buscarse en una vía intermedia entre los errores del pelagianismo y del determinismo agustiniano –la que podríamos llamar “solución semipelagiana”–, al igual que, en materia trinitaria, esta solución se había encontrado en el rechazo de los errores contrapuestos arriano y sabeliano, y en la afirmación de la distinción de personas y la unidad de naturaleza (*uide* R. Villegas [2006], pp. 514-27). En esta misma línea, Fausto afirmará que la respuesta que la Iglesia supo dar a los errores cristológicos nestoriano y monofisita (doble naturaleza en Cristo) debía mostrar el camino para una resolución de la cuestión de la relación gracia-libertad humana, que pasaba por una *uia media* (gracia y libertad humana cooperan en la salvación del hombre) entre los errores extremos del pelagianismo y del agustinismo; una posición similar había sido adoptada por Casiano (*uide supra*, II. 5. 1. 2.).

⁵⁸³ FAVSTVS REIENS., *De grat.* 1, 4: *quibus respondendum est duo esse genera operum, quorum unum post aduentum domini remouetur, aliud adprobatur. Nam dicendo: Ei uero, qui non operatur, credenti*

8, en el que se afirma que cada individuo recibirá de Dios en virtud de lo que se haya hecho acreedor, o *Iac. 2, 17-8 y 2, 26*, en los que se declara la ineficacia de la fe sin las obras.⁵⁸⁴ Bien es cierto, sigue Fausto, que Pablo concede un rol prioritario en la salvación del individuo a la gracia, a la cual el esfuerzo humano se subordina: *audi apostolum laborem cum gratia humili confessione miscentem: Gratia autem dei sum id, quod sum, et gratia illius in me uacua non fuit, sed abundantius illis omnibus laboravi: Non ego autem, sed gratia dei mecum. Vide quomodo ad gratiae donum semper subiungit laboris obsequium.*⁵⁸⁵ Pero gracia y libre albedrío cooperan, y la salvación del hombre debe considerarse resultado de esta sinergia: *primas partes soli gratiae pie subiectus adscripsit, media quaeque labori magister oboedientiae deputavit, utrumque in consummatione moderatus gratiam laboremque coniunxit.*⁵⁸⁶ También algunas homilias del *corpus* del Ps. Eusebio Galicano presentan a Pablo haciendo partícipes a los cristianos de Corinto de su constante esfuerzo ascético, inspirado en la certeza de que la sola gracia divina es insuficiente para la salvación de un individuo, si a aquélla éste no añade su *sollicitudinis uigilantiam et laboris industriam.*⁵⁸⁷

Para el obispo de Riez, la aparente contradicción entre pasajes escriturísticos que parecen sugerir que la salvación es obra exclusivamente de la gracia y otros que hablan sólo del esfuerzo humano, debe salvarse con una exégesis inspirada por el principio (*regula*) agustiniano *non omnia quae tacentur, negantur.*⁵⁸⁸ Es decir, cuando la Escritura habla únicamente de la gracia, debe sobreentenderse la necesidad de que a ésta se añada el esfuerzo humano –y viceversa–.⁵⁸⁹ En este mismo sentido, Fausto retomará el método argumentativo, ya utilizado por Casiano, consistente en citar alternativamente pasajes escriturísticos que afirman ora la pervivencia de la libertad en el hombre postlapsario (por ejemplo, *Ps. 33, 14; Ps. 118, 112; Prou. 4, 23*), ora la fragilidad de la condición humana y su indigencia de la gracia divina para vivir virtuosamente (*Ps. 140, 3; Ps. 118, 36; Phil. 4, 7*), con el objetivo de demostrar que ambas ideas tienen fundamento escriturístico y son ciertas por igual (*cognosces quomodo per sanctarum paginas scripturarum nunc asseratur gratiae uirtus nunc humanae fragilitatis adsensus*).⁵⁹⁰ Simonetti ha

autem in eum, qui iustificat impium, reputatur fides eius ad iustitiam, aperte fidem legis operibus anteponit.

⁵⁸⁴ ID., *De grat.* 1, 4.

⁵⁸⁵ ID., *De grat.* 1, 5.

⁵⁸⁶ ID., *De grat.* 1, 5.

⁵⁸⁷ PS. EVSEBIVS GALL. (=FAVSTVS REIENS.), *Hom.* 8, 2. En otra de sus homilias, Fausto presenta explícitamente a Pablo como opositor a la doctrina predestinacionista. *Vide ID., Sermo ext. 3, 4: et ideo beatus apostolus, iam Christo acquisitus, iam uas electionis effectus: nec praedestinationi acquiescit, nec soli gratiae credit.*

⁵⁸⁸ Esta *regula agustiniana* fue destilada por Fausto de un pasaje de las *Retractationes* relativo al *De libero arbitrio*, en el cual Agustín afirma que, de su silencio sobre la gracia en esta última obra –centrada en la defensa del libre albedrío humano, contra los maniqueos–, no cabía inferir que negara entonces su existencia (*uide R. Jakobi [2002], p. 210, n. 2*).

⁵⁸⁹ FAVSTVS REIENS., *De grat.* 1, 5.

⁵⁹⁰ ID., *De grat.* 1, 13.

puesto de relieve que el método exegético de Fausto –en el que el análisis de un pasaje escriturístico siempre tiene presente la totalidad del contexto expositivo en el que se insiere, contexto que es toda la Escritura tomada y analizada en su conjunto, en cuanto toda ella constituye un discurso homogéneo de Dios–⁵⁹¹, acorde con los criterios exegéticos de hoy en día, era más bien una excepción en su época, en la que era más común el método agustiniano consistente en fundamentar un determinado principio teológico sobre pasajes de la Escritura analizados al margen de su contexto –método del que es buen ejemplo la argumentación agustiniana en defensa de su teología de la libertad y la gracia–.⁵⁹²

De cualquier modo, Fausto quiere cerrar las puertas a la posibilidad de ser acusado de presunción por exaltar en demasía, en su defensa de la aportación humana a la economía salvífica divina, las posibilidades del hombre, en detrimento de su dependencia de Dios. Por ello, deja bien claro que aunque la conversión a la fe y el constante esfuerzo por atenerse al mandato de justicia divina puedan tener su origen en una libre decisión de la voluntad humana, el hombre debe dar gracias por ello a Dios, de quien ha recibido, en una decisión totalmente gratuita del Creador, la libre voluntad, y quien inspira igualmente los inicios de una voluntad santa –cabe deducir, con su llamada al hombre a la recta vía–, y permite llevarla a buen puerto con su ayuda constante: *nihil hic, ut opinor, redolet praesumptionis, cum et hoc ipsum incessabiliter asseram, quod deo ipsam debeam uoluntatem, praesertim cum in omnibus eius motibus ad opus gratiae referam uel inchoationis initia uel consummationis extrema*.⁵⁹³ En el combate espiritual, la victoria debe referirse siempre a Dios: *in spiritali bello ita ad hominis laborem uidetur pertinere conflictus, sicut ad deum refertur euentus*.⁵⁹⁴ Emerge aquí la preocupación del que fuera abad del monasterio de Lérins por evitar que el progreso espiritual, particularmente de los ascetas, de lugar a la aparición de un sentimiento de soberbia y envanecimiento, el grave pecado que acecha siempre a los monjes.⁵⁹⁵

⁵⁹¹ Por ello, y refiriéndonos a los pasajes escriturísticos anteriormente citados, la interpretación de *Ps.* 140, 3 no puede hacerse sin tomar en consideración los pasajes paralelos de cualquier otro libro de la Escritura (como *Prou.* 4, 23), puesto que uno y otro libro recogen el único discurso de Dios.

⁵⁹² Sobre toda esta cuestión, uide M. Simonetti (1977), pp. 130-2.

⁵⁹³ FAVSTVS REIENS., *De grat.* 2, 10. Cuando Fausto defiende la necesidad de que el hombre añada su esfuerzo personal a la gracia divina en orden a su salvación, tiene siempre bien presente que esta aportación humana debe también, en última instancia, referirse a Dios, quien de modo absolutamente gratuito hizo al hombre como criatura capaz de cooperar con Él en vistas a su salvación, le concedió capacidad para ello. Vide, por ejemplo, PS. EVSEBIVS GALL. (=FAVSTVS REIENS.), *Sermo ext.* 3, 2: *si uiribus quas Deus dedit, dei circa nos misericordiam adiueamus*.

⁵⁹⁴ FAVSTVS REIENS., *De grat.* 2, 10.

⁵⁹⁵ En diversas homilias del *corpus* del Ps. Eusebio atribuidas a Fausto y destinadas a un auditorio monástico se advierte contra el doble peligro que acecha al asceta: la relajación por un extremo, y el orgullo y envanecimiento derivados de los logros en el ejercicio espiritual, por el otro. Cf., por ejemplo, PS. EVSEBIVS GALL. (=FAVSTVS REIENS.), *Hom.* 38, 5; ID., *Sermo ext.* 6, 5. También la epístola 5 del por entonces (entre 476 y 485) deportado obispo de Riez, dirigida a los presbíteros Félix y Patricio y llena de consejos espirituales, contiene frecuentes advertencias contra la aparición, en el cristiano que se

II. 5. 2. 2. 3. Elementos de crítica al agustinismo en Fausto y otros autores lerinenses

No es difícil apreciar en la exposición que hace Fausto de su doctrina sobre gracia divina y libertad humana distintas líneas de crítica a la enseñanza agustiniana sobre estos puntos. Así, por ejemplo, cuando Fausto dice que afirmar que el hombre ha perdido el libre albedrío tras la prevaricación de Adán sería compararlo con un animal que, incapaz de conducirse por sí solo, debe ser conducido en la recta vía por el violento gobierno de su autor;⁵⁹⁶ o con la tierra que, carente de libre voluntad, da frutos gracias a la acción del agricultor sobre ella.⁵⁹⁷ Como en los dos casos mencionados, el hombre, incapaz de orientarse por sí solo a la virtud, cumpliría la voluntad de Dios sólo por la acción de la gracia divina sobre él: *ita ex homine ab omni exercitio uirtutis otioso iustitiae fructus ac bonarum rerum adpetitus atque profectus solo deo insistente sumantur*.⁵⁹⁸ En estas palabras se encierra una dura crítica a la idea agustiniana según la cual el hombre, tras el pecado original, es incapaz de orientarse –en un libre ejercicio de su voluntad– hacia la virtud y únicamente puede hacerlo por la intervención inspiradora de la gracia, que arranca a la voluntad de su inclinación al pecado y genera en ella el amor por la justicia.

En este mismo sentido, Fausto se posiciona con firmeza contra la idea agustiniana de una concesión discriminadora de la gracia, esto es, contra el principio de que Dios concede a una parte de los hombres su gracia y la niega a otros, sin considerar los méritos personales del individuo, porque éstos faltan tanto en unos como en otros; los elegidos de Dios siéndolo exclusivamente por un acto gratuito de su misericordia –dado que, en tanto descendencia de Adán, pertenecen a la *massa damnata*– y los condenados, por la ejecución sobre ellos de la justicia divina. Fausto rechaza esta teoría afirmando que Dios no ha concedido a una parte de los hombres el amor por la justicia y lo ha negado a la otra, sino que, habiendo concedido a la totalidad de los hombres la libre voluntad, todos poseen la misma capacidad de amar la justicia, que no es un don concedido a unos y negado a otros, sino un don general y universal: *non ergo aequum iustumque uni uelle concessit et alteri denegauit, sed sicum omni homini manum oculum gressumque donauit, ita similiter omni homini uoluntatem, ut eam in quaslibet partes uersaret, indulsit. Iustitia ergo in homine non personale, sed generale et publicum dei munus*

esfuerzo por la justicia, del pecado de orgullo (*elatio*), vicio que emana frecuentemente de la virtud (*uirtutum de uirtute nascatur*). Vide FAVSTVS REIENS., *Epist.* 6.

⁵⁹⁶ ID., *De grat.* 1, 7: *huius improbae persuasionis assertor hominem intellectu locupletatum, ratione praeditum, diuinae imaginis honore decoratum brutis animantibus et iumentis insipientibus aestimat comparandum, ut ad uiam rectam nullo suo ductu, sed uiolento tantum auctoris imperio pertrahatur.*

⁵⁹⁷ ID., *De grat.* 1, 7: *quo genere eum etiam insensibilibus adsimilare contendit elementis, ut sicut de ratione terrarum, quae nihil ubertatis arbitrio suo proferunt, quae propriae fecunditatis ignarae sunt, quibus sensus alicuius nec libertas subpetit nec uoluntas, frugum tamen prouentus ex his cultore operante capiuntur.*

⁵⁹⁸ ID., *De grat.* 1, 7.

est.⁵⁹⁹ En términos muy duros, Fausto señala que constituye una injuria a Dios decir de Él que no ha querido dar a aquel que se condena los medios suficientes para que pudiera alcanzar la salvación: *grauem namque in auctorem retorquemus inuidiam, si dicamus, quod ei possibilitatem capessendae salutis noluerit dare qui periit*.⁶⁰⁰ Esta línea crítica con el predestinacionismo de Agustín y Lucido encuentra espacio también en la pastoral de Fausto. En el *Sermo extrauagans* 3, el obispo de Riez se opone a quienes afirman que a los pecadores Dios ha negado los dones que les habrían permitido caminar en la justicia y salvarse (*quod mali, qui ad salutem non perueniunt, non acceperint unde salui esse possint*).⁶⁰¹ Frente a esta idea, Fausto enarbola la autoridad de *Mt.* 25, 30ss. para declarar que Dios ha concedido a todos los hombres una misma medida de gracia, al crearlos dotados de un alma preparada para recibir los dones celestes. El pecador es responsable de haber sumergido este precioso don en los vicios,⁶⁰² pero es una verdad de fe que Dios ha otorgado a todo hombre lo necesario para que alcance la salvación: *omnibus itaque in commune largitus est deus, unde salui esse possint*.⁶⁰³

En este mismo sentido, Fausto interpreta el pasaje paulino *Rom.* 9, 21 en una dirección alejada de la lectura predestinacionista que de él hiciera Agustín, afirmando que todo hombre puede, si se corrige en un acto libre y voluntario, convertirse de vaso de ignominia en vaso de honor.⁶⁰⁴ La exégesis agustiniana de este pasaje, fundamental en la construcción de la teología predestinacionista del obispo de Hipona, mereció ser incluida por Fausto entre los anatemas que debía suscribir el presbítero Lucido: *anathema illi, qui dixerit, quod uas in contumeliam non possit adsurgere, ut sit uas in honorem*.⁶⁰⁵

El obispo de Riez considera que la idea agustiniana según la cual antes de la creación del mundo Dios habría predestinado a una parte de los hombres a obrar la justicia, y con ello alcanzar la salvación, y a otra la habría dejado en la *massa damnata*, sujeto de condenación, podía ser entendida en el sentido de que una era la naturaleza de los hombres justos y otra la de los injustos. De ahí que advierta en el *De gratia* contra una tal teoría: *propter hoc utique, quia et*

⁵⁹⁹ ID., *De grat.* 1, 9. Esta idea, central en la teología predestinacionista agustiniana, ya había sido recogida y anatematizada por Fausto en su epístola a Lucido: *anathema illi qui dixerit illum qui periit non accepisse ut saluus esse posset, id est, de baptizato, uel de illius aetatis pagano, qui credere potuit et noluit* (ID., *Epist.* 1).

⁶⁰⁰ ID., *Epist.* 1.

⁶⁰¹ PS. EVSEBIVS GALL. (=FAVSTVS REIENS.), *Sermo ext.* 3, 7.

⁶⁰² ID., *Sermo ext.* 3, 7.

⁶⁰³ ID., *Sermo ext.* 3, 8.

⁶⁰⁴ FAVSTVS REIENS., *De grat.* 1, 11: *quod autem dicunt ab ineunte aetate praefinitum in melius non posse mutari deteriore hominis statum, hoc illic futurum creditur post uitae huius excessum, ubi iam nec emendatio nec mutatio erit, apud inferos*. Fausto refuta en este pasaje del *De gratia* la interpretación agustiniana del mencionado pasaje de *Romanos* citando –de acuerdo con su método exegético, al que hemos aludido *supra*, II. 5. 2. 2– otros pasajes escriturísticos (*Ez.* 33, 14 ; *Ps.* 50, 9 ; 2 *Tim.* 2, 20ss.) que atestiguan la capacidad humana de arrepentimiento y conversión. *Vide* M. Simonetti (1977), p. 134.

⁶⁰⁵ FAVSTVS REIENS., *Epist.* 1.

*ille deum glorificare potuit, qui intulit contumeliam, et iste contemnere, qui detulit gloriam, quia placere domino deo suo et potuit nolle, qui uoluit, et potuit uelle, qui noluit. Nec putes hic naturae esse distantiam. Ipse est, qui uult, ipse, qui non uult.*⁶⁰⁶

En este mismo sentido, una parte de la homilía 15 del *corpus* del Ps. Eusebio Galicano – considerada por Kasper un centón que incluiría textos del de Riez⁶⁰⁷ puede, desde nuestro punto de vista, leerse también como una crítica velada al predestinacionismo agustiniano. En un pasaje de la misma –creemos que de más que probable origen faustino– se arremete contra quienes defienden que el destino fuerza a algunos hombres a pecar *uiolenta necessitate*, y también contra los que sostienen que algunas almas, nacidas para condenación, son arrastradas a la muerte espiritual porque a ello les obliga el haber sido creadas de una naturaleza mala.⁶⁰⁸ Nos parece que en estas palabras subyace una interpretación del predestinacionismo agustiniano que recoge también el pasaje del *De gratia* citado anteriormente: el agustinismo, al afirmar que unos hombres son predestinados a la salvación y otros no, sostendría implícitamente que los humanos son creados de dos naturalezas distintas, una buena –la de los predestinados a la salvación– y otra mala –la de los condenados–. Estos últimos pecarían, tal y como dice esta homilía, *cogente malae naturae praefinitione* o *uiolenta necessitate*. La idea de que algunos hombres habrían sido predestinados *ad malum*, a pecar, que Fausto creía latente en la teología predestinacionista agustiniana, es asimismo anatematizada en su carta al presbítero Lucidio: *anathema illi, qui per dei praescientiam hominem deprimi in mortem dixerit.*⁶⁰⁹ Partiendo de esta lectura del predestinacionismo agustiniano, que ya se aprecia, repetimos, en el *De gratia* o en la epístola 1 de Fausto, este fragmento de la homilía 15 puede interpretarse como una crítica del predestinacionismo, vinculado al fatalismo pagano o al determinismo de raíz dualista. Nuestra hipótesis encuentra confirmación en el *Sermo extrauagans* 3 de Fausto, una homilía dirigida contra el predestinacionista Lucido. A éste, Fausto le acusa de proclamar que el hombre peca por naturaleza o por el fato,⁶¹⁰ las dos hipótesis criticadas en la homilía 15 del *corpus* y que encierran –creemos que pocas dudas puede haber de ello– una crítica del predestinacionismo. Contra esta doctrina, Fausto defiende que la justicia divina sólo puede castigar el pecado que el hombre comete libremente, no por impulso natural,⁶¹¹ idea ésta sobre la que Fausto insiste particularmente en el *De gratia*.

⁶⁰⁶ ID., *De grat.* 1, 11.

⁶⁰⁷ *Vide supra*, II. 1. 3.

⁶⁰⁸ PS. EVSEBIVS GALL., *Hom.* 15, 4: *ubi sunt, qui dicunt “esse genesim uel fatum, per quod in peccatum transire pars hominum, uiolenta necessitate cogatur?” ubi sunt qui dicunt “esse animas, quae, cum damnatione natae, ad mortem cogente malae naturae praefinitione rapiantur?”*

⁶⁰⁹ FAVSTVS REIENS., *Epist.* 1.

⁶¹⁰ PS. EVSEBIVS GALL. (=FAVSTVS REIENS.), *Sermo ext.* 3, 6: *ecce haereticus, dum unam uirtutem importunius asserit, utramque uacauit; et ideo, quia naturali uel fatali casu pertrahit ad peccandum hominem, sceleribus innocentiam dedit; et culpa causa, ac poenae, in auctorem retorsit ac iudicem.*

⁶¹¹ PS. EVSEBIVS GALL., *Hom.* 15, 4: *iustitia enim non punit, quod natura compellit.*

Fausto de Riez no es el único de los escritores del círculo lerinense que vincula al predestinacionismo agustiniano con el fatalismo o el determinismo natural. Vicente de Lérins,⁶¹² el autor de los llamados *Capitula obiectionum Vincentianarum*,⁶¹³ acusa al predestinacionismo agustiniano de afirmar que Dios crearía a los hombres de una naturaleza tal que por un impulso necesario les obligara a pecar, siendo el pecado una exigencia de la condición humana y no el fruto de la libre elección de la voluntad. De este modo, Dios sería el responsable último de nuestros pecados: *quod peccatorum nostrorum auctor sit Deus: eo quod malam faciat uoluntatem hominum, plasmet substantiam quae naturali motu nihil possit nisi peccare*.⁶¹⁴ En el

⁶¹² Vicente nació en el seno de una familia de la aristocracia galorromana –de la *ciuitas Leucorum* (Toul), si hay que identificar al autor del *Commonitorium* con el Vicente, hermano de Lupo de Troyes, mencionado por Euquerio en el *De laude eremi*, hipótesis aceptada mayoritariamente por la historiografía moderna pero rechazada por R. Nouailhat (1988), p. 166–. Tras ocupar, según él mismo afirma en su *Commonitorium*, un cargo en la administración civil del Imperio (*militia saecularis*), Vicente ingresó –en una fecha que no puede precisarse– en el monasterio de Lérins, donde fue ordenado presbítero. En Lérins se ocupó de la educación de Salonio y Verano, los hijos de Euquerio (el que fue más tarde obispo de Lyon). Murió hacia el año 450. *Vide* C. Scherliess (2000), pp. 194-6.

⁶¹³ Conocidos gracias a su inclusión en la refutación que de ellos hizo el agustiniano Próspero, las llamadas *Pro Augustino responsiones ad capitula obiectionum Vincentianarum*. La atribución a Vicente de Lérins de estos *Capitula* es obra de H. Koch (1907), pp. 45-7, aunque fue contestada años más tarde por W. O'Connor (1963), pp. 149-73. Si bien este investigador cuestiona con fundamento el argumento de las afinidades estilísticas existentes entre los *Capitula* y el *Commonitorium* de Vicente, presentado por Koch para defender que ambas obras son de un mismo autor, el principal pilar de la tesis de Koch permanece firme tras la crítica a la que fue sometida por O'Connor: nos referimos a los notabilísimos paralelismos textuales existentes entre algunas *obiectiones* y el capítulo 24 del *Commonitorium*, lo que, a nuestro juicio, hace inclinar la balanza a favor de la tesis de Koch según la cual ambas obras son de un mismo autor y, además, hay que considerar el citado pasaje del *Commonitorium* como una crítica velada al predestinacionismo agustiniano, interpretado aquí en igual sentido que en los *Capitula*. El carácter antiagustiniano del *Commonitorium* fue también defendido con sólidos argumentos por J. Madoz (1933), pp. 63-88. Sobre toda esta cuestión, *uide* últimamente R. Villegas (2006), pp. 518-20.

⁶¹⁴ VINCENTIVS LER., *Cap. obiect. Vincent.*, 5 (*apud* PROSPER AQVIT., *ad cap. obiect. Vincent.*); *cf.* igualmente ID., *Cap. obiect. Vincent.*, 6 (*apud* PROSPER AQVIT., *ad cap. obiect. Vincent.*): *quod Deus tale in hominibus plasmet arbitrium, quale est daemonum, quod proprio motu nihil aliud possit uelle, nisi malum*. Este *proprius* o *naturalis motus* al que hace referencia Vicente debe tratarse de la *concupiscentia carnis*, la ley de la carne que impulsa al hombre hacia el pecado, instituida por Dios –según la teología agustiniana– como castigo de Adán y de todo el género humano, que en él pecó. *Vide* R. Villegas (2006), p. 522. Al igual que Fausto de Riez, Vicente de Lérins, en su campaña contra el agustinismo, explotó la idea de que de éste se infería inevitablemente la predestinación de algunos hombres al pecado y a la condenación. Esta premisa –que, como ya hemos visto, no hace justicia a la teología agustiniana– fue llevada por Vicente hasta la pura aberración, lo que muestra la acritud que marcó el debate teológico sobre la gracia en Provenza. *Vide* VINCENTIVS LER., *Cap. obiect. Vincent.*, 10 (*apud* PROSPER AQVIT., *ad cap. obiect. Vincent.*): *quod adulteria et corruptelae uirginum sacrarum ideo contingant, quia illas Deus ad hoc praedestinavit ut caderent*; ID., *Cap. obiect. Vincent.*, 11 (*apud* PROSPER AQVIT., *ad cap. obiect. Vincent.*): *quod quando incestant patres filias, et matres filios, uel quando serui dominos occidunt, ideo fiat, quia ita Deus praedestinavit ut fieret*; ID., *Cap. obiect. Vincent.*, 12 (*apud* PROSPER AQVIT., *ad cap. obiect. Vincent.*): *quod Dei praedestinatione efficiantur de filiis Dei filii diaboli, et de templo sancti Spiritus templa daemonum, et de membris Christi membra meretricis*; ID., *Cap. obiect. Vincent.*, 13 (*apud* PROSPER AQVIT., *ad cap. obiect. Vincent.*): *quod omnes illi fideles et sancti, qui ad aeternam mortem praedestinati sunt, quando ad uomitum suum relabuntur, uitio quidem suo hoc facere uidentur, sed ipsius uitii causa est diuina praedestinatio, quae illis latenter subtrahit bonas uoluntates*. En este mismo sentido, Vicente acusa al predestinacionismo de destruir el valor de la oración a Dios, porque ésta no podría en absoluto modificar lo que la predestinación divina ha dispuesto. *Vide* ID., *Cap. obiect. Vincent.*, 14 (*apud* PROSPER AQVIT., *ad cap. obiect. Vincent.*): *quod magna pars illa Christianorum catholicorum fidelium atque sanctorum quae ad ruinam et perditionem praedestinata est, etiam si petat a Deo sanctitatis perseuerantiam, non impetrabit: eo quod mutari non potest diuina*

capítulo 24 del *Commonitorium*, Vicente caracteriza en términos casi idénticos a los anteriores la doctrina defendida por Simón Mago y más tarde por Prisciliano, lo que –como ya hemos apuntado– llevó a Koch a pensar que, en realidad, el de Lérins se propuso en este pasaje atacar veladamente al agustinismo, vinculándolo con el determinismo de raíz gnóstica, maniquea y priscilianista. De este modo, bajo el nombre de Prisciliano, Vicente acusaría al predestinacionismo de Agustín de afirmar que Dios es, en última instancia, el autor de los pecados del hombre, siendo éste determinado a pecar por la naturaleza que de la divinidad ha recibido: *quis ante magum Simonem, apostolica districtione percussus, a quo uetus ille turpitudinum gurges usque in nouissimum Priscillianum continua et occulta successione manuit, auctorem malorum, id est scelerum impietatem flagitiorumque nostrorum ausus est dicere creatorem Deum? Quippe quem adserit talem hominum manibus ipsum suis creare naturam, quae proprio quodam motu et necessariae cuiusdam uoluntatis impulsu nihil aliud possit, nihil aliud uelit nisi peccare.*⁶¹⁵ También Fausto consideraba que la doctrina predestinacionista hacía de Dios el responsable último del pecado del hombre: *et culpae causa, ac poenae, in auctorem retorsit ac iudicem.*⁶¹⁶

Por otra parte, en los *Capitula obiectionum* atribuidos por Próspero de Aquitania a ciertos calumniantes,⁶¹⁷ otro opúsculo antiagustiniano obra o bien del mismo Vicente o de un autor fuertemente influenciado por su línea de crítica al agustinismo,⁶¹⁸ encontramos la vinculación planteada por Fausto de Riez entre el predestinacionismo y el fatalismo de raíz pagana: *quod ex praedestinatione Dei, uelut fatali necessitate, homines ad peccata compulsi cogantur in mortem.*⁶¹⁹ Para el autor de este libelo, la teología agustiniana de la gracia implicaba, además de la negación de la existencia del libre albedrío en el hombre postlapsario, la afirmación de una predestinación *ad malum: quod liberum arbitrium in homine nihil sit: sed siue ad bonum, siue ad malum, praedestinatio Dei in hominibus operetur.*⁶²⁰

praedestinatio, quae illos praeordinauit, praeparauit, praeaptauit ut caderent; ; ID., Cap. obiect. Vincent., 16 (apud PROSPER AQVIT., ad cap. obiect. Vincent.): quod magna pars illa fidelium atque sanctorum quae ad aeternam mortem praedestinata est, quando dicit Deo in oratione Dominica, “Fiat uoluntas tua”, nihil aliud quam contra se petat, id est, ut cadant et ruant: quia uoluntas Dei haec est ut aeterna morte pereant.

⁶¹⁵ ID., *Commonit.*, 24, 10-1.

⁶¹⁶ PS. EVSEBIVS GALL. (=FAVSTVS REIENS.), *Sermo ext.* 3, 6.

⁶¹⁷ Obra conocida, como en el caso de los *Capitula obiectionum Vincentianarum*, gracias a su inclusión en la refutación que de ella hizo Próspero, las *Pro Augustino responsiones ad capitula obiectionum Gallorum calumniantium*.

⁶¹⁸ En ello conduce a pensar la notabilísima comunidad de pensamiento existente entre esta obra y los *Capitula* de Vicente. Vide H. Koch (1907), pp. 56-7.

⁶¹⁹ VINCENTIUS LER., *Cap. obiect. Gall. cal.*, 1 (apud PROSPER AQVIT., ad cap. obiect. Gall. cal.).

⁶²⁰ ID., *Cap. obiect. Gall. cal.*, 5 (apud PROSPER AQVIT., ad cap. obiect. Gall. cal.); ID., *Cap. obiect. Gall. cal.*, 11 (apud PROSPER AQVIT., ad cap. obiect. Gall. cal.): *quod per potentiam Deus homines ad peccata compellat.* En este mismo sentido, para el autor de este opúsculo, del agustinismo podía inferirse que el rechazo del mensaje evangélico por parte de algunos hombres tenía como causa primera el haber sido predestinados a menospreciar la llamada de Cristo a la fe. Vide ID., *Cap. obiect. Gall. cal.*, 14 (apud

Como ya hemos señalado, Fausto no creía, contrariamente a Agustín, que la misericordia de Dios se manifestara en aquellos a quienes separa gratuitamente de la *massa damnata* que es el género humano, merecedor de condenación por haber pecado en Adán, para concederles su gracia salutífera; y su justicia, en aquellos a quienes no concede su gracia, ejecutando sobre ellos la sentencia que la *massa damnata* merece. Por el contrario, explica la misericordia y la justicia de Dios de un modo que sintetiza excelentemente su posición en torno a la cuestión de la gracia y el libre albedrío y muestra asimismo la distancia que le separa de Agustín. Dios es misericordioso porque concede a todo hombre la posibilidad de escoger entre la justicia y el pecado, y justo porque premia a los que escogen la primera opción y castiga a los que hacen lo contrario.⁶²¹

El predestinacionismo es juzgado por Fausto, en su pastoral, como una amenaza para el ideal de asunción vital del mensaje evangélico, en cuanto conduciría a la relajación del propósito ascético –en los predestinados *ad uitam*– o a la desesperación –en los abandonados a la condenación–: *illi autem, qui gratiam dei, dum per se solam irreprehensibiliter intromittunt, in se damnabiliter calcauerunt; qui “alios ad uitam, alios ad mortem destinatos” asserunt; aduerte quibus se impietatis nexibus ligent: si ad bonum praedestinatus sum, contra malum resistere necesse mihi non erit; si uero ad malum natus, bonum mihi exercere nihil proderit! Ac sic, in utraque parte intercluso appetitu laudis et gloriae: bonus securitate, malus torpebit desperatione; ac per hoc otiabitur omnis iustitiae exercitatio: oratio cessabit, operatio languabit!*⁶²² La teología de la gracia que Fausto propone elimina esta amenaza, al afirmar que, a pesar de la enorme importancia que la gracia de Dios tiene en la salvación de un individuo, la voluntaria aceptación por éste de la ayuda divina es lo que en última instancia decide su suerte. De este modo, el cristiano es exhortado a integrarse con su esfuerzo en el camino de la salvación bajo la guía de la gracia divina: *nos autem per inlumptionem Christi ueraciter et confidenter adserimus et eum, qui periit per culpam, saluum esse potuisse per gratiam, si gratiae ipsi famuli laboris oboedientiam non negasset, et eum, qui per gratiam ad bonae consummationis metas seruitio obsequente peruenit, cadere per desidiam et perire potuisse per culpam.*⁶²³ Porque el hombre es en última instancia responsable de su destino, al final de los tiempos recibirá aquello de lo que se haya hecho merecedor: *erit enim tum quoddam dandi et accipiendi commercium inter hominem et deum. homo afferet, quod laborauit, et deus restituet, quod promisit.*⁶²⁴

PROSPER AQVIT., *ad cap. obiect. Gall. cal.*): *quod qui Euangelicae praedicationi non credunt, ex Dei praedestinatione non credant: et quod Deus ita definierit, ut quicumque non credunt, ex ipsius constitutione non credant.*

⁶²¹ FAVSTVS REIENS., *De grat.* 2, 4.

⁶²² PS. EVSEBIVS GALL. (=FAVSTVS REIENS.), *Sermo ext.* 3, 3.

⁶²³ FAVSTVS REIENS., *Epist.* 1.

⁶²⁴ ID., *Epist.* 9.

II. 5. 2. 2. 4. El *CdP* y los autores del círculo lerinense: gracia, libertad, antiagustinismo

El acuerdo entre los aspectos de la teología de la gracia de Fausto reseñados en el apartado anterior y el pensamiento del autor del *CdP* sobre estas cuestiones es total. Señalemos en primer lugar que, como Fausto, el autor de nuestro poema considera que todo hombre, por el vicio de naturaleza heredado desde Adán, es reo de condenación, por lo que necesita de la Encarnación y del sacrificio de Cristo en la cruz, que libera al hombre de las leyes del Infierno a las que se sometió en Adán, le ofrece el perdón de los pecados –original y personales– y le permite alzarse del estado de debilidad en que se encuentra, ofreciéndole la reconciliación con Dios.⁶²⁵

De acuerdo igualmente con la teología expresada por el *De gratia*, el *CdP* señala que todo hombre, incluidos los justos que vivieron bajo la ley mosaica y antes aún de la promulgación de ésta, necesita del sacrificio redentor de Cristo, y afirma en consecuencia que la justificación alcanzada por el respeto a la ley natural o mosaica es insuficiente para hacerse acreedor de la salvación y glorificación. Los santos que vivieron antes de la Encarnación se salvan por la fe en la futura venida redentora del Hijo de Dios a la Tierra.⁶²⁶ En el *De gratia* y en el *CdP*, asimismo, se hace especial hincapié en la necesidad de creer en la doble naturaleza de Cristo para que el hombre se beneficie de los dones salutíferos que la cruz le ofrece.⁶²⁷

Como ya hemos señalado anteriormente, Fausto y el autor del *CdP* defienden que Dios distribuye a todo hombre los medios necesarios para alcanzar la justificación, en la medida en que todo hombre es creado libre y dotado de la capacidad de discernir entre el bien y el mal, pues lleva impresa en el alma una ley natural que en su esencia coincide con el precepto mosaico o evangélico. De acuerdo con el principio de que la salvación está al acceso de todo el género humano, ambos autores insisten en la idea de que Dios muere por todos los hombres y a todos ofrece los beneficios de la cruz.⁶²⁸

Tanto para Fausto como para el autor del *CdP*, Dios, dentro de su plan de salvación del género humano, ha reservado un espacio para la aportación personal de cada hombre, aportación

⁶²⁵ *Vide supra*, II. 2. 2. 5. b.

⁶²⁶ *Vide supra*, II. 2. 2. 5. b.

⁶²⁷ *CdP*, vv. 473-9: *sed tu, qui geminam naturam hominisque Deique / conuenisse uides angusti in tramitis ora / firma tene cautus uestigia, ne trepidantem / alterutram in partem propellat deuius error: / si cernens operum miracula diuinorum / suspicias sine carne Deum, cumue omnia nostri / corporis agnoscas, hominem sine Numine credas.*

⁶²⁸ En relación con el pensamiento de nuestro poeta en este punto, *uide supra*, II. 2. 2. 6.

que consistiría principalmente en la conversión a la recta fe.⁶²⁹ Para fundamentar esta idea, en el *CdP* y en el *De gratia* –así como también en algunas homilías del *corpus* del Ps. Eusebio Galicano– aparece un mismo argumento: la justicia divina exige que el hombre, quien en Adán se separó voluntariamente de Dios para seguir el consejo diabólico, vuelva ahora voluntariamente a su Creador. Por ello, la divinidad no salva a nadie que no desee salvarse en un impulso libre de su voluntad. El vocabulario del que ambos autores se sirven para expresar esta idea delata interesantes similitudes:

| | |
|--|--|
| <p><i>nam ut nemo inuitus, [...] / fit saluus, nec ui petitur qui sponte recessit.</i>⁶³⁰</p> | <p><i>iustus enim arbiter Deus uoluntarium cupit redire, quem non inuitum meminit corruisse.</i>⁶³¹</p> |
| | <p><i>iustus, quia nullum saluat inuitum.</i>⁶³²</p> |
| | <p><i>iniquissimum siquidem uideretur, ut, qui ceciderat uoluntarius, erigeretur inuitus.</i>⁶³³</p> |
| | <p><i>qui uoluntarius ruerat, iniustum erat ut erigeretur inuitus.</i>⁶³⁴</p> |

Fausto y el autor del *CdP* se sirven de imágenes semejantes también cuando afirman que Dios no concede la salvación y la beatitud eterna a quien, lejos de esforzarse por la salvación, permanezca en la desidia espiritual:

⁶²⁹ Acerca de este aspecto de la teología del *CdP*, *uide supra*, II. 2. 2. 7.

⁶³⁰ *CdP*, vv. 951-2.

⁶³¹ FAVSTVS REIENS., *De grat.* 1, 16.

⁶³² ID., *De grat.* 2, 4.

⁶³³ PS. EVSEBIVS GALL. (=FAVSTVS REIENS.), *Hom.* 19, 7.

⁶³⁴ ID., *Hom.* 22, 3. M. Djuth (1990), p. 47, señala que existe en este punto una importante diferencia entre las tesis de Casiano y las de Fausto: en el marco de la controversia con los agustinianos provenzales, el abad de Marsella se había mostrado dispuesto a aceptar que, en ocasiones, la fe en el hombre es fruto exclusivo de la iniciativa divina, de tal modo que puede decirse que en estos casos la gracia dirige hacia la salvación a hombres que no lo desean (*inuiti*); esta posibilidad, tal como muestran los pasajes que acabamos de citar, es rechazada de plano por Fausto. Sin embargo, hay que relativizar estas diferencias entre Casiano y Fausto: ya hemos visto que el fundador de San Víctor planteó la posibilidad que acabamos de comentar como una solución conciliadora con los agustinianos y que en otras obras posteriores a la *Conlatio* 13, y no escritas en este contexto polémico –como el *De incarnatione Domini*–, siguió defendiendo que correspondía siempre al hombre dar el primer paso hacia su salvación, adhiriéndose voluntariamente con la fe al proyecto salvífico divino.

| | |
|--|--|
| <i>nam ut nemo inuitus, somnoue quietus in alto / fit saluus.</i> ⁶³⁵ | <i>cum tanta homini promittuntur a domino, dormienti haec deum aestimas collaturum?</i> ⁶³⁶ |
|--|--|

En este mismo sentido, ambos autores recurren a *Mt. 7, 7-8* (= *Lc. 11, 9-10*) como pasaje evangélico que expresa aquello que esencialmente el hombre puede y debe aportar para su salvación: convertirse, tomar conciencia del estado de miseria en que se encuentra y pedir ayuda a Dios –buscarle, orar y llamar a las puertas del Cielo en la terminología del Evangelio–. Según afirman ambos autores, la divinidad no abandona a nadie que obre de este modo:

| | |
|---|---|
| <i>sic pulsata patent redeuntibus atria uitae.</i> ⁶³⁷ | <i>si hominis statum deus, sicut blasphematur impietas, non aequitate sed potestate disponit, ille fortassis, qui pulsauit, excluditur et ille, qui non quaesiuit, adtrahitur.</i> ⁶³⁸ |
| | <i>dominus enim, qui ianuam reserat, etiam sollicitudinem pulsantis exspectat.</i> ⁶³⁹ |

⁶³⁵ *CdP*, vv. 951-2.

⁶³⁶ PS. EVSEBIVS GALL. (=FAVSTVS REIENS.), *Sermo ext. 3, 5*. Fausto, sin embargo, parece depender en este pasaje de Casiano (cf. CASSIANVS, *Conl. 13, 13*: *ne penitus dormienti aut inertis otio dissoluto sua dona conferre uideatur*). En la citada homilía de Fausto, algunas líneas después del pasaje que hemos recogido, se afirma que la doctrina de la gracia de Lucido destruye la justicia divina, porque ésta, de estar en lo cierto aquél, premiaría a un *otiosus*. Vide PS. EVSEBIVS GALL. (=FAVSTVS REIENS.), *Sermo ext. 3, 6*.

⁶³⁷ *CdP*, v. 953. El participio de presente del verbo *redeo* en forma substantivada (*redens*, “el que vuelve”) aparece también en PS. EVSEBIVS GALL. (=FAVSTVS REIENS.), *Hom. 16, 2*; e ID., *Sermo ext. 6, 11*, en el sentido de “converso”, “que vuelve a Dios”.

⁶³⁸ FAVSTVS REIENS., *De grat. 2, 4*.

⁶³⁹ PS. EVSEBIVS GALL. (=FAVSTVS REIENS.), *Hom. 19, 7*. *Mt. 7, 7-8* es citado frecuentemente en las homilías de este *corpus* con el objetivo de mostrar que el Evangelio exige del hombre iniciar la búsqueda de Dios. Vide, además del pasaje citado, ID., *Hom. 38, 1*: *petite, inquit, et accipietis, quaerite et inuenietis, pulsate et aperietur uobis; id est, ut petamus orando; quaeramus laborando; pulsemus desiderando, pulsemus proficiendo, pulsemus perseuerando*. Cf. igualmente ID., *Hom. 64, 1*; ID., *Hom. 74, 1*; ID., *Sermo ext. 3, 4*. En Euquerio de Lyon constatamos un uso parejo de *Mt. 7, 7-8*. En sus *Libri instructionum ad Salonium*, Euquerio afronta la cuestión, planteada por su hijo, de cómo compatibilizar el mencionado pasaje evangélico con aquel otro del Evangelio de Juan en el que se afirma que Dios no escucha a los pecadores (*Io. 9, 31*). La respuesta de Euquerio es clara: los oídos de la divina misericordia se abren a todo aquel que la reclama. Este pasaje de Euquerio muestra notables similitudes de pensamiento y expresión con el del *CdP* citado en el texto. Vide EVCHERIVS LVGD., *Instr. ad Salonium 1, de Io., 8*: *certum est autem diuinae misericordiae aurem patere pulsantibus*. Lo cierto es que hay otros pasajes en las obras de Euquerio –además de los relativos al tema de la *lex naturalis*, citados *supra*– que delatan notables paralelismos de pensamiento, e incluso de expresión, con el *CdP*. Así, en ocasiones Euquerio parece defender que el hombre, en un movimiento libre de su voluntad, es capaz de aprehender los dones que le ofrece la gracia divina. En ello se mostraría plenamente de acuerdo con los postulados de los teólogos semipelagianos. De hecho, cuando Euquerio afirma que el hombre enfermo, si busca libremente la ayuda del médico –Cristo–, se curará, parece hacer suya la imagen de la que se servían los semipelagianos –según nos informa el agustiniano provenzal Hilario– para defender que no suponía un atentado a la gracia de Cristo afirmar que el hombre era capaz de buscar libremente la ayuda

Cuando hablan de aquello que el hombre puede y debe aportar, en el marco de la economía salvífica divina, para obtener su salvación, tanto Fausto como el autor del *CdP* centran su discurso en el tema de la fe. Sin embargo, ello no debe hacernos olvidar que para ambos autores el cristiano, tras su conversión, debe esforzarse continuamente para ajustar su vida al patrón existencial del cristianismo. El *CdP* designa este esfuerzo con el término *labor*,⁶⁴⁰ que también es el privilegiado por Fausto para hablar del trabajo del cristiano por vivir plenamente según el Evangelio.⁶⁴¹

Pese a que el obispo de Riez y el autor del *CdP* insisten en que el hombre debe aportar su esfuerzo personal en la obra de su salvación y glorificación, en ambos autores se aprecia igualmente un común interés por evitar que el valor que hay que conceder al ejercicio de la virtud por parte del cristiano sea la raíz de su envanecimiento, es decir, que de lugar a un exceso de confianza en las posibilidades de la naturaleza humana y al ensoberbecimiento de pensar que la ayuda constante de la gracia divina es innecesaria. De ahí que, en el *CdP* como en el *De gratia*, se afirme sin rodeos que en el esfuerzo por la salvación, el triunfo debe referirse a Dios.⁶⁴²

En la teología de la gracia que el *CdP* y Fausto de Riez defienden con un acuerdo más que notable, existen importantes puntos de divergencia con la doctrina agustiniana sobre este aspecto del dogma cristiano.⁶⁴³ Más aún, es posible apreciar en ambos autores una similar línea argumentativa de crítica al agustinismo. Como acabamos de señalar, Fausto considera –y así lo

de Dios en orden a su salvación (*cf.*, en este sentido, ID., *Instr. ad Salonium, de Io.*, 9: *id est, ut hi qui se non uidere confitentur et medicum quaerunt, uideant*; con HILARIVS, *Epist.* 226, 2: *nec negari gratiam, si praecedere dicatur talis uoluntas, quae tantum medicum quaerat, non autem quicquam ipsa iam ualeat*). Cuando Euquerio defiende, en este mismo sentido, que todo hombre puede aprehender, si lo desea, el don de la adopción divina ofrecido por Cristo, lo hace en términos parejos a los del *CdP*. Compárese, en este sentido, el *filiius esse Dei, si uis, potes* de *CdP*, vv. 500-1; con EVCHERIVS LVGD., *De cont. mundi*, 163-4: *cum uolueris, haec adoptatio tui tecum est*.

⁶⁴⁰ Vide *CdP*, vv. 624-5: *uis bonus esse / absque labore tuo?*

⁶⁴¹ Para apreciar el uso extensísimo que hace Fausto del término *labor*, en el sentido de esfuerzo humano por la virtud que coopera con la ayuda de la gracia de Dios, basta la cita de un breve pasaje del *De gratia*: *audi apostolum laborem cum gratia humili confessione miscentem [...] Vide quomodo ad gratiae donum semper subiungit laboris obsequium [...] Quia mentionem solius laboris intulerat, cito quasi ad amplexum matris gratiae recurrit dicens [...] Primas partes soli gratiae pie subiectus adscripsit, media quaeque labori magister oboedientiae deputauit, utrumque in consummatione moderatus gratiam laboremque coniunxit [...] Ac sic apud regeneratos, quando gratia sine labore uel labor sine gratia in scripturis ponitur, supprimitur, non separatur* (FAVSTVS REIENS., *De grat.* 1, 5). También en diversas homilias del *corpus* del Ps. Eusebio Galicano el término *labor* es utilizado para designar el esfuerzo ascético del cristiano en cooperación con la ayuda de la gracia divina. Vide PS. EVSEBIVS GALL. (=FAVSTVS REIENS.), *Hom.* 8, 2: *ecce beatus Paulus, iam Christi habitaculum, iam uas electionis effectus, intellegit sibi non sufficere solam gratiam nisi gratiae adiungat sollicitudinis uigilantiam et laboris industriam*. *Cf.*, igualmente, ID., *Hom.* 9, 11.

⁶⁴² *Cf.*, en este sentido, *CdP*, vv. 966-9.

⁶⁴³ Tales líneas de divergencia han sido señaladas en el apartado dedicado a la teología de la gracia del *CdP* frente al agustinismo y en la reciente exposición de la enseñanza de Fausto sobre gracia y libertad humana.

expresa en el *De gratia*— que la doctrina agustiniana según la cual Dios ha predestinado, desde antes de la creación del mundo, a una parte de los hombres a recibir los dones que conducen a la salvación, mientras que a la otra niega estos dones, podría entenderse en el sentido de que una es la naturaleza de los hombres justos y otra la de los pecadores. La misma idea aparece en el *CdP*, en un pasaje también de clara tendencia antiagustiniana. Ya hemos visto que cuando el interlocutor —figura literaria— del autor de nuestro poema afirma que desearía haber sido creado de una naturaleza mejor, este último responde que una es la raíz común del género humano y que la naturaleza de los hombres buenos no es distinta de la de los malos: *numquid non semine ab uno / uenimus, aut alia est hominum natura bonorum?*⁶⁴⁴ Esta frase se insiere en una argumentación que niega que los justos hayan recibido de Dios un mayor don de la gracia divina, el cual les haya permitido caminar por la senda de la justicia cristiana, don que habría sido negado a los pecadores. Dios, por el contrario, distribuye su gracia por igual sobre todos los hombres.⁶⁴⁵ Hemos visto que, en sus homilías, Fausto critica en igual sentido la idea de que a los pecadores les haya sido negada la gracia que les habría permitido ser justos y salvarse. Al igual que el *CdP*, Fausto afirma que Dios distribuye su gracia por igual a todos los hombres.

Si se lee en el contexto de una argumentación contra la idea agustiniana de una concesión discriminadora de la gracia, la negación explícita por parte del autor del *CdP* de que sea distinta la naturaleza de los hombres buenos y la de los malos adquiere un sentido claramente antiagustiniano. Para el *CdP* exactamente igual que para Fausto, el predestinacionismo agustiniano podía ser entendido como la afirmación de que los hombres son creados de naturalezas distintas.

El acuerdo esencial existente entre la teología de la gracia del *CdP* y la defendida por Fausto de Riez se extiende también a las consideraciones que ambos autores hacen sobre el tema del gobierno divino de los asuntos mundanos. Para Fausto tanto como para el autor del *CdP*, Dios ordena los asuntos del mundo siempre con la perspectiva de orientar al hombre a su salvación. Es en el mundo donde el hombre, al ejercitarse en la virtud cristiana, debe obtener la beatitud celestial como recompensa. Ése es el uso que, según Fausto y el *CdP*, el cristiano debe hacer del resto de la Creación. Fausto lo califica de *usus laudabilis*,⁶⁴⁶ y el *CdP* de *sanctus rerum usus*.⁶⁴⁷ Para ambos autores, la vida del cristiano sobre la tierra es un combate (*agon*) espiritual, en el que Dios pone a prueba la fe del hombre con toda suerte de males y aflicciones. Los términos con los que Fausto y el *CdP* expresan esta idea son bastante similares:

⁶⁴⁴ *CdP*, vv. 581-2.

⁶⁴⁵ *CdP*, vv. 584-6: *optimus ille / non plus accepit, quam pessimus: aequa Creantis / mensura est, uno qui lumine lumnat omnes.*

⁶⁴⁶ PS. EVSEBIVS GALL. (=FAVSTVS REIENS.), *Hom.* 62, 1.

⁶⁴⁷ *CdP*, v. 600.

| | |
|---|--|
| <p><i>ut superas caperemus in illis, / hic decertato uirtutis agone, coronas.</i>⁶⁴⁸</p> | <p><i>et ideo perfecta illa providentia, quae in hoc saeculo uirtutum exercitiis delectatur, ordinatissimum et sapientia sua dignissimum iudicauit, ut hominem conditum ad sacrae imaginis dignitatem hic prius agonibus et contritionibus exploraret, illic uero donis et retributionibus adimpleret.</i>⁶⁴⁹</p> |
|---|--|

En una idea pareja a la defendida por el *CdP*,⁶⁵⁰ Fausto afirma que, en la dirección del devenir histórico de las comunidades humanas, Dios se sirve del mal que surge de la voluntad de los malvados para obrar la santificación de sus santos: *Deus autem, qui etiam malis hominum bene utitur, perempti gloriam de scelere perimentis operatur.*⁶⁵¹

Como hemos dicho, Fausto afirma que Dios, a menudo, aflige con toda clase de males a hombres justos y píos, con el objetivo de poner a prueba la robustez de su fe. En muchas otras ocasiones, también se constata justo lo contrario: que la divinidad pospone el castigo de los pecadores sobre la Tierra, a la espera de que éstos se corrijan. Fausto expone esta idea en el marco de una extensa argumentación contra quienes afirman que, en ocasiones, Dios endurece el corazón de los hombres e impide con ello que se corrijan de su conducta pecaminosa. El tema nos resulta ya conocido y debe referirse a la interpretación agustiniana del tema de la *induratio cordis Pharaonis* –al que aluden pasajes escriturísticos como *Ex.* 4, 21 o *Rom.* 9, 18-9–. Para el obispo de Riez, una tal afirmación es absolutamente blasfema y se opone a la autoridad de

⁶⁴⁸ *CdP*, vv. 604-5.

⁶⁴⁹ FAVSTVS REIENS., *De grat.* 2, 12. Recordemos en este sentido, sin embargo, la extensa presencia en la literatura cristiana de la comparación de la vida del cristiano con un *agon*. Como era de esperar, en las homilias de Fausto destinadas a un auditorio monástico, la imagen de la vida del asceta cristiano como un *agon*, un *certamen* o una *pugna* está particularmente presente. Cf. PS. EVSEBIVS GALL. (=FAVSTVS REIENS.), *Sermo ext.* 6, 1.

⁶⁵⁰ *CdP*, vv. 887-96.

⁶⁵¹ FAVSTVS REIENS., *De grat.* 2, 3. Distintos pasajes de las homilias del *corpus* del Ps. Eusebio Galicano contienen ideas en torno a la providencia divina parejas a las defendidas en el *CdP*: Dios se sirve del mal –ataques de ejércitos godos– para incentivar al progreso espiritual del pueblo cristiano (cf. PS. EVSEBIVS GALL. [=FAVSTVS REIENS.], *Hom.* 25, 2); nadie que sufra tribulación debe considerarse abandonado por Dios si su alma permanece íntegra en la fe, mientras que sí lo está, por el contrario, el alma viciosa que vive en paz y tranquilidad (ID., *Hom.* 25, 5, y cf., en este sentido, *CdP*, vv. 887-96). Esta homilía 25 fue predicada por Fausto en Riez, tras la ocupación de la ciudad por los visigodos en primavera de 477. Vide É. Griffé (1966), p. 334. De particular interés en este sentido es también la homilía 55 –considerada por Kasper un centón que incluiría algunos pasajes de obras de Fausto–. En un fragmento de esta homilía-centón se da respuesta a quienes –al contemplar los males que, en este mundo, afligen a los buenos cristianos– concluyen que Dios no tiene cuidado de lo que acontece al hombre sobre la Tierra (*non curare terrena*). La respuesta de Fausto está en la línea de lo que, ante la misma objeción, contesta el *CdP*: el buen cristiano no debe juzgar la fortuna y la desgracia desde una óptica material y mundana. Los santos de Dios son probados en su virtud con las tribulaciones terrenas, pero si su fe permanece íntegra en ellas, serán verdaderamente afortunados con la beatitud celestial. Vide PS. EVSEBIVS GALL., *Hom.* 55, 8-11.

pasajes escriturísticos como *Ps.* 94, 8; *Rom.* 2, 5; *Jer.* 5, 3; o *Prou.* 18, 3. Dios, en su opinión, jamás es el causante de la persistencia en el mal del pecador; por el contrario, en su disposición misericordiosa para con todo el género humano, a menudo retrasa el castigo del pecador en espera de que se corrija. Ello aunque, a menudo también, el pecador tome de esta “prórroga” ocasión para endurecer más su corazón, para obstinarse en su disposición pecaminosa.⁶⁵²

La interpretación que Fausto de Riez ofrece de *Ex.* 4, 21 no toma en consideración, como era de esperar, la idea agustiniana del endurecimiento del corazón del faraón como resultado de la ejecución sobre su persona del castigo que todo el género humano, pecador en Adán, merece. Su exégesis es mucho más sencilla: Fausto cree que con estas palabras Dios quiso decir que al obrar de modo paciente para con el faraón, al no castigarle definitivamente en espera de una corrección voluntaria –retraso del castigo que debe considerarse un don de la gracia divina–, le dio ocasión de hacerse peor, de confirmarse en su maldad.⁶⁵³ Se trataría, según Fausto, de un modo de expresión común entre los hombres: *sic interdum familiariter etiam apud homines genus huius elocutionis adsumimus, sic interdum contumacibus famulis exprobamus mansuetudinem nostram ita dicens: ego patientia mea pessimum te feci, ego remissione mea malitiam tuam superbiamque nutriui, ego te contumacem indulgentia mea reddidi, ego dissimulatione mea cor tuum, ut contra me obduraretur, animaui.*⁶⁵⁴

Ésta es, como ya sabemos, la misma interpretación que el autor del *CdP* ofrece para *Ex.* 4, 21. El faraón, lejos de aprovechar la ocasión que la paciencia divina, el retraso del castigo definitivo, le ofrecía, se obstinó aún más en el pecado. La mala voluntad del faraón desperdició de este modo los beneficios de la gracia divina: *ille quidem quoties patitur caelestia tela, / cedit et obsequium simulat: sed clade remota / duratur parcente Deo, causas pereundi / impius inde trahens, quo posset habere salutem.*⁶⁵⁵

Constatamos una vez más el total acuerdo entre la doctrina del *CdP* y la de Fausto de Riez, en este caso en la interpretación de un pasaje –*Ex.* 4, 21– que había recibido de Agustín una lectura predestinacionista.⁶⁵⁶ La común interpretación alternativa a la agustiniana que

⁶⁵² FAVSTVS REIENS., *De grat.* 1, 17-8.

⁶⁵³ M. Simonetti (1977), p. 134, defiende la dependencia de Fausto respecto a Orígenes en su interpretación del tema de la *induratio cordis*. Sobre la exégesis origeniana de estos pasajes *vide supra*, II. 4. 4. 2.

⁶⁵⁴ FAVSTVS REIENS., *De grat.* 2, 1.

⁶⁵⁵ *CdP*, vv. 389-92.

⁶⁵⁶ La exégesis que Euquerio hace del tema bíblico de la *induratio cordis* es bastante contradictoria. En una misma obra, sus *Libri instructionum ad Salonium*, Euquerio recoge y hace suyas las divergentes interpretaciones que para el tema ofrecían Agustín, por un lado, y la larga tradición exegética de la que se habían hecho herederos algunos teólogos pelagianos o el propio autor del *CdP*, por el otro. *Vide*, para el primer modelo interpretativo, EVCHERIVS LVGD. *Instr. ad Salonium* 1, de *Es.*, 3: *excaecat autem et indurat Dominus peccatorem deserendo et non adiuuando. Si cui autem sensus hic profundissimae*

ambos autores proponen debe interpretarse, en nuestra opinión, en el contexto de la tendencia crítica con el agustinismo común igualmente a ambos.

quaestionis minus fecerit, contremiscat mecum et dicat: Iudicia Domini abyssus multa, quia iudicia Dei semper iusta sunt, sed frequenter occulta. El segundo modelo interpretativo, plenamente de acuerdo con el que presenta el *CdP*, lo recoge Euquerio a propósito del pasaje paulino relativo al tema de la *induratio*, *Rom.* 9, 18-9. *Vide ID., Instr. ad Salonium 1, de apost. ad Rom., 6: ergo cui uult miseretur, et quem uult indurat; quid hic sequimur? Induratur cor a Deo, dum criminum poena differtur.* Desde nuestro punto de vista, Euquerio no se encontraba en la primera línea del debate teológico que el agustinismo generó en la Provenza de la primera mitad del siglo V. Cuando sus obras le plantean ocasionalmente la necesidad de abordar alguna cuestión relacionada con la controversia semipelagiana, como la de la *induratio cordis*, acude para resolverla al material patrístico a su disposición –no en vano, como ya hemos visto, en el prólogo de sus *Libri instructionum ad Salonium* Euquerio deja claro que va a dar respuesta a las cuestiones de Salonio *non ex meo ingenio, sed ex illustrium doctorum iudicio*–, material que incluía obras tanto de Agustín como de teólogos semipelagianos con ideas e interpretaciones de temas escriturísticos frecuentemente contradictorias, que Euquerio se limita a consignar, sin decantarse explícitamente por unas u otras. No creemos, contra lo apuntado por M. Dulaey (2006), p. 200, que de las *Instructiones* quepa inferir un claro posicionamiento de Euquerio contra la exégesis predestinacionista agustiniana del tema de la *induratio cordis Pharaonis*. Es cierto que Euquerio recoge la exégesis origeniana de los citados pasajes escriturísticos, utilizada por los antiagustinianos provenzales como alternativa a la ofrecida por el obispo de Hipona, pero, como acabamos de ver, no deja de consignar tampoco esta última. Al margen de ello, tampoco consideramos que se pueda asegurar, como hace Dulaey, una dependencia directa de Euquerio de la traducción latina del comentario a Romanos de Orígenes en el citado pasaje: la exégesis origeniana del tema de la *induratio*, insistimos, había sido asumida por los teólogos provenzales y no se puede descartar que Euquerio la conociera a través de ellos. En este sentido, consideramos probable que el *CdP* se encontrara entre el material patrístico utilizado por el monje de Lérins. Ello explicaría los notables paralelismos textuales y de pensamiento existentes entre nuestro poema y las obras de Euquerio, ya consignados en distintas notas a lo largo de este capítulo.

CONCLUSIONES DE LA SEGUNDA PARTE

(II. 6)

En las páginas que anteceden a estas breves notas de síntesis hemos tratado de mostrar el sólido fundamento patrístico de la teología de la gracia del *CdP*. Su autor se nos revela como heredero de una línea de pensamiento que parte de los apologistas griegos del siglo II y alcanza su pleno desarrollo ya con los más insignes teólogos de la escuela de Alejandría –Clemente y Orígenes–. Presupuesto fundamental de esta tradición teológica es la afirmación de la voluntad salvífica universal de Dios: todo el género humano ha sido llamado por la divinidad a la justificación y glorificación, y la primera manifestación de esta *uocatio* universal es su creación a imagen de Dios: el hombre ha sido dotado de racionalidad, lo que le permite acceder al conocimiento y culto del único Creador a través de un análisis racional de la contingencia de lo Creado; de una ley moral congénita, que le permite conocer “naturalmente” lo que es justo y lo que no; y de libertad, lo que le capacita para inclinarse voluntariamente hacia la virtud o el pecado. Dotado de racionalidad y libertad, todo individuo es capaz de integrarse voluntariamente en el proyecto salvífico diseñado por Dios, el cual consiste en un proceso pedagógico, dirigido por la divinidad, gracias al cual el hombre aprende a desarrollar las virtudes que le hacen similar a su Creador y en virtud de las cuales se hace acreedor de la salvación y glorificación. Todas estas ideas, parte esencial del pensamiento cristiano de los primeros siglos, fueron sistematizadas por Orígenes, quien forjó a partir de ellas un sistema teológico sobre el que fundamentar el ideal ascético cristiano de esfuerzo personal por la salvación: gracia divina y voluntad humana cooperan en un proceso dinámico que conduce al hombre, plenamente comprometido con el cumplimiento de la propuesta vital evangélica, hacia su salvación.

En los primeros siglos de la historia del cristianismo, estos principios teológicos se desarrollaron en el marco de una relación dialéctica con el paganismo. A los intelectuales paganos que desacreditaban el valor del mensaje cristiano alegando que éste habría sido revelado en fecha muy tardía (¿la divinidad no se había interesado por todas las generaciones de hombres que habían vivido antes del nacimiento de Cristo?), los apologistas respondieron que la ley moral natural –una idea tomada del pensamiento estoico– y la revelación del único Dios a través de la Creación daban prueba de la voluntad divina de orientar a todos los hombres, de todas las épocas, a la verdadera religión. Por otra parte, la libertad humana es parte esencial del primer kerigma: al fatalismo pagano o al determinismo gnóstico, muchos intelectuales cristianos opusieron la revelación del Juicio Final, en el que Dios juzgaría a los hombres según su acatamiento de la ley divina. Estos temas reaparecen en el *CdP* en un contexto, llamémosle socio-religioso, algo distinto: la patente crisis del estado romano ponía en cuestión el vínculo

entre Iglesia e Imperio afirmado por muchos intelectuales cristianos desde el siglo IV, lo cual hacía necesario reafirmar el alcance universal del proyecto salvífico divino frente a las concepciones romanocentristas del cristianismo; en este mismo sentido, la respuesta que nuestro autor propone a la “crisis material” de la Galia del siglo V es la plena asunción del mensaje vital evangélico, la renuncia al mundo –un mundo en aparente declive– en favor de la ciudadanía celestial. Esta propuesta no podía defenderse sin afirmar paralelamente la capacidad del hombre para asumir libremente el proyecto existencial revelado por Dios a los hombres y para cooperar con la gracia divina en la obra de su salvación.

Creemos poder decir que si el *CdP* hubiera sido escrito a principios del siglo IV, por ejemplo, su teología de la gracia no habría suscitado esa larga controversia historiográfica en torno a su “ortodoxia” o “heterodoxia”, a la que hemos hecho alusión en la introducción de este estudio. La cuestión de la libertad humana sólo fue verdaderamente problematizada en el seno de la Iglesia a raíz de la controversia pelagiana. En ella, la teología de la gracia de Agustín, con su afirmación de la total miseria espiritual del hombre postlapsario y de la sujeción de su voluntad a la esclavitud del pecado, entrará en conflicto con los principios teológicos de Pelagio. Como premisa de su proyecto de regeneración evangélica de la cristiandad, el bretón defenderá la capacidad humana de acatar, en el libre ejercicio de la voluntad, los preceptos morales revelados por Dios. En sus planteamientos teológicos Pelagio es, en buena medida, depositario de esa tradición de pensamiento cristiano –fundamentalmente oriental y de expresión griega– de la que hemos hablado en estas páginas y que también encuentra un vehículo de expresión en el *CdP*. Por ello, si hay que calificar de algún modo a la teología de la gracia de nuestro poeta, sería más adecuado hablar de “preagustinismo” que de “pelagianismo”: sus ideas se incardinan en una tradición teológica anterior a la especulación agustiniana y a la aparición de Pelagio en la escena de la historia eclesiástica.

La llamada “controversia semipelagiana” es una consecuencia lógica de la condena de Pelagio y Celestio en 418. Las tesis de Pelagio se habían divulgado entre algunos sectores eclesiásticos de Provenza, encontrando en algunos casos una buena acogida: una *constitutio* de Valentiniano III, promulgada en 425, concedía a los obispos galos filopelagianos un plazo de veinte días para acudir ante Patroclo, obispo de Arlés, y abjurar de sus errores doctrinales –el destinatario de esta disposición, el prefecto del pretorio Amatio, debía velar por su cumplimiento–.⁶⁵⁷ Ninguno de los teólogos provenzales críticos con el agustinismo se

⁶⁵⁷ *Const. Sirmond. 6 (425): diuersos uero episcopos nefarium Pelagiani et Caelestiani dogmatis errorem sequentes per Patroclum sacrosanctae legis antistitem praecipimus conueniri: quos quia confidimus emendari, nisi intra uiginti dies ex conuentionis tempore, intra quos deliberandi tribuimus facultatem, errata correxerint seseque catholicae fidei reddiderint, Gallicanis regionibus expelli adque in eorum loco*

encontraba entre estos obispos: de haber sido así, el agustiniano Próspero no habría dejado de explotar este hecho en su polémica con aquéllos; por el contrario, el de Aquitania reconoce explícitamente en sus obras que los defensores de la teología provenzal nunca habían cuestionado la condena eclesiástica de Pelagio y Celestio –de ello volveremos a hablar en la tercera parte de este estudio—. Hay que tener presente, sin embargo, que la oposición al predestinacionismo agustiniano surgió de los círculos monásticos de Marsella y Lérins, en los que la teología ascética de Orígenes, divulgada por Juan Casiano, ejerció una notabilísima influencia. Sobre esta misma tradición de pensamiento había construido Pelagio su propuesta teológica, por lo que es lógico pensar que no pocos de los planteamientos del monje bretón eran aceptados como válidos en los ambientes monásticos provenzales, no en cuanto “ideas pelagianas”, sino en cuanto expresión de una tradición patrística cuya ortodoxia no se cuestionaba. Más allá de ello, estos monjes no podían dejar de leer con agrado los pasajes de las obras de Pelagio más inspirados por el ideal ascético: en una carta a su hermana, la abadesa Cesárea, el exmonje de Lérins Cesáreo –entonces obispo de Arlés– parafrasea en dos ocasiones sendos pasajes de la pelagiana *Epistula ad Demetriadem*.⁶⁵⁸ Cesáreo no es una figura sospechosa de simpatizar con el pelagianismo, ni se cuenta entre los representantes de la llamada “teología provenzal” antiagustiniana: por su iniciativa se reunió el sínodo de Orange, en el que se iban a condenar algunos de los presupuestos del “semipelagianismo”.⁶⁵⁹ Sin embargo, el obispo de Arlés encontró en la espiritualidad ascética que irradiaba la carta de Pelagio a la virgen Demetriade una fuente de inspiración para sus consejos a su hermana abadesa.

Por todo ello, es lógico que, después de la condena de Pelagio y Celestio en 418, en los ambientes monásticos del *Midi* galo se planteara la necesidad de precisar qué aspectos del pensamiento pelagiano habían sido rechazados por la autoridad eclesiástica y cuáles podían seguir siendo defendidos como plenamente ortodoxos. A ello alude Próspero en un pasaje de su *Carmen de ingratias*, en el que apostrofa a los teólogos provenzales en estos términos: *an uero excerptis quaedam quae parte recisa / suscipias, cordisque sinu purgata recondas? / dic igitur quidnam inde probes, quid uero refutes, / et de damnatis quid sit quod crimine soluas*.⁶⁶⁰

Hemos sugerido que, en relación con las cuestiones discutidas a lo largo de la controversia pelagiana, estos pensadores consideraban únicamente “vinculante” en materia de fe aquello que había sido proclamado como ortodoxo, o condenado como herético, por el obispo

sacerdotium fidelius subrogari, quatenus praesentis erroris macula de populorum animis tergeatur et futurae bonum disciplinae iustioris instituat.

⁶⁵⁸ CAESARIUS AREL., *Ad sanct. epist.* 2, 2 (cf. PELAGIVS, *Epist. ad Dem.*, 24); CAESARIUS AREL., *Ad sanct. epist.* 2, 7 (cf. PELAGIVS, *Epist. ad Dem.*, 23).

⁶⁵⁹ *Vide infra*, V. 1. 1. 2.

⁶⁶⁰ PROSPER AQVIT., *de ing.*, vv. 139-43.

de Roma, cuya autoridad en materia doctrinal reconocían.⁶⁶¹ Por ello es necesario analizar, siquiera brevemente, cuál fue el posicionamiento teológico de Roma en el contexto de la controversia pelagiana.

En sus cartas a los obispos reunidos en los sínodos de Cartago y Mileve que habían condenado a Pelagio y Celestio, Inocencio I afirma que, tras la prevaricación de Adán –causada por un mal uso del libre albedrío– el género humano ha caído en un estado de postración espiritual, del cual no habría podido alzarse de no mediar la Redención por Cristo, que ofrece a los hombres el perdón de los pecados por su participación en el sacramento bautismal.⁶⁶² Inocencio afirma que el bautismo devuelve al hombre el *status pristinae libertatis*,⁶⁶³ aunque la *uoluntas libera* no puede hacerse justa sin la ayuda constante del *adiutorium dei*,⁶⁶⁴ de la *cotidiana gratia*⁶⁶⁵ que debe ser implorada a Dios *magnis precibus*.⁶⁶⁶ Inocencio afirma igualmente que los niños no pueden obtener la recompensa de la vida eterna (*aeternae uitae praemia*) sin la gracia del bautismo (*sine baptismatis gratia*).⁶⁶⁷ En cuanto a Zósimo, poco es lo que podemos saber de sus afirmaciones teológicas en su *Epistula Tractoria*: el obispo romano habría afirmado que el bautismo es *remissio peccatorum* también en los niños, los cuales nacerían como *peccati serui* o *captiui per peccatum*; así como que el *auxilium* de Dios es necesario para el cristiano en todo momento de su vida y que por él debe orar a la divinidad. Zósimo habría condenado también las proposiciones atribuidas a Celestio en el libelo acusatorio presentado ante el concilio cartaginés de 411, con lo que reconocería como verdad de fe el origen penal de la muerte física en el hombre y las consecuencias negativas del pecado de Adán para toda su posteridad.⁶⁶⁸

Todas estas ideas eran aprobadas por los teólogos semipelagianos, y un buen ejemplo de ello es el autor del *CdP*, cuyas afirmaciones sobre la gracia divina y la libertad humana, tal y como creemos haber demostrado en estas páginas, están en la línea de un Casiano o de un Fausto de Riez, el más insigne representante de lo que podríamos llamar una “teología de la gracia lerinense”. Hemos visto cómo el *CdP* reconoce la transmisión del pecado de Adán a toda

⁶⁶¹ *Vide supra*, II. 1. 3.

⁶⁶² INNOCENTIVS I, *Epist.* 181, 7: *liberum enim arbitrium olim ille perpressus dum suis inconsultius utitur bonis, cadens in praeuaricationis profunda demersus nihil, quem ad modum exinde surgere posset, inuenit suaque in aeternum libertate deceptus huius ruinae latuisset oppressu, nisi eum post Christi pro sua gratia releuasset aduentus, qui per nouae regenerationis purificationem omne praeteritum uitium sui baptismatis lauacro purgauit.*

⁶⁶³ ID., *Epist.* 182, 3.

⁶⁶⁴ ID., *Epist.* 182, 4.

⁶⁶⁵ ID., *Epist.* 181, 4.

⁶⁶⁶ ID., *Epist.* 181, 5.

⁶⁶⁷ ID., *Epist.* 182, 6. Sobre el posicionamiento teológico de Inocencio en estas cartas, *uide* O. Wermelinger (1975), pp. 128-33.

⁶⁶⁸ Sobre la *Tractoria*, *cf.* O. Wermelinger (1975), pp. 209-18.

su posteridad y afirma que la mortalidad física del hombre es castigo de la transgresión adánica. Nuestro autor reconoce asimismo las consecuencias negativas del pecado original en la capacidad del hombre para el bien, así como su total indigencia de la ayuda de la gracia divina. Su posicionamiento teológico en relación a las cuestiones debatidas durante la controversia pelagiana se atiene rigurosamente a las declaraciones doctrinales pronunciadas por la Sede Apostólica en 417 (Inocencio) y 418 (Zósimo). Lejos de poder ser calificada de “filopelagiana”, su teología de la gracia es estrictamente “romana”.

Ni Inocencio I ni Zósimo habían condenado las tesis pelagianas relativas a la voluntad salvífica universal de Dios o a la existencia en el hombre de una ley moral natural, por ejemplo; tampoco habían cuestionado que el hombre postlapsario preservara la libertad necesaria para poder integrarse voluntariamente en el proyecto salvífico divino, ideas todas ellas presentes en el *CdP*. Con razón podían los teólogos provenzales afirmar que ni todas las ideas defendidas por Pelagio habían sido excluidas de la ortodoxia católica, ni toda la especulación agustiniana sobre la gracia había sido sancionada como verdad de fe por la autoridad de Roma. El predestinacionismo agustiniano, que parecía cuestionar los principios fundamentales de un movimiento monástico en pleno apogeo en la Galia de inicios del siglo V, podía ser sometido a abierta crítica, tal y como hizo el autor del *CdP* en algunos pasajes de su obra. Por ello, podemos decir finalmente que su teología de la gracia es preagustiniana y estrictamente romana, y en última instancia, también antiagustiniana.