

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

TERCERA PARTE

EL *CDPY* LA REACCIÓN CONTRA EL PREDESTINACIONISMO
AGUSTINIANO EN PROVENZA: EL TESTIMONIO DE PRÓSPERO DE
AQUITANIA

TERCERA PARTE, CAPÍTULO 1

(III. 1)

EL *CARMEN DE INGRATIS* DE PRÓSPERO DE AQUITANIA, RESPUESTA AL *CdP*

Los paralelos textuales que relacionan al *CdP* con el *Carmen de ingratis* de Próspero de Aquitania¹ constituyen uno de los principales argumentos aducidos por aquellos investigadores que han defendido la autoría prosperiana de nuestro poema, desde L. Valentin a principios del siglo pasado,² hasta M. Marcovich en fecha más reciente.³ Es mérito de G. Gallo, sin embargo, el haber insinuado que, a partir de los paralelos entre el *CdP* y las obras de segura autoría prosperiana, no hay que inferir forzosamente que Próspero compusiera el *CdP*; ni tan sólo que el aquitano se inspirara en nuestro poema para componer sus obras por afinidad de pensamiento, porque en él encontrara una expresión brillante, y digna de ser imitada, de las ideas que profesaba. Gallo analiza una serie de pasajes paralelos del *CdP* y del capítulo cuarto de la epístola de Próspero a Agustín, y llega a la conclusión de que la doctrina que el aquitano denuncia como herética y filo-pelagiana en esta carta es la defendida por el *CdP*, obra que habría utilizado como fuente para conocer las opiniones de sus adversarios.⁴

¹ Muy poco es lo que podemos saber de la vida de Próspero, más allá de lo relacionado con su actividad en defensa de la teología de la gracia agustiniana en Provenza. Nació probablemente hacia finales del siglo IV, en Aquitania según refiere Genadio en la noticia que le dedica en su *De uiris illustribus*. Sus escritos muestran que recibió una sólida educación clásica –siempre se ha pensado en él como posible alumno de la escuela de retórica de Burdeos–. Cuando establece su primer contacto epistolar con Agustín –a quien, sin duda, empezó a leer y admirar en fecha muy temprana–, se encuentra establecido ya en Marsella, a donde posiblemente se desplazó huyendo de las convulsiones generadas en tierras aquitanas tras la penetración de suevos, vándalos y alanos en Galia la última noche del año 406. En Marsella habría llevado una vida de laico *conuersus*, en estrecha relación con los monjes de San Víctor, aunque sin llegar nunca a ingresar en el monasterio de Casiano. Al estallar la controversia semipelagiana se compromete con la causa de la teología agustiniana, lo que le lleva a escribir de nuevo a Agustín y a componer diversos escritos en defensa de su maestro –al que nunca conoció personalmente–. En el año 431, ya muerto el gran obispo de Hipona, viaja a Roma, junto con su condiscípulo agustiniano Hilario, para solicitar del obispo Celestino la condena de los semipelagianos. Vuelto a Provenza continuó su campaña en defensa del agustinismo –en esta época hay que situar la redacción de obras como el *Contra Collatorem* o las *Responsiones ad capitula obiectionum Vincentianarum*–, hasta que en una fecha imprecisa, quizás hacia 435, se establece en Roma, donde se convierte en estrecho colaborador del poderoso archidiacono de la iglesia romana León –a quien habría conocido durante su primera estancia en Roma, cuatro años antes–. Cuando, en el año 440, León sea elegido obispo de la *Sedes Petri*, su plena confianza en las dotes literarias de Próspero, y en su competencia y rectitud en materia de doctrina cristiana, le llevarán a confiar al aquitano la composición de algunas de las homilias y cartas predicadas y firmadas por el obispo romano. La fecha de la muerte de Próspero se ha fijado hacia poco después de 455, año al que corresponden los últimos acontecimientos narrados en su *Chronica*. Sobre la biografía de Próspero *uide*, entre otros trabajos, M. Cappuyns (1929), pp. 310-37; G. Bardy (1936), cc. 846-8; G. de Plinval (1958), pp. 341-3; A. Solignac (1986), cc. 2446-7; A. Elberti (1999), pp. 25-7; D. Ogliari (2003), pp. 91-3, n. 4. Acerca de la colaboración de Próspero con el obispo romano León I, *uide* N. W. James (1993), pp. 554-84; R. Villegas (2003), pp. 81-124.

² L. Valentin (1900), pp. 814-9, ofrece un extenso listado de los pasajes paralelos de ambas obras.

³ M. Marcovich (1983), p. 110; *cf.* igualmente M. Marcovich (1989), p. X, junto con los comentarios *ad loca* que cierran su edición crítica y traducción del *CdP*.

⁴ G. Gallo (1977), pp. 339-40.

Aunque los *loci similes* propuestos por Gallo son discutibles –y lo son mucho más, como veremos, las conclusiones a las que llegó, basándose parcialmente en ellos–, la intuición del investigador francés, y la metodología que utilizó en su estudio, iban por el buen camino. El análisis de la intertextualidad entre el *CdP* y las obras de Próspero –particularmente el *De ingratis* y la epístola 225– no puede ser exclusivamente filológico (coincidencias léxicas, expresiones comunes, etc.). Sólo si se examina con detalle la doctrina teológica defendida en estos escritos, y muy especialmente el contexto argumental en el que, en las obras de Próspero, se incardinan estos pasajes paralelos con el *CdP*, se podrá llegar a conclusiones válidas respecto a la relación del agustiniano de Aquitania con nuestro poema.

Esto es lo que nos proponemos llevar a cabo en la tercera parte de nuestro estudio. Para poder establecer qué tipo de relación existe entre el *CdP*, el *Carmen de ingratis* y la epístola 225 de Próspero, es imprescindible un análisis pormenorizado de estas dos últimas obras; en el caso del *De ingratis*, este análisis debe tomar en consideración, prácticamente, cada uno de sus versos, dado que la línea argumental que Próspero desarrolla en esta obra es extremadamente compleja. Para poder entenderla, conviene distinguir en todo momento cuándo Próspero está expresando sus propias ideas; cuándo está reproduciendo las de los teólogos provenzales críticos con el agustinismo; y cuándo, finalmente, las de los pensadores pelagianos excluidos de la comunión católica. Hay que tener presente que el principal argumento utilizado por Próspero contra los teólogos marselleses en el *De ingratis* consiste, precisamente, en reducir al máximo las diferencias doctrinales entre pelagianos y antiagustinianos sudgálicos: estos últimos serían taimados discípulos de los primeros. Por todo ello, el *De ingratis* se convierte en una auténtica maraña de ideas, en la que hay que diferenciar en todo momento qué dice el autor; qué dice el autor que sus adversarios provenzales dicen; y qué dice el autor que sus adversarios provenzales piensan pero callan.

III. 1. 1. *De ing.*, vv. I-113: el vínculo pelagianismo-teología provenzal según Próspero

En su *Carmen de ingratis* –escrito muy probablemente en el año 427–,⁵ Próspero de Aquitania se propone mostrar cuál es, a su juicio, el origen de la fe, del propósito de santidad y de la piedad en los cristianos, frente a las tesis opuestas de aquellos a quienes califica de “ingratos” –término utilizado por Próspero para calificar a quienes se niegan a reconocer la total dependencia del hombre de la gracia divina– y de ensoberbecidos por una conducta sólo en apariencia virtuosa –ensoberbecidos precisamente, como veremos, porque atribuyen una parte del mérito de su virtud a su esfuerzo personal y no exclusivamente a la gracia de Dios–: *unde uoluntas sanctae subsistat origo, / unde animis pietas insit et unde fides, / aduersum ingratos falsa et uirtute superbos / centenis decies uersibus excolui*.⁶ El contexto de controversia doctrinal en el que Próspero escribe su poema se pone de manifiesto cuando el poeta exorta a los destinatarios de su obra a una lectura detenida de la misma, lo que les permitirá permanecer a salvo de la “tormenta” desatada en las tierras en las que Próspero escribe –alusión a la controversia teológica generada por el agustinismo en tierras provenzales– y no caer en la tentación de quienes, en la confianza de la capacidad del libre albedrío humano, osan negar los dones que el hombre debe a Dios, dones que son la causa del mérito cristiano, no el premio que

⁵ Distintos argumentos nos invitan a proponer esta fecha para la composición del *De ingratis*. En primer lugar, en un pasaje de su poema Próspero anuncia a sus adversarios provenzales que está dispuesto a promover la convocatoria de un sínodo que juzgue sobre la ortodoxia de sus propuestas teológicas – y cuya sentencia condenatoria se permite avanzarles– (*uide infra*, III. 1. 2). Desde nuestro punto de vista, esto es lo que el aquitano se propuso al escribir a Agustín: consciente de que la Iglesia africana –bajo la dirección intelectual del obispo de Hipona– llevó en todo momento la iniciativa del proceso que condujo a la condena de Pelagio y Celestio, Próspero pensó que, en la causa de la teología provenzal –que él consideraba una prolongación de la controversia pelagiana–, iban a ser igualmente los africanos los que dictaran una sentencia que la Iglesia de Roma, sin duda, aprobaría –como había pasado en la cuestión pelagiana–. En la epístola 225, en efecto, el de Aquitania insinúa a su corresponsal de Hipona la necesidad de juzgar a los provenzales y, de mostrarse éstos perseverantes en su error, expulsarlos de la Iglesia (PROSPER AQVIT., *Epist.* 225, 9: *sanum enim putant esse quod non dolet, nec uulnus superductum cute sentiunt; sed intellegant peruenturum ad sectionem quod habuerit perseuerantem tumorem*). Nos parece evidente que, con la epístola 225, Próspero trató de llevar a cabo aquello que había anunciado en el *De ingratis*; dado que esta carta fue escrita con toda probabilidad en el año 427 (*uide infra*), el poema debió precederla en muy poco tiempo (de hecho, en su carta Próspero afirma que ya había escrito alguna obra contra los provenzales, *cf.* ID., *Epist.* 225, 3: *et cum contra eos scripta beatitudinis tuae ualidissimis et innumeris testimoniis diuinarum scripturarum instructa proferimus, ac secundum formam disputationum tuarum aliquid etiam ipsi, quo concludantur, adstruimus*). Pero creemos posible afinar aún más la cronología del *De ingratis*: en unos versos del poema se afirma que las tesis semipelagianas están siendo divulgadas en algunas de las más importantes ciudades de Galia (ID., *de ing.*, vv. 213-4: *et per clara oppida tuti / his magnos implent populos*); con toda probabilidad, se trata de una alusión al nombramiento como obispo de Arlés (la sede de la prefectura de las Galias, que bien merece la calificación poética de *clarum oppidum*) de Heladio, uno de los más importantes portavoces de la teología provenzal, según el mismo Próspero declara en su carta a Agustín (*cf.* ID., *Epist.* 225, 9; sobre la lectura *Helladium, Arelatensem episcopum* en este pasaje, *uide infra*). Dado que para el episcopado de Heladio se ha propuesto una cronología entre finales de 426 y finales de 427/principios de 428 (*uide infra*), la fecha más probable para la composición del *De ingratis* es la de 427, un poco antes de la carta 225, que es de este mismo año.

⁶ ID., *de ing.*, vv. I-IV.

la divinidad concede al mérito: *quos si tranquilla studeas cognoscere cura, / tutus ab aduerso turbine, lector, eris; / nec libertate arbitrii rapiere rebellis, / ulla nec audebis dona negare Dei, / sed bona quae tibi sunt operante fatebere Christo / non esse ex merito sumpta sed ad meritum.*⁷

Tras la preceptiva profesión de humildad –que sitúa la importancia de la causa asumida por Próspero en su poema por encima de la pobre capacidad intelectual del autor–,⁸ el poeta y polemista aquitano emprende la contextualización histórica de la controversia semipelagiana, en el marco de la cual escribe. Estos versos apuntan ya lo que va a ser un argumento polémico recurrente a lo largo del poema: la lucha de Próspero contra los teólogos provenzales opuestos a la doctrina de la gracia de Agustín no sería, a su juicio, más que una continuación de la lucha de la Iglesia católica contra las tesis pelagianas. El aquitano compara las voces de protesta de sus opositores teológicos con las agónicas palpitations de una serpiente –el pelagianismo, ya condenado–, de la que aún puede surgir el mal: *ne post confectum celebris uictoria bellum / securos animos incauta pace resoluat, / ceu metus eliso iam nullus ab hoste supersit, / nec caput attriti uirosu[m] palpitet anguis, / unde igitur commenta mali sopita resurgant.*⁹

A continuación, Próspero introduce en su poema una breve síntesis de las –a su juicio, diabólicas– tesis de Pelagio (*dogma quod antiqui satiatum felle draconis / pestifero uomuit coluber sermone Britannus*).¹⁰ En general, podemos decir que esta caracterización del pelagianismo es correcta y se corresponde con las tesis que realmente defendieron Pelagio y sus seguidores. Sin embargo, nos parece que Próspero focaliza particularmente su atención en aquellas ideas pelagianas compartidas por los teólogos provenzales, con el objetivo de resaltar el vínculo que uniría al pelagianismo con las tesis semipelagianas. Este vínculo, ahora tan sólo insinuado, será explicitado por Próspero en otros pasajes de su poema. Los puntos de la doctrina pelagiana recogidos por el aquitano son los siguientes:

⁷ ID., *de ing.*, vv. V-X.

⁸ ID., *de ing.*, vv. XI-XIII: *congenitae in Christo gentis mihi castus ab alto / insinuatus amor proprias excedere uires / me iubet atque pias accendere carmine mentes*. Hay que decir, sin embargo, que el clásico recurso retórico consistente en apuntar una enorme desproporción entre el propósito literario del autor y su capacidad para conducirlo a buen término adquiere un sentido particular bajo el cálamo de un agustiniano como Próspero, quien en última instancia se propone defender, frente a sus oponentes teológicos, las miserias de la condición humana.

⁹ ID., *de ing.*, vv. XIV-XVIII. El tono durísimo que emplea Próspero para designar a sus oponentes, a los que califica de serpiente –*anguis*, animal diabólico– y tacha explícitamente de pelagianos –la cabeza apostosa de la serpiente (*caput attriti anguis*) de la que habla en el verso XVII es la del *coluber Britannus* que menciona en ID., *de ing.*, v. 2, es decir, Pelagio–, contrasta enormemente con el que utilizará Agustín en el *De praedestinatione sanctorum/De dono perseuerantiae*, para referirse a los teólogos provenzales. Ello puede ser utilizado como indicio cronológico para situar la elaboración del *Carmen de ingratis* en una fecha anterior a la llegada del mencionado tratado agustiniano al sur de la Galia.

¹⁰ ID., *de ing.*, vv. 1-2.

a) Afirmación de que Adán fue creado mortal y de que la mortalidad física en el hombre no tiene un origen penal –castigo del pecado original–, sino que fue instituida por Dios desde el mismo momento de la creación del primer hombre: *hac primos homines creatos dicione ferebat, / ut seu praescriptum mandatum transgrederentur, / siue inculpati seruata lege manerent, / mortem istam prorsus, qua carnem uita relinquit, / oppeterent, quae non peccato parta, sed ipso / instituent Deo, comes esset fixa creatis.*¹¹

b) Negación de la doctrina del *tradux peccati* y consecuente afirmación de que todo hombre nace hoy en el mismo estado en que fue creado Adán. La transgresión de los padres del linaje humano afectó a su descendencia sólo porque introdujo el ejemplo del pecado, no porque éste se transmita desde entonces por generación: *progenitos igitur nullum traxisse reatum / de patribus neque dissimiles nunc nascier illo / ortu primorum, qui libertate male usi / peccarunt forma nocui non semine proli.*¹²

c) Posibilidad de la *impeccantia*: *posse autem insontes omnes uirtutis in arce / uitam agere et menti ingenitum seruare decorem / arbitrio, quoniam subsistat recta uolentis / naturalis honos.*¹³

Como hemos visto en la primera parte de este trabajo, ninguno de estos puntos de la enseñanza de Pelagio encontró apoyo en los teólogos provenzales críticos con el agustinismo, en los que se da una firme aceptación de la doctrina del *tradux peccati* y del origen penal de la muerte. Por lo que respecta al tema de la *impeccantia*, de la capacidad de la naturaleza humana de vivir sin pecado, Casiano –pastor de almas preocupado por evitar la aparición del pecado de soberbia en sus monjes– condena explícitamente una tal idea en su *De incarnatione Domini*.¹⁴

Lo mismo podemos decir del *CdP* En relación con el tema de la *impeccantia*, bastaría traer a colación los pasajes del poema en los que se afirma la dependencia humana de la gracia divina.¹⁵ Por lo que respecta al tema de la transmisión del pecado original y al origen penal de la muerte física en el hombre, nuestro poeta acepta y defiende explícitamente ambas ideas.¹⁶

¹¹ ID., *de ing.*, vv. 3-8.

¹² ID., *de ing.*, vv. 9-12.

¹³ ID., *de ing.*, vv. 13-6.

¹⁴ *Vide supra*, II. 5. 1. 1.

¹⁵ *Vide*, por ejemplo, *CdP*, vv. 966-8: *ut non humanis fidens homo, totus in Illum (sc.: Christum) / se referat, sine Quo non stant qui stare uidentur / et per Quem sparsi coeunt stratique resurgunt.*

¹⁶ *Vide supra*, II. 1. 1.

Sin embargo, cuando Próspero sigue adelante en su caracterización de la enseñanza pelagiana, salen a relucir puntos de contacto con las tesis provenzales y las defendidas en el *CdP*:

d) Existencia de una ley natural impresa en el alma humana, cuyas prescripciones morales coinciden en su esencia con las de la ley revelada –a Moisés o por Cristo–: *lexque insita cordibus intus / hoc moneat quod scripta foris*.¹⁷

La idea de ley natural es considerada por Próspero punto esencial de la enseñanza pelagiana. Sin embargo, ya hemos visto que se trata de un principio ampliamente aceptado por la tradición patristica, tanto oriental como occidental. Los teólogos provenzales, y el *CdP* de acuerdo con ellos, se sirvieron de esta idea para afirmar que Dios ha velado siempre por la salvación de todo el género humano, no desproveyendo a ningún hombre, de ninguna época, del criterio de rectitud moral que le permitiera alcanzar la justificación. Próspero, soslayando el amplio apoyo patristico que los provenzales podían enarbolar para defender la ortodoxia de su idea de *lex naturalis*, la clasifica dentro de las tesis propias del *coluber Britannus* Pelagio.

Debemos señalar, además, que la terminología de la que se sirve Próspero en el *De ingratis* para caracterizar la idea de ley natural delata interesantes similitudes con los pasajes del *CdP* que exponen esta misma idea:

<p><i>lexque insita cordibus intus / hoc moneat quod scripta foris</i>¹⁸</p>	<p><i>intus / incisos apices ac scripta uolumina cordis / inspicite et genitam uobiscum agnoscite legem</i>¹⁹</p>
	<p><i>cum mihi progenito ad uitam mandata salutis / et cordi insinuet bonus Auctor et auribus</i>²⁰</p>

¹⁷ PROSPER AQVIT., *de ing.*, vv. 16-7.

¹⁸ ID., *de ing.*, vv. 16-7.

¹⁹ *CdP*, vv. 420-1.

²⁰ *CdP*, vv. 646-7.

En los versos siguientes del *De ingratiss*, Próspero continúa con su caracterización del dogma pelagiano; en ella salen a relucir de nuevo puntos de contacto con la teología del *CdP*:

e) La gracia de Cristo es un don –don concedido a la totalidad del género humano, *generaliter*– que se añade a la naturaleza del hombre, constituyéndose en refugio para los pecadores que, habiendo caído voluntariamente en la transgresión de los preceptos divinos, deben buscar voluntariamente la redención que concede el bautismo. Una vez bautizado, el hombre debe esforzarse por preservar el estado de pureza que ha recuperado por el lavacro: *cui gratia Christi / addita perfugium lapsis generaliter in se / condiderit, sacro si uellent fonte nouari, / ut sponte attractum uenia soluente reatum / sponte sua in uires proprias natura rediret, / quoque per errores esset spoliata uigore, / hunc seruare semel posset purgata receptum.*²¹ A continuación, y tras un breve inciso relativo a un punto de la teología bautismal pelagiana –que el bautismo debe ser conferido a los niños no en cuanto pecadores, puesto que no heredan el pecado original ni han cometido pecado personal alguno, sino para hacerlos, siendo como son buenos por condición natural, mejores–,²² Próspero sigue insistiendo en el carácter universal del don divino del bautismo y, en general, de la voluntad salvífica de Dios. Del propósito salvífico divino nadie sería excluido, como creían Agustín y Próspero, *iudicio Dei* –es decir, porque sobre él Dios ejecutara la justa sentencia que todo hombre merece por haber pecado en Adán–; sólo lo serían aquellos que se hubieran hecho merecedores de esta exclusión *libertate sua*, rechazando las promesas hechas por Dios en su llamada general al arrepentimiento y a la conversión: *nullum autem ex cunctis exsortem muneris huius / iudicio genitum esse Dei, sed quemque mereri / libertate sua, ut capiat promissa uocantis / quae sint auersis indebita, debita rectis.*²³

Los puntos de la doctrina pelagiana recogidos por Próspero en estos versos –excepción hecha del punto relativo al bautismo infantil, que no habría encontrado eco en los teólogos semipelagianos en tanto éstos aceptaban la doctrina del *tradux peccati*– fueron defendidos también por los teólogos provenzales y el *CdP*. La idea de que Cristo murió por la salvación de todo el género humano y de que el perdón de los pecados por la participación en el sacramento bautismal es un don del que todo hombre puede beneficiarse, porque Dios quiere la salvación de todo el género humano, aúna al autor del *CdP* con los teólogos marselleses –y, a juicio de Próspero, también con Pelagio–.²⁴ De igual modo, hemos visto cómo el *CdP* –y también, entre

²¹ PROSPER AQVIT., *de ing.*, vv. 17-23.

²² ID., *de ing.*, vv. 24-8: *tam diues uero hoc donum baptismatis esse / et tam multa homini conferri foedere in isto, / ut paruis etiam uitioque carentibus omni / congruat, ut qui sunt geniti bene sint meliores / naturaeque bonum adiecto illustretur honore.*

²³ ID., *de ing.*, vv. 29-32.

²⁴ *Vide supra*, II. 2. 2. 6.

otros teólogos provenzales, Fausto de Riez– insistieron en la idea de que, del mismo modo que el hombre peca por voluntad propia, debe integrarse voluntariamente en el plan salvífico divino: *nec ui petitur qui sponte recessit*.²⁵ De esta idea parece hacerse eco Próspero cuando señala que es “proposición pelagiana” afirmar que, puesto que el hombre peca voluntariamente –*sponte*–, voluntariamente debe buscar participar en el sacramento bautismal: *ut sponte attractum uenia soluente reatum / sponte sua in uires proprias natura rediret*.²⁶ Este pasaje debe ponerse asimismo en relación con los versos 653-4 del *CdP*, en los que se afirma –citando *Sir.* 15, 17, un pasaje particularmente apreciado por los teólogos pelagianos, como ya hemos tenido oportunidad de ver– que el hombre tiene ante sí el agua salvadora –el bautismo– y el fuego eterno, y que está plenamente capacitado para escoger lo que desee. Con ello, el autor del *CdP* señala que, para beneficiarse de los dones ofrecidos por el bautismo, el hombre debe buscarlo voluntariamente.²⁷

Del modo que acabamos de ver, Próspero ofrece una síntesis de la enseñanza pelagiana que, sin faltar en modo alguno a la veracidad histórica, tiende a resaltar sus puntos de contacto con las tesis de los teólogos provenzales a los que, en su defensa del agustinismo, Próspero estaba combatiendo. Como hemos señalado en la segunda parte de este trabajo, su condena firme y explícita de muchas de las tesis pelagianas –como las que negaban el *tradux peccati* o el carácter penal de la mortalidad física en el hombre, o las que afirmaban el estado íntegro de la naturaleza humana postadánica y la posibilidad de la *impeccantia*– no condujo a los teólogos provenzales a una impugnación de la totalidad de las ideas de Pelagio. Tesis tales como la de la existencia de una *lex naturalis*, la vocación universal a la salvación, o la pervivencia en el hombre del libre albedrío y de la capacidad para integrarse voluntariamente en la economía salvífica divina y cooperar de este modo con la gracia, aunque fueran puntos centrales de la teología de Pelagio, también lo eran de una amplia tradición patrística, sobre todo oriental, de autoridad reconocida en el seno de la Iglesia católica. Sin embargo, estos puntos de contacto entre el sistema de Pelagio y sus seguidores y las tesis provenzales, que Próspero se preocupó siempre por poner de relieve, bastaban, a juicio del discípulo intelectual de Agustín, para probar que las protestas de los teólogos semipelagianos contra el agustinismo no eran sino los últimos estertores del *coluber Britannus* Pelagio.

El vínculo existente entre pelagianismo y semipelagianismo, por consiguiente, no puede ser considerado una invención de Próspero carente de base alguna. De lo que sí puede ser acusado el aquitano es de soslayar que lo que une a ambos sistemas teológicos es una amplia

²⁵ *CdP*, v. 952.

²⁶ PROSPER AQVIT., *de ing.*, vv. 20-1.

²⁷ *CdP*, vv. 653-4.

tradición de pensamiento cristiano sostenida por padres de reconocida autoridad en la Iglesia. De cualquier modo, lo cierto es que la vinculación pelagianismo-semipelagianismo proporciona a Próspero un argumento polémico para combatir a los enemigos del agustinismo recurrente en la heresiología cristiana: vincular el pensamiento de un autor con una doctrina ya condenada por la Iglesia católica es hacerle reo de la vieja sentencia, de este modo convertida en una condena *avant la lettre* del mencionado pensador. De acuerdo con esta línea argumental, cuando Próspero presenta en su *De ingratis* una breve síntesis del proceso histórico que condujo a la condena del pelagianismo, no hace sino mostrar a sus oponentes teológicos las sentencias de las que deben sentirse reos.

A partir del verso 33 del *De ingratis*, Próspero inicia el citado resumen de la historia de la controversia pelagiana, convenientemente adulterado para mostrar la condena de Pelagio como un proceso poco traumático, como el rechazo por toda la Iglesia, a una sola voz, del dogma pelagiano.²⁸ En este resumen, no hay espacio para momentos tan incómodos a ojos de Próspero como, por ejemplo, la absolución de Pelagio y Celestio por Zósimo. El lugar de honor en la condena del pelagianismo es concedido por Próspero a las distintas medidas antipelagianas de los obispos de Roma.²⁹ A continuación, el aquitano hace alusión al concilio de Dióspolis, celebrado en esta ciudad palestina a finales del 415, en el que Pelagio fue obligado a condenar una serie de proposiciones tomadas de algunas obras atribuidas a su persona. Este sínodo –en el que Pelagio, tras condenar las mencionadas proposiciones, fue absuelto– se mostró, a juicio de Próspero, demasiado indulgente con el heresiarca.³⁰ Pero el aquitano cree ver un aspecto providencial en su absolución, porque para obtenerla Pelagio se vio obligado a formular una sentencia de condenación sobre lo que iba a ser la “hija” de su propia herejía: *sed sancta fides examine in illo / uicit oborturam diro de semine prolem; / prospectum namque est diuino et munere cautum, / ut licet instantem declinans bestia poenam / perfidiae secum sensus tenuisset eosdem, / ipsa tamen proprium germen damnando necaret, / ore malam exstinguens sobolem quam protulit ore.*³¹ Lo que Próspero quiere insinuar es que cuando Pelagio, para evitar su excomunión, se vio obligado a condenar, entre otras proposiciones, que la gracia divina se concede como recompensa a los méritos del hombre (*Dei gratiam secundum merita nostra*

²⁸ PROSPER AQVIT., *de ing.*, vv. 33-9: *talia cum demens late diffunderet error, / commentisque rudes traheret letalibus aures, / affuit exhortante Deo prouisa per orbem / sanctorum pia cura patrum, non dispare motu / conficiens diros iaculis coelestibus hostes; / iisdem namque simul decretis spiritus unus intonuit.*

²⁹ ID., *de ing.*, vv. 39-42: *pestem subeuntem prima recidit / sedes Roma Petri, quae pastoralis honoris / facta caput mundo, quidquid non possidet armis / religione tenet.* Para la interpretación de estos versos, uide R. Gantoy (1958), pp. 114-7.

³⁰ PROSPER AQVIT., *de ing.*, vv. 42-8: *non signior inde Orientis / rectorum cura emicuit, captumque nefandi / dogmatis auctorem constrinxit lege benigna / commentum damnare suum, nisi corpore Christi / abiungi et sancto mallet grege dissociari. / lene quidem hoc nimiumque malos tolerasse uidetur / iudicium.*

³¹ ID., *de ing.*, vv. 48-54.

dari),³² condenó antes de su nacimiento a la que iba a ser la descendiente de su herejía, las tesis semipelagianas; y ello porque, a juicio de Próspero, afirmar que Dios espera del hombre un primer paso hacia la conversión a la fe para concederle la ayuda de su gracia –lo que los teólogos provenzales hacían– sería mantenerse en el principio de “gracia según mérito” pelagiano. Estamos ante el ya mencionado argumento de la herejía condenada antes de nacer.

En su síntesis del proceso histórico de condena del pelagianismo, sigue Próspero aludiendo, en tono altamente laudatorio, a la figura de Jerónimo y a sus obras antipelagianas;³³ a la expulsión de Constantinopla del pelagiano Celestio, a iniciativa del obispo Ático;³⁴ a los altercados en Éfeso provocados por la presencia de pelagianos, probable alusión a la estancia de Celestio en la ciudad;³⁵ y a la expulsión de algunos pelagianos de tierras sicilianas.³⁶ En este contexto, Próspero exalta la posición de vanguardia que la Iglesia africana ocupó en la lucha contra el pelagianismo, a la que reconoce el mayor mérito en la derrota de la herejía, aunque procurando siempre subrayar la colaboración de la Iglesia romana en esta campaña. De cualquier modo, la iniciativa africana en la condena del pelagianismo no deja de ser puesta de relieve en el relato de Próspero: las intervenciones de la Sede Apostólica y del poder imperial en este sentido habrían ido en cierto modo a remolque de la acción de la Iglesia africana.³⁷ El

³² Acerca de las proposiciones contenidas en el libelo acusatorio de Dióspolis, condenadas por Pelagio, *uide* O. Wermelinger (1975), pp. 295-9.

³³ PROSPER AQVIT., *de ing.*, vv. 55-60: *tunc etiam Bethlei praeclari nominis hospes, / Hebraeo simul et Graio Latioque uenustus / eloquio, morum exemplum, mundique magister / Hieronymus, libris ualde excellentibus hostem / dissecuit noscique dedit quo turbine ueram / uellent exortae lucem obscurare tenebris.*

³⁴ ID., *de ing.*, vv. 61-6: *quid loquar et curam magna quam gessit in urbe / Constantinopoli docto bonus ore sacerdos / Atticus antiqua legatos hereticorum / confutando fide? de qua tunc impia corda, / quamuis se obducto tegerent uelamine forma / iudicii et tacitae tulerint tormenta repulsae.* La fecha de la expulsión de Celestio de Constantinopla, por iniciativa de Ático, no puede ser fijada con precisión, pero en todo caso habría tenido lugar con posterioridad al año 416. *Vide* G. Honnay (1994), pp. 280-1.

³⁵ PROSPER AQVIT., *de ing.*, vv. 67-9: *praetereo quanto fuerit bene mota tumultu / clara Ephesos, non passa suis consistere tectis / uasa irae et morbi flatus et semina mortis.* El pasaje probablemente debe ponerse en relación con la ordenación de Celestio como presbítero en Éfeso, según sugiere C. T. Huegelmeyer (1962), p. 127, *ad loc.*. Esta ordenación habría tenido lugar antes del verano de 416, *uide* G. Honnay (1994), p. 280.

³⁶ PROSPER AQVIT., *de ing.*, vv. 70-1: *quaque fide tellus etiam Trinacria feruens / agmen uipereum propriis exegerit oris.* La actividad proselitista de defensores de las tesis pelagianas en Sicilia está bien atestiguada. Citemos, por ejemplo, la epístola que el siracusano Hilario dirige a Agustín informándole de esta actividad (carta 156 del epistolario agustiniano, a la que el obispo de Hipona dio respuesta con su epístola 157).

³⁷ ID., *de ing.*, vv. 72-8: *tu causam fidei flagrantius, Africa, nostrae / exsequeris, tecumque suum iungente uigorem / iuris apostolici solio fera uiscera belli / conficis, et lato prosternis limite uictos. / conuenere tui de cunctis urbibus almi / pontifices, geminoque senum celeberrima coetu / discernis quod Roma probet, quod regna sequantur.* La mención por Próspero en este pasaje de un *gemino coetu* podría hacer pensar que el aquitano alude a los concilios reunidos en Cartago en junio de 416 y en Mileve algo más tarde – antes en todo caso de septiembre– durante ese mismo año, concilios en los que Pelagio y Celestio fueron condenados (en relación a estos concilios, *uide* O. Wermelinger [1975], pp. 94-101). Esta decisión fue comunicada al obispo romano Inocencio en cartas escritas por el concilio cartaginés (epístola 175 del epistolario agustiniano), el milevitano (epístola 176) y por los obispos Aurelio de Cartago, Alipio de Tagaste, Evodio de Uzala, Posidio de Calama y el propio Agustín (epístola 177). En su respuesta a estas

pasaje se cierra –no podía ser de otro modo en el agustiniano Próspero– con una encendida *laus* de la figura de Agustín y del rol jugado por el obispo de Hipona –del que se citan genéricamente sus obras antipelagianas– en la derrota de la herejía.³⁸

tres cartas (epístolas 181, 182 y 183 del epistolario agustiniano), Inocencio ratifica la condena de Pelagio y Celestio (lo que justificaría el *quod Roma probet* del pasaje de Próspero), aunque, en defensa del primado de la Sede Apostólica sobre la Iglesia católica, el obispo romano considera las cartas africanas como meras *consultationes* o *relationes* enviadas a una instancia superior, dejando claro que la sentencia de los concilios africanos sólo sería vinculante para la Iglesia de mediar la aprobación de Roma. Sobre este tema, uide O. Wermelinger (1975), pp. 124-6. Desde nuestro punto de vista, sin embargo, es más que probable que, en este pasaje, Próspero aluda al concilio reunido en la basílica de Fausto, en Cartago, el 1 de mayo del año 418. A ello apunta el hecho de que, en la continuación del citado pasaje, tras señalar Próspero que la condena de los pelagianos no se basó únicamente en el ejercicio de la autoridad eclesiástica, sino también en una refutación detallada de sus dogmas fundamentada en la recta interpretación de la fe revelada, el aquitano señale explícitamente que esta refutación fue promulgada por trescientos obispos reunidos en un concilio –uno sólo– presidido por Aurelio de Cartago y dirigido intelectualmente por Agustín. Vide PROSPER AQVIT., *de ing.*, vv. 79-92: *nec sola est illic synodorum exerta potestas, / ceu quos non possent ratione euincere nostri / ui premerent. Discussae artes, uirisque relectum est / haeretici sensus, nullumque omnino relictum / docta fides quod non dissolueret argumentum. / condita sunt et scripta manent quae de cataractis / aeterni fontis fluxere undante meatu, / et tercentenis procerum sunt edita linguis, / sic moderante suam legem bonitate seuera, / ut qui damnato uellent de errore reuerti / acciperent pacem, pulsus qui praua tenerent. / an alium in finem posset procedere sanctum / concilium, cui dux Aurelius ingeniumque / Augustinus erat.* Para entender la transición en el relato prosperiano de un *geminus coetus* a un solo *concilium* hay que tener presente que también en su *Contra Collatorem* Próspero se refiere al concilio cartaginés de 418 en plural, *concilia africana* (uide ID., *contra Coll.*, 5, 3: *errauerunt africana episcoporum concilia, quae decretis suis constituerunt...* [frase a la que sigue la cita del canon 5 del concilio de Cartago de 418]). Wermelinger ha señalado que el uso del plural para referirse al concilio de 418 en este pasaje del *Contra Collatorem* podría explicarse por el hecho de que Próspero toma en consideración dos fases de un único concilio (uide O. Wermelinger [1975], p. 149). Lo mismo valdría para el pasaje del *De ingratis*. Si aceptamos que Próspero está haciendo referencia al concilio de 418, las piezas de su relato encajan bien: el concilio fue presidido en efecto por Aurelio de Cartago –junto con Donatiano de Telepte–; la mención de trescientos obispos asistentes al sínodo debe interpretarse como una cuantificación sin voluntad de precisión y tendente a la magnificación de la reunión (a la que asistieron en realidad 205 obispos de las provincias de *Bizacena*, *Mauretania Sitifensis*, *Tripolitana*, *Numidia*, *Mauretania Caesariensis* y algunos hispanos); en el concilio se promulgaron 9 cánones-anatemas contra las tesis pelagianas –los *scripta* a los que alude Próspero– que, si bien no representan una sanción plena de la teología agustiniana, sí se corresponden bien con la orientación que Agustín dio al debate con el pelagianismo en sus escritos, lo que justificaría que Próspero atribuya al obispo de Hipona la dirección intelectual del sínodo (sobre este concilio, uide el excelente análisis de O. Wermelinger [1975], pp. 165-96); finalmente, en cuanto a la mención que hace Próspero de la aprobación de las decisiones de este concilio por Roma, hay que tener presente que, pese a que en su epístola *Tractoria* de junio de 418 el obispo romano Zósimo no hizo plenamente suya la orientación teológica de los cánones, ni se preocupó por divulgarlos, Próspero consideró siempre que ya en 418 estas decisiones habían recibido la sanción de la Sede Apostólica (uide PROSPER AQVIT., *Epit. chron.*, a. a. 418: *concilio apud Cartaginem habito CCXIII episcoporum ad papam Zosimum synodalia decreta perlata sunt, quibus probatis per totum mundum heresis pelagiana damnata est*); en lo relativo a la intervención del poder imperial en apoyo de las decisiones del concilio cartaginés, debe tenerse presente que, pese a que el rescripto imperial que condena al pelagianismo con sus forjadores Pelagio y Celestio es anterior en un día a la reunión del sínodo, puesto que fue promulgado desde Rávena el 30 de abril de 418, esta ley debe entenderse en el contexto de la misma campaña de la Iglesia africana para acabar con el pelagianismo en la que se insiere el concilio africano, dado que la ley es consecuencia de la mediación de una legación africana en la corte imperial (sobre el tema, uide O. Wermelinger [1975], pp. 196-9). Señalemos en este sentido que en otro pasaje del *De ingratis* Próspero menciona, como los dos tribunales que habrían condenado al pelagianismo, a Roma –*solium Petri*– y al *Carthaginis altae concilium*, en singular, aludiendo de este modo inequívocamente al concilio cartaginés de 418. Vide PROSPER AQVIT., *de ing.*, vv. 184-5.

³⁸ ID., *de ing.*, vv. 92-113: *quem (sc.: Augustinum) Christi gratia cornu / uberiore rigans nostro lumen dedit aeuo / accensum uero de lumine; nam cibus illi, / et uita, et requies Deus est, omnisque uoluptas /*

III. 1. 2. *De ing.*, vv. 114-24: la retórica del pacto pelagianos-semipelagianos.

Descripción de la teología provenzal

Tras haber relatado el proceso que condujo a la condena del pelagianismo, Próspero se lamenta de que un nuevo debate teológico azote a la Iglesia católica. El debate es promovido por quienes, pese a permanecer en la comunión católica, no dejan de ser –Próspero vuelve a insistir en esta idea– hijos del dogma pelagiano: *iamque procellosae disiecto turbine noctis, / heu! noua bella, noui partus oriuntur in ipso / securae matris gremio, quae crescere natis / uisa sibi; discors horret consurgere germen, / degeneres pauitans inimico ex semine foetus.*³⁹ Próspero señala que durante mucho tiempo la Iglesia católica se equivocó permitiendo que en su seno la doctrina semipelagiana fuera promulgada y que lo hizo a causa de la autoridad que su integridad de vida confería a los defensores de estas ideas. En este sentido, hay que recordar que el prestigio del que entre las masas católicas gozaban figuras como Juan Casiano en Marsella o los monjes de Lérins, cuya vida de gran exigencia ascética despertaba admiración, fue siempre un enorme obstáculo para que la campaña contra sus tesis sobre la gracia y la libertad humana triunfaran.⁴⁰

Llegado este punto de la obra, Próspero localiza el núcleo de la doctrina defendida por los opositores provenzales al agustinismo en su afirmación de que el hombre posee la libertad de albedrío como elemento constitutivo de su naturaleza y de que, por ello, posee la misma

unus amor Christi est, unus Christi est honor illi? / et dum nulla sibi tribuit bona, fit Deus illi / omnia et in sancto regnat Sapientia templo. / Istius ergo inter cunctos, qui de grege sancto / insanas pepulere feras, industria maior, / maius opus totum praestantius imbuit orbem; / nam quocumque gradum conuertit callidus hostis, / quaque per ambages anceps iter egit opertas, / huius ab occursum est praeuentus, mille uiarum / insidiis aditum non reperientibus ullum. / cumque foris rabies audiorum exclusa luporum / frenderet, inque omnes mendacia uerteret artes, / ne mentes ullarum ouium corrumpere posset, / neu dubia obliquis turbaret corda querelis, / istius ore uiri fecit Deus, istius ore / flumina librorum mundum effluxere per omnem, / quae mites humilesque bibunt, campisque animorum / certant uitalis doctrinae immitere riuos. Próspero concibió su lucha contra los teólogos provenzales como una colaboración con la incesante actividad antipelagiana de Agustín y, tras la muerte de éste, como una continuación de la tarea de su maestro intelectual. En el convencimiento de que la teología provenzal no era sino un nuevo subterfugio de la herejía pelagiana para seguir expandiendo sus ideas, Próspero se opone a ella al igual que Agustín combatió al *callidus hostis* pelagiano que buscaba *per ambages* ganarse el apoyo del pueblo cristiano.

³⁹ ID., *de ing.*, vv. 114-8.

⁴⁰ ID., *de ing.*, vv. 119-21: *in quibus ante diu specie fallente benignus / errarat genitricis amor, cum obducta decoris / moribus externae stirpis tegetetur origo.* En los versos siguiente Próspero señala que en sus opositores teológicos la integridad de vida ascética ha dado lugar a su caída en el pecado de vanagloria y soberbia, lo que les habría conducido a tratar de reavivar las ya extintas cenizas del error pelagiano –un error que, a juicio de los agustinianos, nacía del orgullo de considerar que el hombre podía alcanzar la virtud independiente de la ayuda de la gracia divina–. *Vide ID., de ing.*, vv. 123-7 : *sic laudis amore / uirtutum studium corrumpitur, atque ab honesto / principio in uitium exitur plerumque tumoris. / quo quidam inflantur nunc turpiter, atque perempti / dogmatis extinctas tentant animare fauillas.* Hay que tener presente que en las obras de Casiano –sin duda, uno de los objetivos a los que apunta el *De ingratis*– es constante la apelación al monje para que evite que de su progreso en el propósito ascético y en la virtud nazca el pecado de soberbia. Próspero estaba aquí acusando a Casiano –y a otros– de no haber podido evitar la caída en este error.

capacidad de orientarse hacia la virtud que de hacerlo hacia el pecado: *dum libertatem arbitrii affectumque uolendi / in naturalis motus uirtute locantes, / tam bona quemque docent sectari posse suoapte / ingenio quam posse subest cuique in mala ferri.*⁴¹ Ésta es la doctrina que el *CdP* defiende, por ejemplo, en sus versos 653-4, en los que, a partir de *Sir.* 15, 17, nuestro poeta afirma que existe una *aequa facultas* en el hombre para escoger la salvación o la condenación: *coram adsunt aqua seruatrix, populator et ignis: / ad quod uis extende manum, patet aequa facultas.*⁴² A juicio de Próspero –quien insiste en el argumento polémico de vincular tal afirmación con el dogma pelagiano ya condenado por la Católica–, la defensa de esta idea iguala a sus opositores provenzales con los pelagianos que afirmaban que la naturaleza humana creada por Dios en Adán no experimentó ninguna alteración como consecuencia del pecado original y que, por ello, todo individuo nace hoy con el mismo esplendor que el primer hombre recibió de Dios: *quod qui confirmas, tu non distabis ab illis / qui dicunt nullo peccati uulnere laesum / naturale bonum cumque illo nasci / nunc omnes homines quod primis ingeneratum est.*⁴³

Sin embargo, Próspero era plenamente consciente de que los teólogos provenzales mantenían muchos puntos de discordia con las tesis de Pelagio y sus seguidores, cuya expulsión de la Iglesia católica en absoluto cuestionaron. Próspero es explícito en este sentido: *quos non dubitas excludere templo / pelle animo.*⁴⁴ Los teólogos semipelagianos, sin embargo, no consideraban que, tras la condena de Pelagio y sus seguidores, debieran considerarse como heréticas todas las ideas que éstos hubieran profesado: *an uero excerpis 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.*⁴⁵ Para el intransigente agustiniano, sin embargo, todo esto eran componendas e hipocresía.⁴⁶ Próspero introduce en el poema un tema que iba a ser recurrente en su polémica con los provenzales: la exhortación a sus oponentes a que, dejando de lado su actitud sólo en apariencia enemiga de los pelagianos, alcancen con éstos un pacto.⁴⁷

En una larga serie de versos, Próspero insiste en la retórica de un hipotético acuerdo entre los provenzales y los pelagianos. El aquitano pregunta a sus oponentes qué harían si los

⁴¹ ID., *de ing.*, vv. 128-31.

⁴² *CdP*, vv. 653-4.

⁴³ PROSPER AQVIT., *de ing.*, vv. 132-5. Próspero alude a una de las sentencias comúnmente atribuidas a Pelagio y que fue incluida en el libelo acusatorio presentado en el sínodo de Dióspolis: *quoniam infantes nuper nati in illo statu sint, in quo Adam fuit ante praeuaricationem* (cf. O. Wermelinger [1975], pp. 295-9).

⁴⁴ PROSPER AQVIT., *de ing.*, vv. 142-3.

⁴⁵ ID., *de ing.*, vv. 139-43.

⁴⁶ ID., *de ing.*, vv. 143-4: *noua te discordia diuidit abs te; / corde foues quod in ore premis.*

⁴⁷ ID., *de ing.*, vv. 144-6: *coniungere amicis / mentibus et tecum cupidis componere foedus / lege tua; iam parce minis et congrue pactis.*

pelagianos condenados, una vez recorrido todo el mundo sin encontrar apoyo en ningún lugar, acudieran a su presencia atraídos por su fama –una nueva alusión al prestigio del que los marseleses gozaban entre el pueblo cristiano– y les pidieran cobijo. Para ganarse su voluntad, los pelagianos condenados estarían dispuestos a renunciar a muchas de sus antiguas ideas, a aquellas, en definitiva, que los provenzales desaprovaban.⁴⁸ Los puntos de la enseñanza pelagiana a los que estos hipotéticos pelagianos estarían dispuestos a renunciar, y que por consiguiente los provenzales condenaban sin ambages, son, como ya hemos señalado en la segunda parte de este estudio, los relativos al origen penal –castigo del pecado adánico– de la muerte física en el hombre y al *tradux peccati*.

En adelante, los pelagianos aceptarían, de acuerdo con los provenzales –y siempre según el artificio literario de Próspero–, los siguientes puntos:

a) El hombre fue creado inmortal. La mortalidad tiene su origen en el pecado adánico, de la que es castigo: *immortalem hominem factum si creditis, et nos / credimus, incidere mortem peccando*.⁴⁹

b) Transmisión del pecado adánico y de su castigo, la muerte, a todo el género humano: *suamque / progeniem culpa et letho deuinxerit omnem*.⁵⁰ Como consecuencia de ello, todo hombre necesita del bautismo, incluidos los niños, en quienes purga el pecado original que heredan de sus padres: *nullus non egeat sacro baptisate Christi, / infantesque etiam purgentur fonte lauacri*.⁵¹

Hemos señalado ya en la segunda parte de este estudio que el *CdP* manifiesta un *atteggiamento* en torno a la cuestión del pecado original y del origen de la muerte que se corresponde plenamente con la aquí delineada por Próspero como propia de sus opositores provenzales. Subrayemos particularmente el uso del término *culpa* por Próspero para referir que los provenzales aceptaban la idea de una culpabilidad universal transmitida desde Adán. Recordemos que en el *CdP* se afirma que la *culpa* se transmite desde el primer hombre a todos sus descendientes: *culpa in cunctos manante minores*.⁵²

⁴⁸ ID., *de ing.*, vv. 147-53: *ecce pererratis terrarum finibus adsunt, / implentesque tuas lacrimosis questibus aures / incipiunt: Pulsi mundo, nullaque recepti / sede uagi tandem fama exhortante redimus; / quaeque placet uobis amplectimur. edita nobis / doctrinae uestrae est pietas, nihil inficiando / discutimus; liceat uobiscum iungere sensum.*

⁴⁹ ID., *de ing.*, vv. 154-5.

⁵⁰ ID., *de ing.*, vv. 155-6.

⁵¹ ID., *de ing.*, vv. 157-8.

⁵² *CdP*, v. 290.

En esas supuestas negociaciones entre pelagianos condenados y teólogos provenzales – que no son, insistimos, más que un mero artificio retórico ideado por Próspero para subrayar las afinidades entre estos pensadores–, los primeros estarían dispuestos a admitir como verdaderos los dos principios teológicos que acabamos de reseñar (origen penal de la muerte física en el hombre y pecado original), con el objetivo de llegar a un acuerdo con los segundos. De este modo –ciertamente enrevesado– el aquitano reconoce que los provenzales admitían como ortodoxos estos dos principios, los únicos que les separarían de la teología pelagiana condenada por la Iglesia católica. En efecto, y siempre según Próspero, marselleses y pelagianos estarían de acuerdo en el resto de sus ideas sobre la gracia y la libertad humana; por ello, los pelagianos podrían seguir divulgando la mayor parte de su pensamiento sin temor a que los provenzales les negaran la comunión. En los versos siguientes, Próspero presenta algunas de las teorías antropológicas pelagianas que los semipelagianos compartirían, lo que no es sino un modo tendencioso de resumir el sistema teológico que los opositores marselleses al predestinacionismo agustiniano defienden.

Éstos serían los principios fundamentales de la teología de la gracia marsellesa:

c) Afirmación de que el esplendor del libre albedrío permanece ileso en la descendencia de Adán, de modo que el hombre puede voluntariamente orientarse hacia la rectitud moral por la capacidad que la naturaleza humana recibió como don de Dios en Adán: *dum nostri decus arbitrii lumenque creatum / principio, quod sponte potest insistere rectis, / manserit illaesum, nec uiribus absit ab illis / quas condente Deo generaliter omnis in Adam suscepit natura hominis*.⁵³

Una vez más, hay que señalar aquí que el *CdP* afirma explícitamente que el hombre postadánico conserva la capacidad de escoger libremente la senda de la virtud cristiana. Además de los tantas veces citados versos 653-4, en los que se afirma que el hombre posee una *aequa facultas* para el bien y para el mal, debe traerse a colación el pasaje del *CdP* en el que se afirma que el hombre es una criatura racional, libre y capaz de distinguir entre lo justo –también calificado por el *CdP* con el adjetivo substantivizado en plural *recta*, término del que se sirve Próspero en el pasaje anteriormente citado– y lo injusto: *sed quia liber homo et sapiens discernere rectis / praua potest, in se intus habens discrimina rerum / iusque uoluntatis, quo temperat arbitrium mens*.⁵⁴ Este pasaje del *CdP* se refiere a Adán antes del pecado, pero nuestro poeta no concibe una ruptura radical entre el estado prelapsario del primer hombre y el de su descendencia, porque en otro pasaje del poema, en el que se dirige a un hipotético interlocutor

⁵³ PROSPER AQVIT., *de ing.*, vv. 159-63.

⁵⁴ *CdP*, vv. 238-9.

seguidor de las creencias astrológicas –un hombre postlapsario, por consiguiente–, se expresa en los mismos terminos: *liber es, et cum recta queas discernere prauis, / deteriora legis*.⁵⁵ Ciertamente, ni el *CdP* ni ninguno de los teólogos provenzales afirmaban que la capacidad humana de orientarse hacia la virtud no se hubiera visto en nada afectada por el pecado original, como aquí dice Próspero (*dum nostri decus arbitrii lumenque creatum principio [...] manserit illaesum*). Recuérdese que, en opinión del *CdP*, resta hoy en el hombre apenas una semilla corrupta del primigenio esplendor y fuerza del hombre (*corruptum exigui semen superesse uigoris*),⁵⁶ pero para nuestro autor, en pleno acuerdo con los teólogos provenzales, esta exigua capacidad de autodeterminación que resta en el hombre es suficiente para que se sacuda el yugo del pecado y se someta a la voluntad divina: *sed si quis superest animi uigor, excutiamus / peccati seruille iugum, ruptisque catenis / in libertatem et patriae redeamus honorem*.⁵⁷ Ello podría haber llevado a Próspero, que como puro agustiniano rechaza que la voluntad humana caída pueda hacer algo positivo sin la inspiración divina, a tergiversar las tesis provenzales –de las que el *CdP* sería testimonio– en este punto, haciendo decir a sus rivales teológicos, en base a su afirmación de que el hombre puede aún hacer algo por su salvación, que el pecado original no ha dañado en absoluto la capacidad para el bien del ser humano.

Señalemos finalmente que la otra idea que en este pasaje Próspero atribuye a los provenzales, a saber, que el libre albedrío es un don divino concedido a todo ser humano (*quas condente Deo generaliter omnis in Adam suscepit natura hominis*), aparece igualmente en el *CdP*. Nuestro autor señala que el hombre no debe envanecerse por los logros que alcance en el libre ejercicio de su albedrío, porque esta libertad es ya don divino,⁵⁸ un don concedido a todo ser humano sin excepción, porque Dios distribuye por igual su gracia sobre todos los hombres.⁵⁹

d) Afirmación de la voluntad salvífica universal de Dios, de la que son testimonio tanto la concesión de la ley como la gracia de Cristo. Establecido este parámetro de la economía salvífica divina, los teólogos provenzales defienden que todo hombre puede –y debe– responder a la llamada divina a la salvación; o, lo que es lo mismo, debe desear ser salvado e integrarse voluntariamente en el plan salvífico divino: *cum sine delectu seu lex seu gratia Christi / omnem hominem saluare uelit, donumque uocantis / sic sit propositum, ut nullus non possit ad illud / libertate sua, proprioque uigore uenire, / sitque salus dignis saluari ex fonte uolendi*.⁶⁰

⁵⁵ *CdP*, vv. 556-7.

⁵⁶ *CdP*, v. 271.

⁵⁷ *CdP*, vv. 941-3.

⁵⁸ *CdP*, vv. 241-3.

⁵⁹ *CdP*, vv. 584-6.

⁶⁰ PROSPER AQVIT., *de ing.*, vv. 165-9.

En nuestra exposición de la teología de la gracia del *CdP*, hemos puesto de relieve que la idea de *lex naturalis* sirve a nuestro autor para defender que Dios quiere la salvación de todos los hombres de todas las generaciones y que sobre todos ellos ha extendido su *cura* salutar. ⁶¹ Tal es la doctrina que podría querer reseñar Próspero cuando señala que, a juicio de sus rivales teológicos, la *lex* da testimonio de que Dios *omnem hominem saluare uelit*. Por lo que respecta a la gracia de Cristo, ya hemos visto que en el *CdP* se afirma explícitamente que el Verbo encarnado fue crucificado por la salvación de todos los hombres sin excepción. ⁶² La voluntad salvífica universal de Dios es una idea que el *CdP* defiende también en otros pasajes, como cuando afirma que la salvación está al alcance de todo hombre (*cunctis astare salutem*), ⁶³ o que Dios llama a todos los hombres, sin excepción, a beneficiarse de los dones que les ha prometido (*cunctos eadem ad promissa uocare*). ⁶⁴ Por lo demás, que el hombre debe integrarse voluntariamente en el plan salutar divino es una idea que el *CdP* defiende cuando señala, por ejemplo, que la adopción de cada hombre como hijo de Dios depende de que éste desee esta adopción (*filius esse Dei, si uis, potes*), ⁶⁵ o que Dios no salva a nadie que no desee ser salvado (*nemo inuitus [...] / fit saluus*). ⁶⁶

Siguiendo con su argumentación, Próspero pregunta a sus interlocutores provenzales qué harían si los pelagianos condenados, abjurando de aquella parte de su enseñanza que los semipelagianos rechazaban –pero conservando, de acuerdo con ellos, el resto de la misma–, les reclamaran la comunión y la reintegración en la Iglesia católica. ⁶⁷ A juicio del aquitano, ésta sólo podría darse a costa de violar los decretos de los santos padres (*sanctorum decreta patrum*) –alusión a los cánones del concilio cartaginés del primero de mayo de 418 y a las decisiones de los concilios de Cartago y Mileve del 416– y las leyes imperiales (*regumque piorum leges*), referencia al rescripto de Honorio del 30 de abril de 418 y, probablemente también, a la ley de Valentiniano III, promulgada en julio de 425, que ordenaba a los obispos de la Galia simpatizantes con la causa de Pelagio acudir, en un plazo de veinte días, ante Patroclo de Arlés para abjurar de sus errores doctrinales (*Const. Sirmond. 6 [425]*). ⁶⁸ De este modo, Próspero insinúa a sus rivales en esta *disputatio* teológica que los términos en los que condenan al

⁶¹ *Vide supra*, II. 2. 2. 6.

⁶² *CdP*, vv. 453-7.

⁶³ *CdP*, v. 551.

⁶⁴ *CdP*, v. 640.

⁶⁵ *CdP*, v. 501.

⁶⁶ *CdP*, vv. 951-2.

⁶⁷ PROSPER AQVIT., *de ing.*, vv. 170-2: *haec si uestra fides, uestra est doctrina, remotis / quae uestro exemplo reiecimus, addite sanctis / nos gregibus tandemque boni defendite uestros!*

⁶⁸ ID., *de ing.*, vv. 173-83: *talia submissus si defleat hostis apud te, / quid referes? quo te affectu comperta mouebunt? / consultas, trepidas, nutas, cunctaris et haeres; / quoue anceps se praecipitet sententia uoluus. / iniustum est animis gregatis non dare pacem, / et quos una fides, eadem sapientia nectit, / his communem aditum sanctorum ad sancta negare; / iungere sed foedus cum talibus et uiolare / sanctorum decreta patrum, regumque piorum / scripta lege Dei leges contemnere multum / hostile est nimiumque audax et perniciosum.* Sobre la *constitutio* de Valentiniano III, *uide supra*, II. 6.

pelagianismo no les eximen totalmente de la acusación de heterodoxia doctrinal, porque las decisiones conciliares y las leyes imperiales condenarían también como pelagianas las ideas en torno a la gracia que los provenzales defendían. La controversia semipelagiana no es una discusión en torno a la validez de la condena de Pelagio y sus seguidores: lo que en ella se debate es qué aspectos de la enseñanza pelagiana caían en el terreno de la heterodoxia religiosa y qué otros, pese a haber sido defendidos por un hereje, podían y debían aceptarse en tanto que no contradecían la doctrina tradicional de la Católica.

Próspero prosigue su relato representando una supuesta errática marcha por el mundo de los pelagianos, en busca de su reintegración en el seno de la Iglesia; el aquitano afirma que si éstos se presentaran de nuevo ante la Iglesia romana o ante el concilio cartaginés de 418, serían una vez más rechazados y condenados como herejes.⁶⁹ Ante la constatación de ello, el aquitano señala que sería legítimo que sus “pelagianos literarios” protestaran por el hecho de que, habiendo abjurado de una parte de su antigua enseñanza –la negación del *tradux peccati*, etc.–, siguieran siendo excluidos de la comunión eclesiástica por sostener unas ideas que muchos, en total libertad y sin recibir sanción eclesiástica alguna, estaban defendiendo –evidentemente, en tierras provenzales–.⁷⁰ En este pasaje, Próspero atestigua lo que en otras obras suyas confirma, a saber, la amplia aceptación que en el sur de la Galia tenían las tesis sobre gracia y libre albedrío

⁶⁹ ID., *de ing.*, vv. 184-93: *ergo Petri solium Romam et Carthagini altae / concilium repetant humiles eademque perorent / quae frustra hic trepido sunt deplorata fauori / sed cum mille senum prudentia peruigil olim / –perspectum notumque tenens, quod tota nefandae / haereseos summa exigua sub parte tegatur, / de qua plena mali labes renouetur, et omne / commenti corpus per singula membra resurgat– / antiquas adhibentem artes reiecerit hostem, / limitibusque suis steterit censura salubris.* El concilio al que se refiere Próspero en este pasaje es, sin duda, el cartaginés de 418, del que ya había pasado bastante tiempo cuando el aquitano escribe el *De ingratis* (nótese el uso del adverbio *olim* para hacer referencia al sínodo). El cuantitativo *mille* utilizado en la evocación de los padres que habrían tomado parte en el concilio (*mille senum*) es una licencia poética del autor, orientada a magnificar la importancia del sínodo (*uide* C. T. Huegelmeier [1962], p. 139, *ad loc.*). Por lo demás, cuando Próspero afirma en estos mismos versos que la esencia de la herejía pelagiana se encierra en una exigua parte de su enseñanza, a partir de la cual puede resurgir la totalidad de la doctrina herética (*tota nefandae haereseos summa exigua sub parte tegatur, de qua plena mali labes renouetur, et omne commenti corpus per singula membra resurgat*), expone una idea que explotará frecuentemente a lo largo de la controversia semipelagiana: el núcleo de la doctrina pelagiana sería la afirmación de que la gracia de Dios se concede según el mérito que haya adquirido el hombre (el *gratiam Dei secundum merita nostra* dari condenado por Pelagio en Dióspolis), y quien aceptara esta idea permanecería afín a la herejía pelagiana. Los marselleses, con su afirmación de que Dios ofrece sus dones a aquellos hombres que, en el ejercicio de su libertad, le buscan, creen en sus promesas y desean participar de la economía salutífera divina, aceptarían la idea de que la gracia de Dios se concede por los méritos humanos –el mérito contraído por la conversión a la verdadera fe–, revelándose así como pelagianos.

⁷⁰ PROSPER AQVIT., *de ing.*, vv. 194-208: *numquid non iustus poterit dolor abdita cordis / rumpere, et in tales miseris excire querelas, / ut dicant; Quaenam ista, patres, in cordibus almīs / iustitia est? quo fine graues, quo fine seueri / claudere terrarum nobis persistitis orbem? / nosne sumus toto mundo, quorum undique uobis / sit suspecta fides, quod non tolerare queatis, / si nostra a uestro uel syllaba dissonet ore? / non uerbis iam nos argumentisue tuemur; / iudicium extemplo petimus. quod pace manente / libera multorum uox astruit hoc sine bello / cedatur nobis. non nostra inuenta fouemus, / nec primis studiis insistimus. ecce recisum est / unde olim certamen erat uestris reuersi / cedimus, et quaecumque illis placuere probamus.*

de los teólogos opositores al agustinismo (tesis que eran, como señala el aquitano, la voz de muchos, *uox multorum*). En los versos siguientes, Próspero nos proporciona otro detalle interesante para conocer el contexto histórico de la controversia semipelagiana: las tesis provenzales estaban siendo divulgadas entre el pueblo cristiano de algunas de las más insignes ciudades de la Galia (*per clara oppida tuti his magnos implent populos*).⁷¹ Probablemente Próspero alude a la ciudad de Arlés, cuyo obispo Heladio se cuenta entre los opositores a la teología predestinacionista agustiniana y quien, en su predicación al pueblo cristiano, no habría dejado de defender una propuesta teológica alternativa;⁷² y a la de Marsella, ciudad de residencia de Próspero y en la que no podemos descartar que Juan Casiano predicara.⁷³

⁷¹ ID., *de ing.*, vv. 209-15: *quid superest culpae? quo nos decet usque repelli? / si uero haec etiam quae nos pia ducimus absunt / a ueris, et uestra illis bene cura repugnat, / cur extra inuidiam poenamque erroris habentur / qui damnata docent, et per clara oppida tuti / his magnos implent populos quae nos perhibentes / plectimur et nulla sinimur consistere terra?*

⁷² Sobre Heladio de Arlés como crítico del predestinacionismo agustiniano, *uide infra*.

⁷³ Debemos tener presente que, cuando –hacia el año 431– Próspero e Hilario de Marsella viajaron hasta Roma para pedir al obispo Celestino que interviniera para acallar las críticas de los teólogos provenzales a las ideas sobre la gracia de Agustín, en su informe a la Sede Apostólica insistieron particularmente en el peligro que para la integridad de la fe de algunas iglesias galas suponía la predicación de determinados presbíteros, de lo que se hace eco Celestino en la carta que envió a algunos obispos galos como respuesta a la intervención de los dos agustinianos sudgálicos (*uide CAELESTINVS I, Epist. ad episc. Gall., 2: filii nostri praesentes Prosper et Hilarius, quorum circa Deum nostrum sollicitudo laudanda est, tantum nescio quibus presbyteris illic licere qui dissensionem ecclesiarum studeant, sunt apud nos persecuti, ut indisciplinatas quaestiones uocantes in medium, pertinaciter eos dicant praedicare aduersantia ueritati*). Celestino pide a los obispos galos que toleraban esta predicación (la cual, si la información que había recibido de Próspero e Hilario se ajustaba a la verdad, atentaba contra la doctrina tradicional de la Iglesia, *uide ID., Epist. ad episc. Gall., 2: desinat, si ita res sunt, incessere nouitas uetustatem*) que sometan a tales presbíteros a su autoridad episcopal y que les hagan callar (ID., *Epist. ad episc. Gall., 2: sciant se, si tamen censentur presbyteri, dignitate uobis esse subiectos*), si no quieren que su pasividad les haga sospechosos de aprobar la defensa y promulgación de novedades doctrinales (ID., *Epist. ad episc. Gall., 2: timeo ne conuiuere sit, hoc tacere*). A nuestro juicio, en la carta de Celestino hay indicios que permiten afirmar que uno de los presbíteros denunciados ante el obispo romano por Próspero e Hilario fue Juan Casiano. Casiano había sido ordenado presbítero en Roma bajo Inocencio I, aunque su formación teológica es el fruto de su contacto con las comunidades monásticas de Palestina y Egipto y, en parte también, de los cerca de cuatro años que pasó en Constantinopla con Juan Crisóstomo, a quien consideraba su maestro (sobre la formación de Casiano en la teología ascética de Orígenes, la cual estaba muy presente en la vida intelectual de las comunidades monásticas egipcias, *uide supra*, II. 5. 1; por otra parte, C. Broc [2003], pp. 40-7, analiza la influencia doctrinal y estilística del Crisóstomo sobre Casiano a la luz del *De incarnatione Domini*). En su carta, Celestino alude a presbíteros a los que se permite predicar sin haber aprendido lo que predicán –sin haber recibido su formación doctrinal– del magisterio de sus superiores jerárquicos (*uide CAELESTINVS I, Epist. ad episc. Gall., 2: quid illic spei est, ubi magistris tacentibus, ii loquuntur qui, si ita est, eorum discipuli non fuerunt?*). Si tenemos presente que uno de los pocos obispos citados explícitamente en el encabezamiento de la carta de Celestino puede ser identificado con el obispo de Marsella en esa época, Venerio (ID., *Epist. ad episc. Gall., 1: dilectissimis fratribus Venerio, Marino, Leontio, Auxonio, Arcadio, Fillucio et caeteris Galliarum episcopis Coelestinus*; acerca de la identificación de Venerio con el obispo marsellés, *uide* É. Griffe [1966], p. 174), disponemos de argumentos sólidos para afirmar que Venerio permitió a Casiano defender sus tesis sobre la gracia ante los fieles congregados en las iglesias marsellesas, siendo denunciado por Próspero e Hilario a Celestino, quien se dirige a él para exhortarle a que silencie las prédicas –descritas por Próspero e Hilario como opuestas a la doctrina católica– de un presbítero que ni siquiera ha aprendido de él, de su obispo, aquello que está enseñando.

La creación de esta ficción literaria sirve a Próspero para lanzar una velada amenaza a los antiagustinianos sudgálicos. Éstos deben ser bien conscientes del resultado que tendrían las protestas que pone en boca de sus pelagianos ante un hipotético sínodo. Este resultado, a juicio de Próspero, no sería otro que la condena de las tesis provenzales junto con sus defensores bajo el cargo de pelagianismo: *haec in pontificum sancto deprompta senatu / quam curam exigent et quae decreta mouerent / perspicias*.⁷⁴ Cuando el aquitano afirma que sus rivales desprecian la imagen terrible que está poniendo ante sus ojos –su excomunión de la Iglesia católica por un sínodo– porque aún no han recibido sanción eclesiástica alguna,⁷⁵ les está amenazando implícitamente con promover su condena sinodal. Ello viene confirmado por los versos siguientes: el aquitano señala que ahora, dejados de lado el curso y el resultado de las cosas que deben ser llevadas a cabo (*gerendorum euentu et fine remoto*), mostrará lo que ya ha sido hecho –el proceso de destrucción del dogma pelagiano–, con el objetivo de que se pueda inferir de lo ya acontecido el resultado de los acontecimientos futuros (*ex illis quale hoc sit discutiatur*), el cual, a su juicio, debe ser la condena de los teólogos provenzales en un sínodo cuya convocatoria cree inevitable y que está dispuesto a promover.⁷⁶

III. 1. 3. *De ing.*, vv. 226-492: refutación de la teología provenzal

A continuación, Próspero presenta una serie de proposiciones atribuidas a Pelagio –al que llama *haeresiarches*– bien conocidas por sus interlocutores (*quod cognoscis*)⁷⁷ y que habrían sido condenadas por la autoridad de la Iglesia católica. En primer lugar, recoge la afirmación de que la naturaleza humana es creada en todo hombre buena y de que el pecado adánico (*culpa primi parentis*) no habría dañado a nadie –la negación, por tanto, del *tradux peccati*–;⁷⁸ en relación con este punto, la defensa de que, dado que todo hombre nace hoy en el mismo estado que Adán antes de la transgresión del mandato divino, el hombre puede vivir sin pecado, al igual que lo pudo Adán en el Paraíso.⁷⁹ Próspero señala que estas ideas fueron condenadas por distintos concilios y por toda la Iglesia católica, como bien sabrían reconocer sus

⁷⁴ PROSPER AQVIT., *de ing.*, vv. 216-8.

⁷⁵ ID., *de ing.*, vv. 218-21: *an quoniam culpa securus operta / non premeris synodo, nec te poenae metus urget, / spernis propositi speciem terroris et istaec / plena uelut uanis simulacris somnia rides?*

⁷⁶ ID., *de ing.*, vv. 222-4: *ergo gerendorum euentu et fine remoto / haec tantum in medium quae iam sunt gesta uocemus, / ut facile ex illis quale hoc sit discutiatur.*

⁷⁷ Debemos subrayar en este sentido que Próspero reconoce en sus rivales teológicos un buen conocimiento de las tesis pelagianas. Los círculos eclesiásticos y monásticos provenzales habían seguido atentamente el curso de la controversia pelagiana.

⁷⁸ ID., *de ing.*, vv. 226-9: *inter multa suis quae tradidit haeresiarches, / quod cognoscis, ait naturam quae bona facta est / nullis cum uitis in quoquam omnino creari, / nec cuiquam primi culpam nocuisse parentis.*

⁷⁹ ID., *de ing.*, vv. 230-4: *et quoniam tales nascantur nunc quoque qualis / ille fuit nostri generis pater ante reatum, / posse hominem sine peccato decurrere uitam / si uelit, ut potuit nullo delinquere primus / libertate sua.*

interlocutores.⁸⁰ Sigue el aquitano con su descripción del dogma pelagiano atribuyendo a su *haeresiarches* la idea de que la Ley condujo en el pasado al Reino de los Cielos de igual modo que lo hace ahora la gracia, proposición que también habría sido condenada en un sínodo –el de Dióspolis–.⁸¹ Finalmente, Próspero menciona una vez más la idea, atribuida a Pelagio en el sínodo de Dióspolis, según la cual la gracia divina se concede según los méritos de los hombres, en la medida en que éstos se hacen dignos de los dones de Dios; el aquitano alude igualmente a la condena que el bretón hizo de esta proposición en el sínodo, de acuerdo con los obispos allí presentes, aunque posteriormente se descubrió que seguía defendiendo esta idea en sus escritos (*suis libellis*).⁸² Como ya hemos señalado, el aquitano iba a explotar repetidamente el rechazo de

⁸⁰ ID., *de ing.*, vv. 234-5: *nempe haec damnata fateris / conciliis mundique manu*. Huegelmeier traduce el *mundique manu* de Próspero por “state’s civil authority”, considerando que el aquitano alude aquí a las medidas legislativas imperiales contra el pelagianismo (*uide* C. T. Huegelmeier [1962], p. 57). Desde nuestro punto de vista, sin embargo, la expresión puede traducirse literalmente por “la mano del mundo” y considerarse una alusión a la *Tractoria* de Zósimo, carta circular enviada por el obispo romano a las más importantes sedes eclesiásticas de Occidente y Oriente solicitando de los obispos su firma en aprobación de la condena de Pelagio y Celestio. Este hecho habría significado para Próspero la condena universal de los padres de la herejía pelagiana. En este mismo sentido se expresará en su Crónica. *Vide* PROSPER AQVIT., *Epit. chron.*, a. a. 418: *concilio apud Cartaginem habito CCXIII episcoporum ad papam Zosimum synodalia decreta perlata sunt, quibus probatis per totum mundum heresis Pelagiana damnata est*. En este pasaje, el *per totum mundum heresis Pelagiana damnata est* debe entenderse sin duda también como una alusión a la *Tractoria*. En cuanto a los concilios a los que hace alusión Próspero, debemos tener presente que su caracterización del pelagianismo en este pasaje parece depender esencialmente de las proposiciones atribuidas a Pelagio y a Celestio en el sínodo de Dióspolis. El *nec cuiquam primi culpam nocuisse parentis* del *De ingratis* parece aludir a la décima proposición del libelo acusatorio de Dióspolis –según la reconstrucción del mismo ensayada por O. Wermelinger (1975), p. 296–: *quoniam peccatum Adae ipsum solum laeserit et non genus humanum*; el *quoniam tales nascuntur nunc quoque qualis ille fuit nostri generis pater ante reatum* es una clara paráfrasis de la decimocuarta proposición del libelo acusatorio –*cf.* O. Wermelinger (1975), p. 297–: *quoniam infantes nuper nati in illo statu sint, in quo Adam fuit ante praeuarcationem*; el *posse hominem sine peccato decurrere uitam si uelit* alude claramente a las proposiciones 6 y 16 del libelo –O. Wermelinger (1975), pp. 295-6; la idea fue atribuida en el sínodo tanto a Pelagio como a Celestio–: *posse hominem, si uelit, esse sine peccato*. Sin embargo, Próspero habla de concilios, en plural (*conciliis*), con lo que podría aludir al concilio cartaginés de 418, cuyos cánones 2 y 3 atañen al tema del *tradux peccati* –y condenarían por consiguiente el posicionamiento pelagiano en este sentido recogido por Próspero en la frase *nec cuiquam primi culpam nocuisse parentis*–; y cuyos cánones 7, 8 y 9 atacan la tesis pelagiana de la posibilidad de la *impeccantia* en el hombre –caracterizada por Próspero con su *posse hominem sine peccato decurrere uitam si uelit*–. De cualquier modo, los versos siguientes del *De ingratis* ratifican que la fuente principal de la que se sirve el aquitano para caracterizar el dogma pelagiano es el libelo acusatorio de Dióspolis, que pudo conocer a través del *De gestis Pelagii* de Agustín.

⁸¹ PROSPER AQVIT., *de ing.*, vv. 235-8: *connectit et illud / idem auctor quod lex ita sanctos miserit olim / coelorum in regnum, sicut nunc gratia mittit. / hoc quoque iudicio sancto scis esse peremptum*. Próspero alude aquí claramente al sínodo de Dióspolis (*iudicio sancto*) y cita explícitamente la décimo segunda proposición del libelo acusatorio contra Pelagio presentado en el mismo –*uide* O. Wermelinger (1975), p. 296–: *quoniam lex sic mittit ad regnum quemadmodum Euangelium*. Remarquemos de nuevo que Próspero presupone en sus interlocutores su conocimiento de los hechos de Dióspolis (*scis*).

⁸² PROSPER AQVIT., *de ing.*, vv. 239-48: *obiectum est aliud ipsum dixisse magistrum / quod meritis hominum tribuatur gratia Christi / quantum quisque Dei donis se fecerit aptum; / sed nimis aduersum hoc fidei nimiumque repugnans / esse uidens, dixit se non ita credere et illos / damnari dignos quorum mens ista teneret. / quo cernis cum iudicibus damnantibus ista / consensisse reum nec quemquam haec posse tueri, / quae tamen ipse suis rursus excoluisse libellis / detegitur, reprobum in sensum fallendo reuersus*. Como hemos señalado anteriormente, Próspero alude aquí a la proposición 22 del libelo acusatorio de Dióspolis –*uide* O. Wermelinger (1975), p. 297– que atribuye a Pelagio la idea según la cual *Dei gratiam secundum merita nostra dari, quia si peccatoribus illam det, uidetur esse iniquus*. Agustín ya había

esta idea por el sínodo de Dióspolis para argumentar que la doctrina sostenida por los teólogos provenzales ya había sido objeto de condena eclesiástica. De hecho, a ello apunta cuando, tras haber expuesto esta síntesis de las doctrinas pelagianas condenadas por la Iglesia, pasa a reseñar las tesis semipelagianas: a la luz de aquéllas debe juzgarse la ortodoxia de éstas.⁸³ Próspero presenta las doctrinas defendidas por los provenzales, que pasamos a consignar aquí señalando los paralelos existentes entre la caracterización prosperiana de estas ideas y el *CdP*.

a) Afirmación de la voluntad salvífica universal de Dios. La gracia divina llama e invita a todo hombre, sin excepción alguna, al perdón de los pecados y a la salvación: *gratia qua Christi populus sumus hoc cohibetur / limite uobiscum et formam hanc ascribitis illi, / ut cunctos uocet illa quidem inuitetque, nec ullum / praeteriens studeat communem afferre salutem / omnibus et totum peccato absoluere mundum.*⁸⁴

La afirmación de la voluntad salvífica universal de Dios es un tema constante en el *CdP*, como hemos señalado repetidamente en este trabajo. Que Cristo murió por el perdón de los pecados y por la salvación de todos los hombres se afirma explícitamente en este pasaje: *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.*⁸⁵ Además, la idea de que Dios llama a todos los hombres a la salvación es reproducida por Próspero en el *De ingratís* en términos muy parejos a aquellos de los que se sirve el *CdP* para defender esta tesis:

acusado a Pelagio de seguir sosteniendo, tras su absolución en Dióspolis, que la gracia de Dios se concede en virtud de los méritos del hombre, cf. C. T. Huegelmeier (1962), p. 143, *ad loc.*

⁸³ PROSPER AQVIT., *de ing.*, vv. 249-50: *nunc igitur, quoniam quid nostris displicisset / ostensum est, quam sana fides sit uestra patefescat.*

⁸⁴ ID., *de ing.*, vv. 250-5.

⁸⁵ *CdP*, vv. 453-7.

<p><i>ut cunctos uocet illa quidem inuitetque, nec ullum / praeteriens studeat communem afferre salutem.</i>⁸⁶</p>	<p><i>apprendite caelo. / Nota uia est, Christo cunctis reserante magistro : / qui uocat.</i>⁸⁷</p>
	<p><i>cunctis astare salutem.</i>⁸⁸</p>
	<p><i>cunctos eadem ad promissa uocare.</i>⁸⁹</p>

b) El hombre debe responder a la llamada de Dios por propia voluntad. Próspero recoge este principio de los teólogos provenzales sirviéndose de la imagen del alma que debe convertirse a la fe y volver su vista a la luz –la gracia divina– que se ofrece a todo hombre –una vez más el tema de la voluntad salvífica universal de Dios–, de modo que ayuda a quienes desean el bien e ilumina a quienes quieren ser iluminados: *sed proprio quemque arbitrio parere uocanti / iudicioque suo mota se extendere mente / ad lucem oblatam, quae se non subtrahat ulli / sed cupidos recti inuuet illustretque uolentes.*⁹⁰

Es particularmente significativo en este sentido que Próspero reproduzca la idea de sus rivales teológicos según la cual el hombre debe desear ser salvado, debe querer integrarse en el plan salvífico divino, idea omnipresente en el *CdP* (recuérdese en este sentido el *filius esse Dei, si uis, potes*),⁹¹ sirviéndose de una fórmula metafórica que compara a la gracia divina con una luz que se extiende universalmente; de la ayuda de la gracia se benefician quienes vuelven su rostro a esa “luz que irradia sobre todo el género humano”. De esta metáfora se sirve el *CdP* para expresar el citado principio teológico: *uir, femina, seruus, / liber, Iudaeus, Graecus, Scytha barbarus: omnes / in Christo sumus unum. Non persona potentis, / nec domini, regisue prior: distantia nulla / Luminis unius, speculi nisi discrepet usus. / Namque uelut speculum mens est: quae quo mage tersa est / expoliente fide radiisque intenta supernis, / hoc mage confessi resplendet imagine Christi.*⁹² La conversión es descrita por el *CdP* como un proceso por el cual el alma (*mens*) se vuelve hacia Dios y de este modo puede hacer suya la ayuda de la gracia (*lumen*) que la divinidad extiende por igual (*distantia nulla Luminis unius*) sobre todos los

⁸⁶ PROSPER AQVIT., *de ing.*, vv. 253-4.

⁸⁷ *CdP*, vv. 205-7.

⁸⁸ *CdP*, v. 551.

⁸⁹ *CdP*, v. 640.

⁹⁰ PROSPER AQVIT., *de ing.*, vv. 256-9.

⁹¹ *CdP*, v. 501.

⁹² *CdP*, vv. 457-62.

hombres. Este último principio vuelve a ser defendido por el *CdP* en otro pasaje, en el que recurre de nuevo a la metáfora que compara a la gracia divina con la luz, para señalar que, al igual que ésta ilumina por igual a todo hombre, Dios concede su ayuda en igual medida a todo ser humano: *optimus ille / non plus accepit, quam pessimus: aequa Creantis / mensura est, uno qui lumine luminat omnes*.⁹³ De esta imagen y de la idea que ilustra se hacen sin duda eco estos versos del *De ingratis*: el alma (*mens*), en su conversión, se vuelve a Dios para aprender la ayuda de la gracia (*lux*), que se ofrece a todo individuo sin excepción (*luce[m] oblatam, quae se non subtrahat ulli*).

La imagen de la *gratia-lux* vuelve a ser utilizada por Próspero en otro pasaje de su poema, en el que critica la tesis semipelagiana de la voluntad salvífica universal de Dios. El aquitano considera que la existencia de numerosos pueblos que vivían en la ignorancia del Evangelio, el cual ya había sido predicado a otros, prueba que Dios no quiere la salvación de todos los hombres. En términos metafóricos, Próspero señala que muchos hombres vivían inmersos en la noche de la ignorancia cuando otras almas ya brillaban por la luz –la gracia de la predicación evangélica– que habían recibido: *et dira innumeri demersi nocte peribant, / cum multae accepto fulgerent lumine mentes*.⁹⁴ Próspero critica una idea del *CdP* sirviéndose de la misma imagen de la que el autor de éste se servía para ilustrarla: a la defensa de la voluntad salvífica universal de Dios recogida en la imagen del *uno qui lumine luminat omnes*, Próspero contrapone la idea de una voluntad salvífica restringida, ilustrada por el hecho de que muchos hombres, en los inicios de la predicación evangélica, vivían *demersi dira nocte*, sin haber recibido una luz que ya brillaba en las almas de muchos otros (*cum multae accepto fulgerent lumine mentes*).

c) Tras la conversión, el hombre intensifica su esfuerzo por la virtud, bajo la guía de la ayuda divina, de tal modo que lo que cada hombre ha aprendido –mediante los mandatos divinos– que debe hacer, lo cumpla por amor del sometimiento a Dios: *hinc adiutoris Domini bonitate magistra / crescere uirtutum studia, ut quod quisque petendum / mandatis didicit iugi sectetur amore*.⁹⁵ Todas las almas humanas, instruidas por Dios, poseen en igual medida la libertad de someterse a la voluntad divina, de tal modo que puedan vivir santamente perseverando en el propósito de virtud. Dios es, sin embargo, quien concede al hombre la perseverancia final y el objetivo que ha buscado con su adhesión a la virtud: *esse autem edoctis istam communiter aequam / libertatem animis, ut cursum explere beatum / persistendo queant, finem effectumque petitem / dante Deo ingeniis qui numquam desit honestis*.⁹⁶

⁹³ *CdP*, vv. 584-6.

⁹⁴ PROSPER AQVIT., *de ing.*, vv. 285-6.

⁹⁵ ID., *de ing.*, vv. 260-2.

⁹⁶ ID., *de ing.*, vv. 263-6.

La doctrina aquí resumida por Próspero guarda notables similitudes con la del *CdP*. Debemos tomar en consideración, en primer lugar, un pasaje de nuestro poema en el que se afirma que el alma, libre, debe ofrecer a Dios un sometimiento voluntario. La imagen del yugo para simbolizar este sometimiento aparece igualmente en este pasaje del *CdP*, aunque en él para contraponer el *durum iugum* que representaban los preceptos morales de la ley mosaica a la suavidad del yugo evangélico: *nec te difficilis nunc obseruantia legis / sub durum iubet ire iugum: mens libera sanctum / obsequium ratione ferat.*⁹⁷ Cuando el *De ingratis* habla de la *libertas animis* que permite al hombre cumplir el mandato divino inspirado por el amor a Dios y el deseo de someterse a su voluntad (*iugi amore*), puede tener *in mente* estos versos del *CdP*, en los que se afirma que la *mens libera* debe someterse voluntariamente a Dios (*sanctum obsequium ratione ferat*). Señalemos asimismo que los versos del *De ingratis* en los que se afirma que sus rivales teológicos sostenían que la libertad es común a todas las almas instruidas sobre los mandatos divinos (*esse autem edoctis istam communiter aequam libertatem*), pueden hacer alusión a la idea de la *lex naturalis* defendida por los teólogos provenzales y el *CdP*: en esta idea se basaban estos pensadores para sostener que a todo hombre han sido dados a conocer los preceptos morales en virtud de los cuales Dios quiere que se rijan y que, por consiguiente, todo hombre tiene la capacidad y la libertad de cumplir la voluntad divina.

d) Dado que no todos los hombres tienen la misma fuerza de ánimo, y que la voluntad es tentada por múltiples encantos terrenales, algunos hombres sucumben voluntariamente al pecado. Hombres que, sin embargo, no carecían de la capacidad de permanecer en la senda de la justicia: *sed quia non idem est cunctis uigor, et uariarum / illecebris rerum trahitur dispersa uoluntas, / sponte aliquos uitii succumbere qui potuissent / a lapsu reuocare pedem stabilesque manere.*⁹⁸

Ésta es una nueva alusión a la doctrina provenzal según la cual todo hombre posee la misma capacidad para escoger el bien o el mal, expresada de un modo diáfano por el *CdP* en versos con los que ya estamos familiarizados: *liber es, et cum recta queas discernere prauis, / deteriora legis;*⁹⁹ o *coram adsunt aqua seruatrix, populator et ignis: / ad quod uis extende manum, patet aequa facultas.*¹⁰⁰ Estos últimos versos sirven al autor del *CdP* para afirmar que la Escritura atestigua que ninguna fuerza exterior a la voluntad condiciona el libre albedrío del hombre,¹⁰¹ criticando de este modo las tesis tanto del fatalismo astral como, implícitamente en

⁹⁷ *CdP*, vv. 510-2.

⁹⁸ PROSPER AQUIT., *de ing.*, vv. 267-70.

⁹⁹ *CdP*, vv. 556-7.

¹⁰⁰ *CdP*, vv. 653-4.

¹⁰¹ *CdP*, vv. 655-7: *quod Legis monitus et uatum scripta piorum / et Deus ipse suo nequicquam promeret ore, / arbitrium nostrum si uis externa teneret.*

este caso, de la teología de la gracia agustiniana.¹⁰² En este contexto, el autor del *CdP* desarrolla brevemente el tema de los placeres mundanos que son tentación para el alma del hombre, el cual vive en su interior un conflicto entre deseos contrapuestos: el amor por el bien y la tentación del pecado.¹⁰³ Este pasaje podría ser evocado por Próspero cuando señala que sus interlocutores veían el origen del pecado en la atracción que sobre una voluntad dispersa –dividida por deseos de naturaleza opuesta– ejercen las varias tentaciones mundanas (*et uariarum illecebris rerum trahitur dispersa uoluntas*).

Tras haber ofrecido una breve síntesis (*summatim*) de las doctrinas sostenidas por los teólogos semipelagianos,¹⁰⁴ Próspero emprende la crítica de estas ideas. El primer objetivo de su diatriba es la defensa provenzal de la voluntad salvífica universal de Dios. A su juicio, no puede afirmarse que la gracia de Cristo no haya dejado de lado a ningún hombre de los nacidos desde Adán.¹⁰⁵ Prueba de ello la encuentra en el hecho de que, aún en la época en que Próspero escribe, no a todos los pueblos de la Tierra ha sido enunciado el Evangelio y muchos viven, por consiguiente, en la ignorancia de sus preceptos y de sus promesas.¹⁰⁶ A pesar de que Cristo ordenó a sus apóstoles divulgar por todo el orbe su mensaje, ello iba a tardar muchos siglos en llevarse a cabo, de tal modo que, mientras muchas partes de la Tierra ya habían sido evangelizadas, otras vivían en la más absoluta ignorancia de los Evangelios.¹⁰⁷ La existencia de innumerables hombres que han vivido sin saber nada de la venida de Cristo a la Tierra es para Próspero prueba de que Dios no desea la salvación de todo el género humano; de desearlo verdaderamente, a nadie habría privado del conocimiento de la Encarnación y Redención.

En los versos siguientes, Próspero presenta el argumento que los teólogos provenzales le oponían cuando les presentaba la privación del conocimiento del Evangelio como prueba de que Dios no quería que todos los hombres se salvaran: Dios habría querido dar a conocer a todo hombre el Evangelio y llamar a todos a la salvación, pero sabía –en su presciencia– que muchos iban a rechazar el mensaje evangélico y por ello desdeñó dárselo a conocer. De este modo, estos

¹⁰² *Vide infra*.

¹⁰³ *CdP*, vv. 658-64: *uerum si quid obest uirtuti animosque retardat, / non superi pariunt ignes, nec ab aethere manat, / sed nostris oritur de cordibus : ipsaque bellum / libertas mouet et quatimus ciuilibus armis, / otia cum mollis complexa ignaua uoluptas / difficili negat ire uia brauioque potitos / ardua quaeque piget pro spe tentare latenti.*

¹⁰⁴ PROSPER AQVIT., *de ing.*, vv. 271-2: *iam quia summatim, ut potuit, sententia uestra / decursa est.*

¹⁰⁵ *ID.*, *de ing.*, vv. 272-5: *dic unde probes quod gratia Christi / nullum omnino hominem de cunctis qui generantur / praetereat, cui non regnum uitamque beatam impertire uelit.*

¹⁰⁶ *ID.*, *de ing.*, vv. 275-7: *nec enim uel tempore nostro / omnibus in terris iam certum est insinuatum / Christi euangelium.*

¹⁰⁷ *ID.*, *de ing.*, vv. 277-86: *ne dicam exordia doni / non potuisse simul toto decurrere mundo. / illa quidem ad cunctos ferri sunt iussa, sed uno / tempore non agitur quod tempore dicitur uno; / dumque suis aditus Domino pandente ministris / crescunt primitiae, fuerint omnino necesse est / quaedam terrarum partes ubi gratia nondum / corda hominum tenebris absorpserat impietatis, / et dira innumeri demersi nocte peribant, / cum multae accepto fulgerent lumine mentes.*

hombres serían en última instancia responsables, por su impiedad precognoscida por Dios, de haber perecido sin escuchar la palabra divina –es la teoría conocida como predestinación *post praeuisa merita*–.¹⁰⁸ A juicio de Próspero, sostener la ortodoxia de esta idea implicaría cuestionar la justicia de la condena dictada contra quienes –los pelagianos– afirmaban que los hombres no heredan al nacer pecado alguno y que todos nacen libres y sin ningún daño derivado del pecado original, de tal modo que la gracia de Cristo los elegiría tras un justo examen de los méritos de cada uno.¹⁰⁹ El aquitano trata aquí de poner de relieve el vínculo existente entre las tesis provenzales y el pelagianismo ya condenado. El principio semipelagiano según el cual el Evangelio de Cristo fue predicado sólo a aquellos pueblos que lo iban a acoger favorablemente es resumido por Próspero en estos términos: la gracia ofrecida por Dios (*lumen ab alto emissum*, de nuevo la imagen de la *gratia-lux*) beneficiaría tan solo a aquellos hombres que se hicieran dignos de ella;¹¹⁰ la común naturaleza humana confiere a todos las mismas posibilidades de beneficiarse de la gracia divina, siendo así que el destino ultraterrenal de cada hombre se decide por el distinto uso del libre albedrío.¹¹¹

Debemos señalar que en esta síntesis de la doctrina provenzal resuenan, una vez más, ecos de distintos pasajes del *CdP*. Como hemos apuntado repetidamente a lo largo de este trabajo, nuestro poeta sostiene que la *facultas* del hombre para el bien no ha desaparecido en la descendencia adánica: por ello, en el Juicio Final, Dios (*iustus meritorum iudex*) premiará y castigará a los hombres en virtud de los méritos o deméritos que hayan contraído durante su vida.¹¹² Próspero refiere igualmente que, según sus opositores teológicos, los hombres se benefician de la gracia ofrecida universalmente por Dios cuando se hacen dignos de ella, y recurre de nuevo para expresar esta idea a la imagen de la *gratia-lux*; al escribir estos versos, podría tener *in mente* el pasaje del *CdP* en el que se afirma que todos los hombres se benefician en igual medida de la gracia de Dios (*lumen*), y que aquello que diferencia su distinta suerte es el “uso” del alma, que debe convertirse a Dios y buscarle para resplandecer con la imagen de Cristo: *distantia nulla / Luminis unius, speculi nisi discrepet usus. / Namque uelut speculum mens est: quae quo mage tersa est / expoliente fide radiisque intenta supernis, / hoc mage*

¹⁰⁸ ID., *de ing.*, vv. 287-96: *an bonitas diuina quidem non destitit omnes / uelle uocare homines, sed non simul apta fuerunt / corda, quibus possent conferri dona salutis, / dum morum obsistit feritas truculenta magistris, / difficilesque aditu transcurrit gratia gentes, / ut quoniam lucem offerri uoluisset et ipsis / demonstrare Deus, sua quemque aduersa uoluntas / arguat et culpa obstringat, quia lumine primo / per uitia oppresso, sit facta indigna secundo?* Una vez más, Próspero se sirve de la imagen de la *gratia-lux*, tan cara al autor del *CdP*.

¹⁰⁹ ID., *de ing.*, vv. 297-300: *quod si firmatur, nequidquam plectimus illos / qui nullum illatum uitium nascentibus aiunt / incolumique omnes cum libertate creari / gratia quos Christi meritorum examine iusto / eligat et dignos uita uocet accipiatque.*

¹¹⁰ ID., *de ing.*, vv. 305-6: *ut lumen ab alto / emissum indigna nollet requiescere sede.*

¹¹¹ ID., *de ing.*, vv. 307-8: *sic quod nascendo est unum distare uolendo / ut meritum ad paucos, naturaque spectet ad omnes.*

¹¹² *CdP*, v. 344.

*confessi resplendet imagine Christi.*¹¹³ En estos versos del *De ingratis* hay asimismo ecos del otro pasaje del *CdP* en el que se desarrolla el tema de la *gratia-lux*. En él se afirma, tal y como recoge Próspero, que común es el principio y la naturaleza de los hombres buenos y la de los malos; éstos se diferencian entre sí por el libre ejercicio de su voluntad y no por recibir de Dios distintos grados de gracia: *numquid qui Domino placuerunt moribus almīs / displicuere sibi? Numquid non semine ab uno / uenimus, aut alia est hominum natura bonorum? / Non aliter diues quam pauper nascitur: unum est / principium seruis et regibus. Optimus ille / non plus accepit, quam pessimus : aequa Creantis / mensura est, uno qui lumine lūminat omnes.*¹¹⁴

Contra la tesis semipelagiana de la voluntad salvífica universal de Dios, Próspero presenta el argumento de la omnipotencia divina: si Dios quisiera la redención y salvación de todos los hombres, sin lugar a dudas todos se salvarían, porque lo que la divinidad omnipotente desea, se cumple, sin que nada pueda obstaculizarla. Sin embargo, es patente que no todos los hombres se salvan.¹¹⁵ Tras presentar esta idea, el aquitano expone la tesis contraria defendida por sus adversarios teológicos: la razón de la salvación de unos y la condenación de otros sería su distinto uso del libre albedrío.¹¹⁶ A juicio de Próspero, sostener una tal idea sería, en última instancia, afirmar que el cumplimiento de los deseos de la divinidad –la salvación de todo hombre– depende de la voluntad humana. Si el hombre no quiere salvarse, en vano Dios se esfuerza por conducirlo a la salvación.¹¹⁷

Llegado este punto de su discurso, Próspero pide a sus interlocutores que, dejada de lado por un momento la obcecación con la que defienden sus ideas en la discusión teológica en que todos se encuentran enfrascados (*dimota certandi nube*),¹¹⁸ examinen con él atentamente el pasado y presente del pueblo de Dios, y se fijen en los numerosos ejemplos de hombres malvados, que jamás habían dado prueba alguna de virtud o justicia, convertidos a la fe por la sola acción de Cristo: *at si, dimota certandi nube, serenīs / quae sunt uera oculis mecum intueare modeste / et uetera exemplis manifestis plena uidebis / saecula, et in nostro cognosces tempore multa / quae doceant uirtute Dei conuersa malorum / corda, quibus recti nihil umquam*

¹¹³ *CdP*, vv. 458-62.

¹¹⁴ *CdP*, vv. 580-6.

¹¹⁵ PROSPER AQVIT., *de ing.*, vv. 309-16: *sed tamen haec aliqua si uis ratione tueri, / et credi tam stulta cupis, iam pande quid hoc sit / quod bonus omnipotensque Deus non omnia subdit / corda sibi pariterque omnes iubet esse fideles; / nam si nemo usquam est quem non uelit esse redemptum, / haud dubie impletur quidquid uult summa potestas. / non omnes autem saluantur, magnaue pars est / quae sedet in tenebris mortis nec uiuificatur.*

¹¹⁶ ID., *de ing.*, vv. 317-8: *an uarii motus animorum talia gignunt / libertasque facit causam non omnibus unam?*

¹¹⁷ ID., *de ing.*, vv. 319-22: *ergo hominis ualida arbitrio diuina uoluntas / aut etiam inualida est, operis cui finis in illo est / quem frustra uiuisse uelit, nisi praeferat ille / affectum cuius comitetur gratia cursum.*

¹¹⁸ Debemos recordar que también el *CdP* fue escrito en un marco de controversia doctrinal: *pugnasque relinquite, fratres, / uerborum et lites de prauis sensibus ortas! (CdP, vv. 956-7).*

*insederat, et quae / nullum iustitiae signum sensumue gerebant.*¹¹⁹ Próspero señala que, al igual que en el momento de escribirse el *De ingratis* la gracia de Cristo estaba convirtiendo a la fe a pueblos salvajes y reinos bárbaros,¹²⁰ también en el pasado lo hizo, y ello no únicamente con exhortaciones, promesas y consejos que indujeran a la conversión a los corazones de aquellos hombres bárbaros, sino transformando y reformando sus almas, inspirándoles la fe y el amor por la virtud.¹²¹ El aquitano prosigue afirmando que la conversión en el hombre postlapsario no puede nacer simplemente del conocimiento de las admoniciones de la Ley, de las palabras de los profetas o de la naturaleza humana, sino que tiene su origen en Dios, quien restaura de este modo la obra que él mismo creó.¹²² En opinión de Próspero, de nada servirían los esfuerzos de los apóstoles –y de cualquier predicador de la revelación cristiana– por convertir a los hombres, si la gracia de Dios no inspirara en algunos de ellos el amor por la fe y el deseo de conversión – que no son obra ni del predicador ni del converso, sino de la *sola gratia*–, y en lo sucesivo siguiera inspirando, protegiendo y llevando a término sus propósitos virtuosos.¹²³

En este pasaje encontramos de nuevo claras alusiones al *CdP*. Cuando Próspero habla de la conversión, por la sola gracia de Dios, de muchos hombres impíos, en cuyos corazones nada había de virtud (*quibus recti nihil umquam insederat*), está probablemente contestando al pasaje del *CdP* en el que se afirma que todo hombre posee una idea innata de la justicia, recurriendo a la imagen estoica de las “semillas de justicia”: *semine recti / nemo caret.*¹²⁴ Como acabamos de ver, en este pasaje Próspero se refiere esencialmente a la conversión al Evangelio de pueblos bárbaros y salvajes. Por ello, cuando señala que estos hombres fueron convertidos por la acción de la gracia divina, inspiradora de la fe y del amor por la virtud, sin que poseyeran previamente sentido alguno de la justicia (*nullum iustitiae sensum gerebant*), está dando respuesta a la tesis del *CdP* según la cual todo hombre –de cualquier época y en cualquier lugar del mundo en el que habite– ha sido dotado de una ley moral natural –idea íntimamente relacionada con el

¹¹⁹ PROSPER AQVIT., *de ing.*, vv. 323-9.

¹²⁰ ID., *de ing.*, vv. 330-2: *namque ut nunc saevas gentes et barbara regna / ignoti prius aut spreti noua gratia Christi / attrahit, et terra templum sibi condit in omni.*

¹²¹ ID., *de ing.*, vv. 333-8: *sic prius immites populos urbesque rebelles / uincente obstantes animos pietate subegit, / non hoc consilio tantum hortatuque benigno / suadens atque docens, quasi normam legis haberet / gratia, sed mutans intus mentem atque reformans, / uasque nouum ex fracto fingens uirtute creandi.* En los dos últimos versos del pasaje encontramos una clara alusión a *Rom.* 9, 21ss., el pasaje relativo a los *uasa irae* y *uasa misericordiae*, cuya exégesis fue fundamental en la construcción de la doctrina predestinacionista agustiniana.

¹²² ID., *de ing.*, vv. 339-41: *non istud monitus legis, non uerba prophetae, / non praestata sibi praestat natura, sed unus / quod fecit reficit.*

¹²³ ID., *de ing.*, vv. 341-53: *percurrat apostolus orbem, / praedicet, hortetur, plantet, riget, increpet, instet, / quaque uiam uerbo reseratam inuenerit, intret, / ut tamen his studiis auditor promoueatur, / non doctor, neque discipulus, sed gratia sola / efficit inque graues adolet plantaria fructus. / haec semen fidei radicem affigere menti, / eque sinu cordis ualidum iubet edere germen; / haec maturandam segetem seruatque fouetque, / ne lolium et tribuli et uanae dominantur auenae, / ne uentus frangat, torrens trahat, aestus adurat, / neu, cum se nimium laeta et praefortis in altum / extulerit, turpi procumbat strata ruina.*

¹²⁴ *CdP*, vv. 427-8.

concepto de *semina recti*— que le permite, si así lo desea, vivir según la ley de Dios. Próspero está insinuando que las salvajes costumbres de estos pueblos bárbaros —salvajes antes de recibir la gracia de Dios— invalidan la idea de la existencia de una ley moral natural y por ello universal.

Como hemos visto en la primera parte de este trabajo, la idea de ley moral natural sirvió al autor del *CdP* para demostrar la extensión de la *cura Dei* sobre todos los hombres, o, lo que es lo mismo, para afirmar que a todo individuo ha concedido Dios los medios que le permitan vivir en la justicia y escapar al pecado, y caminar de este modo hacia su justificación y salvación. Ello podría ser la razón por la que Próspero, tras haber refutado la tesis de la existencia de una *lex naturalis*, afirma que, de cualquier modo, la conversión en el hombre postlapsario no tiene su origen ni en las admoniciones de la ley (*monitus legis*), ni en las palabras de los profetas, ni en la naturaleza humana, sino que sólo puede ser el resultado de la gracia-inspiración del amor por el bien. Si el *CdP* creía que la difusión universal de la ley divina probaba el amor de Dios por todos los hombres y la capacidad que todos tenían para obtener la salvación, Próspero defiende, por el contrario, la insuficiencia de toda forma de ley para conducir al hombre a la conversión, la necesidad de la “gracia inspirante” y su concesión restringida a sólo una parte de los hombres.

Con mayor precisión, podemos considerar los versos 339-41 del *De ingratis (non istud monitus legis, non uerba prophetae, / non praestata sibi praestat natura, sed unus / quod fecit reficit)* una respuesta a los versos 649-57 del *CdP*. En este pasaje, el autor del *CdP* introduce una serie de citas escriturísticas (*Dt.* 6, 13-4; *Lc.* 4, 8; *1 Tim.* 6, 11; *Sir.* 15, 17) en las que se exhorta al hombre a dar culto al verdadero Dios y a conducirse en la justicia para obtener la salvación. El autor señala que estas palabras habrían sido expresadas en vano por los mandatos de la Ley (*legis monitus*) y por los santos profetas (*uatum scripta piorum*), si una fuerza externa controlara la voluntad de los hombres (*arbitrium nostrum si uis externa teneret*).¹²⁵ El sentido antiagustiniano de estos versos es evidente: si la conversión a la recta fe y justicia dependiera exclusivamente de la acción de la gracia de Dios (la *uis externa* a la que se alude en el pasaje), en vano la ley mosaica, los profetas o el mismo Evangelio exhortarían al hombre a tomar el camino de la fe, puesto que ello no dependería de su voluntad, sino de la de Dios. Las exhortaciones escriturísticas a la conversión constituyen para el *CdP* una prueba evidente de la permanencia en el hombre de la libertad de albedrío y de la capacidad de iniciar voluntariamente el camino de la salvación. A estas exhortaciones, a esta llamada a la

¹²⁵ *CdP*, vv. 649-57.

conversión, puede y debe responder voluntariamente el hombre. Desde esta perspectiva, se puede afirmar que la ley divina y las palabras proféticas originan la conversión en el individuo.

En el *De ingratis*, el agustiniano Próspero da respuesta a lo que entendió, justificadamente, como un ataque contra la enseñanza de su maestro: ni las admoniciones de la ley (*monitus legis*, los mismos términos que aparecen en el pasaje de referencia del *CdP*) ni las palabras de los profetas (*uerba prophetarum*, términos con los que Próspero alude a los *uatum scripta piorum* del *CdP*) son suficientes para generar la fe en el hombre, la cual sólo puede tener su origen en Dios, quien restaura de este modo su obra –debemos sobrentender en ello: su obra dañada tras el pecado original, que ha perdido la capacidad de escoger la vía de la virtud y que por ello sólo puede hacerlo por inspiración divina–.¹²⁶

Tras esta refutación de un punto capital de la teología provenzal –que Próspero expone sirviéndose del *CdP* como fuente–, el aquitano sigue reseñando las ideas de sus interlocutores en este debate teológico. Éstos reconocerían que la gracia de Dios es imprescindible para que el hombre lleve una vida virtuosa y sin pecado, pues para ello no bastarían las solas fuerzas de la naturaleza: *et nos ista, inquis, sentimus de bonitate / ac uirtute Dei, quae ni foueatque regatque / quos uocat et tutos peccato praestet ab omni, / non sua seruabit quemquam prudentia, nec se / perficiet solis naturae uiribus ullus.*¹²⁷ Pero dado que el hombre posee libertad de albedrío, el alma puede integrarse libremente en el plan salvífico divino cuando éste le es dado a conocer, de tal modo que abandone la indolencia espiritual y se someta voluntariamente a la guía divina: *sed quia iam in nobis et uelle et nolle creatum est, / arbitriique sui quo uult intendere motus / libertas accita potest, patuitque per aurem / iudicio cordis quo mundum proposuisset / consilio seruare Deus, mens excita longum / excutiat somnum, seque illi subdat et aptet / qui cupidam et fidam promissa in gaudia ducat.*¹²⁸

En esta síntesis de la enseñanza provenzal sobre la gracia encontramos, una vez más, claros ecos del *CdP*. La coincidencia entre la doctrina reseñada en este pasaje de Próspero y la defendida por el *CdP* es plena. Nuestro poeta afirma sin ambages –como Próspero reconocía que sus interlocutores hacían– que el cristiano debe siempre pedir a Dios la ayuda de su gracia para perseverar en el propósito de virtud: *omnem / uincendi nobis uim de Victore petamus.*¹²⁹ Sin la gracia de Dios, nada puede el hombre: *sine Quo* (sc.: *Christo*) *non stant qui stare uidentur.*¹³⁰ Pero es asimismo doctrina del *CdP* que el hombre conserva la capacidad de libre

¹²⁶ PROSPER AQVIT., *de ing.*, vv. 339-41.

¹²⁷ ID., *de ing.*, vv. 354-8.

¹²⁸ ID., *de ing.*, vv. 459-65.

¹²⁹ *CdP*, vv. 963-4.

¹³⁰ *CdP*, v. 967.

albedrío, y que puede y debe por ello integrarse voluntariamente en el plan salúfero divino cuando éste le es dado a conocer. El hombre debe abandonar la indolencia espiritual en que se encuentra antes de su conversión y desear ser salvado. De los términos en los que el *CdP* expresa esta idea se hace eco Próspero en el pasaje que estamos analizando: el autor del *CdP* señala que nadie es salvado por Dios si permanece “dormido”, en la inactividad espiritual (*nemo somnue quietus in alto fit saluus*),¹³¹ imagen que recoge Próspero cuando pone en boca de sus interlocutores la idea de que el alma del hombre debe sacudirse el largo sueño –inactividad espiritual– en el que está sumida (*mens excita longum excutiat somnum*); el *CdP* señala que nadie es salvado si no lo desea (*nemo inuitus fit saluus*),¹³² principio que recoge asimismo Próspero cuando atribuye a sus rivales teológicos la idea de que son guiadas por Dios a la salvación aquellas almas que lo desean (*qui cupidam et fidam promissa in gaudia ducat*).

Tras haber expuesto este punto de la doctrina defendida por los provenzales, Próspero les acusa de defender una idea de gracia que actúa exclusivamente desde el exterior del alma humana, llamándola a la conversión, dándole a conocer los preceptos divinos y mostrándole la recompensa prometida si los cumple. La razón humana debe juzgar lo que percibe por los sentidos –entre lo que se cuenta el plan salúfero divino que le ha sido dado a conocer– e inclinarse libremente por aquello que considere mejor. Por ello, Próspero compara la acción de la gracia de Dios sobre el hombre que sus interlocutores contemplan con la obra de un escritor que busca conmover al lector. Si lo consigue, se puede decir que el autor ha generado en el lector la emoción, aunque ésta sea en última instancia el resultado de la libre inclinación de su voluntad, una vez percibida la obra: *hoc est nobiscum quod te sentire ferebas, / haec sincera fides, haec Christi gratia tecum est, / cuius opus, fixo distinctum limite, totum / extra hominem statuis clausae penitus fore mentis, / uixque Deum sensus carnis permittis adire / per quos sumpta foris animus diiudicet intus / seque ferat quoquo librata examina pondus / presserit arbitrii, ueluti cum uoce loquentis / aut rerum actarum specie quas uidimus aut quas / legimus exoritur secreta cordis in aula / nunc amor aut odium nunc spes, metus, ira dolorque, / nec tamen hos motus scriptor, narrator et auctor / inseuere animo, quamuis forte hoc quoque uellent; / sed de perceptis mens iudex sponte mouetur, / et pro more suo, quantum se exercuit istis, / transit in affectum quem confirmauerit ex se, / illa uolendo sequens, istis nolendo resistens.*¹³³

Este pasaje de Próspero debe ponerse en relación con aquellos versos del *CdP* en los que, tras rechazarse la idea de que los hombres justos hayan recibido de Dios un mayor grado de

¹³¹ *CdP*, vv. 951-2.

¹³² *Ibid.*

¹³³ PROSPER AQVIT., *de ing.*, vv. 366-82.

gracia que los pecadores (*optimus ille / non plus accepit, quam pessimus; aequa Creantis / mensura est, uno qui lumine lumninat omnes*)¹³⁴ –en clara alusión crítica a la teología de la gracia agustiniana–, nuestro autor señala que lo que distingue a los hombres es el distinto uso que hacen de su libre albedrío. En el mundo, el hombre percibe una gran variedad de cosas (*sed mundum ingressi uariis rerum speciebus / suscipimur*;¹³⁵ cf. *rerum actarum specie*¹³⁶), que los sentidos transmiten al alma humana para que ésta juzgue de ellas y su voluntad se incline libremente por aquello que considere mejor (*mentemque adeunt quaecumque uidentur / iudicio censenda hominis*;¹³⁷ cf. *sed de perceptis mens iudex sponte mouetur*¹³⁸). De estos versos del *CdP* se puede inferir, como de hecho creemos que hizo Próspero, que la gracia divina forma parte de aquel amplio espectro de información que los sentidos perciben y transmiten a la razón humana para que ésta juzgue de ella. En este pasaje, el autor del *CdP* no toma en consideración la noción agustiniana de gracia-inspiración en el alma del amor por el bien. No en vano, contra una de los elementos característicos de la idea agustiniana de gracia –su concesión restringida a una parte de los hombres– se había pronunciado en los versos anteriores al pasaje aquí analizado. A esta idea el *CdP* opone la noción de gracia-*uocatio* universal a la salvación, exterior a la voluntad humana, que una vez percibida por los sentidos es juzgada por la razón y a la que la voluntad humana debe responder libremente.

Contra esta idea provenzal –que recoge sirviéndose de una terminología tomada en parte del *CdP*–, Próspero se vuelve en los versos siguientes del *De ingratis*, en los que expone su concepción de la gracia divina, plenamente coincidente con la agustiniana. Cuando la gracia de Dios, omnipotente, se propone salvar a un hombre, ello se cumple indefectiblemente, sin que su obra se vea obstaculizada por un posible rechazo por parte de la voluntad humana.¹³⁹ De nada sirve la predicación de los ministros de la palabra de Dios, si Él mismo no se digna entrar en los corazones de los que la escuchan –con ello, Próspero afirma, contra sus rivales teológicos, la insuficiencia de la gracia-*uocatio* para conducir al hombre a la conversión–.¹⁴⁰ La gracia divina resucita a los muertos –para la virtud–, libera a los esclavos del pecado, da intelecto a las almas oscurecidas, convierte a los injustos en justos e inspira en el hombre el amor de Dios.¹⁴¹

¹³⁴ *CdP*, vv. 584-6.

¹³⁵ *CdP*, vv. 586-7.

¹³⁶ PROSPER AQVIT, *de ing.*, v. 374.

¹³⁷ *CdP*, vv. 587-8.

¹³⁸ PROSPER AQVIT., *de ing.*, v. 379.

¹³⁹ ID., *de ing.*, vv. 383-6: *at uero omnipotens hominem cum gratia saluat, / ipsa suum consummat opus, cui tempus agendi / semper adest quae gesta uelit; non moribus illi / fit mora, non causis anceps suspenditur ullis.*

¹⁴⁰ ID., *de ing.*, vv. 387-90: *nec quod sola potest cura officioque ministri / exsequitur, famulisue uicem committit agendi, / qui quamuis multa admoueant mandata uocantis / pulsant, non intrans animas.*

¹⁴¹ ID., *de ing.*, vv. 390-4: *Deus ergo sepultos / suscitatur et soluit peccati compede uictos. / ille obscuratis dat cordibus intellectum; / ille ex iniustis iustos facit, indit amorem / quo redametur amans, et amor quem conserit ipse est.*

Próspero señala –nuevamente en oposición a la teología provenzal– que este amor sólo lo da Dios: nadie se lo puede dar a sí mismo, ni lo concede la Ley o la sabiduría natural (*naturalis sapientia*). Ésta no ha hecho sino conducir al ser humano al precipicio del error, aunque a partir de ella haya desarrollado las artes más sublimes y, en muchos casos, haya permitido a muchos hombres revestirse de costumbres honestas y decorosas, que son virtudes sólo en apariencia, dado que toda obra virtuosa es pecado si no surge de la verdadera fe.¹⁴²

En este pasaje, Próspero desarrolla la idea agustiniana según la cual toda obra de virtud que no está inspirada por la verdadera fe es pecado. Por ello, las virtudes de las que muchos paganos parecían adornados lo serían únicamente en apariencia. Pero esta relativización de los logros de la *naturalis sapientia* en el hombre debe entenderse también como crítica a una idea defendida por los teólogos provenzales y que también encuentra vehículo de expresión en el *CdP*. Como hemos visto ya repetidas veces en este trabajo, el *CdP* sostiene que todo hombre nace dotado de un conocimiento natural de la ley moral divina, de tal modo que, dotado también de libre albedrío, puede vivir de acuerdo con ella. Testimonio de ello son los hombres santos que vivieron sin conocer la Ley revelada por Dios a Moisés. Pero estos hombres no eran paganos virtuosos, sino verdaderos creyentes (*unde etenim nondum descripta lege fuerunt / qui placidum sanctis agerent in moribus aeuum, / nec summi Patris ignari, nec iuris egeni?*)¹⁴³ porque, a través de una contemplación racional de la Creación, pudieron alcanzar el conocimiento del verdadero Dios y darle culto: *unum, ratione magistra, / Auctorem et Dominum rerum, non facta, colentes*.¹⁴⁴ De este modo, el *CdP* afirma que a partir de los dones de los que el hombre ha sido dotado al ser creado, la racionalidad y la ley natural, además de la libertad, puede vivir en la fe y la justicia. Esta idea es contestada por Próspero: la *naturalis sapientia* (probable alusión a la racionalidad y a la ley natural de la que hablaban los provenzales y el *CdP*) sólo ha servido para que el hombre desarrolle artes y ciencias que sirven al bienestar mundano, y costumbres honrosas que no buscaban sino satisfacer el orgullo y la vanidad. En ningún caso, a juicio de Próspero y contra lo que creían sus oponentes, habría generado verdaderos santos en sentido cristiano.

En los versos siguientes de su poema, Próspero continúa argumentando contra la doctrina semipelagiana del *initium fidei*. En contra de ella, y en pleno acuerdo con Agustín, el aquitano

¹⁴² ID., *de ing.*, vv. 395-409: *hunc itaque affectum quo sumunt mortua uitam, / quo tenebrae fiunt lumen, quo immunda nitescunt, / quo stulti sapere incipiunt aegrique ualescunt, / nemo alii dat, nemo sibi, non littera legis, / nec naturalis sapientia, quae semel acta / in praeceptis labi nouit, consurgere nescit, / et licet per eximias studeat pollere per artes / ingeniumque bonum generosis moribus ornet, / caeca tamen finem ad mortis per deuia currit, / nec uitae aeternae ueros acquirere fructus / de falsa uirtute potest, uanamque decoris / occidui speciem mortali perdit in aeuo. / omne etenim probitatis opus, nisi semine uerae / exoritur fidei, peccatum est inque reatum / uertitur, et sterilis cumulat sibi gloria poenam.*

¹⁴³ *CdP*, vv. 429-31.

¹⁴⁴ *CdP*, vv. 615-6.

afirma que la fe es un don de Dios y que la gracia no es un premio que la divinidad conceda a quien voluntariamente se convierte.¹⁴⁵ Si Dios concediera su gracia en virtud de los méritos contraídos por el hombre, esperando de él un arrepentimiento voluntario de su vida pasada – como sostendrían los teólogos provenzales –, entonces sólo la daría a aquellos que se hubieran hecho justos, inocentes, amantes del bien y la verdad; mientras que se la negaría a los perversos e indignos. Pero Cristo no vino al mundo a premiar a los justos o a curar a los sanos, sino a buscar y salvar a los pecadores: *nam si spectatrix meritorum est gratia, et illis / se tribuit quorum est animus purgator, et quos / per libertatem arbitrii sibi repperit aptos, / insontes tantum iustosque assumere solos / debuit, et ueri cupidos ac recta uolentes, / peruersos autem et scelerum assuetudine turpes / deturbare procul lucemque negare tenebris; / atqui saluator mundi non praemia iustis / soluere, nec sanis uenit conferre medelam, / sed quod dispersum exciderat fractum atque iacebat / quaerere et inuentum reparare ac reddere curae.*¹⁴⁶ Contra la tesis provenzal según la cual el hombre puede y debe arrepentirse voluntariamente de su pasado pecaminoso y convertirse a la fe para recibir la ayuda de la gracia divina, Próspero presenta el argumento de las conversiones al borde de la muerte: innumerables hombres, tras un pasado pecaminoso – marcado por la fe en los cultos paganos, las prácticas mágicas, los latrocinios, estupro y asesinatos... –, reconocieron a Dios misericordioso casi en su último suspiro de vida, purificándose por el bautizo y obteniendo de este modo la salvación. En su caso, no hay rastro de ese proceso de arrepentimiento, ruptura con la vida pasada y transformación moral que los provenzales consideraban paso previo e imprescindible para recibir la ayuda de la gracia divina – en forma, en este caso, de purificación bautismal –.¹⁴⁷

El principio de la teología provenzal contra el cual Próspero arremete en este pasaje – Dios espera del hombre, para concederle la ayuda de su gracia, una conversión voluntaria que debe entenderse no únicamente como un acto de fe, sino también como un proceso de arrepentimiento de la vida pasada y de primeros pasos hacia la asunción vital del Evangelio – aparece igualmente en el *CdP*. A juicio de nuestro poeta, la paciencia divina, que retrasa el castigo de los pecadores en espera de su conversión – y que debe considerarse gracia –, ha propiciado efectivamente que ésta se haya dado en muchos hombres. La conversión es descrita

¹⁴⁵ PROSPER AQVIT., *de ing.*, vv. 410-4: *usque adeo donum est quo credimus et data gratis / gratia non merita ditat mercede uocatos, / nec iustorum operum discernit facta, sed omnes / sola ex immundis mundos facit, utque legentem / lectus amet, non hoc studio sed munere sumit.*

¹⁴⁶ ID., *de ing.*, vv. 415-25.

¹⁴⁷ ID., *de ing.*, vv. 426-40: *denique ne quisquam ex morum splendore putetur / censeri, aut fide merito ad bona summa uocari, / ceu non diuino sit munere mentibus ipsa / inspirata fides, recale innumerabile uulcus / retro senum et iuuenum, qui caeca turpiter usi / libertate animi, per cultus daemoniorum, / per magicas artes, per amorem rapta tenendi, / per stupra, per caedes uitam duxere nefandam; / et tamen incumbente obitu, iam limite in ipso / extremi flatus, miserantem nocte remota / cognouere Deum, purgatorisque lauacri / munere nulla mali linquentis signa prioris / exempti mundo mutarunt tartara coelo. / quae merita hic numeras? Si praecedentia cernas, / impia; si quaeris post addita, nulla fuerunt.*

en el *CdP* como un proceso por el cual el hombre se constituye en juez de su pasado, que condena y castiga, de tal modo que destruye su “yo pasado” y resurge como hombre nuevo: *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*.¹⁴⁸

Este esquema, en el cual la gracia no se identifica con la causa eficiente de la conversión del hombre,¹⁴⁹ sino que se reduce a la paciencia divina en espera de una voluntaria purificación del alma (el *animus purgator* de Próspero alude al proceso de “resurgimiento” como *homo nouus* que describe el *CdP*), es el atacado por Próspero en el pasaje que estamos estudiando. Es probable, además, que Próspero contraponga sus ejemplos –genéricos– de paganos, magos, ladrones o asesinos, convertidos justo antes de morir, a los *testimonia* –también genéricos– presentados por el *CdP*: paganos, sofistas, o pecadores en general, a los que el retraso del castigo divino dio tiempo para que se arrepintieran voluntariamente de su pasado y se convirtieran al cristianismo.¹⁵⁰

Próspero condensa la doctrina provenzal en torno a la conversión del hombre en la idea de que es mérito humano el querer renacer (*si uero merito ascribis uoluisse renasci*),¹⁵¹ es decir, que el hombre debe desear la purificación bautismal, una idea que defiende explícitamente el *CdP*: *coram adsunt aqua seruatric, populator et ignis: / ad quod uis extende manum, patet aequa facultas*.¹⁵² El aquitano se opone a una tal noción –afirmando que la fe es instaurada en el hombre por la inspiración divina– y acusa a los provenzales de negadores de la gracia divina y de soberbios, por sobrevalorar la capacidad del libre albedrío humano.¹⁵³ Tras ello, Próspero

¹⁴⁸ *CdP*, vv. 787-90.

¹⁴⁹ El uso de la voz pasiva del verbo *reuoco* en el segundo verso del pasaje que acabamos de reseñar (que podemos traducir por “a menudo, algunos son devueltos a una vida justa”), parece querer sugerir al lector que, en última instancia, el agente que propicia el retorno de estos hombres a la senda de la justicia no es otro que Dios. En cierto modo, ello es así, aunque Dios no genera esta conversión transformando interiormente el alma de unos hombres incapaces por sí solos de tomar el camino del bien, sino demorando pacientemente el castigo del pecador en espera de una corrección voluntaria (tal y como lo señala el primer verso del pasaje: *sic dum multorum differtur poena malorum*).

¹⁵⁰ *CdP*, vv. 762-780: *et pia dum populis Domini patientia parcit, / in lucem multos de tetra nocte reuersos, / ac posita claros peccati labes uidemus. / Ille per innumeros uultus et mille per aras / barbato leuesque deos, iuuenesque senesque, / ut quondam fecere, colens, iam errore parentum / abiecto solum Vnigenam summissus adorat. / Hic sophicas artes Graecorum et uana secutus / dogmata, iam Christo sapere et brutescere mundo / gaudet, apostolico doctus caelestia ludo. / Quam multos procul a portu rationis in altum / dedecorum turbo abstulerat: quos aequore toto / iactatos nimiumque uagis erroribus actos / nunc reduces iuuat excipere amplexuque paterno / confotos nusquam statione abscedere uitae. / Quos si multa inter morum delicta priorum / plectisset propere rigor implacabilis irae, / intercepta forent melioris tempora uitae, / nec standi uires licuisset sumere lapsis*. En estos pasajes paralelos del *CdP* y del *De ingratiss* se describe la conversión recurriendo a la imagen del fin de la oscura noche –el pasado pecaminoso– en el alma. Cf. *CdP*, v. 763 (*in lucem multos de tetra nocte reuersos*) con PROSPER AQVIT., *de ing.*, vv. 435-6 (*miserantem nocte remota / cognouere Deum*).

¹⁵¹ ID., *de ing.*, v. 441.

¹⁵² *CdP*, vv. 653-4.

¹⁵³ PROSPER AQVIT., *de ing.*, vv. 443-458: *porro fidem quis dat nisi gratia? sic bene uelle / gratia dat tribuendo fidem quae credita poscat, / quaeque uoluntatis meritum creet, ipsaque solo / nascatu spirante Deo mentemque reformans, / de cinere argenti sopitum suscitet ignem. / ergo uoluntatis genitrix,*

vuelve a hacer alusión a la doctrina provenzal del *initium fidei*. Sus rivales teológicos afirmarían que la voluntad humana es capaz de cumplir los mandatos de Dios antes del bautizo, conocer y amar a Dios, creer en las promesas de Cristo y “buscar, llamar y pedir”, es decir, buscar a Dios, llamarle y pedirle su ayuda: *diuinorum operum quod ponitis in redimendis / principium? mandata Dei facere ante lauacrum, / nosse et amare Deum, promissis credere Christi, / quaerere, pulsare, et petere proprium omnibus esse / asseritis, qui se studeant aptare uocanti?*¹⁵⁴ Este pasaje de Próspero atestigua que sus rivales teológicos citaban el pasaje evangélico Mt. 7, 7-8 (= Lc. 11, 9-10) como testimonio de la necesidad de que el hombre busque voluntariamente a Dios para beneficiarse de su gracia y obtener la salvación. Recordemos una vez más que el mencionado pasaje es citado también por el *CdP* en apoyo de esta idea: *sic pulsata patent redeuntibus atria uitae.*¹⁵⁵

En los versos siguientes, Próspero sigue haciendo alusión a las ideas de sus adversarios, que expone junto con los principios teológicos que, a su juicio, de ellas se derivan: si Dios sólo renueva por el bautismo a aquellos hombres que lo desean –la tesis provenzal–, de ello se derivaría que la causa de su salvación es, en última instancia, su voluntad, de modo que la gracia divina no sería sino un premio al buen obrar: *anne ab aquis diuina manus renouare receptos / incipit, et uitae causa est sua cuique uoluntas, / ut merces operum sit gratia iudiciumque / de pretio quo quod donum perhibetur ematur?*¹⁵⁶ En estos últimos versos, Próspero afirma que de la doctrina provenzal del *initium fidei* se inferiría que la gracia divina se concede en consideración del precio que cada hombre paga para adquirir la salvación –la cual para Próspero, por el contrario, no es sino un puro regalo divino–. Es posible que aquí el aquitano se haga eco del pasaje del *CdP* en el que se afirma que el hombre ha sido comprado –al diablo– por Cristo –alusión metafórica a su obra de redención del género humano–, de tal modo que es necesario que ahora salde la deuda que tiene contraída con Cristo, devolviéndole el precio que por él ha pagado. Próspero pudo ver en este pasaje una exposición de la teología del *initium fidei* provenzal: el hombre salda su deuda con Cristo ofreciéndole el arrepentimiento y la fe. Por ello, alude a este pasaje en el *De ingratis*, considerándolo una exposición de esta idea. Ello podría verse corroborado por ciertos paralelismos textuales que se constatan entre los dos pasajes:

operumque creatrix / non est ex merito, quoniam quod non fit ab illa / non bene fit; quem non recto uia limite ducit, / quanto plus graditur, tanto longinquius errat. / siue igitur meritum, credens existere posse / ante fidem, donas uirtutibus impietatis, / siue illam uis esse tuam, non munere dantis / sumptam, sed genitam de libertate uolendi, / nullam habet in uobis saluatricis gratia sedem, / inflato exclusa arbitrio, quod fronte superba / erigitis, spatium ut grauius maiore ruatis.

¹⁵⁴ ID., *de ing.*, vv. 459-63.

¹⁵⁵ *CdP*, v. 953.

¹⁵⁶ PROSPER AQVIT., *de ing.*, vv. 464-7.

<i>iudiciumque / de pretio quo quod donum perhibetur ematur?</i> ¹⁵⁷	<i>emptus enim es pretiumque tui resoluere fas est.</i> ¹⁵⁸
---	--

A continuación, Próspero sigue haciendo alusión a la doctrina del *initium fidei* provenzal. Dios iniciaría su ayuda al género humano con la llamada universal a la conversión; una vez ésta llega a oídos del hombre, la voluntad –convirtiéndose y respondiendo de este modo positivamente a esta llamada– debe anteceder a las nuevas ayudas que Dios le ofrecerá: *an uero auxilium uerbo Deus inchoat et se / uoce ministrorum mundo declarat in omni, / ut pulsante aures sermone illecta uoluntas, / iudicio praecurrat opem.*¹⁵⁹ En su exposición de este principio de la teología provenzal, Próspero depende claramente del *CdP*, cuyo posicionamiento recoge sirviéndose prácticamente de la misma terminología:

<i>uoluntas / iudicio praecurrat opem.</i> ¹⁶⁰	<i>si tamen Assertoris opem festina uoluntas / praeueniat.</i> ¹⁶¹
---	---

Tras esta exposición, Próspero ataca una vez más la doctrina sobre la gracia de sus adversarios teológicos: les acusa de reducir la gracia divina a una forma de ley, la cual se limitaría a exhortar al hombre a la conversión desde el exterior de su voluntad.¹⁶² Sirviéndose de una imagen tomada del mundo de la agricultura, el aquitano les acusa de defender que la gracia coopera con sus ministros, los predicadores de la palabra divina (en la imagen, los *plantatores*), en la administración del campo (la voluntad humana que recibe la predicación), siendo la tierra (la voluntad) la que hace que las semillas plantadas por los ministros de fe germinen. El trigo (la fe, la vida cristiana) crecería por la fertilidad de la tierra (por la capacidad de la voluntad humana) y por el trabajo del agricultor (los ministros de la fe cristiana), sin que Dios hubiera previamente intervenido en el alma humana (“labrándola”) para volverla productiva –la

¹⁵⁷ ID., *de ing.*, vv. 466-7.

¹⁵⁸ *CdP*, v. 507.

¹⁵⁹ PROSPER AQVIT., *de ing.*, vv. 468-71.

¹⁶⁰ ID., *de ing.*, vv. 470-1.

¹⁶¹ *CdP*, vv. 949-50.

¹⁶² PROSPER AQVIT., *de ing.*, vv. 471-3: *nec gratia iam sit / gratia, quae legis fungens uice iure monentis / solum agat.*

hipótesis que Próspero defiende—. ¹⁶³ Una vez más, el aquitano vuelve a establecer el vínculo existente entre las tesis de los provenzales y las del pelagianismo condenado: afirmar que de la naturaleza humana puede nacer un principio de fe y equiparar la acción de la gracia divina con la de la ley mosaica, la admonición profética o la predicación de un ministro de la fe –doctrina que sostendrían los provenzales–, implicaría defender que la descendencia adánica posee la misma libertad de albedrío que poseyó Adán antes del pecado y que ninguna herida, consecuencia de este pecado, se transmite a su descendencia, a excepción de la muerte física. ¹⁶⁴ En este pasaje, Próspero no deja de tergiversar las opiniones de sus adversarios para reafirmar su idea de la filiación teología provenzal-teología pelagiana. Los provenzales –y el *CdP* de acuerdo con ellos– no equiparaban la acción de la gracia divina sobre el hombre con la de la ley mosaica o la de la admonición profética: Próspero silencia intencionadamente que sus adversarios reconocían la absoluta necesidad que el género humano tenía de la Encarnación y Redención, y de una gracia que fortaleciera el impulso inicial del hombre hacia la virtud para permitirle perseverar en este camino. Pero, atribuyéndoles la idea de que la gracia tiene la misma función que la Ley, los puede vincular con Pelagio haciéndoles defender la tesis décimo segunda del libelo acusatorio de Dióspolis, a la que anteriormente ya se había referido como tesis condenada por la Iglesia católica. Próspero actúa de igual modo, con la misma intención y falta de sinceridad, cuando pone en boca de sus interlocutores que el hombre posee hoy igual libertad de albedrío que Adán antes del pecado y que éste sólo le hirió a él, y no a su descendencia –atribución de las proposiciones décima y décimo cuarta del libelo acusatorio de Dióspolis, a las que igualmente ya se había referido como dogmas condenados–. No es necesario volver a recordar que los teólogos provenzales aceptaban el *tradux peccati* y sus consecuencias negativas sobre la capacidad de autodeterminación en el hombre. Pero sólo con esta manipulación de la teología provenzal podía Próspero desarrollar el argumento del *foedus* pelagianos-semipelagianos, que el aquitano retoma a continuación.

¹⁶³ ID., *de ing.*, vv. 473-8: *atque agro cum plantatore ministret / terraque seminibus det, non Deus incrementum; / ubere ceu gleba subsistat et arte colentis / exortura seges, neque quidquam cordis in aruo / praesulcet diuina manus, quo temperet aequor / edomitum faciatque satis gaudere nouales?*

¹⁶⁴ ID., *de ing.*, vv. 479-92: *talibus assumptis inimico ex dogmate, nonne / perspicuum est quantum damnatos confoueat, / dum cuique ad uerae capienda exordia uitae / naturam affectum fidei conferre docetis, / dumque aliud non est uobiscum gratia quam lex, / quamque propheta monens et quam doctrina ministri, / scilicet ut quale arbitrium generaliter insit / semine damnato genitis in corpore mortis, / quale habuit nondum peccati lege subactus / primus homo; et nullum in prolem de uulnere uulnus / transierit, nisi corpoream per conditionem, / quae sic exterius respondeat ut nihil intus / imminuat teneatque suum substantia mentis / splendorem, et nulla poenali nocte prematur?*

III. 1. 4. *De ing.*, vv. 493-615: el argumento del *foedus* y de la raíz pelagiana de la teología marsellesa

En los versos siguientes de su *De ingratis*, en efecto, Próspero vuelve a retomar el tema de la vinculación pelagianismo-teología provenzal. El aquitano exhorta a sus interlocutores a defender junto con los pelagianos el resto de puntos de la enseñanza de los herejes, ya que comparten tantas ideas con ellos: *addite quod superest tumidi, ruituraque uani / congerite, et causis causas aptate sequentes*.¹⁶⁵ El tema que aquí desarrolla Próspero nos es bien conocido: se trata, una vez más, de la “retórica del pacto” pelagianos-provenzales. Sin embargo, este pasaje no deja de plantear ciertos problemas de interpretación. El discípulo intelectual de Agustín consigna en él una serie de puntos del dogma pelagiano y exhorta a sus interlocutores a aceptarlos para convertirse en defensores de la totalidad de la doctrina condenada. Cabría inferir, por consiguiente, que los aspectos dogmáticos reunidos por Próspero en este pasaje eran rechazados por sus rivales teológicos, aunque, a juicio del aquitano, éstos deberían modificar esta actitud para ser plenamente coherentes con sus ideas. Esta interpretación parece verse ratificada por los versos que cierran el pasaje que vamos a analizar: *haec si non uestris spirant de cordibus, et uos / non cum damnatis eadem ratis extulis alto / mergendos pelago*.¹⁶⁶ Sin embargo, como veremos a continuación, algunas de estas ideas sí que eran explícitamente defendidas por teólogos provenzales como Juan Casiano y aparecen también en el *CdP*. Es probable que Próspero haya procedido en este pasaje del *De ingratis* del mismo modo en que lo había hecho en otro de similar sentido que ya hemos estudiado: ofreciendo una caracterización del pelagianismo que tiende a resaltar los puntos de acuerdo con la teología provenzal. Éste es el principio que subyace a todo el *De ingratis*, expuesto en ocasiones de manera explícita, en otras implícita.

Los puntos de la enseñanza pelagiana que, a juicio de Próspero, los provenzales deberían defender para ser plenamente consecuentes son:

a) Dado que, a juicio de los provenzales, nada ha desaparecido en el hombre de la primitiva fuerza que recibió en Adán, éstos deberían afirmar, para ser consecuentes, que los hombres pueden hacerse justos por sus propias fuerzas y obtener el Reino de Dios, de tal modo que podría decirse que Cristo murió en vano: *et quia nil primae perit uirtutis apud uos, / dicite ab illaesis animis procedere ueram / iustitiam, regno dignam, coeloque locandam, / ut frustra Christus sit mortuus*.¹⁶⁷

¹⁶⁵ ID., *de ing.*, vv. 493-4.

¹⁶⁶ ID., *de ing.*, vv. 522-4.

¹⁶⁷ ID., *de ing.*, vv. 495-8.

Una vez más debemos recordar que ni el *CdP* ni ningún otro teólogo provenzal afirmó que, tras el pecado original, el hombre no hubiera perdido nada de la capacidad inicial de la naturaleza humana. Próspero vuelve a tergiversar sus opiniones para acercarlos al pelagianismo. En este sentido, les exhorta igualmente a defender, con los pelagianos, la capacidad de la *impeccantia* en el hombre, su total independencia de la gracia y su capacidad para obtener, con las solas fuerzas de su naturaleza, la salvación.

b) El aquitano les invita también a afirmar, de acuerdo con sus supuestos maestros intelectuales, que hubo muchos santos, desde el origen del mundo, que se hicieron gratos a Dios por su propia capacidad y voluntad, sin ayuda de la gracia divina: *edite multos / arte et sponte sua sanctos ab origine mundi / absque Deo placuisse Deo*.¹⁶⁸ Próspero alude aquí a los santos que vivieron antes de la concesión de la ley mosaica. El aquitano recomienda igualmente a los provenzales que defiendan la idea pelagiana de que la Ley fue revelada a Moisés tan sólo cuando la progresiva corrupción de las costumbres hizo necesario añadir a la ley natural la amenaza del castigo que incluye la ley mosaica: *decretaque legis / tunc data, cum peior mos et corruptior aetas / terrore instanti et formidine mortis egeret*.¹⁶⁹ Unos versos más tarde, Próspero retoma la misma idea para pedir a sus adversarios que defiendan con los pelagianos que, antes de la concesión de la ley mosaica, los hombres pudieron conseguir la vida eterna sin la intervención de la gracia divina, cumpliendo voluntariamente una ley moral que conocían por naturaleza: *nunc agite et quoniam fuerit sine lege uoluntas / libera, quam scripti munibat pagina cordis, / sic uitam aeternam acquiri potuisse, uacante / hac ope quae legem supereminet, ut sine lege / ex naturali potuit uirtute capessi*.¹⁷⁰

Este pasaje de Próspero plantea, como ya hemos señalado, ciertas dificultades de interpretación. El aquitano alude a la tesis pelagiana de la *lex naturalis*, en virtud de la cual los santos que vivieron antes de la concesión de la ley mosaica se habrían hecho gratos a Dios. Próspero pide a sus interlocutores que acepten también, de acuerdo con los pelagianos, esta idea, lo cual podría llevar a pensar que los teólogos a los que se refiere no la aceptaban como ortodoxa. Sin embargo, la tesis de la existencia de una ley natural en el hombre, en virtud de la cual se habrían hecho justos los santos que vivieron antes de la revelación de la Ley a Moisés, sí era aceptada y explícitamente defendida por teólogos provenzales como Juan Casiano. Esta idea aparece también en el *CdP*, donde se expresa en unos términos muy similares a los que utiliza Próspero en este pasaje; ello revela una vez más que Próspero se sirvió del *CdP* como testimonio de las ideas de sus adversarios teológicos:

¹⁶⁸ ID., *de ing.*, vv. 498-500.

¹⁶⁹ ID., *de ing.*, vv. 500-2.

¹⁷⁰ ID., *de ing.*, vv. 505-9.

<p><i>sanctos ab origine mundi / absque Deo placuisse Deo.</i>¹⁷¹</p>	<p><i>nulla tamen placitos Domino non edidit aetas.</i>¹⁷²</p>
<p><i>quam scripti munibat pagina cordis.</i>¹⁷³</p>	<p><i>scripta uolumina cordis / inspiciate.</i>¹⁷⁴</p>

A tenor de lo expuesto anteriormente, se podría pensar que Juan Casiano –un defensor de la idea de *lex naturalis*– no puede ser uno de los interlocutores a los que Próspero apela a todo lo largo del poema; más aún, que la teología del *CdP*, que Próspero conoce, era juzgada por éste como plenamente pelagiana. Sin embargo, algunos versos más tarde, el aquitano interpela a los rivales teológicos contra los que escribe su poema: *quotquot enim summo iustos numeratis ab aeuo, / hac ope non dubium est saluatos, quam modo toto / latius omnipotens exercet gratia mundo.*¹⁷⁵ En estos versos, Próspero hace una clara alusión a la idea de los teólogos provenzales según la cual los santos que vivieron antes de la promulgación de la ley mosaica (*quotquot enim summo iustos numeratis ab aeuo*) son prueba de la existencia de una ley moral natural en el hombre, y ésta es a su vez testimonio de la voluntad salvífica universal de Dios, quien a todo individuo, de toda época, habría provisto de los medios necesarios para obtener la justificación y salvación. Contra esta idea se alza Próspero: también los justos que vivieron *ante Legem* obtuvieron la justificación por la gracia de Dios omnipotente –el aquitano piensa en la gracia electora de Agustín– que ahora se extiende sobre un mayor número de personas (*hac ope non dubium est saluatos, quam modo toto latius omnipotens exercet gratia mundo*). Próspero se dirige, por consiguiente, a unos teólogos que defenderían la tesis de la *lex naturalis* con el argumento de los santos que vivieron antes de la ley mosaica. Entre ellos se contaría sin duda el autor del *CdP*. Ya hemos visto que Próspero expresa la idea de *lex naturalis* en términos parejos a aquellos de los que se sirve para este mismo propósito el autor del *CdP*. Además, el *CdP* alude a los santos que vivieron antes de la revelación de la ley mosaica (Abel, Enoc, Elías, Noé, Abraham, Lot o José) como argumento a favor de la existencia de una ley moral natural.

Dicho esto, cabría preguntarse cuál es la razón de esta aparente contradicción en Próspero: por un lado, presenta la tesis de la *lex naturalis*, probada con el argumento de los santos *ante Legem*, como una parte de aquellos dogmas pelagianos que sus interlocutores no

¹⁷¹ ID., *de ing.*, vv. 499-500.

¹⁷² *CdP*, v. 296.

¹⁷³ PROSPER AQVIT., *de ing.*, v. 506.

¹⁷⁴ *CdP*, vv. 420-1.

¹⁷⁵ PROSPER AQVIT., *de ing.*, vv. 554-6.

aceptaban, aunque debieran hacerlo para ser plenamente consecuentes con sus postulados teológicos; por otro, alude a la misma idea presentándola como parte de la enseñanza sobre la gracia de sus rivales. Desde nuestro punto de vista, ello puede explicarse por el hecho de que las ideas de lo que hemos dado en llamar “teólogos provenzales” no eran homogéneas. Es probable que algunos de ellos rechazaran la tesis de la *lex naturalis* como plenamente pelagiana, mientras que otros la aceptaran. En el *De ingratis*, Próspero da respuesta a varios teólogos a los que une su común oposición al agustinismo, pero que igualmente mantendrían divergencias entre ellos.

Junto con las tesis relativas a la *lex naturalis*, Próspero atribuye a los pelagianos otras proposiciones, que los provenzales deberían asimismo asumir para ser consecuentes con sus postulados teológicos. Estas ideas, en los términos en los que Próspero las recoge, no fueron defendidas por ninguno de los teólogos provenzales cuyas obras conocemos y tampoco encuentran cabida en el *CdP*. El aquitano se mueve aquí exclusivamente en el terreno de la ficción literaria del pacto pelagianos-semipelagianos:

c) Equiparación del valor de la gracia con el de la ley mosaica: *dicite plectentes apices mortisque ministros / hoc explesse operis quod gratia uiuificatrix*.¹⁷⁶

d) La gracia de Cristo sería únicamente una ayuda añadida a los dones concedidos por Dios a la naturaleza humana, que haría más fácil el cumplimiento de la virtud: *nunc autem studiis uergentibus in mala multa / creuisse auxilium, non quo cessante salutem / non caperet per difficiles natura labores, / sed quo conatus operum effectusque iuuante, / propositam citius ferret mens libera palmam*.¹⁷⁷

e) Los niños no serían bautizados en remisión de los pecados, porque no heredarían pecado original alguno: *dicite cum infantes renouantur non renouari / insontes animas, et sola carne renasci / exterius lotos non existentibus illis / interius maculis, quoniam licet edere rectae / signa uoluntatis nequeant, tamen hoc magis omni / sorde uacent, super auctoris quod conditionem / de proprio nihil addiderint quod fons aboleret*.¹⁷⁸

Tras haber expuesto esta serie de dogmas atribuidos a los pelagianos, Próspero exhorta a sus interlocutores a que, si no comparten estas ideas –lo cual sería totalmente cierto para todas las proposiciones excepto para la relativa a la *lex naturalis*, idea que tenía, como ya hemos dicho, defensores entre los teólogos provenzales–, se adhieran –dejando de lado la soberbia que,

¹⁷⁶ ID., *de ing.*, vv. 503-4.

¹⁷⁷ ID., *de ing.*, vv. 510-4.

¹⁷⁸ ID., *de ing.*, vv. 515-21.

a juicio de Próspero, les llevaba a sobrevalorar las posibilidades de la naturaleza humana caída— a las tesis agustinianas, que sostienen la absoluta incapacidad del alma humana para inclinarse hacia el bien si está despojada de la inspiración de la gracia divina.¹⁷⁹ Sin embargo, sigue Próspero, los provenzales se resisten a creer que a la naturaleza humana postadánica no le reste nada de los dones que recibió el primer hombre al ser creado y que le capacitaban para escoger, si así lo deseaba, la virtud. Preferían más bien creer que, aunque enfermo y debilitado, el hombre conservaba la capacidad de buscar a Cristo-médico y reclamar su ayuda, lo que le hacía merecedor de ella: *an uestrum sublimem animum pudet ista fateri, / ne sub tam multis morbis sit uilior aeger, / cum nihil ex omni maiorum dote supersit / quo medici mereatur opem et mercede ualescat?*¹⁸⁰

Estos versos prosperianos sí hacen justicia al posicionamiento de los teólogos provenzales respecto al tema de las consecuencias del pecado original en el hombre. Los semipelagianos afirmaban que el pecado adánico había afectado a la capacidad humana para escoger y practicar la virtud. De este primigenio poder apenas quedaba un exiguo resto que, sin embargo, era suficiente para que el hombre, enfermo, buscara la ayuda de Dios. De hacerlo, la gracia divina vendría en su auxilio. La doctrina que en estos versos Próspero recoge —esta vez sí, con fidelidad— es la que el *CdP* defiende. A juicio de nuestro poeta, de la primitiva fuerza de la libertad humana, apenas resta una semilla corrupta: *corruptum exigui semen superesse uigoris*.¹⁸¹ Pero este débil poder es suficiente para que el hombre se convierta, sacudiéndose el yugo del pecado y buscando a Dios: *sed si quis superest animi uigor, excutiamus / peccati seruile iugum, ruptisque catenis, / in libertatem et patriae redeamus honorem*.¹⁸²

A juicio de Próspero, defender esta última idea es mantenerse en los postulados pelagianos. El intransigente aquitano no ve diferencias entre afirmar que resta a la voluntad humana una cierta capacidad de inclinarse hacia el bien —la capacidad de convertirse a la fe y de buscar la ayuda de Cristo— y defender que el pecado adánico no ha afectado en absoluto a la facultad del alma humana para escoger y practicar la justicia y la piedad. Ambas proposiciones desembocarían en lo mismo y serían en igual grado heréticas. En este contexto, Próspero vuelve a desarrollar el tema del pacto pelagianismo-teología provenzal: *ergo in castra gradum reuocate hostilia, et illis / addite uos quorum ingenio et fallacibus armis / luditis, eiusdem uibrantes spicula linguae. / exsultate bonis naturae et mentis honorem / omnibus a saeculis illaesum stare docete*.¹⁸³ El aquitano exhorta a sus interlocutores a que, de acuerdo con los pelagianos, afirmen

¹⁷⁹ ID., *de ing.*, vv. 522-33.

¹⁸⁰ ID., *de ing.*, vv. 534-7.

¹⁸¹ *CdP*, v. 271.

¹⁸² *CdP*, vv. 941-3.

¹⁸³ PROSPER AQVIT., *de ing.*, vv. 538-42.

que el alma humana no ha perdido nada del honor que recibió en Adán y que el castigo del pecado adánico afecta únicamente al cuerpo del hombre –la muerte física–, pero no a su alma; una muerte física que afectaría a toda la humanidad a pesar de que –según sostenían los pelagianos– ésta no hereda el pecado del primer hombre. A juicio de Próspero, de aceptarse estos postulados pelagianos Dios sería injusto, por infligir un castigo a quien no hereda la culpa.¹⁸⁴ Contra quienes negaban el *tradux peccati*, Próspero enarbola el pasaje paulino sobre el que Agustín había fundamentado su doctrina del pecado original, *Rom. 5, 12*.¹⁸⁵

Tras criticar la interpretación y uso que los provenzales hacían del ejemplo de los santos que vivieron antes de la promulgación de la ley mosaica, Próspero dedica unos versos a exponer su concepción de la gracia divina. Una gracia que no es juez de los méritos que han contraído los hombres, sino fuente de todo mérito, porque sin su inspiración la voluntad humana es incapaz de hacer el bien. Contra las tesis provenzales, el aquitano señala que nadie puede buscar a Dios o pedirle su ayuda, de no ser que la misma gracia divina le inspire este deseo de buscar y orar a Dios.¹⁸⁶

Tras este esbozo de la teología agustiniana de la gracia, Próspero se hace eco de una de las principales objeciones que los provenzales presentaban a esta doctrina: que no tomaba en consideración buena obra alguna realizada libre y voluntariamente por el albedrío humano; y que destruía la idea de justicia divina –la cual premia al hombre que, en su libertad, ha obrado santamente, o, de darse el caso contrario, le castiga– cuando afirmaba que la voluntad humana esclavizada desea necesariamente el mal y que cuando el hombre hace el bien no lo hace en

¹⁸⁴ ID., *de ing.*, vv. 541-8: *exsultate bonis naturae et mentis honorem / omnibus a saeculis illaesum stare docete. / neu uos in totum retegatis dogmate nudo, / corporeo tantum decurrere tramite poenam / peccati perhibete animi nihil imminuentem. / uulnere transfixos absolute crimine, et ipsam / iustitiam accusate Dei transire sinentis / supplicium, quo non uultis transire reatum.*

¹⁸⁵ ID., *de ing.*, vv. 549-53: *sed non iniustus Deus est, manifestaue Pauli / uox docet uno omnes homines cecidisse ruente, / in quo tota simul series prostrata nepotum / deperit, nec habet quisquam quo surgere possit / ad uitam, sacro nisi rursus nascitur ortu.* La terminología de los dos últimos versos de este pasaje es muy similar a la utilizada por Inocencio en su carta al concilio cartaginés de junio de 416, en la que ratificaba la condena –emitida en ese concilio– de Pelagio y Celestio. Cf. el ***nec habet quisquam quo surgere possit ad uitam*** de Próspero con INNOCENTIVS I, *Epist.* 181, 7: *cadens in praeuaricationis profunda demersus nihil, quem ad modum exinde surgere posset, inuenit.* Como Próspero en el *De ingratis*, Inocencio señala, a continuación de la frase citada, que el hombre no puede escapar a la ruina en la que ha caído de no mediar la regeneración bautismal. Vide ID., *Epist.* 181, 7: *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.* Hay que tener presente que Próspero hizo un uso extenso de este pasaje de Inocencio en su polémica con los pelagianos y semipelagianos. Vide PROSPER AQVIT., *auctoritates de gratia*, 1; ID., *contra Coll.*, 5, 3.

¹⁸⁶ ID., *de ing.*, vv. 557-64: *haec, sicut dictum est, non iudex est meritorum / quae nisi plena malis non inuenit, et nisi donet / quae bona sunt, nihil efficiet bene caeca uoluntas. / haec ut cuiusquam studio affectuque petatur, / ipsa agit et cunctis dux est uenientibus ad se; / perque ipsam nisi curratur, non itur ad ipsam. / ergo ad iter per iter ferimur, sine lumine lumen / nemo uidet, uitam sine uita inquirere mors est.*

ejercicio de su libre albedrío, por su propio esfuerzo, sino porque a ello le ha movido la gracia divina. En este pasaje, Próspero nos indica implícitamente, además, que los teólogos provenzales rechazaban la interpretación agustiniana de *Rom. 9, 16* (*non est uolentis neque currentis sed miserentis est Dei*), uno de los pasajes sobre cuya exégesis el obispo de Hipona había forjado su teoría de la total dependencia del hombre respecto a la gracia divina: *hic uanam insano profertis corde querelam, / omne opus arbitrii sublatum uociferantes / currere currentum si non et uelle uolentum est, / nec uitii poenam deberi aut praemia laudi, / si uel naturam obstrictam mala uelle necesse est, / uel nostro ascribi nequeunt bene gesta labori*.¹⁸⁷ Debemos señalar en este sentido que (pese a que en el *CdP* no encontramos la defensa explícita de una interpretación de *Rom. 9, 16* alternativa a la agustiniana) nuestro poeta sí se sirve del verbo *currere* para designar el esfuerzo del hombre por conducirse en la justicia y virtud cristianas, siguiendo el ejemplo que Cristo le ha mostrado (*nosque ad Te ire iubes sursum Tecumque potiri / luce Tua, si calle tamen curramus eodem, / edocti non posse capi nisi de cruce caelum*),¹⁸⁸ e incentivado a ello por la promesa divina de una recompensa por este esfuerzo (*ac me / currentem mercede uocet, terrore morantem*).¹⁸⁹ Nos parece más que evidente que a estos pasajes del *CdP*, en los que se defiende la necesidad del esfuerzo humano para obtener la justificación y salvación (esfuerzo designado con el término paulino *currere*), subyace una interpretación de *Rom. 9, 16* muy distinta a la agustiniana.

Próspero vincula una vez más esta protesta provenzal contra la teología agustiniana de la gracia con el pelagianismo –a cuyos epígonos llama *magistri* de los teólogos semipelagianos–. En este caso, sin embargo, la vinculación establecida por Próspero entre pelagianismo y teología provenzal no carece de fundamento, puesto que debemos recordar que la interpretación agustiniana de *Rom. 9, 16* ya había sido refutada por Pelagio, quien, en sus *Expositiones xiii epistularum Pauli*, ofrece interpretaciones alternativas del mencionado pasaje.¹⁹⁰ Dado que provenzales y pelagianos profieren protestas similares contra la teología agustiniana –protestas nacidas de su común espíritu de soberbia–, Próspero se propone dar a todos ellos una única respuesta.¹⁹¹ El aquitano señala –mostrándose siempre fiel discípulo intelectual de Agustín– que, en otro tiempo –en la persona de Adán–, todo el género humano era inviolada y sublime *imago Dei*. Pero cuando el primer hombre cayó, con él lo hizo todo el género humano. El pecado se transmite a todo hombre, de tal modo que toda alma se ve sumida en una profunda oscuridad: preserva la voluntad, que se inclina hacia aquello que desea, pero únicamente es

¹⁸⁷ ID., *de ing.*, vv. 565-70. La referencia a *Rom. 9, 16* se halla en el v. 567.

¹⁸⁸ *CdP*, vv. 547-9.

¹⁸⁹ *CdP*, vv. 647-8.

¹⁹⁰ *Vide supra*, II. 3. 7.

¹⁹¹ PROSPER AQVIT., *de ing.*, vv. 571-4: *numquid non eadem sapiunt, eademque perorant / uestri illi, quorum ructatis uerba, magistri? / sed quia consimili cognata superbia questu / prosilit, et uobis nunc respondetur et illis.*

capaz de desear lo vano, por lo que cae de pecado en pecado.¹⁹² Es a esta voluntad humana –que se complace en su enfermedad y es incapaz de desear ser sanada, rechazando la ayuda del médico– a la que viene a curar, no a destruir como sostenían los provenzales, la gracia divina según la concebía Agustín.¹⁹³ En este contexto, Próspero exhorta a sus interlocutores a que rechacen la tentación pelagiana de exaltar la libertad de la voluntad humana y reconozcan, con los agustinianos, la dependencia humana de la gracia divina.¹⁹⁴ Con la gracia divina, el hombre no pierde el primitivo honor de la naturaleza humana, sino que lo recibe, puesto que lo había perdido. Lo que el hombre ha recibido por gracia –la fe, la virtud–, debe usarlo con modestia, esto es, reconociendo siempre que es un don divino y que Dios es la fuente de todo mérito humano.¹⁹⁵

¹⁹² ID., *de ing.*, vv. 575-92: *inuiolata Dei quondam et sublimis imago / in primo cuncti fuimus patre, dum nemore almo / degit, et edicto parens cauet arbore ab una. / at postquam rupta mandati lege superbum / consilium mixtum inuidiae de fonte recepit, / corruit et cuncti simul in genitore cadente / corruimus; transcurrit enim uirosa per omnes / peccati ebrietas, corrupti et cordis in aluo / persistit, cruda feruet carbunculus esca. / hinc animi uigor obtusus caligine tetra / induitur, nec fert diuinae fulgura lucis / lumen iners; hinc arbitrium per deuia lapsum / claudicat, et caecis conatibus inque ligatis / motus inest, non error abest. manet ergo uoluntas / semper amans aliquid quo se ferat, et labyrintho / fallitur ambages dubiarum ingressa uiarum; / uana cupit, uanis tumet et timet, omnimodaque / mobilitate ruens in uulnera uulnere surgit.* Estos versos encierran una crítica a la teología de la *imago Dei* provenzal, aunque no muy desarrollada. Para los provenzales –y el *CdP* entre ellos–, por el hecho de haber sido creado a imagen de Dios, el hombre era un ser racional y libre, capaz de discernir entre lo justo y lo injusto, y libre para escoger una de ambas opciones. Esta imagen de Dios no se ha visto totalmente destruida en la generación postadánica, por lo que el hombre preserva aún la racionalidad y la libertad que le son propias. La teología de la *imago Dei* que en el pasaje citado Próspero insinúa se nos muestra muy alejada de la provenzal: el hombre fue iniolada y sublime imagen de Dios *quondam*, en otro tiempo, en Adán. El aquitano parece defender la existencia de una ruptura radical entre la condición de Adán, creado a imagen de Dios como ser racional y libre –capaz de escoger entre el bien y el mal–, y la de sus descendientes. Los provenzales, como hemos visto, no concebían una cesura tan radical, la cual prácticamente venía a suponer la desaparición de la *imago Dei* en el hombre actual.

¹⁹³ ID., *de ing.*, vv. 593-6: *hoc itaque arbitrium cum sanat gratia, tolli / dicitis et perimi uita aspirante putatis. / quid mirum rabido si corde freneticus aeger / morbum amat et pellit medicum.*

¹⁹⁴ ID., *de ing.*, vv. 596-606: *cognoscite tandem / antiqui commenta doli, et desuescite captas / aures uipereo rursum praebere susurro. / parcite de fractis praecerpere noxia poma / arbitrii ramis. non haec uos esca reformat, / nec speciem angelici nutrit cibus iste decoris, / sed uetitorum auidos, et tetra bile tumentes / de fastiditae procul abripit arbore uitae. / huius ope et fructu uescendum est, ut reualescens / languida mens etiam propriis bene uiribus uti / possit et in Christo inueniat quod perdidit in se.* En este pasaje Próspero compara la falta de quienes depositan excesiva confianza en el libre albedrío –por su soberbia– con el pecado de Adán, también de soberbia (*parcite de fractis praecerpere noxia poma arbitrii ramis*).

¹⁹⁵ ID., *de ing.*, vv. 607-15: *non igitur quisquis terreni ueste parentis / exueris, priscum naturae perdis honorem, / sed recipis, sic acquirens quibus ante carebas, / ut tua sint, si collatis utare modeste, / et quod habes hoc te acceptum fatearis habere. / fons igitur meriti est lucis Pater; inde quod in nos / fluxerit hoc nobis maiorum est causa bonorum, / dum largitori sua reddimus eque relatis / augemur, nostrumque bonum fit gloria dantis.*

III. 1. 5. *De ing.*, vv. 616-799: defensa del agustinismo frente a las críticas provenzales

Contra los teólogos provenzales –quienes, a su juicio, harían depender los dones de Dios de los esfuerzos humanos–, Próspero presenta el argumento de los niños que no han alcanzado uso de razón. Éstos son incapaces de distinguir entre el bien y el mal y de desear una u otra cosa y, sin embargo, la gracia divina elige a algunos de ellos para purificarlos por el bautizo antes de morir, mientras que otros mueren antes de haber renacido por el lavacro, abandonados por Dios, de tal modo que sufrirán el castigo eterno que merecen en cuanto herederos del pecado original. Ningún mérito personal los distingue, todos son herederos del pecado original y sin embargo se ven abocados a un destino muy distinto, unos a la muerte eterna, otros a ser partícipes del Reino de Dios.¹⁹⁶ Próspero refuta en este sentido una posible explicación a este hecho –alternativa al misterio de la gracia electora agustiniana–: que su distinta suerte se pueda explicar por los méritos de los padres de estos niños, de manera que los redimidos lo sean en recompensa a la piedad de unos progenitores que se dieron prisa en bautizar a sus vástagos, mientras que en el otro caso se castiga la negligencia de sus padres. Ello no explica, sigue Próspero, por qué mueren sin bautizar algunos niños cuyos fieles padres se han esforzado por llevarlos a la fuente bautismal, mientras que otros, fruto del pecado de madres licenciosas, tras haber sido expuestos, son rescatados del estercolero por cristianos piadosos y bautizados.¹⁹⁷ En este mismo sentido, Próspero plantea el caso de dos hermanos gemelos, uno de los cuales haya sido elegido por Cristo para recibir el bautismo antes de morir, no así el otro, siendo así que ambos son iguales en cuanto a sus méritos personales y a los de sus padres.¹⁹⁸

¹⁹⁶ ID., *de ing.*, vv. 616-28: *sed qui iudicium arbitrii meritumque tueris, / quique hominum studiis ascribis dona uocantis, / infantum discerne animos et dissere quales / affectus, qualesque habeant haec pectora motus. / da teneris mores, et libertate uolendi / instrue uix aurae tenuis lactisque capaces, / nulla tibi arbitrii respondent signa, nec ullis / dissociare pares meritis potes; omnibus una est / natura, et pariter nequeunt bona uel mala uelle. / et tamen ex istis miseratrix gratia quosdam / eligit, et rursum genitos baptisate transfert / in regnum aeternum, multis in morte relictis / quorum causa fuit similis de uulnere eodem.*

¹⁹⁷ ID., *de ing.*, vv. 629-36: *nec meritis istud poteris aptare parentum, / ceu pia profuerit redimendis cura bonorum / abstuleritque aliis aliena ignauia uitam, / cum uideas multos sanctis genitoribus ortos / nullo saluari studio potuisse suorum, / expositisque aliis ob turpia crimina matrum / missam externorum curam, quae stercore raptos / per fontem uitae, coelesti traderet aulae.* Este argumento contra la mencionada explicación del porqué de la distinta suerte de los neonatos ya había sido articulado por Agustín y será utilizado de nuevo por Próspero en su *De uocatione omnium gentium* (uide C. T. Huegelmeyer [1962], p. 179, *ad loc.*)

¹⁹⁸ PROSPER AQVIT., *de ing.*, vv. 637-47: *quid si diuersum hunc finem, quo gratia Christi / unum alio pereunte legit donatque salute, / in geminis etiam uideas, quod diuidis uno / tempore conceptos atque uno tempore natos / non ullos potes arbitrii praetendere motus? / cessat opus, cessat meritum, nihil editur impar; / sed Deus et tales discernit, quo mage Christi / excellat bonitas, quae sola est causa uocatis / et fidei et meriti, quoniam sapientia diues / hoc etiam tribuit multis ut sancta operatis / in finem uitae fieret de munere merces.*

A continuación, Próspero contesta a quienes afirman que, si se acepta el sistema agustiniano de la gracia, se puede decir que los no-elegidos, privados del don de la gracia divina, no son responsables de sus pecados, porque no han recibido aquello por lo que pudieran hacer el bien: *non autem recte nec uere dicitur illos / qui sunt exsortes diuini muneris et quos / gratia neglexit degentes mortis in umbra / peccati non esse reos, quia recte gerendi / non data sit uirtus.*¹⁹⁹ El aquitano atribuye esta crítica a la teología agustiniana a los negadores del *tradux peccati*: *naturae compede uinctos / procubuisse negant, nec ab uno germine credunt / omnigenam prolem cum poena et crimine nasci.*²⁰⁰ Quien no rechaza el dogma del *tradux*, debe considerar que el pecado original oprime con tanta fuerza a cada hombre que, aunque no sume pecados personales al *originale*, éste es suficiente para hacerle reo de la muerte eterna: *quod qui non renuit uidet huius pondera culpae / tam ualida pariter miseris incumbere mole, / ut si nulla etiam cumulent mala, sit tamen unum hoc / sufficiens scelus ad mortem nascendo luendam.*²⁰¹ Esta última frase atestigua que la objeción comentada –a saber, que si se acepta el esquema teológico agustiniano, no puede decirse en justicia que los no-elegidos sean culpables de sus faltas, puesto que no poseen los dones que les permitan ser justos– era uno de los argumentos antiagustinianos de los teólogos provenzales. Próspero les acusa de incoherencia, porque la mencionada objeción sólo tendría valor si se rechaza la idea de un pecado original que todo hombre hereda al nacer, algo que los provenzales no hacían.

Este esquema argumental, consistente en poner de relieve las supuestas incoherencias que marcan el posicionamiento teológico de los provenzales, se impone en los versos siguientes del *De ingratis*. Próspero considera que si sus interlocutores aceptan que todo hombre nace oprimido por el peso del pecado original, el cual le hace culpable y merecedor de condenación, no tienen razón cuando protestan por el hecho de que el sistema agustiniano contemple que no todos los hombres son librados de esta condena. Deben tener presente que, aun si no “indultara” a ningún hombre, Dios sería igualmente justo. El aquitano les pregunta retóricamente si preferirían esta segunda posibilidad, si aceptarían con mayor facilidad que Dios infligiera a todos y cada uno de los hombres la condena que merecen. La indignación de los provenzales es, además, injusta, porque de no haber sido liberados por Dios de la esclavitud del pecado, no hubieran tomado consciencia de que ellos vivían en esta esclavitud y de que muchos hombres – por quienes los *electi* sólo ahora, cuando han sido rescatados por Dios, pueden lamentarse– permanecen en esa situación.²⁰² Además, sólo por gracia de Dios concibe el cristiano el amor

¹⁹⁹ ID., *de ing.*, vv. 648-52.

²⁰⁰ ID., *de ing.*, vv. 652-4.

²⁰¹ ID., *de ing.*, vv. 655-8.

²⁰² ID., *de ing.*, vv. 659-71: *hanc igitur legem quam per se nemo resoluit / si merito et iuste positam impositamque fatemur, / cur querimur quod non omnes saluantur ab illa, / cum si progeniem super omnem irrupta maneret, / de cunctis iuste damnatis non quereremur? / an quod de toto ferretur non*

por sus semejantes, amor que le debe conducir no a protestar por la concesión restringida de la gracia a sólo una parte de los hombres, sino a orar a Cristo para que se digne conciliar con él a los pecadores. Los no-elegidos, abandonados por Dios, no anhelan su liberación, sino que se complacen en el pecado. Por ello –como defendía Agustín–, los elegidos no deben lamentarse por su suerte, sino aprender de la miserable condición de los réprobos de cuán terrible situación han sido misericordiosamente salvados por Dios y alegrarse por ello.²⁰³

Próspero se dirige entonces a los teólogos provenzales, cuyas protestas contra el agustinismo desprecia y a quienes llama soberbios e *ingrati* porque creen que la acción de la gracia divina depende del ejercicio del libre albedrío humano: *uos igitur soli queruli solique superbi, / uos soli ingrati quos urit gratia, cuius / omne opus arbitrio uultis subsistere uestro.*²⁰⁴ La doctrina que contraponen al agustinismo es resumida por Próspero en una proposición: que un hombre penetre o no en los vestíbulos de la vida (*atria uitae*), es decir, que dé o no el primer paso hacia su salvación, depende de él mismo, porque puede juzgar la conveniencia de dar este paso o no. Es capaz de ambas cosas, puesto que es capaz de escoger entre el bien o el mal: *et quod non cuncti mortales atria uitae / ingrediuntur, ita ex ipsis pendere putatis, / ut tam ex iudicio constet cuiusque quod intrat / quam quod non intrat, ceu par in utrumque facultas / suppetat, ut tam sit proprium bona quam mala uelle.*²⁰⁵

Debemos señalar una vez más que esta caracterización prosperiana de la teología provenzal se corresponde plenamente con la doctrina defendida por el CdP. Nuestro poeta señala que la salvación está al alcance de todo aquel que la busca. Y lo hace, además, sirviéndose de la misma imagen de la que se hace eco Próspero en su poema:

toleratur / de parte, et melius foret omnia debita cogi / quam summa ex solida clementer multa remitti? / quis uero exemptus squalenti carcere pulset / inuidia miserantis opem, quia non simul omnes / in lucem ueram tenebris eduxerit iisdem, / cum poenam qua mersus erat, non experiebatur / quam misere ferat addictus nisi liber ab illa? En estos últimos versos, en los que se alude de nuevo a la imagen de la *gratia / lux*, hay una clara alusión a *Is. 9, 2* y *Mt. 4, 16*.

²⁰³ PROSPER AQVIT., *de ing.*, vv. 672-83: *denique tunc illum socialem mente benigna / concipit affectum, quo sumissa prece Christum / conciliet miseris, sueta qui nocte grauati / nulla gerunt uota effugii. Tantum nocet error / ut iuuat errare; et ueteris contagia morbi / tam blande obrepunt, ut quo languetur ametur. / unde ergo haec oritur querimonia? non mouet illos / talis cura, quibus necdum est sua poena dolori / et qui se nulla credunt a luce relictos. / qui uero tenebris exempti in lumine uiuunt / gaudent, et quantum sibi sit bonitate uocantis / dimissum, ex illis discunt qui debita soluunt.*

²⁰⁴ ID., *de ing.*, vv. 684-6.

²⁰⁵ ID., *de ing.*, vv. 687-91.

<p style="text-align: center;"><i>et quod non cuncti mortales atria uitae / ingrediuntur, / ita ex ipsis pendere putatis.</i>²⁰⁶</p>	<p style="text-align: center;"><i>sic pulsata patent redeuntibus atria uitae / et recipit caeli seruatos curia ciues.</i>²⁰⁷</p>
---	---

Más allá del paralelismo textual entre los dos pasajes, hay que tener presente que el principio teológico que Próspero recoge en su poema es la tesis defendida por el *CdP* en el pasaje paralelo. El aquitano pone en boca de sus interlocutores la idea de que, si no todo hombre da el primer paso hacia su salvación –idea expresada recurriendo a la imagen de “penetrar en el vestíbulo de la vida”, en la primera sala del Reino de Dios–, ello se debe a que no ha escogido voluntariamente el camino de la conversión. Es la tesis defendida por el *CdP*: el vestíbulo de la vida, la entrada al Reino de Dios, está abierto a todo aquel que llama a sus puertas. Quien no entra en él, por consiguiente, es porque no ha llamado, es decir, porque no se ha convertido, buscado a Dios y reclamado su ayuda.

El *De ingratis* señala asimismo que sus rivales teológicos defendían que el hombre poseía la misma capacidad para dar el primer paso hacia la salvación que para no darlo. Este primer paso, este *intrare* en los *atria uitae*, debe ser interpretado como la conversión y la búsqueda de la regeneración bautismal. Esta idea aparece igualmente en el *CdP*, expresada en términos parejos a aquellos de los que Próspero se hace eco:

<p style="text-align: center;"><i>ex iudicio constet cuiusque quod intrat / quam quod non intrat, ceu par in utrumque facultas / suppetat.</i>²⁰⁸</p>	<p style="text-align: center;"><i>coram adsunt aqua seruatricis, populator et ignis: / ad quod uis extende manum, patet aequa facultas.</i>²⁰⁹</p>
--	---

Estas tesis son vinculadas una vez más por Próspero con la herejía pelagiana: *i procul, insana impietas, artesque malignas / aufer, et auctorem comitare exclusa Britannum.*²¹⁰ A la soberbia de la que acusa a los provenzales, el aquitano contrapone la humildad del verdadero

²⁰⁶ ID., *de ing.*, vv. 687-8.

²⁰⁷ *CdP*, vv. 953-4.

²⁰⁸ PROSPER AQVIT., *de ing.*, vv. 689-91.

²⁰⁹ *CdP*, vv. 653-4.

²¹⁰ PROSPER AQVIT., *de ing.*, vv. 692-3.

pueblo católico, que reconoce su total dependencia de Cristo, fuente de todo buen deseo que nazca de la voluntad humana. Según Próspero –quien expone aquí la teoría agustiniana de la elección divina–, Cristo no encontró ningún mérito en el hombre que le hiciera merecedor de ser elegido, sino que es el mismo Hijo de Dios quien da al hombre aquello que le hace merecedor de ser elegido.²¹¹ Al igual que su maestro intelectual, Agustín, Próspero no se atreve a investigar la razón por la cual algunos hombres son elegidos para ser regenerados por Cristo y otros no, cuando todos comparten una misma condición de culpabilidad y no se distinguen por mérito alguno –sino exclusivamente por don de Dios–. Se trata de un misterio oculto a la razón humana.²¹² El aquitano señala en este sentido que hay muchos aspectos de la economía salvífica divina que el hombre no puede explicar. Esta ignorancia, querida por Dios, es beneficiosa para el cristiano, quien debe limitarse a creer aquello que Dios le ha querido revelar, e ignorar con modestia lo que Dios no le ha enseñado, sin duda para su bien.²¹³ Como ejemplos de aquellos aspectos de la economía salvífica divina que el hombre desconoce, el aquitano menciona el tiempo de vigencia de la ley mosaica: en aquella época, Dios protegió exclusivamente a un solo pueblo, elegido de entre todos los que poblaban la Tierra, y se ignoraba cuándo iba la divinidad a llamar a las *gentes* a beneficiarse de las promesas que entonces habían sido reveladas exclusivamente a Israel. El tiempo de la llamada de los gentiles al Reino de Dios, entonces oculto a los hombres, ya ha sido revelado.²¹⁴ Con este ejemplo, Próspero insinúa la posibilidad de que un día Dios enseñe al hombre la razón por la que elige a algunos y abandona a otros. Otro aspecto de la *economía salutis* que el hombre desconoce es el momento exacto en el que tendrá lugar el fin del mundo. Próspero apunta que la ignorancia de este dato no obstaculiza el esfuerzo de los hombres santos por la virtud.²¹⁵

²¹¹ ID., *de ing.*, vv. 694-702: *nos humiles tenuesque sumus grex parvus et altis / inniti metuens, quia sufficientia nostra / ex Christo est; si quid recti sapimus uolumusque, / illi debemus qui uincola nostra resoluit, / proque malis bona restituit non inueniendo / quod merito legeret, sed donans quo legeretur, / ut de perceptis prodiret causa merendi, / deque datis in danda gradus industria crescens / scanderet, atque bonum fieret Deus omnibus unum.* Debemos señalar que en este pasaje Próspero concede un espacio al esfuerzo humano (*industria*) en la economía salvífica divina: a partir de los dones que de Dios ha recibido (*de perceptis, deque datis*), el hombre debe hacerse merecedor de la salvación creciendo espiritualmente y ofreciendo a Dios obras de virtud (*deque datis in danda gradus industria crescens scanderet*).

²¹² ID., *de ing.*, vv. 703-8: *cur uero humani generis de germine toto / pars quaedam in Christo rursum generanda legatur, / pars pereat, cum causa eadem simul implicet omnes / nec discernantur merito qui munere distant / non satis audemus scrutari, nec per opertas / ire uias callesque gradu pulsare remotos.*

²¹³ ID., *de ing.*, vv. 709-11: *multa etenim bene tecta latent nescitaque prosunt, / dum mansueta fides quaedam dilata modeste / sustinet, et nullo ignorat non edita damno.*

²¹⁴ ID., *de ing.*, vv. 712-7: *sic quando electum ex cunctis populum Deus unum / lege, sacris, templo, unguento, signisque fouebat, / quod fuit occultum mundique in fine resectum est / non oberat nescire omnes quandoque uocandas / in regnum aeternum gentes totumque per orbem / donandum quod spes paruae tunc plebis habebat.*

²¹⁵ ID., *de ing.*, vv. 718-20: *sic postrema dies qua mundi clauditur aetas / notitiae nostrae non est data, nec tamen huius / secreti impatiens sanctorum turba laborat.* Conviene recordar que en la Galia del siglo V, azotada por las calamidades derivadas de las invasiones bárbaras, surgió entre los cristianos una importante corriente apocalíptica, que creía ver en los acontecimientos contemporáneos el puntual cumplimiento de las profecías relativas a los últimos tiempos (*uide supra*, I. 5. 4).

Finalmente, entre los aspectos ocultos del obrar de Dios, inaccesibles al conocimiento humano, Próspero considera el origen carnal de los hombres. Aunque Dios cree a todos los individuos de una misma naturaleza, cada ser humano inicia su existencia bajo distintas condiciones. A unos les han sido dadas facultades que los capacitan para gobernar, otros han nacido para servir; unos son dotados de un físico bello y resistente, que conservan hasta la vejez, mientras que otros son feos y débiles; unos están dotados para las más elevadas artes, mientras que otros son poco lúcidos; unos apenas carecen de prurito sexual, mientras que otros son presos del furor de la carne. Y sin embargo, sigue Próspero, a pesar de tan patentes desigualdades naturales entre los hombres, nadie osa criticar a Dios por ello: *ipsa quoque humani generis carnalis origo / quam multas uario circumtegit ordine causas, / cumque omnes de fermento producat eodem / una manus, nec diuersis elementa parentum / principiis coeant; limo procedit ab uno / dispar opus, mutat numeros per uascula fictor / materiamque unam discernit iure creantis. / ergo eadem natura animae naturaue carnis / diuersis mundum sub conditionibus intrat. / his regnare datum est, illos seruire necesse est; / hos decor et uires ualidae uiridisque senectus / suscipit, hos species inhonora et debile corpus; / his uiget ingenium praeclaris artibus aptum, / horum tarda premit gelidus praecordia sanguis; / quosdam nec licitus calor incitat ad generandum, / ast alii insanum nequeunt frenare furorem; / hunc mitem et placidum tranquilla modestia comit. / his et mille modis semen uariantibus unum / impariles subeunt distincta exordia formas. / nec tamen haec inter tam compugnantia quisquam / arguit auctorem, qui secum continet huius / legem operis, dum iudicio placita explicat aequo / et rerum causas obscurat iusta potestas.*²¹⁶

Este extenso pasaje de Próspero, inserido en una argumentación en torno a la inaccesibilidad a la razón humana de muchos aspectos de la obra divina, debe leerse también como una respuesta a un pasaje paralelo del *CdP*, en el que se aborda el tema del origen de cada hombre. A juicio del autor de esta última obra, todo hombre proviene de una semilla común y común es la naturaleza de todo el género humano. El *CdP* expone esta idea mediante una interrogación retórica que exige una respuesta positiva: *numquid non semine ab uno / uenimus, aut alia est hominum natura bonorum?*²¹⁷ Nuestro autor sostiene que, aunque algunos hombres sean ricos mientras que otros son pobres; unos reyes y otros siervos; o –ya dentro de categorías cristianas– unos justos y otros pecadores; pese a ello, no puede decirse que una parte de los hombres haya recibido de Dios, en el momento de su creación, unos dones que han sido negados a los otros, es decir, no han recibido de Dios aquello por lo que se diferencian de los otros: *non aliter diues quam pauper nascitur: unum est / principium seruis et regibus. Optimus ille / non plus accepit, quam pessimus: aequa Creantis / mensura est, uno qui lumine luminat*

²¹⁶ ID., *de ing.*, vv. 721-43.

²¹⁷ *CdP*, vv. 581-2.

*omnes.*²¹⁸ El *CdP* sostiene que lo que diferencia a los hombres es el uso que hacen, en el mundo, de su libertad. A lo largo de su vida, el hombre percibe la existencia de muchas cosas, que de los sentidos pasan a la mente para ser juzgadas: el hombre debe disfrutar de la Creación con restricción, servirse santamente de sus beneficios y honrar por ello a su Creador. La Creación es el marco en el que el hombre, superando las tentaciones de los vicios, debe ganarse la corona de la glorificación: *sed mundum ingressi uariis rerum speciebus / suscipimur mentemque adeunt quaecumque uidentur / iudicio censenda hominis: stant undique formae / innumerae possuntque omnes spectando probari. / Quaedam etiam patulas intrant stipata per aures: / errores ueterum studiorum et uana parentum / dogmata cum quodam fuco ostentantia ueri. / Haec modulata sono ueniunt, haec leuia tactu, / haec blandis late funduntur odoribus, illa / conciliant uarias in mille saporibus escas. / Magno ergo haec homini sunt discernenda periclo, / ne nimium trepidus nullum procedat in aequor, / neu uagus effusis sine lege feratur habenis. / 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.*²¹⁹

De igual modo, en el mencionado pasaje del *De ingratis* se aborda el tema del origen carnal de cada hombre (*humani generis carnalis origo*). Dios crea a todo hombre a partir de una naturaleza común (a la que llama sucesivamente *fermentum*, *limus*, *materia* y, finalmente, *eadem natura animae naturaue carnis*). Sin embargo, a pesar de que común es la naturaleza de todo hombre, Dios ha dispuesto que, en su desarrollo puramente natural (Próspero no aborda aquí la cuestión de la gracia actual), los hombres se diferencien entre sí; el origen de esta diferenciación se encuentra en el momento en el que la divinidad crea a cada individuo: al igual que dos objetos cerámicos, pese a estar hechos de un mismo material (barro), reciben una forma distinta de manos de su autor (sus proporciones difieren, *mutat numeros per uascula ficator*) en virtud de la función que quiere que desarrollen; Dios crea a los hombres con igual naturaleza pero, además de darles distinta forma exterior (Próspero habla también de la belleza física, *decor*), dispone a algunos de manera que desarrollen una capacidad natural para las artes elevadas, para el gobierno, etc., mientras que a otros, por el contrario, les da un talante presto a servir, poco intelecto, etc. No hay duda de que Próspero está rebatiendo aquí la idea del *CdP* según la cual, dado que los hombres comparten un mismo origen y común es su naturaleza, es únicamente el ejercicio del libre albedrío lo que explica las diferencias que entre ellos se constatan, diferencias contempladas tanto desde la perspectiva moral cristiana (virtud-pecado) como a partir de categorías sociales extra-cristianas (gobernante-siervo, rico-pobre). Contra el *CdP*, Próspero afirma que el origen de la heterogeneidad del género humano –presentada en su

²¹⁸ *CdP*, vv. 583-6.

²¹⁹ *CdP*, vv. 587-605.

discurso con categorías extra-cristianas (gobernante-siervo, dotes para las artes y ciencias-imbecilidad, etc.)– no radica en el diferente ejercicio de un libre albedrío que todo individuo posea desde su creación en condición de igualdad con el del resto de los hombres (como sostenía el *CdP*); esta diferenciación está totalmente determinada por el diseño de Dios para con cada individuo en el momento de su creación.

Los numerosos paralelismos textuales existentes entre los dos pasajes analizados confirman que Próspero concibió estos versos del *De ingratis* como una refutación detallada del texto paralelo del *CdP*:

	<p><i>his et mille modis semen uariantibus unum / impariles subeunt distincta exordia formas.</i>²²¹</p>
<p><i>numquid non semine ab uno / uenimus, aut alia est hominum natura bonorum?</i>²²⁰</p>	<p><i>ergo eadem natura animae naturaque carnis / diuersis mundum sub conditionibus intrat.</i>²²²</p>

La interrogación retórica del *CdP* sólo acepta una respuesta “católica”: todos los hombres provienen de una misma semilla y común es su naturaleza. Afirmar lo contrario sería caer en el dualismo gnóstico. En el *De ingratis*, Próspero ofrece al autor del *CdP* la respuesta que exigía, pero matiza: aunque, en efecto, la naturaleza de todos los hombres es igual, de ello no se puede inferir, como pretendía el *CdP*, que lo que les distinga sea exclusivamente el libre ejercicio de su voluntad. En los dos pasajes reseñados, Próspero niega esta proposición: una misma naturaleza humana viene al mundo, en cada individuo, con características –hoy diríamos genéticas– distintas desde su origen, que condicionan “naturalmente” su desarrollo. Esta divergencia de pensamiento vuelve a quedar de manifiesto en la contraposición de otros dos versos de los respectivos poemas:

²²⁰ *CdP*, vv. 581-2.

²²¹ PROSPER AQVIT., *de ing.*, vv. 738-9.

²²² ID., *de ing.*, vv. 728-9.

<i>aequa Creantis / mensura est.</i> ²²³	<i>mutat numeros per uascula fictor / materiamque unam discernit iure creantis.</i> ²²⁴
--	---

Resulta evidente que el pasaje de Próspero está concebido como una refutación del texto paralelo del *CdP*. La idea de nuestro poeta, según la cual Dios –de quien se evoca su obra creadora calificándolo con el participio de presente *Creans*– hace absolutamente iguales a todos los hombres (*aequa mensura*), es rechazada por Próspero. El aquitano afirma que, a pesar de que la divinidad –también llamada *Creans*, el Creador– hace a los hombres a partir de una misma naturaleza (*una materia*), ello no impide que introduzca diferencias (*mutat numeros* se opone a *aequa mensura*) en la constitución natural de cada individuo. Próspero señala, además, que nadie puede criticar a Dios por este hecho –anticipándose a las probables protestas de su interlocutor–, porque el creador tiene todos los derechos sobre su criatura (*iure creantis*).

Significativas similitudes se constatan asimismo en los ejemplos de los que se sirven ambos autores para ilustrar sus tesis:

<i>unum est / principium seruis et regibus.</i> ²²⁵	<i>his regnare datum est, illos seruire necesse est.</i> ²²⁶
--	---

El distinto sentido de los versos aquí contrapuestos es la consecuencia lógica de las divergencias de pensamiento de los autores en torno a la cuestión del origen del hombre. El *CdP* señala que reyes y siervos –conceptos recogidos en cuanto paradigmáticos de las diferencias sociales entre los hombres– tienen un mismo principio. Por consiguiente, lo que hace a algunos hombres siervos y a los otros reyes es el ejercicio de su libre albedrío. Próspero rechaza explícitamente esta idea –sirviéndose de las mismas categorías escogidas por el *CdP*, *serui* y *reges*– cuando afirma que a unos ha sido dado reinar (*regnare datum est*) y a otros servir (*seruire necesse est*): lo que ha determinado la diferente suerte de estos hombres en el mundo no es el distinto ejercicio de la libre voluntad, sino las distintas capacidades que Dios les ha dado

²²³ *CdP*, vv. 585-6.

²²⁴ PROSPER AQVIT., *de ing.*, vv. 726-7.

²²⁵ *CdP*, vv. 583-4.

²²⁶ PROSPER AQVIT., *de ing.*, v. 730.

(*dare*) en el momento de crearlos y que condicionan totalmente (*necesse est*) su desarrollo en el contexto de la sociedad humana. Esta misma oposición se constata en otra serie de versos:

<p><i>Sed mundum ingressi...</i>²²⁷</p>	<p><i>ergo eadem natura animae naturaque carnis / diuersis mundum sub conditionibus intrat.</i>²²⁸</p>
--	---

Al verso del *CdP* aquí recogido sigue la larga exposición del autor sobre el uso que el hombre hace de su libertad en el mundo, que es lo que diferencia a unos individuos de otros. A juicio de Próspero, sin embargo, cuando el hombre inicia su vida (*mundum intrare* se hace eco del *mundum ingredi* del *CdP*) ya está condicionado por las características que Dios le ha dado y que divergen de unos hombres a otros, haciéndoles distintos entre sí, contra lo que el *CdP* sostenía.

En el pasaje del *CdP* que aquí estamos analizando se afirma, como ya hemos apuntado, que, en virtud de la común naturaleza de los hombres, la santidad de vida de algunos individuos, en oposición al carácter pecaminoso de otros, se explica también por el libre ejercicio de la voluntad. Cuando el *CdP* señala que *optimus ille non plus accepit, quam pessimus*, hay que entender *optimus* y *pessimus* como categorías cristianas. Algunos versos más adelante, nuestro autor señala que los varones santos también sufren la rebeldía de la carne a la que sucumben los pecadores, pero no se dejan arrastrar por ella porque se arman con el escudo de la fe cristiana: *an tibi caelestes illi, quos protulit orbis / fertque, uiri non haec eadem tolerasse uidentur, / quae patimur: motus animi affectusque rebelles / et circumiectis uitia oppugnantia castris? / Sed gladio uerbi fideique umbone potenti / uincebant arcus tenebrarum et spicula mortis.*²²⁹ Es posible afirmar que Próspero rebate también esta idea, aunque sin servirse del argumento más importante que, desde su agustinismo, podía enarbolar: que el santo no puede perseverar en la virtud sin la intervención constante de la gracia sobre su voluntad, inspirándole el amor por el bien. El aquitano parece insinuar que no únicamente la gracia actual, que acompaña al cristiano mientras vive en la virtud, es la causa de la distinción entre el santo y el pecador: ya en el momento de la creación de cada individuo, Dios habría permitido que el mal de la concupiscencia de la carne, castigo del pecado original, oprimiera más a unos hombres que a otros, como si en algunos de sus *electi* empezara a cancelar el castigo del *originale peccatum* en

²²⁷ *CdP*, v. 587.

²²⁸ PROSPER AQVIT., *de ing.*, vv. 728-9.

²²⁹ *CdP*, vv. 606-11.

el momento de crearlos: *quosdam nec licitus calor incitat ad generandum, / ast alii insanum nequeunt frenare furorem.*²³⁰

La clave para interpretar estos versos de Próspero es la oposición entre *licitus calor ad generandum* e *insanum furorem*. En el primer caso, se habla de la sexualidad lícita, en el ámbito del matrimonio cristiano y orientada a la procreación. En el segundo, de la sexualidad ilícita y pecaminosa. Pero desde la perspectiva agustiniana, que sin duda Próspero conoce y comparte, el sexo procreativo en el seno del matrimonio no deja de ser el buen uso de un mal, siendo preferible la castidad absoluta. Por consiguiente, crear a hombres que no son presa de deseo sexual alguno es siempre un bien, con lo que cabría concluir que, a juicio de Próspero, al crear a determinados individuos sin prurito sexual, Dios les habría situado en una posición mejor para vivir dentro de los parámetros de la virtud cristiana que a aquellos que sufren con mayor fuerza la concupiscencia carnal. Por consiguiente, Próspero está señalando que la diferencia entre santos y pecadores no se explica –como sostenía el *CdP*– por el ejercicio de la libre voluntad, sino que tendría también parcialmente origen en las distintas características con las que cada hombre es creado. En parte tan sólo, porque en este pasaje Próspero deja por un momento de lado la cuestión de la gracia actual, imprescindible para que el hombre venza en todo momento las tentaciones de la carne. Al concluir este pasaje, el aquitano señala que ha hablado de los orígenes de una generación humana condenada a la muerte (*si terrenum igitur figmentum addictaque morti / progenies ita dissimili producitur origo*),²³¹ de lo que se discierne que cuando Próspero habla de hombres a los que, en el momento de crearlos, Dios les ha hecho presos de la *concupiscentia carnis* en menor medida que a otros, no considera que esta primera gracia sea suficiente para que estos individuos vivan en santidad, siendo así que necesitan aún de la constante inspiración del amor por la virtud que da la gracia divina. De cualquier modo, los versos del *De ingratis* relativos a la *concupiscentia carnis* que hemos citado pueden considerarse una refutación de aquellos del *CdP* en los que se afirma que los santos de Dios sufrían la rebelión de la carne (*motus animi affectusque rebelles et circumiectis uitia oppugnantia castris*) exactamente con la misma intensidad que cualquier otro individuo (*eadem tolerasse uidentur quae patimur*). Según Próspero, a algunos hombres Dios priva incluso del *licitus calor ad generandum*. Estos hombres están en mejor situación para vivir en la virtud que los otros. Por consiguiente, no podría afirmarse, como sostenía el *CdP*, que la *gratia creationis* divina conceda a todos los hombres la misma capacidad para vivir en la virtud. Aun si se hace abstracción de la distinta concesión de la “gracia-inspiración del deseo del bien” agustiniana, se puede afirmar que, ya en el momento de ser creados, algunos hombres reciben de Dios una mayor capacidad para la virtud que otros.

²³⁰ PROSPER AQVIT., *de ing.*, vv. 735-6.

²³¹ ID., *de ing.*, vv. 744-5.

Para finalizar con este punto debemos señalar que, antes que Próspero, Agustín se había servido de este tema –la disparidad de condiciones físicas o intelectuales con la que los hombres afrontan su existencia– como argumento en defensa de sus tesis predestinacionistas. En su *Contra Iulianum*, el obispo de Hipona afirma que la virtud humana es un don divino concedido a unos hombres y no a otros por razones ocultas, aunque siempre justas, del mismo modo que hay que creer y confesar que existe alguna razón justa por la que la divinidad hace a algunos hombres imbéciles y desmemoriados, y a otros listos y de fácil memoria; a unos mansos, a otros prestos a la ira; a unos, con escaso o nulo interés por el sexo, a otros poseídos por la concupiscencia; a unos tímidos, a otros audaces; a unos optimistas y alegres, a otros, presa de la melancolía y del fatalismo...²³² De este modo Agustín defiende, contra el pelagiano Julián de Eclana, que a muchos hombres es ya su propia naturaleza la que, lejos de igualarlos puntualmente al resto del género humano en cuanto a su capacidad para inclinarse hacia la virtud cristiana, los diferencia y sitúa en disparidad de condiciones para cumplir el Evangelio.²³³ El misterio por el que esto ocurre es de la misma naturaleza que aquel con el que se enfrenta el hombre que trata de explicar por qué Dios predestina a una parte de los hombres para concederles su gracia salutífera y a otros no. Al igual que la razón por la que Dios concede a un hombre la gracia sobrenatural que niega a otro es un *arcanum Dei*, también lo es la causa por la que una parte de los hombres vienen al mundo en una mejor disposición natural para cumplir los preceptos evangélicos que la otra: también aquí late el misterio de la predestinación divina. El tema vuelve a ser retomado por Agustín en este mismo sentido en el *De correptione et gratia*, en un pasaje en el que el de Hipona se pregunta por la misteriosa razón por la que Dios no concede a algunos de sus hijos –quienes sí han recibido los dones del bautismo, la fe, la esperanza y la caridad– el don de la perseverancia en la fe cristiana hasta el final de sus días.²³⁴ Agustín encuentra la explicación de este hecho en el misterio de la predestinación divina, en la

²³² AVGVSTINVS, *Contra Iul.* 4, 3, 16: *etiam uirtutibus ueris eos praedices abundare: quanto, inquam, satius haec ipsa in eis dona dei esse fatereris, sub cuius occulto iudicio, nec iniusto, alii fatui, alii tardissimi ingenii et ad intellegendum quodam modo plumbei, alii obliuiosi, alii acuti memoresue nascuntur, alii utroque munere praediti, et acute intelligentes et tenacissimae memoriae thesauro cognita recondentes; alii natura lenes, alii leuissimis causis ira facillima ardentes, alii ad uindictae cupiditatem inter utrosque mediocres; alii spadones, alii in concubitu ita frigidi ut uix omnino moueantur, alii libidinosissimi ut uix omnino teneantur, alii inter utrosque et moueri faciles et teneri; alii timidissimi, alii audacissimi, alii neutrum; alii hilares, alii tristes, alii ad nihil horum proclives: nec eorum quae commemorauit aliquid instituto ac proposito, sed natura.*

²³³ De esta disparidad de condiciones para cumplir los preceptos evangélicos con la que los hombres vienen al mundo sería ejemplo señero en el pasaje agustiniano la oposición entre los “eunucos por naturaleza” (*alii spadones, alii in concubitu ita frigidi ut uix omnino moueantur*) y los libidinosos (*alii libidinosissimi ut uix omnino teneantur*). A este pasaje se puede extrapolar lo que hemos señalado anteriormente en relación con la antítesis entre *licitus calor ad generandum e insanus furor* en el *De ingratia* de Próspero de Aquitania. Por lo demás, es más que probable la dependencia del *De ingratia*, en este pasaje, del *Contra Iulianum* o de algún otro texto agustiniano paralelo.

²³⁴ AVGVSTINVS, *De corrept. et grat.*, 8, 18: *mirandum est quidem multumque mirandum, quod filiis suis quibusdam deus quos regenerauit in Christo, quibus fidem spem dilectionem dedit, non dat perseuerantiam.*

altitud de la sabiduría de Dios a la que la razón humana no puede llegar y ante el cual el cristiano sólo puede y debe gritar con Pablo –Rom. 11, 33.– *o altitudo diuitiarum sapientiae et scientiae dei, quam inscrutabilia sunt iudicia eius!*²³⁵ En este contexto argumental, Agustín señala que el raciocinio humano tampoco puede explicar la razón por la que a algunos hombres Dios concede dones que facilitan su existencia sobre la Tierra, dones que niega a otros: *nec miremur nos uestigare non posse inuestigabiles uias eius. Vt enim alia innumerabilia taceam, quae aliis dantur, aliis non dantur hominibus a domino deo, apud quem non est acceptio personarum, nec tribuuntur ista meritis uoluntatum, sicut sunt celeritates, uires, bonae ualetudines, et pulchritudines corporum, ingenia mirabilia, et multarum artium capaces naturae mentium, uel quae accedunt extrinsecus ut est opulentia, nobilitas, honores et caetera huiusmodi, quae quisque ut habeat, non nisi in dei est potestate.*²³⁶ Aunque en este caso los dones divinos concedidos a unos hombres y rechazados a otros no son presentados desde una perspectiva tan eminentemente cristiana como en el texto del *Contra Iulianum* –en el que se señalaban atributos del temperamento humano, como la mansedumbre o la desafección por el sexo, que facilitaban el cumplimiento de la moral evangélica–, lo que nos interesa señalar aquí es que también en este pasaje Agustín se sirve del tema de las desigualdades en las condiciones naturales de los hombres para defender su teoría predestinacionista: el motivo por el que Dios predestina a algunos hombres a la salvación y a otros no, no puede ser explicado por la razón humana, pero esto no debe ser utilizado para cuestionar la veracidad del predestinacionismo, puesto que existen muchas cosas en el obrar divino –como la concesión a unos hombres y no a otros de atributos como la fuerza física, la inteligencia, etc.– cuya lógica el hombre no puede entender. De este modo, podemos afirmar que el de Hipona había hecho del tema que estamos analizando un *locus theologicus* sobre el que debatirán también el autor del *CdP* y el agustiniano Próspero, en los términos que acabamos de señalar.

Retomemos ahora el hilo del discurso de Próspero en el *De ingratis*. Tras esta larga exposición sobre los aspectos de la obra de Dios inaccesibles a la razón humana –que encierra, como acabamos de ver, una detallada crítica a la teoría, defendida por el *CdP*, de la *gratia creationis* que iguala a todos los hombres en cuanto a su capacidad para obtener la salvación–, el aquitano se pregunta –en total sintonía con los pasajes paralelos de Agustín que le pudieron servir de inspiración en este punto y que acabamos de analizar– por qué sorprende a sus interlocutores que sea un arcano la *ratio* por la cual Dios salva a algunos hombres y no a otros, el más trascendental de los puntos de la economía salvífica divina (*consilii super omnia magni*). Según Próspero, hay que creer que la divinidad ha ocultado a la razón humana la causa de esta diferenciación entre los hombres, porque ello resulta más beneficioso (*utilius*) para los santos

²³⁵ ID., *De corrept. et grat.*, 8, 18.

²³⁶ ID., *De corrept. et grat.*, 8, 19.

que libran en la Tierra el combate cristiano por la virtud y contra el pecado (*certamen agonis*): *quid mirum si consilii super omnia magni / arcanum latet et placito subducitur alto, / quod dum uana fluunt mundi, dum in corpore mortis / uiuitur, et positi expletur certamen agonis / non cognoscendum textit Deus utiliusque / duxit ad examen quaedam uelare piorum?*²³⁷ La expresión *certamen agonis* que Próspero utiliza para designar la vida del cristiano, en su constante esfuerzo por vivir virtuosamente, es utilizada en este mismo sentido por el *CdP*: *sed ut superas caperemus in illis, / hic decertato uirtutis agone, coronas.*²³⁸ Aunque la utilización del término *agon* para designar la vida del cristiano sobre la Tierra es muy frecuente en la literatura cristiana ya desde Pablo,²³⁹ la constatación de esta nueva coincidencia léxica dentro de unos pasajes en los que, como acabamos de ver, ya se aprecian numerosos paralelismos textuales, confirma nuestra tesis de que, en los versos del *De ingratis* que acabamos de estudiar, Próspero se propuso llevar a cabo una refutación detallada del pasaje paralelo del *CdP*, que estudió a fondo y de cuyo vocabulario se embebió.

El verdadero católico, sigue Próspero, no debe tratar de escudriñar aquellos aspectos de la obra divina que no le han sido dados a conocer. Le debe bastar reconocer que Dios es el autor de todo bien y que sin Él el alma humana no puede iniciar ningún acto de justicia.²⁴⁰ Tratar de explicar la obra divina haciéndola depender del libre albedrío es propio de una impiedad demente (*amens impietas*). Los católicos, a la luz de los bienes que Dios concede a los hombres, bienes cuya única fuente es la voluntad divina, deben mostrar el mismo santo terror ante los misterios de Dios que Pablo mostró y proclamar con él la inescrutabilidad y elevación de los juicios de Dios.²⁴¹ Próspero alude en estos versos al pasaje paulino *Rom.* 11, 33, del que Agustín se sirvió con muchísima frecuencia para defender, como en estos versos hace Próspero, que la *ratio* que explica la concesión de la gracia salutífera a algunos hombres y su negación a otros es inaccesible a la razón humana.²⁴²

En los versos siguientes, Próspero exhorta al pueblo cristiano a enfrentarse y vencer a la vanidad (*uana pietas furentum*) y soberbia (*flatus superborum*) que arraigan en los

²³⁷ PROSPER AQVIT., *de ing.*, vv. 748-53.

²³⁸ *CdP*, vv. 604-5.

²³⁹ *Vide supra*, II. 2. 2. 4.

²⁴⁰ PROSPER AQVIT., *de ing.*, vv. 754-7: *non ergo instamus clausis nec operta procaci / urgemus cura; satis est opera omnipotentis / cernere et auctorem cunctorum nosse bonorum, / quo sine nil rectum mens inchoat.*

²⁴¹ ID., *de ing.*, vv. 757-66: *audeat amens / impietas tumido arbitrio subnectere causas / diuinorum operum. Nos cum manifesta uidemus / dona Dei, quorum est fons unus, summa uoluntas, / cum Paulo tremuisse iuuat stupidumque modeste / inuictum ad solium Christi suspendere nutum, / cuius iudicium sic inscrutabile et altum / dicimus, ut uerax prorsus fateamur et altum / nam meritum ad mortem subeundam sufficit unum; / ad uitam, nisi quod donarit gratia, nullum.*

²⁴² *Vide*, por ejemplo, AVGVSTINVS, *Epist.* 194, 23: *cur autem illum potius quam illum liberet aut non liberet, scrutetur, qui potest, iudiciorum eius tam magnum profundum, uerum tamen caueat praecipitium. numquid est iniquitas apud deum? absit. sed inscrutabilia sunt iudicia eius et inuestigabiles uiae eius.*

planteamientos teológicos de los provenzales.²⁴³ El aquitano reconoce implícitamente una vez más que la imagen de alto rigor ascético de sus rivales teológicos –quienes aflijen sus cuerpos, se abstienen de riquezas, son castos, bondadosos y viven absolutamente desprendidos del mundo– les concede gran autoridad entre el pueblo cristiano, bien predispuesto a aceptar las ideas de tan respetados varones: *nec tibi fallacis subrepat imago decoris / nullum ex his errare putes: licet in crucem uitam / ducant, et iugi afficiant sua corpora morte, / abstineant opibus, sint casti, sintque benigni, / terrenisque ferant animum super astra relictis.*²⁴⁴ A juicio de Próspero, si estos varones creen que su integridad de vida puede ser alcanzada por su propio esfuerzo, o es concedida por Dios como recompensa del mérito que el hombre contrae al pedir a la divinidad su ayuda (*ingenium meruisse aiunt bona uera petentis*), hacen de la virtud fuente del pecado de vanidad, de amor por la vanagloria –porque buscan la alabanza de los hombres y no a Dios–, de orgullo y de soberbia.²⁴⁵ Aludiendo a 1 *Cor.* 3, 10-1; 1 *Cor.* 10, 4 o *Eph.* 2, 20-22, el aquitano les acusa de no tener a Cristo como fundamento de su templo y de tratar de construirlo sobre el inestable terreno del libre albedrío.²⁴⁶ Les acusa asimismo, aludiendo a *Eph.* 2, 14, de querer construir una tercera pared, cuya piedra angular no es Cristo, piedra que ya en otro tiempo otros rechazaron.²⁴⁷ En el lenguaje cristiano, Cristo es la piedra angular rechazada de la que se habla en el *Ps.* 117, 22, piedra que une las dos paredes del Antiguo y Nuevo Testamento. Pablo, en *Eph.* 2, 14, menciona una tercera pared, la del cisma y la herejía.²⁴⁸ Aquí, Próspero acusa a sus interlocutores de querer construir esta tercera pared, es decir, de promover una herejía; esta tercera pared rechaza la piedra angular que es Cristo, porque no reconoce en él la fuente, el fundamento de toda virtud en el hombre. Es probable asimismo que Próspero

²⁴³ PROSPER AQVIT., *de ing.*, vv. 767-73: *tu uero, O noua gens, ueteris quae stirpe oleastri / uelleris, et sacrae ramis inolescis oliuae, / quaerere formatae sentis te frondis honorem / non studio coepisse tuo, sed iure potentis / agricolae insertam fecundo uiuere ligno, / uince superbiorum flatus, et uana furentum / turbinibus stabili fortis pietate resiste.* La imagen del olivo y del acebuche, que Próspero desarrolla aquí para hacer referencia al pueblo cristiano, es paulina (*Rom.* 11, 17) y fue frecuentemente utilizada por Agustín. El obispo de Hipona compara al pecador con una rama de acebuche que, cuando es purificada por el bautismo, es injertada en el olivo que le da vida, Cristo. Sobre este tema, *uide* C. T. Huegelmeier (1962), p. 192, *ad loc.* Agustín también se servirá de la imagen del olivo y del acebuche para contestar a los pelagianos que le preguntaban cómo era posible que de dos padres bautizados –purificados, por tanto, del pecado original– naciera un niño heredero de este pecado. El de Hipona les responde que un buen ejemplo de que ello es posible nos lo ofrece la naturaleza, cuando vemos que de la semilla del olivo –imagen del bautizado– nace el acebuche –imagen del niño heredero del *originale*– (*uide* AVGVSTINVS, *De nupt. et conc.* 1, 19, 21; ID., *De nupt. et conc.* 2, 34, 58).

²⁴⁴ PROSPER AQVIT., *de ing.*, vv. 774-8.

²⁴⁵ ID., *de ing.*, vv. 779-87: *si tamen haec propria uirtute capescere quemquam / posse putant, situe ut dignus labor iste iuari, / ingenium meruisse aiunt bona uera petentis, / crescere quo cupiunt, minuuntur, proficiendo / deficiunt, surgendo cadunt, currendo recedunt, / unde etenim uarii frustra splendescere quaerunt, / inde obscurantur, quoniam sua laudis amore / non quae sunt Christi quaerunt, nec fit Deus illis / principium et capiti non dant in corpore regnum.*

²⁴⁶ ID., *de ing.*, vv. 788-90: *non horum templo est Christus petra fundamentum, / sed super instabilem arbitrii nutantis arenam / assurgunt, foeda lapsuri mole tumoris.*

²⁴⁷ ID., *de ing.*, vv. 791-4: *isti quem quidam reprobant aedificantes / nunc etiam reprobant lapidem, pariesque sine ipso / tertius esse uolunt, quem nullo foedere nectat / angulus et quem nulla habeat compago ligatum.*

²⁴⁸ *Vide* C. T. Huegelmeier (1962), p. 194, *ad loc.*

identificara en este caso a aquellos que en otro tiempo también rechazaron la piedra angular que es Cristo con los pelagianos, quienes, como ahora los provenzales, tampoco reconocerían a Jesús como fundamento de toda virtud. De este modo, el aquitano volvería a establecer la comunión pelagianos-provenzales.

Seguidamente, y aludiendo una vez más a una metáfora escriturística, la de Cristo-novio,²⁴⁹ les acusa de pensar que pueden entrar en el tálamo nupcial –convertirse, acceder a la unión con Cristo– sin ser conducidos por el novio –por Cristo a través de su gracia–.²⁵⁰ Les acusa igualmente de creer que poseen los dones que sólo la gracia concede y que poseen una parte de virtud que no han recibido, contradiciendo de este modo a Pablo cuando en 1 *Cor.* 4, 7 –un pasaje de referencia para Agustín en la defensa de su teología de la gracia– pregunta, en una interrogación retórica que sólo acepta un *nihil* por respuesta, *quid habes quod non accepisti?*²⁵¹ Finalmente, les acusa de sostener, contra las palabras de Cristo (*Io.* 6, 44), que a ellos no ha sido el poder de Dios Padre el que les ha atraído al Verbo.²⁵² Por el contrario, siempre según Próspero, los teólogos provenzales creen que la voluntad humana antecede a los dones de Dios; consecuentemente, afirmarían que el hombre no necesita en todo momento de la gracia divina, sino que hay muchas cosas que puede hacer, en orden a su salvación, sin su ayuda: *sed sponte et praepete cursu / praeueniunt cessantis opem, nec ad omne gerendum / eius egent, sine quo sibi plurima posse uidentur.*²⁵³ Debemos señalar, una vez más, que en la definición de esta teoría provenzal, Próspero depende claramente del *CdP*:

<p style="text-align: center;"><i>si tamen Assertoris opem festina uoluntas / praeueniat, fletu Dominum motura fidei. / Nam ut nemo inuitus, somnue quietus in alto / fit saluus, nec uipetititur qui sponte recessit.</i>²⁵⁴</p>	<p style="text-align: center;"><i>sed sponte et praepete cursu / praeueniunt cessantis opem.</i>²⁵⁵</p>
--	--

El *CdP* señala que la voluntad humana debe anteceder (*praeuenire*) al don de la gracia divina (*ops*), que debe buscar voluntariamente (*sponte*) al igual que voluntariamente cayó en el

²⁴⁹ Cf. *Mt.* 9, 15; *Mc.* 2, 19; *Lc.* 5, 34-5 o *Io.* 3, 29. Vide C. T. Huegelmeier (1962), p. 194, *ad loc.*

²⁵⁰ PROSPER AQVIT., *de ing.*, vv. 795-6: *hi thalamum ad sponsi non perducuntur et intrant / libertate sua.*

²⁵¹ ID., *de ing.*, vv. 796-7: *quae Christi gratia confert, / non acceperunt et habent.*

²⁵² ID., *de ing.*, vv. 797-8: *non attrahit illos / uis Patris ad Verbum.*

²⁵³ ID., *de ing.*, vv. 798-800.

²⁵⁴ *CdP*, vv. 949-52.

²⁵⁵ PROSPER AQVIT., *de ing.*, vv. 798-9.

pecado. A esta idea hace referencia Próspero en su *De ingratis*, sirviéndose de un mismo vocabulario (señalemos además que el *praepete cursu* de Próspero evoca la *festina uoluntas* del *CdP*). Por todo ello podemos afirmar que, en estos versos del *CdP*, Próspero creyó ver una exposición breve y precisa de la tesis provenzal en torno a la relación voluntad humana-gracia divina, hasta el punto de citarlos en paráfrasis para sintetizar rápidamente el núcleo esencial del pensamiento provenzal.

III. 1. 6. *De ing.*, vv. 801-79: filiación pelagiana del semipelagianismo y crítica pormenorizada del mismo

En los versos siguientes, Próspero vuelve a desarrollar el argumento del vínculo pelagianismo-teología provenzal. A juicio del aquitano, de nada sirve rechazar de palabra a la herejía pelagiana y condenarla en pleno acuerdo con la Iglesia católica –como indudablemente hacían los defensores de la teología semipelagiana– si se sigue defendiendo lo esencial del pensamiento de Pelagio, rechazando únicamente los aspectos más superficiales de su doctrina: *quid prodest uerbis commentum Pelagianum / respuere et sola damnatos plectere uoce, / cum paucis squalida sublatis de cute neruis / intima uiperei foueantur uiscera sensus.*²⁵⁶ Según Próspero, y a la luz de la situación que vivían en aquel momento las iglesias galas, resultó altamente beneficioso el modo en el que Pelagio difundió su pensamiento, porque no ocultó su veneno –la perniciosidad de su pensamiento–, bajo la dulzura de la miel –con una formulación de apariencia ortodoxa–, sino que lo mostró con toda su crudeza: *o bene quod diri erroris malus ille magister / nullo praeleuit lethalia pocula melle, / sed non ambigua infectum feritate uenenum / protulit, et gustu uirus detexit amaro!*²⁵⁷ Próspero se sirve aquí de la metáfora de la copa de veneno cuyos bordes son recubiertos de miel, para que la dulzura de ésta engañe a quien debe beber la pócima fatal. Volverá a aludir a ella en este mismo poema,²⁵⁸ y la verterá contra Casiano en el *Contra Collatorem*.²⁵⁹ Esta imagen es de origen clásico –la encontramos en Lucrecio²⁶⁰ y en Ovidio²⁶¹–, aunque fue adoptada muy pronto por los escritores cristianos. De ella se sirve ya Ignacio de Antioquía en una de sus cartas y a ella acudirán un buen número de autores cristianos. Esta metáfora fue utilizada frecuentemente para ilustrar el proceder de los herejes –o de pensadores cuyo pensamiento era juzgado como heterodoxo por los escritores que

²⁵⁶ ID., *de ing.*, vv. 801-4.

²⁵⁷ ID., *de ing.*, vv. 805-8.

²⁵⁸ ID., *de ing.*, v. 934.

²⁵⁹ ID., *contra Coll.* 7, 1: *sed iam uideamus quid inferat sobrietas disputantis; qui ut uitium uitio pelleret, et errorem errore curaret, contrarias sibi definitiones noua arte confudit; utque hoc compositionis suae poculum securis auditoribus propinaret, exempliis uoluit colorare quod miscuit.* Próspero acusa a Casiano de tratar de ocultar el veneno de su doctrina sobre la gracia con ejemplos escriturísticos –la miel, aquí no mencionada explícitamente– que confieran apariencia de ortodoxia a sus tesis.

²⁶⁰ LVCRETIVS, *De rer. nat.* 1, vv. 929-41.

²⁶¹ OUIDIUS, *Amor.* 1, 8, v. 104

se sirven de la mencionada figura retórica—, quienes se servirían de la cita de pasajes escriturísticos o de afirmaciones ortodoxas —la miel— para ocultar la heterodoxia de su pensamiento —el veneno—. En este sentido se sirven de ella ya el mencionado Ignacio de Antioquía,²⁶² Gregorio de Nyssa,²⁶³ Jerónimo,²⁶⁴ Agustín,²⁶⁵ Casiano,²⁶⁶ Vicente de Lérins,²⁶⁷ y el mismo Próspero en el pasaje aquí citado. Otros autores dan otro sentido a la metáfora, como Paulino de Nola²⁶⁸ o Prudencio, quien se sirve de ella en un sentido llamémosle “existencial”: la miel simboliza el atractivo que sobre el hombre ejerce el placer mundano, el veneno del pecado.²⁶⁹ El *CdP* da este último sentido a la metáfora: son muchos quienes, temiendo beber del cáliz de la cruz —es decir, rechazando seguir el ejemplo vital de Cristo—, prefieren tomar un veneno oculto por el dulce gusto de la miel —buscando únicamente los placeres terrenales, que alejan del camino de la vida—. ²⁷⁰ Próspero y el autor del *CdP*, por consiguiente, se sirven de la metáfora clásica en distinto sentido, aunque no podemos descartar que su aparición en el *CdP* hubiera sugerido a Próspero el recurso a la figura lucreciana, si bien confiriéndole otro sentido.

Volviendo al *De ingratis*, y al hilo de la mencionada metáfora, Próspero señala que si Pelagio hubiera obrado como ahora lo están haciendo sus discípulos de la Provenza, más hábiles que él (*discipuli callidiores*) —quienes rechazan los aspectos más escandalosos de la doctrina pelagiana— hubiera ganado más adeptos para su causa.²⁷¹ Una vez más, Próspero expresa su convicción de la existencia de un vínculo magisterial entre Pelagio y los teólogos provenzales. Esta idea es desarrollada por el aquitano en los versos siguientes, en los cuales vuelve a apuntar aquellos aspectos de la teología pelagiana que los provenzales rechazan, junto con aquellos otros que, por el contrario, aprueban:

²⁶² IGNATIVS ANT., *Epist. ad Trall.*, 6, 2. Ignacio exhorta a los cristianos de Tralles a alejarse de los herejes, quienes se sirven de la figura de Jesucristo para dar autoridad a sus especulaciones, como hacen quienes ocultan un veneno mezclado en vino con miel.

²⁶³ GREGORIVS NYSS., *Contra fat.*, 4, 34, pasaje en el que Gregorio afirma que los demonios se sirven del aparente valor de las predicciones del futuro de los astrólogos (la miel) para alejar al hombre de Dios, inoculando en él el veneno de la fe en la astrología.

²⁶⁴ HIERONYMVS, *Apol. adu. libros Rufini* 1, 7.

²⁶⁵ AVGVSTINVS, *Contra Faust.* 13, 17.

²⁶⁶ CASSIANVS, *De inc. Dom.* 7, 6.

²⁶⁷ VINCENTIVS LER., *Commonit.*, 25, 5.

²⁶⁸ PAVLINVS NOL., *Carm.* 11, v. 7.

²⁶⁹ PRVDENTIVS, *Amart.*, vv. 330-6.

²⁷⁰ *CdP*, vv. 873-6: *non quantas pariat constans tolerantia palmas, / nec quo pugna brevis sit processura uidemus, / sed calicem crucis ac uitae libare uerentes, / uipereum obducto potamus melle uenenum.*

²⁷¹ PROSPER AQVIT., *de ing.*, vv. 809-16: *nam si argumenti primordia non onerasset / his quae discipuli dempserunt callidiores / innumeras dubio cepisset plasmate mentes, / quae dum multa uident informia limine in ipso, / horrida terrificae declinant atria mortis. / nec iam illis possunt attriti illudere fures, / quorum quo tendant artes atque unde oriantur / non dubiis promptum est cuiuis cognoscere signis.*

a) Los provenzales aceptan, al contrario de los pelagianos, que la mortalidad física es consecuencia del pecado original, que se transmite a toda su posteridad, el género humano: *non igitur cum damnatis sentire uidentur, / cum dicunt mortem in cunctos transisse per unum / primum hominem, cuius crimen resperserit omnes.*²⁷²

Como ya hemos señalado repetidamente, el *CdP* acepta explícitamente, contra la teología pelagiana, el origen penal de la muerte física y la transmisión del pecado original a todo hombre. Hemos visto además, en la primera parte de este trabajo, que lo hace en términos muy similares a los que aparecen en las proposiciones que siguen al *dicunt* en estos versos de Próspero: el *mortem in cunctos transisse per unum primum hominem, cuius crimen resperserit omnes* parece un eco del *uictus enim terrenus Adam, transfudit in omnes mortem homines, quoniam cuncti nascuntur ab illo*,²⁷³ y del *hoc crimine nata subegit mors hominem, culpa in cunctos manante minores [...] non uno tantum transfusso errore parentum*²⁷⁴ del *CdP*. Los paralelismos textuales existentes entre este pasaje de Próspero y los citados del *CdP* refuerzan nuestra tesis de que el *CdP* es una de las fuentes de las que Próspero se sirve para exponer el posicionamiento teológico de los antiagustinianos provenzales.

b) Los provenzales reconocen que nadie puede alcanzar la vida eterna si no renace por el bautizo y que los niños, herederos del pecado original, son purificados de éste por el sacramento bautismal. Todo hombre, heredero del *originale*, nace condenado a la muerte eterna: *nec quemquam in uitam aeternam nisi fonte renatum / uenturum, infantesque reos hoc munere solui / quos prima ad mortem generaliter edat origo.*²⁷⁵

Debemos señalar que en el *CdP* no hay ningún pasaje que pueda ser considerado una declaración explícita en este sentido. Repetimos una vez más que, si bien pensamos que el *CdP* debe ser interpretado como vehículo de expresión de la teología provenzal, y que en este sentido fue leído, juzgado y utilizado por Próspero en su *De ingratias*, no podemos concluir que el *De ingratias* fuera concebido como una refutación exclusiva de las tesis del *CdP*. Entre las fuentes de las que Próspero se sirvió para describir en su poema la teología de la gracia provenzal se cuenta, sin duda, el *CdP*, pero aquéllas no se reducen a éste: hay que tener presente que la controversia semipelagiana se desarrolló fundamentalmente en debates orales,²⁷⁶ en los cuales los provenzales habrían expresado un amplio abanico de opiniones, principios teológicos y

²⁷² ID., *de ing.*, vv. 817-9.

²⁷³ *CdP*, vv. 489-90.

²⁷⁴ *CdP*, vv. 289-90.

²⁷⁵ PROSPER AQVIT., *de ing.*, vv. 820-2.

²⁷⁶ Del desarrollo de tales debates hay claras alusiones en las obras de Próspero. *Vide*, por ejemplo, ID., *Epist. ad Ruf.*, 4: *moleste ferunt, quod his quae aduersum excellentissime auctoritatis uirum inter multas collationes asseruere, resistimus*; y el pasaje de ID., *contra Coll.*, 14, 2 analizado *infra*.

críticas al predestinacionismo agustiniano de los que Próspero se hace eco en sus obras. Además, no podemos descartar que se divulgaran entre los círculos monásticos y eclesiásticos provenzales escritos teológicos y opúsculos polémicos que no han llegado hasta nosotros y de los que Próspero se pudo servir, junto con el *CdP*, para describir las tesis semipelagianas.

De cualquier modo, en relación con el pasaje de Próspero que estamos aquí analizando, debemos tener presente que el *CdP* reconoce, de modo consecuente con su aceptación del *tradux peccati*, que todo hombre –incluidos los justos precristianos– necesita de la reconciliación con Dios propiciada por Cristo con su sacrificio. En la era cristiana, los beneficios de este sacrificio se aprehenden por el bautizo. Por ello, podemos suponer que el *CdP* aceptaría que todo hombre –también los niños–, heredero del pecado original y condenado a causa de ello a la muerte eterna, necesitaría del bautismo purificador y reconciliador con Dios, de acuerdo con lo que aquí señala Próspero.

c) Los teólogos provenzales se mostrarían de acuerdo con la doctrina pelagiana según la cual el alma no ha perdido, a consecuencia del pecado adánico, nada del primigenio esplendor que recibió de Dios y que poseyó el hombre antes de esta caída. Por ello, todos los hombres nacerían hoy en el mismo estado que Adán antes del pecado: *sed cum damnatis sapiunt damnataque promunt, / cum dicunt nihil esse animis per uulnus auitum / detractum decoris, splendoremque omnibus illum / nunc talem innasci qualis fuit ante ruinam.*²⁷⁷

Si aceptamos que Próspero reproduce aquí con fidelidad el posicionamiento de sus interlocutores provenzales, entre ellos no podríamos contar al autor del *CdP*, puesto que éste reconoce explícitamente en su poema que alma humana ha perdido, a consecuencia del pecado original y de los pecados personales que cada hombre añade a aquél, la primigenia fuerza del alma humana: *audiat a primis distare parentibus actum / per delicta genus, multa et rubigine morum / corruptum exigui semen superesse uigoris.*²⁷⁸ El *CdP* sostiene, por consiguiente, que el pecado original ha tenido consecuencias sobre las posibilidades de la voluntad humana para orientarse a la virtud. Pero ya hemos visto que Próspero deforma repetidamente en el *De ingratis* las formulaciones teológicas de sus adversarios, con el objetivo de reducirlas a proposiciones pelagianas condenadas por la Iglesia; y este pasaje es un buen ejemplo de ello: a juicio del aquitano, sólo podría afirmar que el hombre es capaz de convertirse y buscar voluntariamente la ayuda de Dios quien creyera que el libre albedrío humano no se ha visto afectado en absoluto por el pecado original, de acuerdo con lo que Pelagio en otro tiempo había defendido (la proposición *quoniam tales (sc.: homines) nascantur nunc quoque qualis ille fuit*

²⁷⁷ ID., *de ing.*, vv. 823-6.

²⁷⁸ *CdP*, vv. 269-71.

nostris generis pater ante reatum, que Próspero atribuye a los marselleses, parafrasea una sentencia incluida en el libelo acusatorio de Dióspolis).²⁷⁹

d) En consonancia con el punto que hemos reseñado en el apartado anterior, los teólogos provenzales sostendrían que la voluntad humana es capaz de discernir entre lo justo y lo injusto –desde la perspectiva cristiana–, de tal modo que sería capaz de llegar a Cristo por la vía que Él mismo le ha dado a conocer con el ejemplo de su vida: *hinc libertatem arbitrii discernere sano / posse oculo cordis quidquid sit rite gerendum, / nec solum ad uitae praesentis commoda solers / sufficere ingenium, quo se tueatur et ornet, / sed summis etiam mentem aptam percipiendis / aeternisque bonis sponte ad coelestia ferri, / perque uiam ad Christum quam fecerit ipsa uenire.*²⁸⁰

Una vez más debemos recordar que es doctrina del *CdP* que el hombre postlapsario es capaz de discernir entre la virtud y el pecado, y de inclinarse por una de ambas opciones, expuesta con claridad en versos como los siguientes: *liber es, et cum recta queas discernere prauis, / deteriora legis, placitisque improvidus haeres.*²⁸¹ Por otra parte, la doctrina del *Christus-exemplum* aquí citada por Próspero ocupa un lugar central en la teología de la gracia del *CdP*. Más aún, el *perque uiam ad Christum quam fecerit ipsa uenire* parece un eco del *nota uia est, Christo cunctis reserante magistro: / qui uocat, et secum non deducturus et in se.*²⁸²

e) Los interlocutores de Próspero afirmarían asimismo que el hombre, fortalecido por la larga práctica de la virtud, puede superar sin la ayuda de Dios las adversidades terrenales que el diablo le inflige para derrotar a su alma. La divinidad a veces abandona a sus santos útilmente, para que de esta lucha contra Satanás obtengan, por su esfuerzo personal, la palma de la victoria; de este modo no son privados de la oportunidad de obtener una victoria por su propio esfuerzo, digna de mérito y alabanza: *hinc hominem multa recti assuetudine firmum / posse repugnare aduersis nec cedere poenis, / quas superandae animae per carnem admouerit hostis / auxilio abscedente Dei, qui deserat apte / utiliterque suos, ut de certamine agonis / quaesitas referant palmas, ne nulla piorum / sint merita et uerae priuentur laudis honore.*²⁸³ Los interlocutores teológicos de Próspero considerarían que, si se afirma que en los hombres santos es la gracia divina la que opera su justicia –y no, como ellos creerían, una voluntad humana capaz de escoger entre la virtud y el pecado tras haber sido instruida por los preceptos morales divinos–, se caería en el absurdo de decir que únicamente los servidores de Cristo son incapaces

²⁷⁹ *Vide supra*, III. 1. 2.

²⁸⁰ PROSPER AQVIT., *de ing.*, vv. 827-33.

²⁸¹ *CdP*, vv. 556-7.

²⁸² *CdP*, vv. 206-7.

²⁸³ PROSPER AQVIT., *de ing.*, vv. 834-40.

de cumplir por sus solas fuerzas unas obras de justicia que en muchos casos se constatan incluso en los paganos: *si quod naturae sensu noluntque uoluntque / praeceptisque tenent legalibus insinuatum, / diuini auxilii manus hoc operetur in illis, / ceu solis Christi famulis uirtute carere / sit dignum et non posse probos apprendere mores / quos plerumque habeant etiam simulacra colentes.*²⁸⁴

La idea aquí referida por Próspero es absolutamente ajena al *CdP*. Sabemos, sin embargo, que esta tesis fue defendida por Casiano. En su *Conlatio* 13, el abad de Marsella afirma que el santo Job triunfó con sus propias fuerzas en el *certamen* final que el diablo le planteó. De no ser así, el diablo habría podido repetir contra él las calumniosas palabras que con anterioridad ya había vertido, acusándole de no dar culto a Dios de manera absolutamente desinteresada, sino a cambio de la protección constante que la divinidad le prestaba. El diablo había pedido a Dios que alejara de Job su mano protectora y le permitiera combatir con él, digamos, “cuerpo a cuerpo”, disponiendo el santo de sus únicas fuerzas. De este modo pretendía probar que, al verse Job abandonado por Dios, dejaría de honrarle. Pero Satanás, tras ser finalmente superado por Job, dejó de proferir contra él y contra Dios tal acusación.²⁸⁵ Con ello, Casiano afirma implícitamente que la gracia de Dios abandonó temporalmente a Job, para testar su fidelidad y ofrecerle de este modo la ocasión de obtener mérito y hacerse laudable a los ojos del Señor.²⁸⁶ Es evidente que a esta idea hace referencia Próspero en el pasaje aquí analizado. Es la misma tesis recogida y atacada por el aquitano en su *Contra Collatorem*.²⁸⁷ En este mismo sentido, debemos recordar que Casiano fundamentaba su teoría de la pervivencia en el hombre postlapsario de la libertad de albedrío, y de un conocimiento natural de la justicia, en el pasaje paulino (*Rom.* 2, 14-5) relativo a los pueblos gentiles que cumplían *naturaliter* los preceptos

²⁸⁴ ID., *de ing.*, vv. 841-6.

²⁸⁵ CASSIANVS, *Conl.* 13, 14: *quod etiam in Iob probatissimo athleta suo, cum eum diabolus expetisset ad singulare certamen, diuinam legimus prouidisse iustitiam. Si enim contra inimicum, non sua uirtute, sed dei solius fuisset gratia protegente congressus et absque ulla uirtute patientiae suae diuina tantum opitulatione suffultus multiplices illas ac tota inimici crudelitate quaesitas temptationum moles et exitia pertulisset, quomodo non illam calumniosam diabolus quam prius emiserat uocem aduersus eum iustius iterasset: num quid gratis Iob colit deum? nonne tu uallasti eum et uniuersam substantiam eius per circuitum? sed aufer manum tuam, id est sine eum suis mecum uiribus decertare, nisi in faciem tuam benedixerit tibi. Sed cum nullam huiuscemodi querimoniam calumniosus hostis post conflictum audeat iterare, non dei, sed illius se euictum uiribus confitetur.*

²⁸⁶ La idea de que Dios en ocasiones abandona a sus santos para poner a prueba la integridad de su fe aparece ya en ATHANASIVS ALEX., *Vita Ant.*, 10. Sobre este tema, uide D. Ogliari (2003), p. 144. La gracia de Dios, sin embargo, no abandonó totalmente a Job en su certamen final con Satanás, porque la divinidad concedió al diablo la potestad de tentar a Job sólo hasta el extremo que el santo era capaz de resistir. Ello no obstante, según Casiano podía afirmarse que Job venció al diablo por sus propias fuerzas. Vide CASSIANVS, *Conl.* 13, 14: *licet etiam gratia dei non in totum illi defuisse credenda sit, quae tantam temptatori tribuit potestatem, quantam et illum resistendi nouerat habere uirtutem, non eum ab illius impugnatione sic protegens, ut nullum uirtuti humanae relinqueret locum, sed hoc tantum procurans, ne uiolentissimus inimicus animam eius amentem faciens et inpotem sensu inpari eum atque iniquo certaminis pondere praegrararet.*

²⁸⁷ PROSPER AQVIT., *contra Coll.*, 14-5.

morales divinos sin conocer la ley mosaica.²⁸⁸ A este argumento hace alusión Próspero en el pasaje que estamos analizando. El aquitano nos dice que sus interlocutores consideraban un absurdo creer que en los discípulos de Cristo la gracia divina es la fuente de toda obra buena, puesto que a partir de ello se podría inferir que únicamente los cristianos son incapaces de alcanzar la virtud, siendo así que ésta se da incluso en muchos paganos –como aquellos a los que Pablo haría alusión–. Contra esta tesis se pronunciará igualmente Próspero en su *Contra Collatorem*.²⁸⁹

De estos paralelos entre el *De ingratiss* y la *Conlatio* 13 no hay que inferir que Próspero hubiera leído ya la citada obra de Casiano en el momento de escribir su poema. En su refutación de la interpretación casiana del ejemplo de Job en el *Contra Collatorem*, Próspero dice que en otro tiempo habría resultado casi imposible creer que hombres católicos defendieran tales ideas; pero pocas dudas podían quedar de que ello era así en la época de redacción del *Contra Collatorem*, cuando lo que antes había sido expuesto sólo en conversaciones privadas (*in colloctionibus domesticis*), acababa de ser defendido por escrito –en la *Conlatio* 13–: *quis haec praedicari a catholicis inter catholicos crederet, nisi quae in colloctionibus domesticis saepe defensa sunt, etiam scripta legerentur?*²⁹⁰ Tenemos aquí una preciosa referencia a los debates orales que tuvieron lugar en la llamada controversia semipelagiana, durante los cuales Próspero conoció muchas de las tesis provenzales que consigna en sus obras. Entre ellas la aquí analizada, que sólo más tarde fue expuesta por escrito por Casiano en su *Conlatio* 13.

Tras esta nueva exposición de los puntos principales de la teología provenzal, Próspero vuelve a exhortar a los cristianos a alejarse de todas estas teorías.²⁹¹ El aquitano insiste en que todo hombre, al nacer, hereda la herida de Adán, que afectó en primer lugar al alma y después al cuerpo –puesto que fue el alma la que cedió al pecado que la soberbia del diablo insinuó–: *nemo etenim, nemo est qui cum uulnere primi / sit patris genitus, quo uulnere mens prius intus / percussa est, quam membra foris: cum mente receptum est / quod regione poli disiecta superbia suasit*.²⁹² Por ello, sigue Próspero, el alma, cuya luz provenía de la suma Luz (Dios), envolvió voluntariamente su libre albedrío en las tinieblas del pecado; ahora ya no puede voluntariamente volver a alzar sus ojos a Dios, dado que ni siquiera es capaz de reconocer bajo qué grandes males vive. Sirviéndose de esta imagen, Próspero defiende que, tras el pecado adánico, el hombre es incapaz de buscar a Dios, de convertirse voluntariamente a la verdadera fe: *sic*

²⁸⁸ CASSIANVS, *Conl.* 13, 12.

²⁸⁹ PROSPER AQVIT, *contra Coll.*, 10.

²⁹⁰ ID., *contra Coll.*, 14, 2.

²⁹¹ ID., *de ing.*, vv. 847-51: *talia lingua procax cum uerbis fundit ineptis / effuge, tu noua gens, hostiles effuge sensus / et procul a laqueis sapiens abiungere mortis. / Christus enim tua iustitia est, quo te duce oportet / currere, ne cursus Christo sine sit uagus error.*

²⁹² ID., *de ing.*, vv. 852-5.

*animus cui lumen erat de lumine summo / arbitrium inuoluit tenebris, et luce relicta / consilio legit tetrae nigrescere noctis / nec iam captiuos oculos extollere in altum / sponte potest, quoniam hoc etiam spoliente tyranno / perdidit, ut quanto iaceat sub uulnere norit.*²⁹³

Una vez más, en estos versos Próspero refuta las tesis marsellesas relativas al *initium fidei* y lo hace sirviéndose de la misma imagen de la que se había servido el autor del *CdP* para expresar esta idea. Nuestro poeta expone que, si el alma de Adán hubiera perseverado en el ejercicio de la justicia, habría reflejado como un espejo la luz (*lumen*) divina: *longo iustitiae quae multum exercita cultu / ceu speculo lumen diuinum imitata referret.*²⁹⁴ Pero Adán pecó y a su pecado, heredado por todo el género humano, cada individuo añade sus faltas personales, por lo que el alma humana –en la imagen del *CdP*, el espejo– ha quedado embrutecida y ya no refleja la luz divina. Sin embargo, nuestro autor reconoce a todo hombre la capacidad de convertirse a la verdadera fe: en términos metafóricos, puede limpiar el espejo embrutecido por el pecado –purificar su alma–, volver a orientarlo hacia lo alto, hacia los rayos de la luz divina –buscar la ayuda de la gracia– y volver a reflejar de este modo la imagen de la bondad de Dios: *namque uelut speculum mens est: quae quo mage tersa est / expoliente fide radiisque intenta supernis, / hoc mage confessi resplendet imagine Christi.*²⁹⁵ Esta tesis es refutada por Próspero sirviéndose de la misma imagen que había utilizado el *CdP*: el alma, que una vez abandonada la luz de Dios (*luce relicta*) vive envuelta en las tinieblas del pecado, es incapaz de volver sus ojos hacia lo alto (*nec iam captiuos oculos extollere in altum sponte potest*); dicho de otro modo, es incapaz de convertirse a Dios sin la inspiración de la gracia divina.

En los versos siguientes, Próspero continúa con la refutación de la teología provenzal. A su juicio, si al alma resta algo del esplendor que recibió de Dios, ello le sirve únicamente para adaptarse al mundo en el que debe vivir su vida de “exilio”, tras la expulsión del Reino de los Cielos. El hombre postlapsario tiende a considerar esta sabiduría mundana, las ciencias y las artes, como lo más sublime de su ser, y de esta aparente magnificencia infiere equivocadamente que su alma no está enferma: *si quid enim de principiis felicibus illi / et uita exilii superest prudenter agenda, / hoc sanum, et quo nil fuerit sublimius in se / credit amatque suum mundi sapientia sensum / innumeras sese claram mirata per artes.*²⁹⁶ En estos versos Próspero sí hace justicia –implícitamente– al posicionamiento de los teólogos provenzales en torno a la cuestión de los efectos del pecado original en el alma humana, posicionamiento del que es firme defensor el *CdP*: tras el pecado original y las faltas personales que todo hombre comete, al alma le resta únicamente una exigua semilla de su primitiva capacidad, hoy corrompida (*corrupti exiguum*

²⁹³ ID., *de ing.*, vv. 856-61.

²⁹⁴ *CdP*, vv. 245-6.

²⁹⁵ *CdP*, vv. 460-2.

²⁹⁶ PROSPER AQVIT., *de ing.*, vv. 862-6.

semen superesse uigoris);²⁹⁷ sin embargo, de acuerdo con los teólogos marseleses, esta exigua fuerza que el alma conserva le basta para sacudirse el yugo del pecado y buscar a Dios, volviendo de este modo a su verdadera patria (*sed si quis superest animi uigor, excutiamus / peccati seruire iugum, ruptisque catenis, / in libertatem et patriae redeamus honorem!*).²⁹⁸ Ésta es la tesis recogida y refutada por Próspero: si al hombre, como decían los provenzales y el *CdP* entre ellos, resta algo del primitivo esplendor, de la primitiva fuerza del alma (*si quid [...] de principiis felicibus [...] superest*), ésta no es suficiente para que pueda hacer algo en orden a su salvación espiritual, como convertirse a la fe; únicamente sirve para la adaptación del individuo a su vida terrenal y para llevarle además al error de pensar que el esplendor de las artes y las ciencias mundanas pertenece a lo más sublime de la condición humana.

Nuestra hipótesis de que, en los versos aquí analizados, Próspero se ha servido del *CdP* como testimonio de las teorías de sus adversarios, se ve confirmada en la continuación del citado pasaje del *De ingratis*, que constituye un claro eco de un texto paralelo del *CdP*. A partir del verso 606, el autor del *CdP*, dirigiéndose a aquel hipotético interlocutor que en el poema le preguntaba por las razones de su impiedad y afirmaba que desearía haber sido creado de un modo tal que no pudiera pecar,²⁹⁹ le señala que todos los varones santos que el mundo ha dado y que continúa dando se han visto afectados por las mismas pasiones y tentaciones de los vicios que experimentan los pecadores, aunque aquéllos las vencieron armados con la fe.³⁰⁰ El autor de nuestro poema señala además –refiriéndose sin duda a los santos que vivieron sin conocimiento de la revelación mosaica o de la predicación evangélica– que cuando estos hombres contemplaron el mundo y su belleza, no creyeron que el mar, el cielo, el fuego o las estrellas del cielo –cuyos movimientos podían conocer a través del estudio y del cálculo– fueran dioses –no cayeron, por consiguiente, en el politeísmo pagano–, sino que dieron culto, tras un juicio racional de la Creación, no a las criaturas sino a su único Autor y Señor, al verdadero Dios: *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.*³⁰¹

Como hemos señalado ya, Próspero rechaza que lo que resta al alma de los dones que recibió en Adán baste al hombre para cualquier consecución de orden espiritual, como la

²⁹⁷ *CdP*, v. 271.

²⁹⁸ *CdP*, vv. 941-3.

²⁹⁹ *CdP*, vv. 555-6: “*cur non sum bonus?*” *Hoc non uis.* “*Cur sum malus?*” *Hoc uis.* / “*Cur uolo quae mala sunt, et cur quae sunt bona nolo?*”

³⁰⁰ *CdP*, vv. 606-11: *an tibi caelestes illi, quos protulit orbis / fertque, uiri non haec eadem tolerasse uidentur, / quae patimur: motus animi affectusque rebelles / et circumiectis uitia oppugnantia castris? / Sed gladio uerbi fideique umbone potenti / uincebant arcus tenebrarum et spicula mortis.*

³⁰¹ *CdP*, vv. 612-6.

verdadera fe o la virtud; estos restos del esplendor primigenio sirven únicamente al desarrollo de la ciencia (astronomía), de las artes (elocuencia), o a la ordenación de la sociedad (legislación). Los logros en estos campos son, además, fuente de presunción y envanecimiento: *quod coniecturis sublimibus abdita quaerit, / quod meminit recte, sapit acriter, aestimat apte, / quod studium fandi excoluit, quod legibus urbes / instituit, moresque feros ratione recidit, / ut poenae metus officio certarit amoris. / iam cum exercetur numeris ad sidera coeli / per cursus noscenda suos et scire uidetur / defectus solis uarios lunaequae labores, / quam speciosa sibi est, et quam uanescit in ipsis!*³⁰² En ningún caso estos conocimientos terrenales conducen al hombre a la salvación, sino todo lo contrario, porque la contemplación pseudo-científica de la Creación desembocó en el paganismo, en el culto de lo creado en detrimento de su Creador: *quae licet ex primo naturae habeantur honore, / non tamen ad ueram possunt perducere uitam; / denique ab his praeceps in multas religiones / decidit et factis haesit factore relicto.*³⁰³

Estos versos de Próspero son claramente una refutación del pasaje del *CdP* citado más arriba. Si para el autor de nuestro poema el juicio de la Creación por medio de la razón –posible gracias a aquello que resta al alma del primitivo vigor– condujo a muchos santos al conocimiento y culto del verdadero Dios, Próspero afirma lo opuesto: al hombre postlapsario la racionalidad le ha servido únicamente –además de para el ornato mundano con las artes y las ciencias, y para la ordenación de la sociedad– para desembocar en el paganismo. A la idea del *CdP*, Próspero contrapone una tesis absolutamente opuesta, sirviéndose de términos muy similares:

<p><i>unum, ratione magistra, / Auctorem et Dominum rerum, non facta, colentes.</i>³⁰⁴</p>	<p><i>denique ab his praeceps in multas religiones / decidit et factis haesit factore relicto.</i>³⁰⁵</p>
--	---

Además, resulta particularmente significativo que Próspero se detenga en la astronomía al hablar de aquellas ciencias desarrolladas por la razón humana postlapsaria y que son fuente de envanecimiento. El autor del *CdP* había subrayado que los conocimientos astronómicos sirvieron a muchos hombres para llegar a la conclusión de que las estrellas no eran dioses ni tenían poder sobre el destino del género humano; por el contrario, el hombre sí podía alcanzar

³⁰² PROSPER AQVIT., *de ing.*, vv. 867-75.

³⁰³ ID., *de ing.*, 876-9.

³⁰⁴ *CdP*, vv. 615-6.

³⁰⁵ PROSPER AQVIT., *de ing.*, vv. 878-9.

un cierto dominio sobre los astros a través del conocimiento científico. Para el *CdP*, la ciencia astronómica puede ser, y así habría sido en muchos casos, una vía para alcanzar el conocimiento del verdadero y único Dios y darle culto, para conducir al hombre a la verdadera religión. Próspero refuta explícitamente esta tesis: la astronomía sólo es para el hombre fuente de envanecimiento y presunción. El aquitano, además, se sirve para la refutación de la tesis del *CdP* de un vocabulario que en parte toma prestado de su rival teológico:

<p style="text-align: center;"><i>aut sidera caeli, / quae numero subiecta sibi uisusque tenebant, / suspexere deos.</i>³⁰⁶</p>	<p style="text-align: center;"><i>iam cum exercetur numeris ad sidera coeli / per cursus noscenda suos et scire uidetur / defectus solis uarios lunaque labores, / quam speciosa sibi est, et quam uanescit in ipsis!</i>³⁰⁷</p>
--	---

III. 1. 7. *De ing.*, vv. 880-final: la perspectiva cristológica del debate

A juicio de Próspero, sostener que el hombre conserva la capacidad de convertirse a la verdadera fe y de reconciliarse con Dios por propia voluntad significaría afirmar, implícitamente, que Cristo murió en vano, esto es, que su crucifixión no purificó al mundo de pecado alguno y que el género humano no necesita del renacimiento bautismal, puesto que el alma libre se bastaría para llevar una vida justa y digna: *nam si nunc etiam illaesis uigor ille maneret, / in quo insons natura fuit, sua quemque uoluntas / conciliare Deo poenaque absoluere posset, / nequidquam Christus mortem moriendo piaret, / peccatum et mundi sanguis non tolleret agni, / nec genus humanum generari rursus egeret / conditione noua, quoniam sapientia sana, / sana fides, sanum arbitrium, mens libera morbo / uitam agerent dignam summorum participatu.*³⁰⁸ Una vez más, en este pasaje Próspero distorsiona conscientemente el posicionamiento teológico de los provenzales y del *CdP*, puesto que éstos en modo alguno afirmaban que tras el pecado adánico el *uigor* del alma humana permaneciera *illaesis*. Es el aquitano quien considera que la idea de un *illaesis uigor* del alma humana es una consecuencia lógica de las tesis provenzales acerca de la posibilidad del hombre de convertirse voluntariamente a Dios. Además, Próspero les acusa de vaciar de sentido el sacrificio redentor de Cristo, puesto que, al sostener que todo hombre puede reconciliarse voluntariamente con

³⁰⁶ *CdP*, vv. 613-5.

³⁰⁷ PROSPER AQVIT., *de ing.*, vv. 872-5.

³⁰⁸ ID., *de ing.*, vv. 880-8.

Dios, harían innecesaria la mediación del Verbo encarnado. Sabemos, sin embargo, que estos teólogos aceptaban la teoría del *tradux peccati*, no cuestionaban la necesidad de la encarnación del Verbo para la reconciliación del hombre con Dios y creían que el sacramento bautismal era requisito para esta reconciliación, también en los niños. De cualquier modo, no puede negarse que, en este pasaje, Próspero se hace eco de algunas expresiones caras a los provenzales que a oídos de un agustiniano tenían resonancias “pelagianizantes”. Así, *mens libera* es una expresión de la que el *CdP* se sirve sin complejos: *mens libera sanctum / obsequium ratione ferat*.³⁰⁹

Próspero ha conducido de este modo su discusión con los provenzales al terreno cristológico: está en juego el reconocimiento del valor redentor de la muerte de Cristo. El aquitano dedica los versos siguientes a glosar la obra salutífera del Verbo encarnado. El Unigénito de Dios se hace hombre, el creador de todo se digna a nacer de una virgen bajo condición servil y a descender a las conciencias de los hombres enfermos. La virtud es vejada, la sabiduría escarnecida, la justicia soporta a los injustos... En la Pasión, la Vida es conducida a la cruz para que por su muerte muera el asesino y para que por el sacrificio del único inocente se conceda la vida a innumerables pecadores: *sed prostrata semel, quanto natura profundo / immersa et quantae sit mole oppressa ruinae! / Verbum homo fit rerumque sator sub conditione / seruilis formae dignatur uirgine nasci, / inque infirmorum cunctos descendere sensus. / uexatur uirtus, sapientia ludificatur, / iustitia iniustos tolerat, clementia saeuos; / gloria contemptum subit et tormenta potestas, / inque crucis poenam nulli uiolabilis usquam / uita agitur, cuius perimatur morte peremptor, / iusto ut pro iniustis effuso sanguine sit mors / unius insontis multorum uita reorum*.³¹⁰

En su edición del *De ingratis*, C. T. Huegelmeyer llama la atención sobre las notables similitudes existentes entre el vocabulario cristológico empleado aquí por Próspero y el que aparece en el *CdP*.³¹¹ Citemos aquí algunos ejemplos:

³⁰⁹ *CdP*, vv. 511-2.

³¹⁰ PROSPER AQVIT., *de ing.*, vv. 889-900.

³¹¹ C. T. Huegelmeyer (1962), pp. 202-3, *ad loc.*

<i>Verbum caro fit, rerumque Creator / nascitur.</i> ³¹²	<i>Verbum homo fit rerumque sator sub conditione / seruilis formae dignatur uirgine nasci.</i> ³¹³
<i>qui morte perempta / solueret inferni leges.</i> ³¹⁴	<i>cuius perimatores morte peremptor.</i> ³¹⁵
<i>iustitia iniustus cedit, sapientia brutis.</i> ³¹⁶	<i>sapientia ludificatur, iustitia / iniustos tolerat.</i> ³¹⁷

Ciertamente, resulta muy llamativo que Próspero haga suyo en el *De ingratis* el vocabulario cristológico del autor del *CdP*, cuya teología de la gracia es explícitamente refutada por el aquitano en su *carmen*. Para explicar este hecho debemos tener presente, en primer lugar, que la cristología no fue “campo de batalla” en la controversia semipelagiana: tanto los teólogos provenzales como los agustinianos sudgálicos reconocían y aceptaban el magisterio agustiniano en materia cristológica.³¹⁸ Asimismo, debemos considerar el contexto argumental en el que el discurso cristológico de Próspero, con tantos paralelos con el vocabulario del *CdP*, se incardina. En los versos que siguen al citado fragmento del *De ingratis*, Próspero exhorta a sus interlocutores a que reconozcan, a la luz del alto precio que se hubo de pagar por su redención – la muerte del Unigénito encarnado en la cruz, señalada en los versos anteriores–, en qué cárcel estaban reclusos, en qué grave enfermedad estaban sumidos (una de tal magnitud que exigía para su sanación la muerte del Cristo-médico). Por ello, no deben ensoberbecerse por lo que

³¹² *CdP*, vv. 465-6.

³¹³ PROSPER AQVIT., *de ing.*, vv. 891-2.

³¹⁴ *CdP*, vv. 470-1.

³¹⁵ PROSPER AQVIT., *de ing.*, v. 898.

³¹⁶ *CdP*, v. 519.

³¹⁷ PROSPER AQVIT., *de ing.*, vv. 894-5.

³¹⁸ Basta recordar que Vicente de Lérins, uno de los opositores a la teología predestinacionista agustiniana, compuso los *Excerpta ex uniuerso beatae recordationis Augustini episcopi in unum collecta*, un florilegio de textos cristológicos agustinianos destinado a refutar las doctrinas de Arrio y Nestorio. Vicente considera que estos pasajes de Agustín son la expresión pura y perfecta de la cristología católica (VINCENTIVS LER., *Excerpta*, 1: *nunc iam ipsum beatae memoriae sanctum Augustinum, immo per eum Christi potius et ecclesiae antiquam et uniuersalem fidem audiamus loquentem*); en las cartas que dirigieron al obispo de Hipona para informarle de la controversia en Provenza, tanto Próspero como Hilario subrayan que, excepción hecha de la cuestión de la predestinación, los teólogos provenzales se proclaman seguidores y admiradores del pensamiento de Agustín (*uide* PROSPER AQVIT., *Epist.* 225, 9; HILARIUS, *Epist.* 226, 9).

resta de esplendor al alma humana tras el pecado adánico –que sólo resulta útil para la gloria mundana– ni creer que su conversión a la fe, su vuelta a Cristo, es el fruto de la libre inclinación de su voluntad y no de la misma gracia de Cristo: *hoc igitur pretio captiui cum redimuntur, / agnoscant quali conclusi carcere, quoue / obsessi fuerint morbo, quibus eripiendis / succurri haud aliter potuit quam morte medentis. / et quia de magnis opibus nonnulla supersunt / quae decorent nudos et quae solentur egenos, / non ita pro summis oblectent ultima lapsos, / ut de supplicio tumeant atque ordine uerso, / quo sunt effecti miseri, sint inde superbi; / aut cum hebetes uisus longa ex caligine tandem / [in coelum attollunt et uera luce fruuntur,] / naturae hoc potius, libertatique uolendi / quam Christo tribuant, ne scilicet euacuetur / arbitrii uirtus, si desit recta legendi.*³¹⁹

A nuestro juicio, estos versos explican por qué Próspero reproduce en el *De ingratis* el vocabulario cristológico del *CdP*. Consciente de que la doctrina defendida por los provenzales en relación a la cristología y al valor redentor para el género humano de la muerte de Cristo era plenamente ortodoxa, Próspero les pide que infieran a partir de este dogma cristiano –que reconocen y que el aquitano reproduce con los mismos términos que empleaba para exponerla uno de sus rivales teológicos, el autor del *CdP*– la absoluta incapacidad humana de reconciliarse con Dios por sus propias fuerzas. Por consiguiente, consideramos que estos paralelismos textuales confirman una vez más que el *Carmen de ingratis* está concebido, en parte, como una respuesta al *CdP*.

En los versos siguientes, Próspero compara con la transgresión adánica el pecado en el que están cayendo los teólogos provenzales: la soberbia de creer que la libertad humana es capaz de obrar la virtud sin que ello le sea concedido por la gracia divina. El diablo trata ahora de persuadir a los hombres con la misma artimaña con que engañó a Adán, “emancipándolo” de Dios; trata de hacerles creer de nuevo que el hombre es capaz de buscar por sí solo la justicia y de desear voluntariamente el bien, siendo la gracia salutífera divina un premio concedido a cambio de este primer impulso humano hacia la virtud.³²⁰ Según Próspero, los verdaderos

³¹⁹ PROSPER AQVIT., *de ing.*, vv. 901-14. El verso 911 es una conjetura de M. Steyaert (autor de una edición del *Carmen de ingratis* en Lovaina, en el año 1703), quien se propuso completar de este modo el sentido del pasaje prosperiano. La conjetura de Steyaert fue aceptada por los maurinos e incluida por Huegelmeyer en su edición. Steyaert propone un verso compuesto a partir de un texto paralelo de la *Epistula ad Demetriadem* de Próspero (PROSPER AQVIT., *Epist. ad Dem.*, 14): *erepti, accipiunt uero de lumine lumen. Vide C. T. Huegelmeyer (1962), p. 204, ad loc.* En su propósito de reconstrucción del pasaje, Steyaert se basa en la imagen de la “*gratia/lux*”, frecuente en el *De ingratis* de Próspero y en el *CdP*, como hemos señalado repetidamente en este trabajo.

³²⁰ PROSPER AQVIT., *de ing.*, vv. 915-28: *hoc patribus primis mortis sator insinuat / consilio est, hac arte omnes prostrauit in uno, / dum suadet multo praestantius esse quod ipsis, / non tribuente licet Domino, sponderet habendum / prudens libertas uetitoque instructa cupido, / quae nunc per ueteris serpens uestigia fraudis / deceptos simili studeat inflammare furore, / ut quoniam pulchrum est ueris impendere curam / iustitiaeque auidos bona nosse et uelle salubre est, / suadeat ingenio cuiusque hoc*

católicos saben reconocer que si permanecen en la justicia es por gracia de Dios y rechazan el gusto del cáliz venenoso que le ofrecen los semipelagianos. Sirviéndose de la imagen de la Iglesia como cuerpo de Cristo, Próspero señala que los miembros del cuerpo, los cristianos, saben reconocer que de la cabeza –Cristo– reciben todo aliento espiritual.³²¹

Por todo ello, Próspero ordena callar a quienes afirman que se debe procurar que no falte a los santos el estímulo necesario para ganarse, como recompensa de su esfuerzo por la virtud, coronas celestiales. A este quietismo espiritual conduciría la afirmación –agustiniana– de que ningún bien que se constata en el hombre tiene origen en su voluntad, sino en la gracia de Dios: *conticeant igitur qui dicunt esse cauendum / ne desit sanctis sumendae causa coronae, / si non ipsorum bona reperiantur in illis.*³²² En este pasaje, la alusión a Casiano es evidente:

<p style="text-align: center;"><i>Vnde cauendum nobis est, ne ita ad dominum omnia sanctorum merita referamus, ut nihil nisi id quod malum atque peruersum est humanae adscribamus naturae.</i>³²³</p>	<p style="text-align: center;"><i>Conticeant igitur qui dicunt esse cauendum / ne desit sanctis sumendae causa coronae, / si non ipsorum bona reperiantur in illis.</i>³²⁴</p>
---	---

lucis inesse / ut naturali mens uiuida mobilitate / non spirante Deo Christi exardescat amore / utque ita saluatricis nil gratia conferat istis / sed referat, pretioque bonos non munere ditet. La imagen prosperiana de la *serpens* que trata ahora (*nunc*) de engañar al hombre con los *uestigia ueteris fraudis* puede referirse tanto al diablo –que embaucó al primer hombre con la soberbia– como a Pelagio –llamado, en otro pasaje del *De ingratis, coluber Britannus*–, cuyas viejas tesis condenadas, que conducen al hombre a caer en el pecado de soberbia, estarían reproduciendo ahora los teólogos provenzales. De este modo, en Pelagio y en los teólogos provenzales obraría la vieja serpiente que engañó a Adán, el diablo, tratando de hacer nacer en el hombre el pecado de la soberbia en el que ya cayó el padre del género humano. La imagen del hereje como instrumento del diablo es clásica en la patristica.

³²¹ ID., *de ing.*, vv. 932-44: *sed nos qui Domini semen sumus agricolaeque / stamus ope et supera perflati uiuimus aura, / uiperei calicis gustum procul excutiamus / diuini que operis constanter confiteamur / figmentum nos esse nouum, quod prorsus ab illa / stirpe uetustatis discretum est atque recisum, / et iam sit penitus carnalis originis exsors / qui membrum est Christi capitisque in corpore uiuit, / a quo subiectos uigor omnis manat in artus; / et sic quaeque suo uegetantur in ordine partes, / ut quod agunt, et dispositis quod motibus explent, / ex illo possint qui summa atque ultima pacans, / ut nos insereret summis, se miscuit imis.* En estos versos, Próspero se sirve –junto con la ya señalada imagen paulina del cuerpo místico de Cristo, cf. 1 Cor. 6, 16; 1 Cor. 12, 27; Eph. 4, 4; Col. 1, 18; Rom. 7, 4; Rom. 12, 2– de la metáfora que compara al cristiano con una semilla que recibe de Dios el cuidado y el aire –la gracia– que permite a la planta permanecer en pie. Asimismo, en el verso 934 hay una nueva alusión a la imagen clásica del cáliz que contiene veneno ocultado bajo un gusto dulce (*uide supra*). Finalmente, hay que señalar que una vez más el vocabulario cristológico prosperiano evoca al del *CdP*. Compárese el *ut nos insereret summis, se miscuit imis* de Próspero con *CdP*, vv. 464-5: *miscetur / conditioni humanae.*

³²² PROSPER AQVIT., *de ing.*, vv. 945-7.

³²³ CASSIANVS, *Conl.* 13, 12.

³²⁴ PROSPER AQVIT., *de ing.*, vv. 945-7.

Nos parece evidente que, en estos versos, Próspero se hace eco de las protestas de Casiano contra la teología de la gracia agustiniana, la cual, a juicio del abad de Marsella, podría conducir a los ascetas cristianos a la pasividad, puesto que no reconocía en el hombre capacidad alguna para realizar obras de virtud. Queremos subrayar, una vez más, que a partir de estos paralelismos textuales no hay que inferir forzosamente que Próspero conociera la *Conlatio* 13 de Casiano en el momento de escribir el *De ingratis*. Hay que recordar aquellas discusiones orales que enfrentaron a los agustinianos sudgálicos, Próspero entre ellos, con los teólogos provenzales, entre los que se contaba Casiano. Es probable que, a lo largo de estas discusiones, Casiano pronunciara en más de una ocasión la sentencia que más tarde iba a incluir en la *Conlatio* 13 y que repetiría como una suerte de *leit motiv*. Esta proposición, ciertamente, resume la inquietud que inspira el posicionamiento teológico de Casiano en relación con la cuestión de la gracia divina y la libertad humana: velar por salvaguardar una cuota de participación de la voluntad humana en la *economia salutis* divina; sólo así se podía fundamentar en la teoría la praxis ascética.³²⁵

En los versos que siguen a esta apelación a Casiano, Próspero critica al abad de Marsella, acusándole de arrogancia (*hoc etenim tumida nimis impietate docentes*),³²⁶ y de tratar de despojar a los hombres de la justicia, de la virtud, y de Dios.³²⁷ Para el católico, por el contrario, debe ser motivo de gloria recibir de Dios, suma fuente de todos los verdaderos bienes, la justicia y la virtud, y brillar siempre con el esplendor divino, sin esperar nada del libre albedrío.³²⁸ Sirviéndose de la imagen de la vid y el sarmiento (tomada de *Io.* 15, 4), Próspero señala que al igual que el sarmiento no puede dar fruto si no permanece en la viña, recibiendo de la raíz la sabia para las hojas y el mosto para las uvas, serán eternamente condenados quienes, tras haber abandonado a Cristo (la viña), confían en que sus hojas puedan vivir en la libertad de la dispersión.³²⁹ Próspero señala que éstos serán excluidos de la glorificación de los santos de Dios; entonces, éstos dejarán de sentirse oprimidos por las tentaciones del cuerpo y Cristo será

³²⁵ En su *Contra Collatorem*, Próspero retoma de nuevo la refutación de esta sentencia de Casiano, que entonces había sido ya formulada por escrito en la *Conlatio* 13. Próspero la considera una afirmación propia del fiel discípulo de Pelagio y Celestio que Casiano, a sus ojos, era. *Vide* ID., *contra Coll.*, 11, 2: *quid euidentius, quid expressius secundum Pelagii Coelestiique commentum ab ullo eorum discipulo potuit definiri?*

³²⁶ ID., *de ing.*, v. 948.

³²⁷ ID., *de ing.*, vv. 949-51: *quid nisi iustitia nos et uirtute Deoque / dispoliare uolunt, ne lux in nocte coruscet, / languida ne in uires redeant, ne mortua uiuant?*

³²⁸ ID., *de ing.*, vv. 952-4: *sed nobis summo uerorum a fonte bonorum / haurire haec, supero et semper splendore nitere / gloria sit, non spes in feni flore caduco.*

³²⁹ ID., *de ing.*, vv. 955-63: *sicut enim palmes nullos ualet edere fructus / non in uite manens, quae de radice ministra / succum agat in frondes et musto compleat uuas, / sic infecundi uirtutum et fruge carentes / perpetui cibus ignis erunt, qui uite relicta / audent effusa de libertate comarum / fidere, ne Christi sint ubertate feraces, / et mage se credunt propriis excellere posse, / quam si uirtutum placitarum sit Deus auctor.*

todo en ellos.³³⁰ A juicio del agustiniano de Aquitania, cuando el alma humana se inclina hacia la santidad, rechaza las tentaciones de la carne y se aparta del diablo, el hombre obra libremente, sí, pero con una libertad redimida (*libertate agimus, sed libertate redempta*), bajo la guía de Dios.³³¹

En los versos que cierran el poema, Próspero vuelve sus versos hacia la divinidad, gracias a cuya ayuda el cristiano puede hacer algo rectamente. A juicio del aquitano establecido en Marsella, Dios mueve los corazones, concede las peticiones del que reza y conserva los dones que ha otorgado a los hombres. Por ello, puede decirse que cuando Dios corona los méritos de los hombres, no hace sino coronar sus propios dones: *si quid enim recti gerimus, Domine, auxiliante / te gerimus: tu corda moues, tu uota petentis / quae dare uis, tribuis seruans largita creansque / de meritis merita et cumulans tua dona coronis.*³³² El último verso de este pasaje es un eco de la conocida sentencia agustiniana *cum deus coronat merita nostra, nihil aliud coronat quam munera sua,*³³³ y contrasta con los numerosos pasajes del *CdP* en los que se habla de las coronas que premiarán en la vida futura los esfuerzos por la virtud de los cristianos.³³⁴ Para Próspero, el hecho de que toda virtud cristiana tenga su fuente en Dios no debe cohibir el esfuerzo cristiano por la justicia, contra lo que afirmaban teólogos provenzales como Casiano;³³⁵ sin la gracia divina, la voluntad humana, débil y enferma, se pierde en la senda del pecado.³³⁶ Próspero cierra su *De ingratis* con la preceptiva invocación a Dios.³³⁷

³³⁰ ID., *de ing.*, vv. 964-72: *uiles ergo putent se deformesque futuros, / cum transformatis fiet Deus unica sanctis / gloria, corporei nec iam pressura laboris / coneret incertos, sed in omnibus omnia semper / Christus erit. quod si pulchrum et super omnia magnum est, / cur pudet hac etiam fletus in ualle potentes / esse Deo, minimumque operis mortalis habere, / quod non est nisi peccatum quo discrucietur / libertas, ad quam solam male gesta recurrunt?*

³³¹ ID., *de ing.*, vv. 973-81: *et tamen in sanctos animum cum intendimus actus, / cum desideriiis carnis mens casta repugnat / cum tentatori non cedimus, et per acerbas / uexati poenas illaeso corde manemus, / libertate agimus, sed libertate redempta, / cui Deus est rector summoque ex lumine lumen, / uita, salus, uirtus, sapientia; gratia Christi est / qua currit, gaudet, tolerat, cauet, eligit, instat, / credit, sperat, amat, mundatur, iustificatur.*

³³² ID., *de ing.*, vv. 982-5.

³³³ AVGVSTINVS, *Epist.* 194, 5, 19.

³³⁴ *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; CdP, vv. 604-5: sed ut superas caperemus in illis, / hic decertato uirtutis agone, coronas; CdP, v. 852: nam campo capitur, non fine corona; CdP, vv. 899-900: et quod poenam attulit illis / pro culpa, hoc istis dat pro uirtute coronam.*

³³⁵ PROSPER AQVIT., *de ing.*, vv. 986-90: *non autem hoc curam minui studiumque resolui / uirtutum aut opus ingenii torpere putandum est, / quod bona sanctorum tua sunt, et quidquid in illis / aut sanum aut ualidum est de te uiget, ut uideatur / nil actura hominis te cuncta gerente uoluntas.*

³³⁶ ID., *de ing.*, vv. 991-7: *quae sine te quid agit, nisi quo procul exsulet a te, / praecipites semper calles, et deua motu / ingressura suo, nisi fessam, tu bone, et aegram / suscipias, referas, foueas, tuearis, honestes? / tunc fiet cursus uelox oculique uidentes / libera libertas, sapiens sapientia, iustum / iudicium, et fortis uirtus, et sana facultas.*

³³⁷ ID., *de ing.*, vv. 998-1002: *huius opis semper, Pater, indigeamus; ab ipsa / prodeat arbitrium nostrum, nihil hac sine sensus / corporei possint, opus ut seruire quiescat. / et tua dum in nobis agitur non nostra uoluntas. / legitima in santis ducamus sabbata festis.*

TERCERA PARTE, CAPÍTULO 2

(III. 2)

EL *CDP*, FUENTE DE LA *RELATIO* DE PRÓSPERO A AGUSTÍN

III. 2. 1. Las cartas de Próspero de Aquitania e Hilario a Agustín: cronología y contexto histórico

Las cartas 225 y 226 del epistolario agustiniano, enviadas por Próspero de Aquitania e Hilario de Marsella a Agustín, comunican al obispo de Hipona los términos en los que, hacia el año 427,³³⁸ los teólogos provenzales atacaban la teología de la gracia y la predestinación

³³⁸ El principal indicio para fijar la cronología de las cartas 225 y 226 –enviadas a Agustín en la misma fecha, como afirma Hilario en su carta, *uide* HILARIVS, *Epist.* 226, 10: *egi cum uiro (sc.: Prospero) tum moribus tum eloquio et studio claro, ut, quanta posset, collecta suis litteris intimaret. Quas coniunctas his destinare curavi*– es la mención, que Próspero hace en su epístola, del obispo de Arlés como uno de los integrantes del movimiento crítico con el agustinismo (PROSPER AQVIT., *Epist.* 225, 9). La mayor parte de los manuscritos que nos han transmitido esta carta ofrecen, en este pasaje, la lectura *sanctum Hilarium, Arelatensem episcopum*. Sin embargo, uno de estos manuscritos –el *Parisinus nou. Acq. 1449*, de notable autoridad– presenta en este punto la lectura *Elladium* en vez de *Hilarium*. Sería muy extraño que el copista de este manuscrito hubiera sustituido el nombre de Hilarius –tan común– por el mucho menos frecuente Elladius: aplicando los principios de crítica textual, se debería dar preferencia a la *lectio difficilior*, Elladius. Por otra parte, una lista episcopal de Arlés, cuyos orígenes se remontan al s. IX, sitúa el episcopado de un cierto Euladius entre los de Patroclo y Honorato, personaje aquel que bien podría identificarse con el Elladius citado en la carta de Próspero. Este Elladius podría ser también aquel a quien Casiano, hacia el 425-6, dedica su primera serie de *Conlationes* y de quién alaba su dedicación al ascetismo (*uide* CASSIANVS, *praef. in Conl.* 1-10); posteriormente, en la carta-prefacio a las *Conlationes* 11-17 –dirigida a Eucherio y Honorato, futuros obispos de Lyon y Arlés, respectivamente–, Casiano vuelve a mencionar a Helladius, quien por entonces había sido ordenado obispo. Esta segunda serie de *Conlationes* puede fecharse hacia el 427. Si ponemos en relación los testimonios de la lista episcopal de Arlés y de las *Conlationes* de Casiano, podemos afirmar con casi total seguridad la existencia de un obispo de Arlés llamado Helladius, quien habría ocupado esta cátedra episcopal entre Patroclo y Honorato, así como su cercanía a los círculos provenzales críticos con el agustinismo –a ello apuntan sus estrechas relaciones con Casiano–. Todo ello refuerza la hipótesis –bien cimentada ya en la tradición manuscrita– de que sea Helladius, y no Hilarius, el obispo citado por Próspero en su carta. Esta hipótesis, apuntada en primer lugar por O. Chadwick (1945), pp. 200-205, fue asumida y reforzada por É. Griffé (1966), pp. 239-41, y ha gozado de amplia aceptación entre los investigadores que han abordado el tema (una buena y reciente revisión de la cuestión, con conclusiones en la línea de Chadwick y Griffé, puede verse en D. Ogliari [2003], pp. 93-97, donde se encontrará abundante bibliografía; de entre los pocos investigadores que rechazan la tesis de Chadwick y Griffé destacamos a R. H. Weaver [1996], pp. 94-8). Otro argumento que, aunque de modo indirecto, refuerza la tesis de que el obispo arelatense mencionado por Próspero es Helladius y no Hilarius es la descripción que este último hace de su propia conversión en un pasaje de su *Sermo de uita Honorati*. A partir de esta descripción, algunos investigadores han concluido que Hilario no pertenecía a los círculos de opositores al agustinismo en Provenza. El pasaje en cuestión delata una fuerte influencia del relato que de su conversión a la fe hizo Agustín en sus Confesiones; en él, Hilario se presenta como víctima de una fuerte tensión espiritual, como un campo de batalla de pasiones contrapuestas, situación de la que sólo la gracia divina le pudo arrancar para inclinarle a la conversión (*uide* HILARIVS AREL., *Sermo de uita Hon.*, 23, 6-8). En este pasaje, Hilario se nos muestra bastante alejado de las tesis acerca del *initium fidei* defendidas por los teólogos provenzales y mucho más próximo a las agustinianas. De hecho, en su *De dono perseuerantiae* Agustín citará el relato que de su conversión hizo en las Confesiones, que tanto influyó en Hilario a la hora de describir un momento crucial de su vida, para demostrar su temprana adhesión a la idea de que el *initium fidei* es un don divino, contra lo que pensaban los provenzales (*uide* AVGVSTINVS, *De dono pers.*, 20, 53; sobre el agustinismo de Hilario, *uide* M. Labrousse [1995], pp. 83-90; C. Scherliess [2000], p. 109, n. 73). Volviendo a Heladio, su episcopado debe fijarse entre finales de 426 y finales de

agustiniana. Estos dos documentos no eran los primeros textos que los dos agustinianos sudgálicos habían escrito en el contexto de la controversia semipelagiana. Hilario ya había escrito con anterioridad una carta a Agustín –misiva que no ha llegado hasta nosotros– para comunicarle las primeras críticas que sus teorías predestinacionistas habían suscitado en algunos círculos monásticos y eclesiásticos provenzales, y que consistían fundamentalmente en poner de relieve la incompatibilidad del predestinacionismo con el ideal cristiano de asunción vital del mensaje moral evangélico. Estas primeras voces provenzales de protesta contra el predestinacionismo agustiniano –que habían hecho objeto de sus ataques obras como la epístola 186 de Agustín a Paulino de Nola– no merecieron del obispo de Hipona una respuesta particular: informado de ellas por Hilario –a través de su carta perdida–, Agustín constató que, en esencia, coincidían con las que se habían levantado en la comunidad monástica de Hadrumeto tras la lectura de su epístola 194 y a las cuales había dado respuesta con el tratado *De correptione et gratia*. Por ello, pensó que el envío de este tratado a Provenza bastaría para acallarlas, no siendo necesaria una respuesta particular y detallada a las objeciones provenzales recogidas por Hilario en su misiva no conservada.³³⁹ Próspero, por su parte, había escrito una o varias cartas a Agustín, y recibido de él respuesta, probablemente antes del inicio de la controversia semipelagiana, puesto que sabemos que la carta o cartas que el aquitano había escrito al hiponense antes del envío de su epístola 225 tenían como objetivo único saludarle y expresarle la admiración que sentía por su figura y magisterio, sin abordar cuestiones doctrinales.³⁴⁰ Sin embargo, la epístola 225 no es la primera obra escrita por Próspero en el contexto de la controversia semipelagiana: en esta misma carta el aquitano señala que, en la discusión teológica que le venía enfrentando con los detractores del predestinacionismo agustiniano, se había servido tanto de obras de Agustín como de escritos compuestos por él

427/principios de 428 (*vide* D. Ogliari [2003], p. 94), por lo que la fecha más plausible para las epístolas de Próspero e Hilario es la del año 427, sin que sea posible fijarla con mayor precisión. Por lo demás, la cronología de la elaboración de las *Retractationes* no se opone a una datación en 427 de las cartas 225 y 226. En el *De praedestinatione sanctorum/De dono perseuerantiae*, Agustín señala que ya había concluido dos libros de las *Retractationes* –los dos únicos que, finalmente, iban a ser publicados– cuando recibió las cartas de sus dos corresponsales sudgálicos (*vide* AVGVSTINVS, *De praed. sanct.*, 3, 7). Estos dos libros de las *Retractationes* estaban ya terminados a principios del año 428, según comunica Agustín a Quodvultdeo en una carta escrita hacia esa fecha, *vide* ID., *Epist.* 224, 2: *et duo iam uolumina absolueram retractatis omnibus libris meis*.

³³⁹ Cuando las cartas 225 y 226 comunicaron a Agustín que la lectura del *De correptione et gratia* no había hecho sino aumentar el escándalo entre los círculos monásticos y eclesiásticos antipredestinacionistas de Provenza, el obispo de Hipona se dio cuenta de que era imprescindible ofrecer una respuesta pormenorizada a sus críticas y así lo hizo con el *De praedestinatione sanctorum/De dono perseuerantiae*. Para refutar las ideas de sus adversarios, Agustín toma como fuente de información sobre las mismas tanto las cartas 225-226 como la anterior misiva de Hilario, parte de cuya información retoma (la referencia a una crítica particular de las tesis contenidas en la epístola 186 a Paulino de Nola) y algunos de cuyos pasajes cita (por ejemplo, aquel en el que Hilario recogía los términos en los que, según los teólogos provenzales, debería darse la predicación al pueblo de las tesis predestinacionistas agustinianas, una suerte de “propuesta de predicación del predestinacionismo” orientada, de hecho, a poner de relieve la incompatibilidad de predestinacionismo y predicación del mensaje evangélico).

³⁴⁰ *Vide* PROSPER AQVIT., *Epist.* 225, 1.

mismo, inspirados en la argumentación teológica agustiniana.³⁴¹ Lo cierto es que ni el envío del *De correptione et gratia* a Marsella ni la labor de defensa del agustinismo asumida en Provenza por Próspero e Hilario fueron suficientes para acallar las críticas que las tesis predestinacionistas de Agustín generaron en tierras provenzales. Por el contrario, la lectura del *De correptione* no hizo sino acrecentar el escándalo y la oposición de estos críticos,³⁴² lo que llevó a pensar a Próspero e Hilario que sólo la implicación personal de Agustín en la controversia podía reconducir la situación.

Próspero inicia su carta 225 recordando a su maestro que, si bien nunca se habían tratado en persona (*ignotus quidem tibi facie*), sus opiniones y su disposición de ánimo para con él no le podían resultar extrañas, dada la relación epistolar que –por mediación del diácono marsellés Leoncio– habían mantenido con anterioridad.³⁴³ Pero ahora Próspero se dirige al obispo de Hipona no únicamente *salutationis studio*, como en su relación epistolar anterior, sino en defensa de la fe, que cree amenazada por la disensión provenzal (*nunc quoque beatitudini tuae scribere audeo, non solum salutationis, ut tunc, studio, sed etiam fidei, qua ecclesia uiuit, affectu*). Lo hace en el convencimiento de que no va a importunar a Agustín –a quien califica de *patromus fidei*– (*nullo modo mihi uerendum putauit ne onerosus tibi aut importunus essem*), dada

³⁴¹ ID., *Epist.* 225, 3: *et cum contra eos scripta beatitudinis tuae ualidissimis et innumeris testimoniis diuinarum scripturarum instructa proferimus, ac secundum formam disputationum tuarum aliquid etiam ipsi, quo concludantur, adstruimus.*

³⁴² ID., *Epist.* 225, 1: *et cum aliquamdiu tarditatem suam culpae maluerint quam non intellecta reprehendere, quidamque eorum lucidiorem super hoc atque apertiore beatitudinis tuae expositionem uoluerint postulare, euenit ex dispositione misericordiae Dei, ut cum quosdam intra Africam similia mouissent, librum de correptione et gratia plenum diuinae auctoritatis emitteres. Quo in notitiam nostram insperata opportunitate delato, putauimus omnes querelas resistentium sopiendas, quia uniuersis questionibus, de quibus consulenda erat sanctitas tua, tam plene illic absoluteque responsum est, quasi hoc specialiter studueris ut quae apud nos erant turbata componeres. Recensito autem hoc beatitudinis tuae libro, sicut qui sanctam atque apostolicam doctrinae tuae auctoritatem antea sequebantur, intellegentiores multo instructioresque sunt facti, ita qui persuasionis suae impediabantur obscuro, auersiores quam fuerant, recesserunt.* Si Próspero atribuye la llegada del *De correptione et gratia* a Marsella a una obra de la providencia divina (*euenit ex dispositione misericordiae Dei*), ello responde al hecho de que desconocía que Hilario había escrito a Agustín informándole de las primeras críticas provenzales a sus tesis, mediación a la que el obispo de Hipona había respondido enviando a Marsella el *De correptione* –dado que este tratado daba plena respuesta a estas primeras manifestaciones críticas, como señala Próspero en el citado pasaje (*putauimus omnes querelas resistentium sopiendas, quia uniuersis questionibus, de quibus consulenda erat sanctitas tua, tam plene illic absoluteque responsum est, quasi hoc specialiter studueris ut quae apud nos erant turbata componeres*)–. Lo cierto es que cuando Próspero e Hilario escriben a Agustín sus cartas 225 y 226, no debía hacer mucho tiempo que se conocían y su relación, aún entonces, no sería demasiado estrecha. Hilario no sabía que Próspero había mantenido relación epistolar con el maestro común, como lo prueba el hecho de que se sienta obligado a presentar al aquitano ante Agustín (*uide HILARIVS, Epist.* 226, 10: *egi cum uiro tum moribus tum eloquio et studio claro, ut, quanta posset, collecta suis litteris intimaret. Quas coniunctas his destinare curauit. Est enim talis, qui etiam praeter hanc necessitatem dignus tuae sanctitatis notitia iudicetur*).

³⁴³ PROSPER AQVIT., *Epist.* 225, 1. El *sanctus frater meus Leontius diaconus* mencionado aquí por Próspero debe identificarse sin duda con el *sanctus Leontius diaconus*, admirador también de la figura de Agustín, en nombre del cual Hilario saluda a Agustín en su carta (*uide HILARIVS, Epist.* 226, 10: *sanctus Leontius diaconus, cultor tuus, cum meis parentibus multum te salutat*). Probablemente, se trata de un diácono de la iglesia de Marsella.

la constante dedicación de éste por la salud de la Iglesia (*excubante enim pro uniuersis membris corporis Christi uigilantissima industria tua*) y su pertinaz combate contra las mentiras de todas las doctrinas heréticas –entre las que sin duda cuenta las tesis provenzales que ha recogido en la carta– (*et aduersus haereticarum doctrinarum insidias ueritatis uirtute pugnante*).³⁴⁴

A continuación, Próspero pasa a reseñar las tesis de los opositores al agustinismo. El aquitano señala que muchos monjes marsellese (*multi ergo seruorum Christi qui in Massiliensi urbe consistunt*) juzgan opuestas a la tradición patristica (*patrum opinioni*) y al sentir de la Iglesia (*ecclesiastico sensui*) las ideas expuestas por Agustín en sus tratados antipelagianos (*in sanctitatis tuae scriptis quae aduersus Pelagianos haereticos condidisti*) acerca de la llamada de los elegidos según el propósito divino (*quicquid in eis de uocatione electorum secundum Dei propositum disputasti*).³⁴⁵ En este pasaje, Próspero presenta el punto esencial de la crítica provenzal al agustinismo: su rechazo a la exégesis agustiniana de *Rom.* 8, 28 (el pasaje donde aparece el tema de la *uocatio secundum Dei propositum*)³⁴⁶ ejemplifica su impugnación de la totalidad de la teología predestinacionista del obispo de Hipona. El aquitano señala que, durante un cierto período de tiempo, algunos de los que se habían sentido conmovidos por estas ideas de Agustín pensaron que quizás no las habían entendido bien y consideraron la posibilidad de solicitar de su autor una explicación detallada de las mismas (*et cum aliquamdiu tarditatem suam culpare maluerint quam non intellecta reprehendere, quidamque eorum lucidiorem super hoc atque apertioem beatitudinis tuae expositionem uoluerint postulare*). Sin embargo, la llegada del *De correptione et gratia* a Marsella hizo innecesaria esta solicitud, dado que esta obra daba respuesta a todas aquellas preguntas que los provenzales querían formular a Agustín. Pero esta respuesta les pareció del todo insatisfactoria: la lectura del *De correptione* sólo convenció a los que estaban ya convencidos de que la teología de la gracia agustiniana era la recta expresión del pensamiento católico –como Hilario de Marsella o el mismo Próspero– (*recensito autem hoc beatitudinis tuae libro, sicut qui sanctam atque apostolicam doctrinae tuae auctoritatem antea sequebantur, intellegentiores multo instructioresque sunt facti*), y aumentó la hostilidad de sus críticos (*auersiores quam fuerant, recesserunt*).³⁴⁷

³⁴⁴ PROSPER AQVIT., *Epist.* 225, 1.

³⁴⁵ ID., *Epist.* 225, 2. También Hilario en su carta se hace eco de la crítica provenzal a la interpretación agustiniana del tema de la *uocatio secundum Dei propositum*, juzgada como una novedad que rompe con la tradición patristica y que es incompatible con la predicación cristiana. Vide HILARIVS, *Epist.* 226, 2: *nouum et inutile esse praedicationi, quod quidam secundum propositum eligendi dicantur, ut id nec arripere ualeant nec tenere nisi credendi uoluntate donata*.

³⁴⁶ Sobre la interpretación agustiniana del tema de la *uocatio secundum Dei propositum*, uide supra, II. 4. 3.

³⁴⁷ PROSPER, *Epist.* 225, 2. En su carta, Hilario recoge algunas de las críticas que el *De correptione et gratia* mereció de los teólogos provenzales. Uno de los puntos rebatidos fue la diferenciación, establecida por Agustín, entre el don de la perseverancia concedido a Adán, que le facultaba para permanecer en la virtud si así lo deseaba en el ejercicio de su libre albedrío, y el don de la perseverancia concedido a los santos predestinados al Reino de los Cielos –los *electi*–, don por el cual no pueden sino perseverar en el

En las líneas siguientes de su carta, Próspero advierte a Agustín del doble peligro que supone que esta oposición frontal a sus ideas (*tam abrupta dissensio*) surja de hombres que merecen reconocimiento por su entrega a la práctica de las virtudes cristianas: en primer lugar, porque debe temerse que a tan egregios cristianos dañen las ideas pelagianas (*primum propter ipsos metuenda est, ne tam claris tamque egregiis in omnium uirtutum studio uiris spiritus pelagianae impietatis inludat*) –una vez más, Próspero insiste en la filiación pelagiana de las ideas de sus adversarios, como había hecho constantemente en el *De ingratis*–; pero, además, existe el riesgo de que el rechazo a las ideas de Agustín se extienda a quienes, menos dotados para la reflexión teológica, decidan adherirse ciegamente a las opiniones de hombres a los que admiran profundamente por su intachable vida cristiana (*deinde ne simpliciores quique, apud quos horum magna est de probitatis contemplatione reuerentia, hoc tutissimum sibi aestiment, quod audiant eos, quorum auctoritatem sine iudicio sequuntur, adserere*).³⁴⁸ Al escribir este pasaje, Próspero piensa probablemente en figuras como Juan Casiano, de quien no puede sino reconocer la autoridad que su rigor ascético y su entrega a la práctica vital de la virtud evangélica le habían conferido tanto entre los monjes –en primer lugar, obviamente, los de su monasterio, aunque la influencia de su magisterio se extendía más allá de los muros de San Víctor–, como entre los cristianos seculares. Además, Próspero sabía que el ascenso al episcopado de algunos críticos con el agustinismo, como Heladio, y el presbiterado de otros, como el propio Casiano, les ofrecía la posibilidad de divulgar entre el pueblo cristiano, en su predicación, sus tesis sobre la gracia.³⁴⁹ Estos varones añadían a su rango en la jerarquía eclesiástica la autoridad que les confería la integridad de su vida cristiana, lo que hacía de sus opiniones una verdad indiscutible para muchos fieles.³⁵⁰

bien (*non nisi perseuerantes sint; cf. AVGVSTINVS, De corrept. et grat., 12, 34*). Los teólogos provenzales consideraban que se inducía a los hombres a la desesperación, y se anulaba el valor de la exhortación a la virtud, cuando se defendía una idea de gracia concedida sólo a una parte de los hombres –los *electi*–, gracia por la cual *a iustitia declinare non possint* y que era a su vez negada a la otra parte del género humano (*uide HILARIVS, Epist. 226, 6*). Debemos señalar que en el *CdP* también se critica la idea de una gracia por la cual el predestinado *a iustitia declinare non possit*. Ya vimos en su momento que, cuando en nuestro poema un interlocutor ficticio del poeta expresa el deseo de *non posse errare* –lo que, desde una perspectiva agustiniana, expresaría la aspiración máxima del cristiano, formar parte del grupo de *electi* a los que se ha concedido el don de *a iustitia declinare non posse*–, nuestro autor rechaza la pertinencia de este voto y lo enjuicia como el absurdo deseo de renunciar a aquello que sitúa al hombre en la cumbre de la Creación: la racionalidad y la libertad de albedrío (sobre este punto, *uide supra*, II. 4. 7).

³⁴⁸ PROSPER AQVIT., *Epist. 225, 2*.

³⁴⁹ Sobre la posible predicación de Juan Casiano en la iglesia de Marsella, *uide supra*, III. 1. 2.

³⁵⁰ En el capítulo 7 de su carta, Próspero insiste de nuevo en el peligro que, a su juicio, suponía para la integridad de la fe de las comunidades católicas del *Midi* galo el enorme prestigio del que gozaban en ellas los teólogos semipelagianos. El aquitano “promete” a Agustín su perseverancia en el combate contra las ideas de sus adversarios (*quod cum peruersissimum esse, reuelante Dei misericordia et instruyente nos tua beatitudine, nouerimus, possumus quidem ad non credendum esse constantes*), pero reconoce que se encuentra en situación de inferioridad, dado que no tiene la autoridad entre el pueblo cristiano que sí detentan sus rivales, tanto por los méritos contraídos a lo largo de su vida en su compromiso con el ideal ascético cristiano –una autoridad que podemos calificar, por tanto, de “carismática”–, como por el hecho de que algunos de ellos habían alcanzado –en fecha reciente– el episcopado –una autoridad de carácter

III. 2. 2. La descripción de la teología provenzal en la carta de Próspero

En las líneas siguientes de su carta, Próspero pasa a reseñar con detalle las ideas que profesan sus opositores provenzales (*haec enim ipsorum definitio ac professio est*), empezando por aquellas en las que se muestran de acuerdo con la teología de la gracia de Agustín. Como vamos a ver a continuación, Próspero presenta un sistema teológico de gracia y libertad humana que delata notabilísimas coincidencias con las ideas defendidas en nuestro *CdP*. Para poner de relieve esta comunión de pensamiento, reseñaremos cada una de las proposiciones con las que Próspero recoge el pensamiento de sus adversarios, poniéndolas en relación con los pasajes paralelos del *CdP* que pueden haber servido al aquitano como fuente de su *relatio*:³⁵¹

a) *Omnem quidem hominem, Adam peccante, peccasse*.³⁵² Con estas palabras, Próspero comunica a Agustín que los teólogos provenzales críticos con sus ideas sobre la gracia aceptan la doctrina del *tradux peccati*, algo que ya hemos señalado en distintas ocasiones a lo largo de este trabajo y que Hilario recoge también en su informe.³⁵³ Como hemos igualmente puesto de manifiesto, el *CdP* no es ajeno a la idea de la solidaridad de todo hombre en el pecado adánico.³⁵⁴

b) Los teólogos provenzales reconocen además que ningún hombre puede alcanzar la salvación en virtud únicamente de sus buenas obras, sino que todos necesitan la regeneración – el perdón de los pecados– por la gracia de Dios: *et neminem per opera sua, sed per Dei gratiam*

institucional– (PROSPER AQVIT., *Epist.* 225, 7: *sed ad auctoritatem talia sentientium non sumus pares, quia multum nos et uitae meritis antecellunt, et aliqui eorum adepto nuper summi sacerdotii honore supereminet; cf.*, igualmente, ID., *Epist.* 225, 9: *quos meritis atque honoribus claros caligo istius opinionis obscurat*). Tanto era así que, como Próspero no puede dejar de señalar a Agustín, excepto algunos pocos agustinianos, apenas nadie en Provenza osaba oponerse a las ideas sobre la gracia de los teólogos marselleses (*nec facile quisquam, praeter paucos perfectae gratiae intrepidus amatores, tanto superiorum disputationibus ausus est contra ire*); el aquitano insiste en el enorme peligro que este hecho supone tanto para los teólogos provenzales como para el pueblo cristiano, que escucha en las iglesias ideas equivocadas sobre la gracia y guarda silencio, bien sea por la reverencia debida a sus pastores, bien por un asentimiento acrítico, haciendo pensar a los semipelagianos que están en lo cierto cuando proclaman aquello que apenas nadie osa criticar (*ex quo non solum his qui eos audiunt, uerum etiam ipsis qui audiuntur, cum dignitatibus creuit periculum, dum et multos reuerentia eorum aut inutili cohibet silentio, aut incurioso ducit adsensu, et saluberrimum ipsis uidetur quod paene nullius contradictione reprehenditur*). Vide ID., *Epist.* 225, 7.

³⁵¹ *Relatio* es el término del que se sirve Hilario para designar su carta a Agustín (*uide* HILARIUS, *Epist.* 226, 1: *arbitror gratiorem fore sedulitatem nostrae relationis*), aplicable igualmente a la carta de Próspero.

³⁵² PROSPER AQVIT., *Epist.* 225, 3.

³⁵³ HILARIUS, *Epist.* 226, 2: *consentiunt omnem hominem in Adam perisse*.

³⁵⁴ Repetimos una vez más que los pasajes de referencia en este sentido son *CdP*, vv. 289-93 (*his illata dolis, hoc crimine nata subegit / mors hominem, culpa in cunctos manante minores. / Quae semel antiqua pulsos uirtutis ab arce / non uno tantum transfuso errore parentum / implicuit*) y *CdP*, vv. 489-91 (*uictus enim terrenus Adam transfudit in omnes / mortem homines, quoniam cuncti nascuntur ab illo / et transgressoris decurrit causa parentis*).

*regeneratione saluari.*³⁵⁵ El *CdP* afirma, en línea con lo reseñado por Próspero, que las buenas obras son insuficientes para que el hombre se salve, puesto que, encadenado por la falta de Adán, necesita de la redención obrada por Cristo en la cruz: *at quamquam immissa regnaret morte peremptor, / nulla tamen placitos Domino non edidit aetas / cunctaque diuersos habuerunt saecula iustos. / Quos licet ob meritum uitae bona multa manerent, / in mortem uitata tamen natura trahebat, / non prius a primi uincolo absoluenda parentis, / quam maiestate incolumi generatus in ipsa / destrueret leti causas et semina Christus.*³⁵⁶ El *CdP* defiende en este pasaje que, a pesar de que toda época –antes y después de la Encarnación– ha generado hombres justos (*placitos Domino*) que contrajeron ante Dios muchos méritos por la rectitud de su vida (*ob meritum uitae bona multa*), a éstos el pecado original (*primi uincolus parentis*) les conducía igualmente a la muerte eterna (*in mortem uitata tamen natura trahebat*) de no mediar la muerte de Cristo en la cruz, la cual destruyó las causas y raíces de la muerte (*leti causas et semina*). A juicio del *CdP*, por consiguiente, todo hombre necesita la regeneración por la gracia de Dios, siendo las buenas obras por sí solas insuficientes para la salvación.³⁵⁷ Ésta es la doctrina de la que se hace eco Próspero en este pasaje de su carta.

c) Los provenzales, sigue el aquitano, consideraban que la reconciliación del hombre con Dios, posibilitada por la sangre de Cristo, ha sido ofrecida a todo individuo sin excepción, a condición de que éste se apropie de ella con su fe y su aceptación del sacramento bautismal: *uniuersis tamen hominibus propitiationem, quae est in sacramento sanguinis Christi, sine exceptione esse propositam, ut, quicumque ad fidem et ad baptismum accedere uoluerint, salui esse possint.*³⁵⁸ Es ésta una tesis en la que el *CdP* insiste particularmente: Cristo murió para salvar a todos los hombres sin excepción (*dicite, quem populum, qua mundi in parte remotum, / quosue homines, cuius generis uel conditionis / neglexit saluare Deus?*),³⁵⁹ y la salvación está al alcance de todos (*iamne Dei compertus amor diffusaque in omnes / cura patet, notum et cunctis astare salutem?*),³⁶⁰ pero exige de cada hombre que se incline voluntariamente hacia la fe y el

³⁵⁵ PROSPER AQVIT., *Epist.* 225, 3. Hilario también señala a Agustín que los provenzales rechazaban y anatematizaban la idea de que el hombre, que pereció en Adán, pueda resurgir de este estado de postración por el solo ejercicio de su libre albedrío. *Vide* HILARIVS, *Epist.* 226, 2: *consentiunt omnem hominem in Adam perisse nec inde quemquam posse proprio arbitrio liberari*; ID., *Epist.* 226, 4: *ceterum et ipsi abominari se et damnare testantur, si quis quicumque uirium in aliquo remansisse, quo ad sanitatem progredi possit, existimet.*

³⁵⁶ *CdP*, vv. 295-302.

³⁵⁷ En época precristiana, cuando aún no se había instituido el sacramento bautismal, los beneficios de la muerte redentora de Cristo se aprehendían por la fe en su futura encarnación. *Vide CdP*, vv. 497-8: *utque illos ueterum complexa est gratia solos, / qui Christum uidere fide.*

³⁵⁸ PROSPER AQVIT., *Epist.* 225, 3.

³⁵⁹ *CdP*, vv. 453-5.

³⁶⁰ *CdP*, vv. 550-1.

bautismo (*coram adsunt aqua seruatric, populator et ignis: / ad quod uis extende manum, patet aequa facultas*).³⁶¹

d) En las líneas siguientes, Próspero expone a Agustín la doctrina provenzal de la predestinación *post praeuisa merita*, opuesta a la predestinación *ante praeuisa merita* defendida por el obispo de Hipona: Dios, en su presciencia, sabía –desde antes de la creación del mundo– qué hombres iban a responder con su fe a su llamada gratuita a la conversión y salvación –e iban a perseverar en esta fe hasta el final de sus días–, y a estos hombres, de quienes sabía por tanto que se iban a mostrar dignos de su elección, los predestinó a ser habitantes del Reino de los Cielos.³⁶² En el *CdP* no hay ningún pasaje relativo al tema de la predestinación *post praeuisa merita*.

e) A continuación, Próspero comunica a Agustín las críticas que los provenzales vertían contra sus teorías predestinacionistas. La predestinación *ante merita praeuisa*, según la cual Dios –antes de la formación del mundo o bien en el mismo momento de crear al género humano– habría predestinado –según su libre voluntad e independientemente de la presciencia de cualquier acto de parte del individuo– a una parte de los hombres a la salvación (los *uasa honoris*, según el vocabulario de *Rom.* 9, 21ss) y a otra a la condenación eterna (los *uasa contumeliae*), es una tesis que, de ser defendida, supondría privar a los pecadores de todo interés por resurgir de su estado, así como ofrecer a los hombres que viven en la rectitud moral razones para abandonar su dedicación a la virtud. Y todo ello porque se afirmaría que, tanto en un caso como en otro, todo esfuerzo humano es, *de facto*, inútil, dado que, habiendo decretado Dios *ab aeterno* el número de sus elegidos, los abandonados por la divinidad no podrían formar parte de ese *numerus clausus* por mucho que se esforzaran, mientras que los elegidos no podrían dejar de serlo aunque hicieran de-méritos para ello. Vivieran del modo que vivieran, su destino ultraterrenal no sería otro que el fijado por Dios. A juicio de los provenzales –y según recoge Próspero–, el hombre no puede esforzarse por la virtud cristiana si es incierta la esperanza de que ello le sirva para la salvación: *hoc autem propositum uocationis Dei, quo uel ante mundi initium uel in ipsa conditione generis humani, eligendorum et reiciendorum dicitur facta discretio, ut, secundum quod placuit creatori, alii uasa honoris, alii uasa contumeliae sint creati, et lapsis curam resurgendi adimere et sanctis occasionem teporis adferre, eo quod in utramque partem superfluus labor sit, si neque reiectus ulla industria possit intrare, neque electus ulla negligentia possit excidere. Quoquo enim modo se egerint, non posse aliud erga*

³⁶¹ *CdP*, vv. 653-4.

³⁶² PROSPER AQVIT., *Epist.* 225, 3: *qui autem credituri sunt, quiue in ea fide, quae deinceps per gratiam sit iuuanda, mansuri sunt, praescisse ante mundi constitutionem Deum, et eos praedestinasse in regnum suum quos gratis uocatos, dignos futuros electione, et de hac uita bono fine excessuros esse praeuiderit.*

*eos quam Deus definiuit, accidere; et sub incerta spe cursum non posse esse constantem, cum, si aliud habeat praedestinationis electio, cassa sit adnitentis intentio.*³⁶³

Pese a que en ningún pasaje del *CdP* encontramos una crítica explícita del predestinacionismo agustiniano en los términos precisos de los que se hace eco Próspero en estas líneas, nuestro poeta profesa unas ideas muy cercanas a las que subyacen en estas acusaciones contra el agustinismo. Como acabamos de ver, Próspero comunica a Agustín que los teólogos provenzales consideraban que la aceptación de la idea de una gracia predestinacionista hacía superfluo todo esfuerzo humano por la virtud (*superfluous labor sit*), afirmación que puede ponerse en relación con aquellos versos del *CdP* en los que se afirma que el esfuerzo humano (idea expresada con el término *labor*, del que también se sirve Próspero) es imprescindible para que el hombre alcance la vida virtuosa que debe conducirle a la salvación (*uis bonus esse / absque labore tuo...?*).³⁶⁴ En este mismo sentido, Próspero señala que, a juicio de los provenzales, creer en la gracia electora agustiniana conducía a la desesperación y a la laxitud moral (*et lapsis curam resurgendi adimere et sanctis occasionem teporis adferre*), porque, si el destino de cada hombre ha sido fijado desde antes de su creación, justos y pecadores pueden creer que su suerte ya está echada y que en ella nada tienen que decir. El autor del *CdP* entendía la interacción gracia-libertad humana de un modo muy similar al que lo hacían quienes formulaban esta acusación contra el agustinismo. La gracia divina que nuestro autor concibe se orienta siempre a alentar el esfuerzo humano por su justificación, incentivando a quien ya ha asumido una vida evangélica a perseverar en ella con el atractivo de la recompensa que pone ante sus ojos y empujando a quien permanece en la senda del pecado a abandonarla, con la amenaza del suplicio eterno: *ac me / currentem mercede uocet, terrore morantem*.³⁶⁵ Esta definición de la gracia concedía a cada individuo la capacidad de determinar, a través del libre ejercicio de su voluntad, su destino escatológico –destino no fijado por una sentencia inmutable de Dios–, y no dejaba espacio alguno para la desesperación del pecador o la relajación del justo. Por el contrario, al dar a conocer al hombre el suplicio eterno que espera al pecador y las recompensas prometidas al justo, Dios procura en todo momento incentivarle a la asunción de la propuesta moral cristiana. A partir de ello, podemos afirmar que nuestro autor compartiría la crítica provenzal reseñada por Próspero en este pasaje de su carta, según la cual afirmar que Dios ya ha fijado una sentencia sobre cada hombre privaría al individuo del interés por vivir el Evangelio, dada la incerteza sobre si ello le iba a servir para algo. El autor que afirmó que Dios llama a quien se esfuerza por vivir en la virtud (*currens*) a perseverar en ese camino con la promesa de la recompensa (*me currentem mercede uocet*), pudo muy bien

³⁶³ ID., *Epist.* 225, 3.

³⁶⁴ *CdP*, vv. 624-5.

³⁶⁵ *CdP*, vv. 647-8.

contarse entre aquellos que sostenían que, si no se ofrece al hombre la plena confianza de que su esfuerzo personal por la salvación (*cursus*) va a tener una recompensa –y ello no acontecería si no se le garantizaba que su destino no ha sido ya predestinado por Dios–, este hombre tarde o temprano acabaría abandonando su propósito a causa de esta incerteza (*sub incerta spe cursum non posse esse constantem*).

En las líneas siguientes de su carta, Próspero reseña una proposición que, en buena medida, recoge la esencia de la crítica provenzal al predestinacionismo agustiniano: afirmar que existe un decreto divino que Dios ha fijado sobre el individuo –incluyéndole entre los elegidos para la salvación o dejándole entre los reos de condenación– antes de que éste haya hecho ejercicio de su voluntad –y se haya hecho merecedor de una u otra sentencia–, supone no dejar espacio alguno para el esfuerzo humano por la virtud (*remoueri itaque omnem industriam, tollique uirtutes, si Dei constitutio humanas praeueniat uoluntates*).³⁶⁶ Los pensadores de los que Próspero nos habla defenderían, por consiguiente, la hipótesis contraria, esto es, que el ejercicio de la voluntad humana antecede al don de la gracia divina, de tal modo que el hombre se hace merecedor, si responde positivamente a la llamada divina a la salvación, de los dones que le permiten progresar en un propósito de santidad que inicialmente ha asumido libremente. Esta hipótesis es, justamente, la defendida por el *CdP*, en términos muy similares a aquellos de los que se sirve Próspero en su carta para expresar la idea contraria, rechazada por los provenzales:

<i>si tamen Assertoris opem festina uoluntas / praeueniat.</i> ³⁶⁷	<i>si Dei constitutio humanas praeueniat uoluntates.</i> ³⁶⁸
---	---

Según el *CdP*, es la voluntad humana (*uoluntas*) la que debe anteceder (*praeuenire*) al don de la gracia divina (*Assertoris ops*), respondiendo positivamente a la llamada de Dios. Este marco de relación gracia divina-voluntad humana deja al hombre la responsabilidad última en su salvación. Nuestro autor rechazaría por consiguiente la hipótesis recogida por Próspero en el texto paralelo, a saber, que exista un decreto divino sobre el individuo (*Dei constitutio*) que antecede (*praeuenire*) al ejercicio de la voluntad por parte del hombre (*humanas uoluntates*) y que ha fijado *ab aeterno* su suerte ultraterrenal. Las coincidencias léxicas entre estos dos pasajes

³⁶⁶ PROSPER AQVIT., *Epist.* 225, 3.

³⁶⁷ *CdP*, vv. 949-50.

³⁶⁸ PROSPER AQVIT., *Epist.* 225, 3.

paralelos podrían responder al hecho de que Próspero, cuando recoge en su carta la “hipótesis agustiniana” que los provenzales rechazan, tenga in mente la “hipótesis alternativa provenzal” expresada en el *CdP*.

f) A continuación, Próspero señala a Agustín que los provenzales consideraban que su teoría de la predestinación no hacía sino introducir en la teología católica una cierta idea de fatalismo: *et sub hoc praedestinationis nomine fatalem quandam induci necessitatem*.³⁶⁹ Y, en este mismo sentido, pensaban que si se defendía que la suerte de cada individuo había sido predestinada por Dios –y nadie podía hacer nada para cambiarla–, se aceptaría implícitamente que la divinidad es autora de distintas naturalezas: *aut diuersarum naturarum dici Dominum conditorem, si nemo aliud possit esse quam factus sit*.³⁷⁰ Próspero cierra este pasaje afirmando que, para resumir en pocas palabras las opiniones de los teólogos provenzales, basta señalar que éstos hacían suyas las críticas al agustinismo recogidas y refutadas por Agustín en el *De correptione et gratia*, así como las opiniones de Julián de Eclana relativas a esta cuestión reseñadas y contestadas por el de Hipona en el *Contra Iulianum*.³⁷¹

³⁶⁹ ID., *Epist.* 225, 3.

³⁷⁰ ID., *Epist.* 225, 3. Esta doble acusación contra el predestinacionismo agustiniano fue recogida ya por Próspero en su carta a Rufino, obra en la que el aquitano remarca que, con ella, los teólogos provenzales pretendían poner de manifiesto la filiación pagana y maniquea de esta tesis. *Vide ID., Epist. ad Ruf.*, 3: *dicentes eum liberum arbitrium penitus submouere, et sub gratiae nomine necessitatem praedicare fatalem. Adicientes etiam, duas illum humani generis massas, et duas credi uelle naturas: ut scilicet tantae pietatis uiro Paganorum et Manichaeorum adscribatur impietas*. Para defender a Agustín de tales acusaciones, Próspero recuerda a Rufino el largo combate librado por el obispo de Hipona contra el paganismo y el maniqueísmo, *uide ID., Epist. ad Ruf.*, 19: *ea autem quae de fato, et de duabus massis, duabusque naturis stultissimo mendacio, in tanti uiri iniuriam iactantur, neque ipsum quidem onerant, in cuius libris copiosissime huiusmodi destruuntur errores; nec nos perturbant, qui tales opiniones cum suis auctoribus exsecramur*.

³⁷¹ *Vide ID., Epist.* 225, 3: *utque breuius ac plenius quod opinantur exponam, quicquid in libro hoc ex contradicentium sensu sanctitas tua sibi opposuit, quicquid etiam in libris contra Iulianum ab ipso sub hac quaestione obiectum potentissime debellasti, hoc totum ab istis sanctis intentiosissime conclamatur*. Este pasaje de la epístola 225 debe ponerse en relación con aquel otro –citado *supra*– en el que Próspero afirma que el *De correptione et gratia* daba puntual respuesta a las primeras críticas generadas en Provenza por el predestinacionismo agustiniano. En esta obra, en efecto, se aborda principalmente una cuestión, planteada por los monjes de Hadrumeto, que inquietaba también de modo especial a los *serui Christi* de Marsella: cómo conciliar la teología de la gracia agustiniana con la predicación de los valores morales cristianos y con la exhortación a la virtud, a las que se despojaría de sentido de creerse que sólo Dios, con una gracia que obra en el alma del individuo, puede inspirar en el hombre el amor por el bien (*uide*, en este sentido, AVGVSTINVS, *De corrept. et grat.*, 2, 4: *non se itaque fallant, qui dicunt: “Vtquid nobis praedicatur atque praecipitur, ut declinemus a malo et faciamus bonum, si hoc nos non agimus, sed id uelle et operari deus operatur in nobis?”*); ID., *De corrept. et grat.*, 6, 9: *“Apostolus”, inquit, “ait: Quis enim te discernit? Quid autem habes quod non accepisti? Si autem et accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis? Cur ergo corripimur arguimur reprehendimur accusamur? Quid fecimus, qui non accepimus?”*). A juicio de los hadrumetinos, corregir a un pecador y exhortarle a la corrección moral tendría únicamente sentido si se aceptaba que quien no se corrige y persevera en el mal lo hace *sua culpa*. Si se daban por válidas las tesis agustinianas, sería únicamente necesario y realmente efectivo pedir a Dios que se digne hacer buenos a los hombres (ID., *De corrept. et grat.*, 4, 6: *“praecipe mihi quid faciam, et si fecero, age pro me gratias deo, qui mihi ut facerem dedit; si autem non fecero, non ego corripiendus sum, sed ille orandus est ut det quod non dedit, id est ipsam, qua praecepta eius fiunt, fidem dei et proximi charitatem. Ora ergo pro me ut hanc accipiam, et per hanc ex animo cum bona*

Como hemos señalado ya en la primera parte de este trabajo, algunos versos del *CdP* pueden leerse en clave de crítica al predestinacionismo agustiniano, en los términos reseñados aquí por Próspero. Cuando nuestro autor introduce en su poema un hipotético interlocutor que le apostrofa repetidamente, preguntándole por qué razón se ve incapaz de vivir rectamente, el poeta le responde que escoger la senda de la virtud está a su alcance si así lo desea y que los hombres justos no han recibido de Dios una gracia que les permita vivir justamente y que haya sido negada a los pecadores –una clara crítica a la tesis agustiniana de una concesión discriminadora de la gracia, razón última de la salvación de una parte de los hombres y de la perdición de otra–.³⁷² En este contexto expositivo, y siguiendo esta línea crítica con la teología

*uoluntate quae praecipit faciam. Recte autem corripere, si eam mea culpa non haberem, hoc est si eam possem mihi dare uel sumere ipse, nec facerem, uel si dante illo ego accipere noluissem. Cum ergo et ipsa uoluntas a domino praeparetur, cur me corripis, quia uides me praecepta eius facere nolle, et non potius ipsum rogas, ut in me operetur et uelle?"; ID., De corrept. et grat., 3, 5: "ergo", inquit, "praecipiant tantummodo nobis quid facere debeamus qui nobis praesunt, et ut faciamus orent pro nobis; non autem nos corripiant et arguant, si non fecerimus"). Tal y como muestra la carta de Hilario –enviada a Agustín junto con la de Próspero–, el tema de la incompatibilidad entre predestinacionismo agustiniano y predicación de los valores morales cristianos preocupaba particularmente a los teólogos provenzales (*uide* HILARIVS, *Epist.* 226, 2: *nouum et inutile esse praedicationi, quod quidam secundum propositum eligendi dicantur, ut id nec arripere ualeant nec tenere nisi credendi uoluntate donata. Excludi putant omnem praedicandi uigorem, si nihil, quod per eam excitetur, in hominibus remansisse dicatur. Consentiant omnem hominem in Adam perisse nec inde quemquam posse proprio arbitrio liberari; sed id conueniens adserunt ueritati uel congruum praedicationi, ut, cum prostratis et numquam suis uiribus surrecturis adnuntiatu obtinendae salutis occasio, eo merito, quo uoluerint et crediderint a suo morbo se posse sanari; ID., Epist. 226, 5: adserunt inutilem exhortandi consuetudinem, si nihil in homine remansisse dicatur, quod correptio ualeat excitare*). Por lo que se refiere a la afinidad, apuntada por Próspero, entre las objeciones provenzales contra el agustinismo y algunas de las críticas vertidas por Julián contra este sistema teológico –y recogidas por Agustín en el *Contra Iulianum*–, debemos señalar que los provenzales compartían con el de Eclana la tesis según la cual el predestinacionismo exculpaba al individuo de su responsabilidad en el pecado, puesto que el pecador no podría actuar de otro modo que el establecido por Dios (*uide*, por ejemplo, IULIANVS AECL., *ad Turbantium, apud AVGVSTINVS, Contra Iul.* 2, 1, 2: *non enim peccat, qui non potest aliud esse quam creatus est*, pasaje paralelo a PROSPER AQVIT., *Epist.* 225, 3: *si nemo aliud possit esse quam factus sit*; y *cf.*, además, IULIANVS AECL., *ad Turbantium, apud AVGVSTINVS, Contra Iul.* 5, 16, 63); en este mismo sentido, Julián ya había acusado al predestinacionismo agustiniano de inducir a la desesperación y al abandono del propósito de virtud –tema este, como acabamos de ver, retomado por los provenzales– (*uide* ID., *ad Turbantium, apud AVGVSTINVS, Contra Iul.* 2, 8, 30), y de no ser sino una versión cristianizada del fatalismo pagano (*uide* ID., *ad Turbantium, apud AVGVSTINVS, Contra Iul.* 4, 8, 40: *appellatione gratiae, bonos fieri homines fatali necessitate dicamus*, pasaje paralelo a PROSPER AQVIT., *Epist.* 225, 3: *et sub hoc praedestinationis nomine fatalem quandam induci necessitatem*). Existen otros puntos de contacto entre las ideas de Julián y las de los provenzales: su común defensa de la necesidad de que el hombre dé un primer paso hacia la virtud para hacerse merecedor de la ayuda de la gracia divina, imprescindible en cualquier caso para el progreso espiritual del individuo hacia la salvación (AVGVSTINVS, *Contra Iul.* 4, 3, 15; ID., *Contra Iul.* 4, 8, 41, aunque, acerca de la interpretación que debe darse a estos pasajes dentro del sistema teológico juliano, *uide supra*, II. 3. 7), y el común recurso a pasajes escriturísticos para defender esta idea (*Mt.* 7, 7-8) o la voluntad salvífica universal de Dios (1 *Tim.*, 2, 4, *uide* AVGVSTINVS, *Contra Iul.* 4, 8, 42).*

³⁷² *CdP*, vv. 584-6: *optimus ille / non plus accepit, quam pessimus: aequa Creantis / mensura est, uno qui lumine luminat omnes*. A propósito de este pasaje, señalamos en su momento que su orientación antiagustiniana se acentúa por el recurso del autor al concepto escriturístico de *mensura*. Agustín había fundamentado en pasajes paulinos como *Rom.* 12, 3 (*sicut unicuique partitus est mensuram fidei*) su tesis de que la fe es un don de Dios, concedido a una parte de los hombres y negado a otros por un juicio inescrutable. Cuando nuestro autor señala que Dios reparte por igual a todos los hombres los dones que pueden conducirles a la senda de la salvación, está impugnando la exégesis agustiniana de pasajes

de la gracia agustiniana, nuestro poeta pregunta a su literario interlocutor si acaso es distinta la naturaleza de los hombres buenos y la de los malos: *aut alia est hominum natura bonorum?*³⁷³ La respuesta inducida por esta pregunta es obviamente negativa, y ello lo confirma el poeta con el verso siguiente, en el que afirma que *optimus ille non plus accepit, quam pessimus*. Afirmar que el justo ha recibido de Dios aquello por lo que se ha hecho justo y que la divinidad ha negado al pecador –como sostenía Agustín–, sería lo mismo que decir que distinta es la naturaleza de los justos y la de los pecadores, proposiciones ambas rechazadas por nuestro autor. En este contexto, la frase *aut alia est hominum natura bonorum* adquiere su pleno sentido de crítica al agustinismo, la misma crítica que Próspero recoge en su carta al hablar de un Dios *diuersarum naturarum conditor*.

En este mismo sentido, debemos preguntarnos si algunas de las críticas vertidas por el *CdP* contra las teorías del fatalismo astral –de las que nos ocuparemos en la cuarta parte de este estudio– no aceptan también una segunda lectura antiagustiniana; de ser así, nuestro autor establecería implícitamente el vínculo fatalismo-predestinacionismo del que Próspero habla en su carta. Ya hemos apuntado que el pasaje del poema en el que nuestro autor alude de pasada a la genotífaca –para criticar sus fundamentos– puede ser interpretado también como un ataque velado a la idea agustiniana de una concesión discriminadora de la gracia divina a los hombres.³⁷⁴ Pero no será hasta el verso 624 cuando el autor del *CdP* desarrolle una completa diatriba contra el fatalismo astral. Nuestro poeta inicia este pasaje dirigiéndose a su hipotético interlocutor, seguidor de tales teorías, para preguntarle si quiere vivir en la senda de la virtud sin esforzarse por ello, y si cree que ello podría haberse dado de ser otras las estrellas que marcan su destino desde su nacimiento, estrellas cuyo curso le inclina fatalmente al pecado: *uis bonus esse / absque labore tuo, credis<que> hoc cedere posse, / si tibi mutantur natalia sidera, quorum / te prauum decursus agat.*³⁷⁵ Desde nuestro punto de vista, este pasaje, con su insistencia en la necesidad del esfuerzo humano para vivir santamente y su rechazo de la existencia de un decreto inmutable que condicione la conducta moral del individuo desde su nacimiento, acepta una lectura antiagustiniana: el rechazo de que la vida del hombre, y su consecuente destino ultraterrenal, estén marcados desde el inicio por una sentencia inmutable, fijada por Dios o por los astros, que el libre albedrío del individuo no puede cambiar.

escriturísticos como el citado –y la totalidad del sistema predestinacionista–. En su carta, Hilario señala que los teólogos provenzales rechazaban la exégesis agustiniana de *Rom.* 12, 3 y otros textos paralelos, en la misma línea que el *CdP*. Vide HILARIVS, *Epist.* 226, 2: *nam illa testimonia, ut est illud: sicut unicuique partitus est mensuram fidei et similia, ad id uolunt ualere, ut inuuetur, qui coeperit uelle, non ut etiam donetur ut uelit, reiectis ab hoc dono aliis pariter reis et qui possent similiter liberari, si ea, quae pariter indignis praestatur, credendi uoluntas etiam ipsis similiter praestaretur.*

³⁷³ *CdP*, v. 582.

³⁷⁴ *CdP*, vv. 235-6: *non quia plus cuiquam, minus aut in origine causae / nascendi attulerint*. Sobre la posible lectura antiagustiniana de estos versos, uide *supra*, II. 4. 3.

³⁷⁵ *CdP*, vv. 624-7.

En los versos siguientes del *carmen*, el autor prosigue con su refutación de la astrología. Debemos tener presente que es una astrología de cuño muy especial: en el sistema que nuestro autor refuta es Dios –el Dios cristiano en quien nuestro poeta cree y a quien llama *sincerus fons aequique bonique*– el que habría vinculado la conducta de los hombres, y su consecuente destino ultraterrenal, al curso de las estrellas: *qui cum sincerus sit fons aequique bonique, / immitem iussis legem praescrisit iniquis, / si prius ipse hominum mores constrinxerat astris.*³⁷⁶ El poeta considera incongruente creer en un Dios que exige del hombre bondad, castiga a los pecadores y llama a todos los hombres sin excepción a que se hagan merecedores de los bienes que ha prometido a los justos, y que al mismo tiempo vincula la conducta y el destino de cada individuo a los movimientos de una estrella, de tal modo que no esté en su mano ni desear el bien ni llevarlo a cabo, sino que se vea conducido a la virtud o al pecado por una fuerza superior: *namque aduersa sibi sunt haec nimiumque repugnant: / exigere insontes actus delictaque poenis / afficere, et cunctos eadem ad promissa uocare, / contra autem natis uiolentum affigere sidus, / quod nec uelle homini cedat, nec posse, sed omnes / desuper ignaros et uirtus ducat et error.*³⁷⁷

Las creencias astrológicas que el *CdP* describe tenían, ciertamente, arraigo social. Como vamos a ver detenidamente en la cuarta parte de este estudio, durante la Antigüedad Tardía no eran pocos los cristianos que creían en la astrología –como, de hecho, sigue pasando hoy día, a pesar de las reprimendas de la jerarquía eclesiástica–. Por ello, nuestro poeta habla de un Dios cristiano que, en opinión de algunos, habría ligado el destino humano al curso de los astros. Pero su crítica a esta idea puede interpretarse también como un ataque velado al predestinacionismo agustiniano. El autor del *CdP* habla de un Dios que ha predestinado la conducta moral de cada individuo vinculándola al movimiento de los astros, de tal modo que ha privado a los hombres del libre albedrío, de la capacidad de regir sus vidas y, en muchos casos, de la posibilidad de hacer el bien y de desear vivir según el patrón divino de justicia.³⁷⁸ Si hacemos abstracción del papel jugado aquí por los astros –meramente secundario, porque en última instancia es el Dios Omnipotente quien fija el destino del hombre–, estos versos pueden leerse como una descripción del sistema predestinacionista agustiniano, según el cual la vida espiritual de cada individuo –de los *electi* y de los réprobos– ha sido predestinada por Dios desde antes de su creación y sigue una ley inmutable a la que el libre ejercicio de la voluntad no

³⁷⁶ *CdP*, vv. 635-7.

³⁷⁷ *CdP*, vv. 638-43.

³⁷⁸ La terminología de la que se sirve nuestro autor en este pasaje para proclamar la capacidad humana de amar la justicia y de vivir de acuerdo con ella (*nec uelle... nec posse*) recuerda a aquella de la que se había servido Pelagio, en su *De libero arbitrio*, para afirmar que la capacidad de hacer el bien (*posse*) es una prerrogativa que la humanidad ha recibido de Dios, pero que le pertenece por naturaleza y no puede perder, mientras que a cada hombre corresponde el desear (*uelle*) vivir de acuerdo con la propuesta existencial cristiana. Sobre este punto, *uide supra*, II. 3. 2.

puede oponerse. Nuestro autor critica esta tesis mostrando su incompatibilidad con la idea cristiana de Dios, quien exige del hombre bondad, castiga el pecado –lo que presupone la libertad del individuo para orientarse en uno u otro sentido– y ha prometido a todo individuo, sin excepción, salvarse y gozar de los bienes del Reino de los Cielos, siempre y cuando se convierta a la fe y acate sus mandatos. A la idea de una fuerza superior que inclina indistintamente a la virtud o al pecado a una humanidad incapaz de discernir entre una y otro (*desuper ignaros et uirtus ducat et error*), nuestro autor opone, en los versos que vienen inmediatamente a continuación del pasaje citado, su idea de una humanidad libre y que no es *ignara*, sino que ha sido informada por Dios –a través de la ley natural o revelada– de los *mandata salutis*, de los preceptos morales en cuyo cumplimiento está la senda de la salvación; e incentivada a este cumplimiento, pues conoce la recompensa prometida a los justos y el castigo que amenaza a los pecadores.³⁷⁹ La noción de gracia-*paideia* que defiende nuestro autor se opone a cualquier noción de una fuerza superior y extra-humana (*externa uis*) que determine la conducta de los hombres, llámese *fato* o gracia agustiniana.

La posible lectura antiagustiniana de la crítica del *CdP* al fatalismo astral se pone igualmente de manifiesto en otro pasaje del poema dedicado al mismo tema. Nuestro autor se pregunta qué aporta a la frágil humanidad la tesis de los *mathematici* según la cual, una vez estudiado el curso de los astros, se puede preveer cuál será la vida que llevarán los hombres: *quod si quis cursu astrorum effectuque notato / contendit naturam hominis uitamque uideri, / quaero, quid hac trepidis mortalibus afferat arte?*³⁸⁰ Según el poeta, si se afirma que existe una ley inmutable para cada hombre que determina su vida –si será feliz o desgraciado, si morirá viejo o joven...– y que puede ser conocida y revelada por los astrólogos, ello conduciría inevitablemente a privar de toda esperanza a los miserables y de todo temor a los afortunados: *“hinc, inquit, felix, miser hic erit: hunc rapiet mors / impubem, hic senio transcendet Nestoris annos” / Falsum hoc aut uerum est? Si stant praedicta canentis, / nec misero superest spes, nec formido beato.*³⁸¹ A nuestro juicio, en este último verso los términos *miserus/beatus* pueden entenderse, en sentido cristiano, como referencias al hombre pecador (*miserus*) y al justo y santo (*beatus*): el *CdP* señala que, de creerse en la existencia del determinismo astral, se privaría al *beatus* del temor de que su situación pueda cambiar si ceja en su propósito de virtud y al *miserus* de la esperanza de poder corregir su vida y salvarse. Ello debe ponerse en relación con

³⁷⁹ *CdP*, vv. 646-8: *cum mihi progenito ad uitam mandata salutis / et cordi insinuet bonus Auctor et auribus, ac me / currentem mercede uocet, terrore morantem*. Seguidamente, nuestro autor evoca distintos pasajes escriturísticos (veterotestamentarios y neotestamentarios: *Dt.* 6, 13-4; *Lc.* 4, 8; *1 Tim.* 6, 11; *Sir.* 15, 17), que recogen admoniciones de la divinidad al hombre, en orden a conducirlo a su culto y a la justicia moral; a partir de estos pasajes, nuestro autor concluye (*CdP*, v. 655-7): *quod Legis monitus et uatum scripta piorum / et Deus ipse suo nequicquam promeret ore, / arbitrium nostrum si uis externa teneret*.

³⁸⁰ *CdP*, vv. 698-700.

³⁸¹ *CdP*, vv. 701-4.

la acusación –reseñada por Próspero en su carta, como acabamos de ver– que los teólogos provenzales vertían contra el predestinacionismo agustiniano: éste privaría al pecador de toda esperanza de salvación mediante la corrección de su vida y el esfuerzo personal por la virtud, y al hombre santo del temor a caer en el pecado y condenarse, terror que sirve para estimularle a perseverar en su camino de santidad (*et lapsis curam resurgendi adimere et sanctis occasionem teporis adferre*).

La perspectiva moral de los términos *miserus/beatus* en *CdP*, v. 704 se pone claramente de manifiesto en los versos que le siguen: nuestro autor señala en ellos que, de ser ciertas las teorías del determinismo astral, los hombres podrían entregarse a toda suerte de pecados – engaños, rapiñas, asesinatos...– en la confianza de que, hagan lo que hagan, su destino ya ha sido fijado por las estrellas: *dent sese scelerum potius torrentibus omnes: / fallant, diripiant, iugulent, fas omne nefasque / confundant: persistet enim nihilominus astrum*.³⁸² En estos versos, nuestro autor piensa en el destino ultraterrenal y señala a continuación que –según la astrología– quien ha sido predestinado al suplicio eterno no podrá rehuir su destino aunque se esfuerce por ello viviendo en santa rectitud, del mismo modo que quien ha sido predestinado a gozar de los eternos bienes ultraterrenales no los perderá aunque se entregue a la inmoralidad: *cuius ab effectu firmato cardine rerum, / ut mala non poterunt sancta probitate repelli, / sic bona non fugient peruersos debita mores*.³⁸³ Se trata de una crítica al determinismo astral de naturaleza idéntica a la que, según nos dice Próspero, vertían los provenzales contra el agustinismo: *quoquo enim modo se egerint, non posse aliud erga eos quam Deus definiuit, accidere*.

Como hemos podido ver, la crítica del *CdP* al determinismo astral retoma los mismos argumentos contra el predestinacionismo agustiniano que alegaban los teólogos provenzales. Dado que estos últimos habían acusado a las teorías predestinacionistas de Agustín de introducir en el cristianismo las ideas del fatalismo astral pagano, podemos pensar que los pasajes del *CdP* dedicados a derribar las teorías de los *mathematici* encierran un segundo sentido antiagustiniano y que nuestro poeta se contaba entre quienes afirmaban que el agustinismo presentaba tendencias fatalistas, las cuales debían ser criticadas y rechazadas.

g) Próspero continúa su informe a Agustín señalando al de Hipona que, cuando en sus debates con los teólogos provenzales refuta las opiniones de éstos sirviéndose de las obras agustinianas, así como de otros escritos compuestos por él mismo, los semipelagianos defienden

³⁸² *CdP*, vv. 707-9.

³⁸³ *CdP*, vv. 710-2.

sus ideas invocando la doctrina tradicional (*uetustate*) de la Católica.³⁸⁴ Ejemplo de ello es su rechazo de la exégesis agustiniana de los pasajes de la carta de Pablo a los Romanos que el obispo de Hipona había considerado revelación de una gracia electora que antecede a todo mérito humano. A juicio de los marselleses, ningún varón eclesiástico, ningún autor de autoridad reconocida por la Iglesia, había interpretado estos pasajes de Romanos del modo en que lo había hecho Agustín: *et ea quae de epistula apostoli Pauli Romanis scribentis ad manifestationem diuinae gratiae praeuenientis electorum merita proferuntur, a nullo umquam ecclesiasticorum ita esse intellecta ut nunc sentiuntur adfirmant*.³⁸⁵ Sin embargo, cuando Próspero exhortaba a sus interlocutores a interpretar estos pasajes recurriendo a aquellos autores que, a su juicio, lo habían hecho correctamente, éstos reconocían que no encontraban ninguno que les agradara del todo, por lo cual consideraban necesario no tratar de escudriñar el sentido último de unos pasajes cuya complejidad y carácter misterico nadie había sido capaz de entender: *cumque ut ipsi ea exponant, secundum quorum uelint sensa, deposcimus, nihil se profitentur inuenisse, quod placeat, et de his taceri exigunt quorum altitudinem nullus adtigerit*.³⁸⁶

Pese a que el autor del *CdP* no hizo en su poema labor de exégeta –no era éste su propósito al escribir el poema, ni era la poesía el medio más adecuado para ello–, un pasaje de su obra nos ofrece suficientes argumentos para afirmar que el poeta compartía la crítica provenzal a la exégesis agustiniana de Romanos, de la que se hace eco Próspero en su carta a Agustín. Se trata de los versos relativos a la *induratio cordis Pharaonis*, ampliamente analizados en la segunda parte de este estudio.³⁸⁷ Como allí señalamos, la interpretación de *Ex. 4, 21* (pasaje en el que Yahvé afirma *ego indurabo cor Pharaonis*) estuvo, desde Orígenes, vinculada a las palabras de Pablo en *Rom. 9, 18* (en las cuales el Apóstol dice de Dios: *cuius uult miseretur et quem uult indurat*). De este pasaje de Romanos haría un uso intensísimo Agustín en apoyo de su teología predestinacionista: el faraón es presentado como ejemplo de

³⁸⁴ PROSPER AQVIT., *Epist. 225, 3*: *et cum contra eos scripta beatitudinis tuae ualidissimis et innumeris testimoniis diuinarum scripturarum instructa proferimus, ac secundum formam disputationum tuarum aliquid etiam ipsi, quo concludantur, adstruimus, obstinationem suam uetustate defendunt*.

³⁸⁵ ID., *Epist. 225, 3*.

³⁸⁶ ID., *Epist. 225, 3*. Próspero cierra este pasaje de su carta señalando a Agustín que los provenzales piensan que la teología agustiniana de la gracia supone un obstáculo para la edificación del pueblo cristiano y que, aun si fuera verdadera, no debería ser divulgada, puesto que es peligroso enseñar aquello que se sabe que no va a ser entendido. *Vide ID., Epist. 225, 3: eo postremo peruicacia tota descendit, ut fidem nostram aedificationi audientium contrarium esse definiant, ac sic, etiam si uera sit, non promendam, quia et perniciose non recipienda tradantur, et nullo periculo quae intellegi nequeant conticeantur*. Este pasaje atestigua una vez más que algunos miembros de la oposición provenzal al agustinismo habían asumido responsabilidades pastorales y que su militancia antiagustiniana responde en buena medida a su preocupación por el progreso espiritual de sus comunidades (los *audientes* a los que alude Próspero).

³⁸⁷ *CdP*, vv. 389-95: *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*.

aquella parte de los hombres no elegidos para la salvación, dejados en la *massa damnata*, sobre los cuales Dios ejecuta la justa sentencia que todo hombre merecía tras la prevaricación adánica. Agustín considera que Dios endureció el corazón del faraón cuando no quiso tener de él misericordia, negándole la gracia que le habría permitido deponer su conducta impía.

La interpretación que el *CdP* hace del tema del faraón no sólo diverge de la que Agustín ofrecería de él a partir del *De diuersis quaestionibus ad Simplicianum*, sino que –repetimos lo dicho ya en su momento– debe leerse como una refutación de la teología predestinacionista agustiniana y de su exégesis de *Rom.* 9, 18. En contra de lo que pensaba Agustín, nuestro autor rechaza que pueda considerarse al faraón ejemplo de aquellos hombres a los cuales Dios ha negado su misericordia, los no-elegidos: la disposición benévola de Dios para con él –como para con el resto del género humano– se pone de manifiesto cuando pospone su castigo a la espera de que se corrija de su impiedad. Esta paciencia de Dios es una manifestación de su gracia, una gracia entendida no en el sentido agustiniano de inspiración en la voluntad humana del amor por el bien –siendo causa eficiente de la corrección del individuo–, sino como una iniciativa divina que se propone incentivar al individuo a una libre y voluntaria corrección, partiendo del presupuesto de la libertad de albedrío que todo hombre posee. El faraón, objeto de la benevolencia divina como lo es el resto del género humano, rechaza en el libre ejercicio de su albedrío la gracia de Dios que se proponía conducirle a la corrección, tomando de la paciencia divina, que quería dejarle tiempo para la conversión, ocasión para agravar su pecado: *causas pereundi impius inde trahens, quo posset habere salutem*. Las diferencias en la exégesis que ofrecen Agustín y el autor del *CdP* de los pasajes *Ex.* 4, 21/*Rom.* 9, 18 delatan una concepción antitética del sentido de la gracia divina. Por ello, pensamos que este pasaje del *CdP* puede ser considerado un buen ejemplo de la crítica a la exégesis agustiniana de Romanos a la que se refiere Próspero en su carta.

Estos versos del *CdP*, a su vez, nos pueden ayudar a explicar la contradictoria actitud de los teólogos provenzales respecto al recurso a la autoridad patristica para interpretar los pasajes controvertidos de Romanos, contradicción que sale a la luz en la epístola de Próspero: aunque afirmaban que ningún autor eclesiástico había interpretado Romanos en el sentido en el que lo había hecho Agustín (*a nullo umquam ecclesiasticorum ita esse intellecta ut nunc sentiuntur adfirmant*), no eran capaces de señalar el nombre de algún exégeta de autoridad reconocida por la Iglesia cuya interpretación, distinta de la agustiniana, les pluguiera (*cumque ut ipsi ea exponant, secundum quorum uelint sensa, deposcimus, nihil se profitentur inuenisse, quod placeat*). Como ya señalamos en la segunda parte de este estudio, la exégesis que el *CdP* ofrece del tema paulino de la *induratio cordis* se atiene a la interpretación que del mismo ofreció Orígenes como alternativa a sus posibles lecturas deterministas gnósticas. Sin embargo, como es

bien sabido, Orígenes no era en absoluto una autoridad incontestable en la Iglesia católica del siglo V. La controversia origenista, desatada en Oriente,³⁸⁸ no había dejado de proyectarse en Occidente,³⁸⁹ y los círculos monásticos y eclesiásticos provenzales no fueron en absoluto ajenos a los debates en torno a la ortodoxia de determinados puntos del sistema teológico diseñado por el alejandrino. No podía ser de otro modo, dado que, por ejemplo –y como señalamos ya en la segunda parte de este estudio–, la teología ascética de Orígenes ejerció una notabilísima

³⁸⁸ La controversia origenista se inicia cuando Epifanio de Salamina, en su *Panarion* (publicado en el 377), incluye al origenismo entre las 80 herejías que reseña en su catálogo. El pensamiento de Orígenes es acusado, principalmente, de defender una doctrina trinitaria subordinacionista, de afirmar la preexistencia de las almas –encadenadas, como castigo de sus pecados, a los cuerpos– y de negar la resurrección de la carne. Algunos años más tarde, un grupo de monjes palestinos desatan una campaña antiorigenista en aquella región, solicitando firmas en apoyo de la condena de sus opiniones. En esta campaña se implicaron Jerónimo (quien apoyó la condena en Belén) y Rufino (quien, en Jerusalén, se negó a firmar). En este ambiente, el antiorigenista Epifanio se enfrentó en debates orales al obispo Juan de Jerusalén –defensor convencido de las ideas del alejandrino–. Epifanio escribió a Juan conminándole a rechazar los errores de Orígenes y, al no recibir respuesta alguna, se dirigió a los monjes palestinos para que siguieran su ejemplo y rompieran la comunión con el obispo de Jerusalén, lo que generó violencias entre Juan y estos monjes –entre ellos, Jerónimo–. Restablecida la comunión entre los monjes palestinos y el obispo Juan desde Pascua del año 396 –para lo que fue decisiva la mediación de Teófilo de Alejandría–, la controversia se traslada a territorio egipcio, país en el que había nacido un poderoso e influyente movimiento monástico, algunos de cuyos miembros eran devotos seguidores de las ideas de Orígenes. Teófilo, quien en un principio se mostraba firme defensor del pensamiento de su compatriota, condenó –en su carta pascual del año 399– la creencia en el antropomorfismo de Dios. Ello generó una violenta revuelta en las comunidades monásticas de Nitria y Scete. Teófilo constata entonces la enorme fuerza del movimiento monástico egipcio –integrado ya mayoritariamente por población indígena, de escasa formación intelectual y afecta a las ideas antropomorfitas– y la importancia de tenerlo de su parte. Por ello, da marcha atrás y se une a la causa antropomorfitas para servirse de la fuerza del movimiento monástico indígena contra los sectores monásticos más helenizados y cultivados –y, por ello, más difíciles de controlar–, los cuales mayoritariamente eran seguidores de las tesis de Orígenes: anatematiza al alejandrino, expulsa de Egipto a monjes de Nitria y escribe a los obispos de Palestina y Chipre advirtiéndoles contra los expulsados, carta en la que reseña los errores que un sínodo egipcio presidido por él ha encontrado en las obras del alejandrino –errores recogidos igualmente en sus cartas festales de los años 401, 402 y 404–. Teófilo, además, iba a instrumentalizar la acogida que el obispo de Constantinopla Juan Crisóstomo dio a algunos de los monjes origenistas exiliados de Egipto para promover la deposición de Juan en el año 403. Sobre toda esta cuestión puede obtenerse una buena síntesis en P. Maraval (2001), pp. 409-11; respecto a la instrumentalización que Teófilo de Alejandría hizo de la controversia origenista para asegurarse el control de la cristiandad egipcia, *vide* A. Jakab (2003), p. 13.

³⁸⁹ Los ecos de la controversia origenista alcanzan Occidente cuando, hacia el año 396, Jerónimo envía a Roma una copia de su traducción latina de la carta de Epifanio de Salamina a Juan de Jerusalén, en la que le conminaba a retractarse de diversos errores origenianos; poco después, como respuesta a esta *démarche*, Juan envía a Roma la traducción latina de su carta apologética a Teófilo de Alejandría –documento que le granjeará el apoyo del obispo romano Siricio–; como respuesta a ello, a inicios del año 397 Jerónimo compone su *Contra Iohannem Hierosolymitanum*, tratado que enviará a Roma. Estos documentos darán a conocer por primera vez al Occidente latino los términos del debate en torno a la ortodoxia teológica de Orígenes. En el mismo 397, Rufino llega a Roma y asume la defensa de la obra teológica de Orígenes con la traducción de la Apología que en su defensa escribió, a inicios del siglo IV, Pánfilo. Sobre todo este tema, *vide* E. Prinzivalli (2006), pp. 35-43. Debemos tener presente que, con anterioridad a estos hechos –y con la puntual excepción de la carta que, hacia el año 245, Heracles de Alejandría escribió al obispo romano Fabián acusando a Orígenes de defender la salvación final del diablo, a la que dio respuesta Orígenes con una posterior misiva apologética al obispo romano, según reseña Jerónimo en su epístola 84–, el gran teólogo alejandrino era conocido en Occidente fundamentalmente por su obra exegética, que inspiró diversos comentarios escriturísticos de Hilario de Poitiers o Ambrosio de Milán, y muy poco por su especulación teológica. Sobre este punto, *vide* M. Simonetti (2006), pp. 25-34.

influencia en el desarrollo del pensamiento monástico del fundador de San Víctor de Marsella, Juan Casiano,³⁹⁰ quien, por lo demás, durante su estancia en Oriente se vio envuelto en la controversia origenista.³⁹¹ El ejemplo de Vicente de Lérins –autor vinculado al círculo provenzal de opositores al agustinismo– podría quizás considerarse paradigmático de la actitud de los teólogos provenzales ante la figura y la obra de Orígenes: admiración ante la magnitud de su obra y su contribución al desarrollo de la teología cristiana, que no excluye, sin embargo, el reconocimiento y la crítica de sus errores.

En su *Commonitorium*, Vicente alerta contra el enorme peligro que supone para la integridad de la fe de los cristianos la caída en el error doctrinal de un doctor eclesiástico de reconocido prestigio y autoridad, y como ejemplo de ello cita el caso de Orígenes.³⁹² Del alejandrino, Vicente alaba tanto el ejemplo que ofreció a los cristianos con su vida de plena asunción del Evangelio –algo en lo que ya había sido modélico su padre Leónidas, quien murió martirizado durante la persecución de Alejandro Severo–,³⁹³ como su privilegiado intelecto y, especialmente, sus dotes para las ciencias eclesiásticas, amén de su contribución al desarrollo del pensamiento cristiano,³⁹⁴ siempre ateniéndose al testimonio de la Escritura.³⁹⁵ Todo ello le

³⁹⁰ Debemos tener presente, sin embargo, que Casiano excluye cuidadosamente de las *Institutiones* y las *Conlationes* –obras fuertemente influenciadas por la teología ascética de Orígenes y del origenista Evagrio Póntico– aquellas tesis en las que se había focalizado la controversia en torno al pensamiento del alejandrino. De hecho, Casiano –quien, en sus obras, no menciona explícitamente ni a Orígenes ni a Evagrio Póntico– no mostró ningún interés por los aspectos más especulativos del pensamiento origenista –al contrario, por ejemplo, que Evagrio–. *Vide*, en este sentido, C. Stewart (2003), pp. 217-8.

³⁹¹ Atraídos por el renombre de los padres del desierto egipcios, Juan Casiano y su compañero Germán abandonaron la comunidad monástica de Belén a la que se habían unido (hacia 378-380) para visitar los centros monásticos egipcios de Cells y Nitria. En Cells, Casiano conoció al origenista Evagrio Póntico, quien le formó en la teología espiritual del alejandrino. Cuando la controversia origenista se extiende a Egipto, Casiano se cuenta entre aquellos monjes que deben abandonar el país y busca refugio, junto con su colega Germán, en Constantinopla, donde ambos son acogidos por su obispo Juan Crisóstomo –quien más tarde iba a ordenar a Casiano diácono–. En el año 404, tras la expulsión de Constantinopla del Crisóstomo –depuesto del episcopado en el 403 bajo la acusación de filo-origenismo–, Casiano y Germán viajan a Roma como portadores de una carta del clero constantinopolitano en defensa de su depuesto obispo. *Vide* C. Broc (2003), pp. 37-8; D. Ogliaari (2003), pp. 120-122.

³⁹² VINCENTIVS LER., *Commonit.*, 17, 1-3: *dicebamus ergo in superioribus, quod in ecclesia Dei temptatio esset populi error magistri, et tanto maior temptatio quanto ipse esset doctior, qui erraret. Quod primum scripturae auctoritate, deinde ecclesiasticis docebamus exemplis, eorum scilicet commemoratione qui, cum aliquandiu sanae fidei forent habiti, ad extremum tamen aut in alienam decidissent sectam aut ipsi suam haeresim condidissent. Magna profecto res et ad descendum utilis et ad recolendum necessaria, quam etiam atque etiam exemplorum molibus inlustrare atque inculcare debemus, ut omnes uere catholici nouerint, se cum ecclesia doctores recipere, non cum doctoribus ecclesiae fidem deserere debere. Sed ego ita arbitror, quod, cum multos in hoc temptandi genere proferre ualeamus, nemo paene sit, qui Originis temptationi ualeat comparari.*

³⁹³ ID., *Commonit.*, 17, 4: *nam si uita facit auctoritatem, magna illi industria, magna pudicitia patientia tolerantia. Si genus uel eruditio, quid eo nobilium, qui primum in ea domo natus est, quae est inlustrata martyrio; deinde pro Christo non solum patre sed omni quoque facultate priuatus, tantum inter sanctae paupertatis profecit angustias, ut pro nomine dominicae confessionis saepius, ut ferunt, adfligeretur.*

³⁹⁴ ID., *Commonit.*, 17, 5: *neque uero haec in illo sola erant, quae cuncta postea temptationi forent, sed tanta etiam uis ingenii, tam profundi, tam acris, tam elegantis, ut omnes paene multum longaeque superaret, tantae doctrinae ac totius eruditionis magnificentia, ut pauca forent diuinae, paene fortasse*

granjeó un enorme prestigio, tanto entre los cristianos como entre los filósofos paganos,³⁹⁶ prestigio cuyos ecos llegaron incluso a la casa imperial –Vicente recuerda en este sentido que Orígenes fue llamado a palacio por la madre del emperador Alejandro Severo, atraída por su fama, y que mantuvo correspondencia con el emperador Filipo el Árabe, noticias ambas reseñadas en la *Historia Eclesiástica* de Eusebio de Cesarea–,³⁹⁷ y no dejaron de atraer a paganos como Porfirio.³⁹⁸ Este completo panegírico de la figura de Orígenes no excluye el reconocimiento de los graves errores en materia de fe en los que el alejandrino cayó: antes bien, sirve para poner de relieve la enorme gravedad de éstos, dado que el gran prestigio de Orígenes acarreó que muchos de sus devotos seguidores le acompañaran en la senda equivocada.³⁹⁹ Vicente acusa a Orígenes de haberse ensoberbecido por la magnitud de su ingenio y de haber desarrollado un sistema teológico que rompía con la antigua simplicidad de la fe tradicional guardada por la Iglesia, partiendo de exégesis novedosas y complicadas de la Escritura que pretendían convertir la fe antigua en una impía novedad.⁴⁰⁰ En este sentido, el de Lérins se hace eco de la opinión de algunos autores, tanto católicos como herejes, según los cuales los errores doctrinales contenidos en los libros de Orígenes serían el fruto de interpolaciones – de esta opinión era, por ejemplo, Rufino de Aquileya–,⁴⁰¹ una posibilidad que acoge –delatando así su admiración por el alejandrino– con agrado.⁴⁰²

Este pasaje del *Commonitorium* de Vicente –obra escrita en el año 434– atestigua que los círculos monásticos provenzales estaban al corriente de los debates en torno a la ortodoxia de

nulla humanae philosophiae, quae non penitus adsequeretur: cuius scientiae cum graeca concederent, hebraea quoque elaborata sunt.

³⁹⁵ ID., *Commonit.*, 17, 7: *sed forsitan argumentorum tantummodo nexibus adsertiones suas texuit. Immo plane nemo umquam magistrorum fuit, qui pluribus diuinae legis uteretur exemplis.*

³⁹⁶ ID., *Commonit.*, 17, 9: *quis non ad eum paulo religiosior ex ultimis mundi partibus aduolauit? Quis Christianorum non paene ut prophetam, quis philosophorum non ut magistrum ueneratus est?*

³⁹⁷ ID., *Commonit.*, 17, 10.

³⁹⁸ ID., *Commonit.*, 17, 11.

³⁹⁹ ID., *Commonit.*, 17, 13: *eo res decidit, ut tantae personae, tanti doctoris, tanti prophetae non humana aliqua sed, ut exitus docuit, nimium periculosa temptatio plurimos a fidei integritate deduceret.*

⁴⁰⁰ ID., *Commonit.*, 17, 14-6: *quamobrem hic idem Origenes tantus ac talis, dum gratia Dei insolentius abutitur, dum ingenio suo nimium indulget sibi que satis credit, cum parui pendit antiquam christianae religionis simplicitatem, dum se plus cunctis sapere praesumit, dum ecclesiasticas traditiones et ueterum magisteria contemnens quaedam scripturarum capitula nouo more interpretatur, meruit ut de se quoque ecclesiae Dei diceretur: Si surrexerit in medio tui propheta. Et paulo post: Non audies, inquit, uerba prophetae illius. Et item: Quia, inquit, temptat uos Dominus Deus uester, utrum diligatis eum an non. Vere non solum temptatio, deditam sibi atque in se pendentem ecclesiam admiratione ingenii, scientiae, eloquentiae, conuersationis et gratiae, nihil de se suspicantem, nihil se uerentem, subito a ueteri religione in nouam profanitatem sensim paulatimque traducere.*

⁴⁰¹ Como es bien sabido, Rufino compuso –a modo de apéndice a su traducción latina de la apología pro-Orígenes de Pánfilo– un *De adulteratione librorum Origenis*, obra en la que sostenía que las afirmaciones heterodoxas que se podían leer en algunas obras origenianas eran interpolaciones de sus adversarios.

⁴⁰² ID., *Commonit.*, 17, 17: *sed dicit aliquis, corruptos esse Origenis libros. Non resisto, quin potius et malo. Nam id quibusdam et traditum et scriptum est, non catholicis tantum, uerum etiam haereticis.*

Orígenes que habían agitado el Oriente cristiano a inicios del siglo.⁴⁰³ El de Lérins reconoce tanto el valor de la aportación del alejandrino al progreso del pensamiento cristiano, como los graves errores doctrinales en los que cayó. Este fragmento del *Commonitorium*, junto con la exégesis que hace el autor del *CdP* del tema de la *induratio cordis*, ayudan a interpretar el pasaje de la carta de Próspero relativo a la dubitativa actitud de los teólogos provenzales a la hora de alegar, en sus debates con los agustinianos sudgálicos, exégetas de autoridad reconocida por la Iglesia católica que ofrecieran interpretaciones de la carta a los Romanos alternativas a las ofrecidas por Agustín. Orígenes, cuya exégesis de Romanos sirvió en su momento a la crítica del determinismo gnóstico, ofrecía a los teólogos semipelagianos una alternativa válida a la lectura predestinacionista agustiniana del Apóstol y éstos, tal y como demuestra el *CdP* con su exégesis origenista y antiagustiniana de *Rom.* 9, 18, no dejaron de hacer uso de ella.⁴⁰⁴ Pero el alejandrino no era, ni mucho menos, una autoridad incontestada en la Católica, la sola mención de cuyo nombre pudiera acallar las discusiones. Ello explicaría que, cuando Próspero pedía a sus opositores que presentaran autores de autoridad reconocida que ofrecieran una justa

⁴⁰³ En los *Libri ecclesiasticorum dogmatum*, obra atribuida a Genadio de Marsella –autor, como señalamos en su momento, también vinculado a los círculos provenzales críticos con el agustinismo–, son constantes las advertencias contra los errores doctrinales en los que habría caído Orígenes: afirmación de que Cristo trajo su cuerpo del Cielo (GENNADIVS, *Libri eccl. dog.*, 2); diversos errores en torno al dogma de la Trinidad (ID., *Libri eccl. dog.*, 4); afirmación de que el hombre resucitará en un cuerpo distinto al que tuvo en vida (ID., *Libri eccl. dog.*, 6); defensa de la idea de que, tras la resurrección y el Juicio Final, todas las cosas serán restauradas al estado que tuvieron al ser creadas por Dios, de tal modo que tanto los demonios como los hombres impíos, tras haber sido purificados por el tormento, volverán los unos al estado angélico y los otros se unirán a los hombres justos –tesis de la apocatástasis– (ID., *Libri eccl. dog.*, 9); afirmación de que las almas humanas fueron creadas *ab initio* junto con el resto de naturalezas intelectuales (ID., *Libri eccl. dog.*, 14). Ello atestigua que las iglesias provenzales estaban bien informadas de los aspectos doctrinales debatidos durante la controversia origenista. Debemos tener presente, además, que en algunas de las homilias del *corpus* del Ps. Eusebio Galicano que pueden atribuirse al obispo Fausto de Riez se advierte igualmente contra los errores de Orígenes, singularmente contra el relativo a la resurrección de los hombres en cuerpos distintos a los que tuvieron en vida (*uide*, por ejemplo, PS. EVSEBIVS GALL. [=FAVSTVS REIENS.], *Hom.* 22, 5: *ubi sunt qui dicunt: “animas nouis, in quibus ante non uixerint, corporibus induendas”?*; y *cf.*, además, ID., *Hom.* 23, 3-4; ID., *Hom.* 27, 7). Ello muestra una vez más la notable incidencia que tuvo la controversia origenista en tierras galas. Más aún, la insistencia del obispo Fausto en la refutación de la citada tesis origenista podría deberse al hecho de que algunas de las ideas controvertidas del alejandrino habían encontrado acogida en determinados círculos eclesiásticos o monásticos provenzales.

⁴⁰⁴ Es lógico pensar que el recurso de los teólogos provenzales a la exégesis origeniana de Romanos no se limitó únicamente a *Rom.* 9, 18. Así, por citar un ejemplo, Orígenes ofrecía una interpretación alternativa a la agustiniana de *Rom.* 9, 16 (*non est uolentis neque currentis sed miserentis est Dei*), perfectamente compatible con la teología ascética provenzal: el alejandrino defiende una relación complementaria entre el esfuerzo humano por la virtud y la ayuda de la gracia de Dios, siendo la justificación y salvación del individuo el resultado de esta sinergia. El cristiano que afirma que *non est uolentis neque currentis sed miserentis est Dei* habla como aquel capitán de un navío que, tras haberse esforzado por llegar a buen puerto, adscribe exclusivamente a la ayuda divina –a los vientos favorables, al brillo de las estrellas...– el éxito de la empresa (*uide* ORIGENES, *De princ.* 3, 1, 19). Sobre este tema, *uide* D. Ogliari (2003), p. 211. A juicio de V. Grossi, cuando Agustín escribió su *De gratia et libero arbitrio* a los monjes del monasterio de Hadrumeto, el de Hipona ya sería consciente de que el libro 3 del *De principiis* de Orígenes constituía la obra teológica de referencia para quienes criticaban, tanto en África como en Provenza, sus tesis sobre la gracia y la predestinación. Por ello, Agustín habría concebido el mencionado tratado como una reelaboración “ortodoxa” –es decir, ajustada a su pensamiento sobre la gracia– de la obra origeniana. *Vide* V. Grossi (2006), pp. 71-6.

interpretación de Romanos, éstos dieran un paso atrás y no osaran pronunciar el nombre del alejandrino. Como maestro de ascetismo, exégeta y teólogo, Orígenes era enormemente admirado entre muchos monjes de Marsella y Lérins, pero éstos eran igualmente conscientes de que su obra debía ser expurgada de los principios heterodoxos que había defendido y que la Iglesia había rechazado: por ello, el argumento de la autoridad de Orígenes como exégeta y teólogo carecía de fuerza para zanjar el debate, y los teólogos provenzales no pudieron recurrir a él.⁴⁰⁵

III. 2. 3. El capítulo 4 de la epístola 225: sobre los dos grupos de opositores al agustinismo en Provenza

En el capítulo cuarto de su carta a Agustín, Próspero pasa a reseñar las tesis sobre la gracia y la libertad humana de un grupo de teólogos provenzales que, a su juicio, se muestran muy cercanos a los planteamientos de Pelagio y sus seguidores: *quidam uero horum tantum a pelagianis semitis non declinant*.⁴⁰⁶ Esta frase de Próspero ha dado pie a que distintos investigadores afirmaran la existencia en tierras provenzales de dos grupos de opositores al agustinismo. La interpretación tradicional de la carta de Próspero a Agustín vio en el grupo de teólogos cuyas opiniones se describen en el capítulo 3 de la epístola a los “semipelagianos auténticos” –según la definición que la historia eclesiástica ha dado de estos pensadores–; este grupo sería aquel cuyas opiniones son asimismo reseñadas en la carta de Hilario a Agustín y en los capítulos 5, 6, y 7 de la carta de Próspero. Por otra parte, el grupo de teólogos cuyas tesis se resumen en el capítulo 4 de la epístola del aquitano no serían sino “criptopelagianos”. Esta hipótesis, formulada ya por Jansenio en el siglo XVII,⁴⁰⁷ ha sido contestada por la historiografía moderna.

Así, a juicio de J. Chéné los pensadores cuyas ideas se describen en el capítulo 3 de la carta de Próspero serían monjes y eclesiásticos que, aun mostrándose críticos con algunos puntos del pensamiento de Agustín, no llegarían a profesar las tesis que la historia eclesiástica

⁴⁰⁵ Debemos señalar que en Lérins se asumió la empresa de expurgar las obras de Orígenes de elementos heterodoxos para salvaguardar de este modo el enorme legado intelectual del alejandrino a la Iglesia católica. Así, sabemos que Euquerio de Lyon hizo un extensísimo uso de las obras exegéticas origenianas –disponibles en la biblioteca de Lérins en traducción latina, *uide* M. Dulaey (2006), pp. 189-200– en su *Formulae intelligentiae spiritualis*. Pero no se trata de un recurso acrítico: en algunos casos, Euquerio retoma la exégesis de Orígenes expurgándola de los errores del alejandrino, como su subordinacionismo (*uide*, en este sentido, el ejemplo citado por M. Dulaey [2006], p. 191). El principio que guía este proceso de “filtración” del legado origeniano es el expuesto por Vicente en su *Commonitorium: se cum ecclesia doctores recipere, non cum doctoribus ecclesiae fidem deserere debere (uide supra)*. De Orígenes debe preservarse toda aportación exegética y doctrinal acorde con la doctrina tradicional de la Iglesia.

⁴⁰⁶ PROSPER AQVIT., *Epist.* 225, 4.

⁴⁰⁷ Jansenius, *Augustinus*, I: *De haeresi pelagiana*, VII, 2, p. 163, Róterdam 1643, citado por J. Chéné (1962), p. 800.

ha calificado de “semipelagianas”. Según Chéné, estos autores podrían compartir las tesis agustinianas en torno a la cuestión del *initium fidei* –o, sencillamente, no definirse claramente en un sentido u otro–, puesto que Próspero dice de ellos que afirmaban que la fe debe ser ayudada por la gracia de Dios (*in ea fide, quae deinceps per gratiam sit iuuanda*), lo cual no impide pensar que creyeran que también el *initium fidei* es un don de la gracia divina. Su crítica a la interpretación agustiniana de Romanos se centraría únicamente en cuestionar que en los capítulos 8 y 9 de la carta apostólica se aborde el tema de la predestinación al Reino de los Cielos. A juicio de Chéné, la descripción que hace Próspero de las ideas del grupo antiagustiniano del que habla en el capítulo 4 confirmaría que las tesis reseñadas en el capítulo anterior no son propiamente semipelagianas: el grupo de teólogos del capítulo 4 afirmaba que la gracia divina que antecede a todo mérito humano es la gracia de la Creación –la concesión al hombre de libertad y capacidad de discernir entre el bien y el mal, dones que no merecía en cuanto no existía antes de ser creado–. Si los pensadores cuyas ideas se recogen en el capítulo 3 de la carta creyeran que el hombre puede dar –en el ejercicio de su libertad– el primer paso hacia la fe, se verían igualmente obligados a afirmar que la gracia divina previa a cualquier mérito humano es la creación del hombre como ser libre y racional, y entonces la diferenciación que Próspero establece entre estos dos grupos de antiagustinianos carecería de sentido. A juicio de Chéné, las ideas descritas en el capítulo 4 de la epístola de Próspero son las que pueden calificarse de “semipelagianas”, y en absoluto pueden ser consideradas pelagianas “puras”, porque estos pensadores –según atestigua el aquitano– no creían que el hombre pueda cumplir por sí solo los mandatos divinos, sino únicamente dar un primer paso hacia la salvación; afirmaban, además, que la regeneración bautismal es imprescindible para la salvación; negaban que el hombre pudiera salvarse por la rectitud moral que la ley natural impresa en la conciencia de cada individuo exige y reconocían que para la salvación es imprescindible la fe; sostenían que el hombre tiene la misma capacidad para el bien y para el mal únicamente en el momento de responder positiva o negativamente a la llamada divina; y, finalmente, reconocían que para la salvación del individuo es imprescindible la ayuda de la gracia divina.⁴⁰⁸

Más recientemente, C. M. Kasper ha retomado desde una nueva perspectiva el tema de los dos supuestos grupos de opositores al agustinismo en Marsella. A juicio de este autor, en la *Epistula ad Rufinum* de Próspero se aprecia ya la existencia de diversos matices en la crítica provenzal al agustinismo, que permitirían hablar de dos grupos diferenciados de teólogos provenzales: el círculo monástico, cuyo principal representante sería Juan Casiano, preocupado fundamentalmente por la influencia negativa que la teología de la gracia de Agustín podría tener en la defensa del ideal de esfuerzo personal en pos del progreso espiritual del individuo y para el

⁴⁰⁸ Vide J. Chéné (1955), pp. 322-30; J. Chéné (1962), pp. 799-802.

cual el tema de la predestinación sería una cuestión más bien secundaria; y el círculo clerical/episcopal, más centrado en la resolución del problema planteado por el sistema predestinacionista de Agustín y que sería el responsable de la elaboración de un sistema teológico alternativo a aquél. Según Kasper, la crítica frontal al predestinacionismo agustiniano y la defensa de una idea de predestinación *post praeuisa merita*, que reseña Próspero en el capítulo 3 de la carta 225 –tema que, además, centra la exposición prosperiana en el resto de capítulos de esta carta, a excepción del 4, así como los capítulos 3 y 4 de la epístola 226 de Hilario–, no se constata en ninguna de las obras de Casiano, para el cual esta cuestión sería secundaria, y sí en Fausto de Riez, a quien Kasper considera representante del círculo “eclesiástico” de opositores al agustinismo. Este investigador sostiene que las tesis sobre la gracia del capítulo 4 de la carta de Próspero serían las defendidas por los miembros del círculo monástico antiagustiniano –todas ellas aparecerían en las obras de Casiano–, mientras que las del capítulo 3 –y siguientes, a excepción del 4–, centradas en el tema de la predestinación y su relación con la presciencia divina, responderían a las inquietudes de los círculos eclesiásticos.⁴⁰⁹

Desde nuestro punto de vista, la distinción que establece Kasper entre un grupo “monástico” y otro “clerical/episcopal” de opositores provenzales a Agustín carece de fundamento histórico. En primer lugar, debemos tener presente que los representantes del supuesto grupo “episcopal” (Fausto de Riez o Heladio de Arlés) salieron del monasterio de Lérins para asumir el episcopado, con lo cual cabe pensar –y así lo atestiguan las obras de un Fausto– que estos pensadores no eran en absoluto ajenos a la inquietud que el agustinismo generó en los defensores del ideal ascético/monástico en Provenza. En este mismo sentido, hemos defendido anteriormente la posibilidad de que Juan Casiano predicara a la comunidad cristiana de Marsella y que participara, en consecuencia, de las dudas acerca de la adecuación de la defensa del sistema teológico predestinacionista para la pastoral cristiana; a juicio de Kasper, sin embargo, ésta sería la preocupación principal del grupo “clerical/episcopal”, la cual les habría conducido a elaborar un sistema teológico alternativo al agustiniano. De hecho, y contra lo que sostiene Kasper, en la obra de Casiano hay testimonios de una crítica frontal al predestinacionismo agustiniano, como el pasaje de *Conlatio* 17, 25 que hemos analizado en este estudio,⁴¹⁰ cuya argumentación, por cierto, fue retomada por Fausto en su *De gratia*.⁴¹¹ Al margen de ello, debemos señalar que las tesis sobre la gracia reseñadas por Próspero en el capítulo 4 de su carta no pueden considerarse, en contra de lo que sostiene Kasper, un fiel reflejo de la teología de Casiano –el principal representante del supuesto círculo “monástico”,

⁴⁰⁹ Vide C. M. Kasper (1989), pp. 157-77.

⁴¹⁰ Vide *supra*, II. 5. 2. 1.

⁴¹¹ FAVSTVS REIENS., *De grat.* 2, 2.

según el investigador alemán –,⁴¹² mientras que en otros capítulos de la carta de Próspero, en los que se reseñan las líneas maestras de la crítica provenzal al predestinacionismo –y que Kasper considera que deben atribuirse al círculo “clerical/episcopal”–, hay claras alusiones a las ideas de Casiano.⁴¹³

A nuestro juicio, de la transición entre los capítulos 3 y 4 de la carta de Próspero no puede inferirse una distinción nítida entre dos grupos de opositores al agustinismo en Provenza, idea comúnmente aceptada desde Jansenius a Kasper, pasando por Chéné.⁴¹⁴ En primer lugar, porque el análisis de las palabras de Próspero no permite esta distinción: en la frase *quidam uero horum in tantum a pelagianis semitis non declinant*, la estructura *quidam horum* (pronombre indefinido + pronombre demostrativo en genitivo, de tipo partitivo) debe traducirse por “algunos de éstos”, es decir, algunos de aquellos pensadores de quienes Próspero acaba de hablar –en el capítulo 3 de su carta–. Ello indica que, si bien no todos los pensadores cuyas ideas han sido expuestas en el capítulo 3 compartían las tesis que se van a reseñar en el 4, los teólogos cuyos planteamientos se consignan en el capítulo 4 sí se cuentan entre aquellos de los que se hablaba en el 3. Como

⁴¹² Próspero nos dice que los pensadores cuyas ideas recoge en este capítulo 4 afirmaban que la conversión a la fe es siempre el resultado de un acto voluntario del individuo. *Vide PROSPER AQVIT., Epist. 225, 4: fidelis quoque non dubitetur ob hoc deuotus fuisse quia uoluit.* Esta idea está en contradicción con la hipótesis de Casiano según la cual en alguna ocasión la gracia de Dios “fuerza” al individuo a la conversión y le atrae a la salvación contra su voluntad (*inuitos adtrahat ad salutem*), tesis defendida en CASSIANVS, *Conl. 13, 9*; o ID., *Conl. 7, 8* (sobre este tema, *uide supra*, II. 5. 1. 2).

⁴¹³ PROSPER AQVIT., *Epist. 225, 6: sed refugiunt istud fateri, diuinoque adscribere operi sanctorum merita formidant, nec adquiescunt praedestinatum electorum numerum nec augeri posse nec minui, nec locum apud infideles ac negligentes cohortantium incitamenta non habeant, ac superflua sit industriae ac laboris indictio, cuius studium, cessante electione, frustrandum sit.* La primera proposición de este pasaje (*diuinoque adscriberi operi sanctorum merita formidant*) parece una clara alusión a una frase de la *Conlatio 13* de Casiano que, como señalamos en su momento, expresa la esencia de la crítica casiana al agustinismo, *uide CASSIANVS, Conl. 13, 12: unde cauendum nobis est, ne ita ad dominum omnia sanctorum merita referamus, ut nihil nisi id quod malum atque peruersum est humanae ascribamus naturae.* Tengamos presente que Próspero inserta esta cita de Casiano en el contexto de su descripción de la crítica provenzal al predestinacionismo agustiniano (*nec adquiescunt praedestinatum electorum...*), lo que lleva a pensar que Casiano se contaba entre los críticos con el agustinismo cuyas ideas el aquitano está reseñando en este capítulo 6 de su carta.

⁴¹⁴ Al hacer esta afirmación no pretendemos negar la notable heterogeneidad del grupo de críticos con el agustinismo en Provenza. Lo cierto es que la teología de la gracia y de la predestinación agustiniana suscitó en Galia opiniones muy variadas y matizadas. Al margen de los agustinianos convencidos (de quienes Próspero no puede callar que eran *pauci perfectae gratiae intrepidi amatores, uide PROSPER AQVIT., Epist. 225, 7*) y de los críticos militantes (los cuales tampoco defendían como una sola voz un sistema teológico alternativo, tal y como vamos a ver a continuación), existía un grupo de monjes y eclesiásticos que, sin desaprobando las tesis agustinianas, consideraban que era innecesario turbar los corazones cristianos con la promulgación de tales ideas, sin las cuales la fe católica podía igualmente ser defendida. *Vide HILARIVS, Epist. 226, 8: ad summam fatigatis omnibus nobis ad id prosecutio eorum uel potius querela conuertitur consentientibus etiam his, qui hanc definitionem inprobare non audent, ut dicant: quid opus fuit huiusce modi disputationis incerto tot minus intelligentium corda turbari? Neque enim minus libenter sine hac definitione, aiunt, tot annis a tot tractaribus tot praecedentibus libris et tuis et aliorum cum contra alios tum maxime contra Pelagianos catholicam fidem fuisse defensam.* Al hacer estas afirmaciones en el marco de los debates teológicos que agitaron Marsella y otras iglesias y comunidades monásticas provenzales, estos varones apelaban a la paz de las iglesias, lo que exigiría la exclusión de la especulación teológica agustiniana sobre la gracia del dogma de fe y de la pastoral cristiana.

vamos a ver a continuación, las tesis del capítulo 4 de la epístola prosperiana son perfectamente compatibles con las reseñadas en el 3. Lo cierto es que entre el capítulo 3 y el 4 de su carta, Próspero pasa de reseñar las ideas generales compartidas por una amplia mayoría de opositores provenzales al agustinismo, a consignar las tesis propias de un grupo más reducido de éstos. Según nuestra hipótesis, esta disposición del texto de Próspero responde fundamentalmente al hecho de que, en el capítulo 4 de su carta, el aquitano depende –en la exposición de las tesis de su adversarios– de una fuente concreta –a diferencia del capítulo anterior, en el que expondría ideas más generales, que flotaban en los ambientes monásticos y eclesiásticos de Provenza–. Y, como vamos a ver a continuación, esta fuente pudo muy bien ser el autor del *CdP*, dada la plena afinidad entre las tesis reseñadas en este capítulo y la teología de la gracia defendida por nuestro poeta.

Las ideas sobre la gracia –a juicio de Próspero, de raíz pelagiana– defendidas por este grupo de teólogos provenzales son las siguientes:

a) Próspero nos dice que cuando, en los debates orales con estos pensadores, les pedía que declararan cuál es la gracia divina que antecede a todo mérito humano, aquéllos señalaban que esta gracia es la creación del hombre (la *gratia creationis*) como ser racional y dotado de libre albedrío, dones que en absoluto pudo merecer en cuanto no existía antes de ser creado: *ut cum ad confitendam eam Christi gratiam, quae omnia praeueniat merita humana, cogantur, ne si meritis redditur, frustra gratia nominetur, ad condicionem hanc uelint uniuscuiusque hominis pertinere, in qua eum nihil prius merentem, quia nec existentem, liberi arbitrii et rationalem gratia Creatoris instituat.*⁴¹⁵

Como hemos señalado repetidas veces a lo largo de este trabajo, la idea de *gratia creationis*, de la gracia de la creación del hombre como ser libre y racional, está presente en nuestro poema, en pasajes como el siguiente: *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.*⁴¹⁶ En estos versos, nuestro poeta remarca que el hombre en absoluto puede ensoberbecerse (*non de se tumeat*) por la libertad (*liber homo; iusque uoluntatis, quo temperat arbitrium mens*) y la racionalidad (*sapiens; in se intus habens discrimina rerum*) que posee, puesto que ambas son características que ha recibido de Dios –son gracia–, al igual que su propia existencia (*inde putet totum posse, unde accepit et esse*).

⁴¹⁵ PROSPER AQVIT., *Epist.* 225, 4.

⁴¹⁶ *CdP*, vv. 238-43.

b) A juicio de estos teólogos –sigue Próspero–, su carácter de criatura racional y libre permite al hombre discernir entre el bien y el mal, y dirigir su voluntad hacia el conocimiento de Dios y el cumplimiento de sus mandamientos: *ut per discretionem boni ac mali, et ad cognitionem Dei et ad oboedientiam mandatorum eius possit suam dirigere uoluntatem.*⁴¹⁷

Este tema está íntimamente vinculado con el abordado en el apartado anterior. Que la racionalidad permite al hombre discernir entre la rectitud moral y el pecado (*per discretionem boni ac mali*) es algo señalado por el *CdP* en los versos que acabamos de analizar (*sapiens discernere rectis praua potest*). Nuestro poeta defiende asimismo que la libertad y la racionalidad facultan al hombre para conocer a Dios y dar cumplimiento a sus preceptos morales. Así, pese a afirmar que el pecado original ha tenido graves consecuencias sobre el primigenio esplendor en el que fue creado, nuestro poeta no deja de recalcar que los dones recibidos por el hombre en el momento de su creación facultaron a muchos individuos, aun antes de la revelación de la ley mosaica, para conocer a Dios y darle culto, así como para cumplir sus preceptos morales: *unde etenim nondum descripta lege fuerunt / qui placidum sanctis agerent in moribus aeuum, / nec summi Patris ignari, nec iuris egeni?*⁴¹⁸

c) Los teólogos del capítulo 4 de la carta de Próspero pensaban asimismo que el hombre puede acceder a la gracia del renacimiento en Cristo –el bautizo– por medio de esta capacidad natural –la racionalidad y el libre albedrío–, considerada siempre, recuerda el aquitano, la primera gracia que el hombre ha recibido (*initialis gratia*): *atque ad hanc gratiam, qua in Christo renascimur, peruenire, per naturalem scilicet facultatem, petendo, quaerendo, pulsando, ut ideo accipiat, ideo inueniat, ideo introeat, quia bono naturae bene usus, ad istam saluantem gratiam initialis gratiae ope meruerit peruenire.*⁴¹⁹

Como hemos visto ya, el *CdP*, que reconoce la solidaridad de todo el género humano en la transgresión de Adán, afirma la necesidad del sacrificio redentor de Cristo para liberar al hombre de la esclavitud de la muerte. Para aprehender los beneficios de la cruz, todo hombre –viviera antes o después de la Encarnación– debe creer en Cristo.⁴²⁰ En época cristiana, la gracia de la purificación y del renacimiento se obtiene a través del sacramento bautismal, al que, a juicio de nuestro poeta, el hombre debe acceder tras ponderar sus beneficios y en un libre acto

⁴¹⁷ PROSPER AQVIT., *Epist.* 225, 4.

⁴¹⁸ *CdP*, vv. 429-31.

⁴¹⁹ PROSPER AQVIT., *Epist.* 225, 4. En su carta a Agustín, Hilario atestigua –de acuerdo con su colega– que los teólogos provenzales consideraban que la capacidad del hombre para convertirse a la verdadera fe era un don concedido por Dios a la naturaleza humana –la *initialis gratia* de la que habla Próspero–. *Vide HILARIUS, Epist.* 226, 2: *unde consequens putant exhibendam ab eo (sc.: homine) fidem, cuius naturae id uoluntate conditoris concessum est.*

⁴²⁰ *Vide*, en este sentido, *CdP*, vv. 497-9.

de su voluntad, en el ejercicio, por consiguiente, de las facultades (racionalidad y libertad) que recibió como gracia al ser creado: *coram adsunt aqua servatrix, populator et ignis: / ad quod uis extende manum, patet aequa facultas*.⁴²¹ Ésta es exactamente la tesis de la que se hace eco Próspero en el citado pasaje de su carta, en el que además alude al pasaje evangélico Mt. 7, 7-8/Lc. 11, 9-10 (*petendo, quaerendo, pulsando*) que los teólogos cuyas tesis está reproduciendo sin duda citaban para ilustrar su idea de que, para alcanzar la gracia del renacimiento bautismal, el hombre debe buscarla en un libre impulso de su voluntad. Recordemos en este sentido que también el *CdP* cita este pasaje evangélico en apoyo de la misma idea: las puertas de la salvación se abren a quien voluntariamente llama a ellas (*sic pulsata patent redeuntibus atria uitae*).⁴²²

d) A continuación, Próspero reseña el sentido en el que estos pensadores interpretaban el tema paulino de la *uocatio secundum propositum* (Rom. 8, 28), pasaje cuya exégesis agustiniana –en sentido predestinacionista– había suscitado duras críticas por parte de los teólogos provenzales, tal y como Próspero había comunicado a Agustín en el inicio de su carta. A juicio de los teólogos del capítulo 4 de esta epístola, cuando Pablo afirma que Dios llama a los hombres según su decreto, ello debe entenderse en el sentido de que ha determinado que ningún hombre entrará en su Reino si no ha recibido el sacramento de la regeneración: esta “ley” es el *propositum* del que habla Pablo y no –como pensaban los agustinianos– un decreto por el cual la divinidad haya determinado *ab aeterno* la salvación de una parte de los hombres y la condenación de otra. Frente a esta idea, estos teólogos afirmaban que todo hombre sin excepción es llamado a participar del sacramento de la regeneración –la puerta del Reino de los Cielos– mediante la ley natural, mosaica o evangélica: *propositum autem uocantis gratiae in hoc omnino definiunt, quod Deus constituerit nullum in regnum suum nisi per sacramentum regenerationis adsumere, et ad hoc salutis donum omnes homines uniuersaliter, siue per naturalem, siue per scriptam legem, siue per euangelicam praedicationem, uocari*.⁴²³

Como hemos señalado ampliamente en la segunda parte de nuestro estudio, el autor del *CdP* defiende la idea de *lex naturalis* como *uia salutis*, como don, concedido a todo hombre sin excepción, que le faculta para encaminarse hacia la salvación: nuestro poeta afirma que es innato a todo hombre conocer a Dios,⁴²⁴ y que todo individuo conoce por naturaleza la ley moral que debe regir su conducta.⁴²⁵ En nuestro poema, la noción de *lex naturalis* sirve como argumento para apoyar la tesis de que Dios quiere que todos los hombres se salven y a todos ha

⁴²¹ *CdP*, vv. 653-4.

⁴²² *CdP*, v. 953.

⁴²³ PROSPER AQVIT., *Epist.* 225, 4.

⁴²⁴ *CdP*, vv. 102-8.

⁴²⁵ El pasaje fundamental en este sentido es *CdP*, vv. 414-26.

concedido los medios que les capacitan para alcanzar la salvación, puesto que, por medio de esta capacidad natural para conocer y dar culto a Dios, y conocer y respetar sus leyes, muchos hombres pudieron venerar a su Creador y vivir en santidad antes de la venida de Cristo y antes aún de la revelación de la Ley a Moisés.⁴²⁶ Por ello, podemos afirmar que para el autor del *CdP* la *lex naturalis* es, como la ley mosaica o la predicación evangélica, un medio por el que Dios llama al hombre a la salvación, idea que recoge Próspero en el pasaje que estamos analizando al afirmar que todo hombre es convocado a participar del don de la salvación por la ley natural, mosaica o evangélica (*et ad hoc salutis donum omnes homines uniuersaliter, siue per naturalem, siue per scriptam legem, siue per euangelicam praedicationem, uocari*).⁴²⁷

e) Partiendo de su idea de que la divinidad desea la salvación de todos los hombres y a todos llama para participar de ella, los teólogos de los que Próspero habla en este capítulo consideraban que la adopción como hijo de Dios esta al alcance de todo individuo, quien, para obtenerla, debe desearla: *ut et qui uoluerint, fiant filii Dei, et inexcusabiles sint qui fideles esse noluerint*.⁴²⁸ En oposición a la interpretación agustiniana del modo en el que se manifiestan las virtudes divinas –ensalzadas en pasajes escriturísticos como *Ps.* 24, 10; *Ps.* 100,1; *Ps.* 111, 4; ó

⁴²⁶ *CdP*, vv. 429-31.

⁴²⁷ Este pasaje de Próspero presenta, sin embargo, ciertos problemas de interpretación, porque el aquitano, al referirse al *salutis donum* al que todo hombre es convocado por la ley natural, mosaica o evangélica, parece aludir al sacramento bautismal (*sacramentum regenerationis*). Ello no obstante, resulta difícil pensar que los teólogos cuyas ideas Próspero describe juzgaran que en la ley natural, considerada por ellos medio por el que Dios llamó a los hombres a la salvación antes de la revelación de la Ley a Moisés y de la encarnación de Cristo –y que seguiría siendo aún entonces la única *uia salutis* entre aquellos pueblos a los que el Evangelio no había sido revelado–, hay una suerte de llamada “natural” al hombre a participar en un ritual como el bautismo, la expresión sacramental de la regeneración en época cristiana. Posiblemente, estos teólogos consideraban que, en época precristiana o premosaica –y entre los pueblos desconocedores de la encarnación de Cristo y de la Ley judía–, la sola fe en el único Dios Creador –y en la figura de Cristo anunciada por los profetas– tenía el valor regenerador que en época cristiana posee el bautismo. En este sentido, recordemos que el *CdP* considera que en época precristiana la gracia de la regeneración se extendió a aquellos hombres que creyeron en la futura venida de Cristo (*CdP*, vv. 497-9: *utque illos ueterum complexa est gratia solos, / qui Christum uidere fide, sic tempore nostro / non renouat quemquam Christus, nisi corde receptus*). Como es bien sabido, la cuestión de la exclusión del sacramento bautismal de aquellos justos que vivieron antes de la encarnación de Cristo fue objeto de reflexión entre los primeros pensadores cristianos. Tras haber afirmado Jesús que la regeneración bautismal era requisito imprescindible para entrar en el Reino de los Cielos (*cf. Io.* 3, 5: *nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non intrabit in regnum caelorum*), resultaba imprescindible ofrecer una solución que “abriera las puertas” del Reino a los hombres de santidad reconocida por las Escrituras que vivieron antes de la Encarnación. Así, mientras que algunos textos que más tarde iban a ser incorporados al canon ya aluden a un descenso de Cristo a los Infiernos para predicar su palabra (*cf. 1 Pe.* 3, 18-20; *1 Pe.* 4, 6), serán textos apócrifos como la *Epistola Apostolorum* (fechada comúnmente hacia la segunda mitad del siglo II) o el *Descensus Christi ad inferos* (una obra cuyo núcleo original puede remontarse a mediados del siglo II, aunque el texto que de ella ha llegado hasta nosotros ha sufrido numerosas manipulaciones posteriores, *cf. A. Piñero* [1993], p. 446) los que ofrezcan una respuesta más completa al problema. En ellos se describe el bautismo de los justos que vivieron antes de la Encarnación (en el primero de los textos mencionados, Jesús desciende a los Infiernos, donde predica y bautiza a patriarcas y profetas; en el *Descensus* los justos de época precristiana resucitan con Cristo y son bautizados en el Jordán).

⁴²⁸ PROSPER AQVIT., *Epist.* 225, 4.

Ps. 114, 5– de misericordia y justicia,⁴²⁹ estos teólogos afirmaban que la justicia de Dios se expresaba en la condenación de aquellos hombres que, habiendo sido llamados a la conversión, hubieran rechazado esta *uocatio*; y su bondad, en su deseo de que todos los hombres se salven, revelado por Pablo en 1 *Tim.* 2, 4 y demostrado por la llamada a la salvación de todo hombre sin excepción: *quia iustitia Dei in eo sit, ut qui non crediderint pereant, bonitas in eo appareat, si neminem repellat a uita, sed indifferenter uniuersos uelit saluos fieri et in agnitionem ueritatis uenire.*⁴³⁰

Como hemos señalado repetidas veces, la voluntad salvífica universal de Dios constituye una premisa fundamental en el sistema teológico defendido por nuestro poeta, quien ve la máxima expresión de este principio en el sacrificio de Cristo por la salvación de todo el género humano sin excepción.⁴³¹ Para el *CdP*, el amor de Dios se extiende sobre todo hombre: a todos hace objeto de su *cura*, de su cuidado y diligencia por conducir al género humano a la salvación. Por ello, la salvación está al alcance de todo individuo,⁴³² así como el poder ser hijo de Dios, algo que exige del hombre únicamente el deseo de serlo. Esta idea es expresada por el *CdP* exactamente en los mismos términos que recoge Próspero en este pasaje de su carta:

<i>filius esse Dei, si uis, potes.</i> ⁴³³	<i>ut et qui uoluerint, fiant filii Dei.</i> ⁴³⁴
---	---

⁴²⁹ Recordemos que, a juicio de Agustín, Dios se muestra misericordioso con aquellos hombres a los que separa de la *massa damnata* sin que en absoluto lo merezcan, y ejecuta su justicia sobre aquellos otros a los que no separa de la *massa* y les condena merecidamente por su participación en el pecado original –y sus pecados personales–.

⁴³⁰ PROSPER AQVIT., *Epist.* 225, 4. En su *Epistula ad Rufinum*, Próspero ya se había hecho eco del recurso de los teólogos provenzales a 1 *Tim.* 2, 4 como argumento contra la teología predestinacionista agustiniana (*uide ID.*, *Epist ad Ruf.*, 14: *et ubi est illud, quod nobis quasi contrarium, a non intelligentibus semper opponitur; quod Deus omnes homines uelit saluos fieri, et ad agnitionem ueritatis uenire?*).

⁴³¹ *CdP*, vv. 453-7: *dicite, quem populum, qua mundi in parte remotum, / quosue homines, cuius generis uel conditionis / neglexit saluare Deus? Vir, femina, seruus, / liber, Iudaeus, Graecus, Scythia barbarus: omnes / in Christo sumus unum.* Debemos señalar, sin embargo, que en el *CdP* no encontramos una exposición detallada del tema escriturístico de la misericordia y justicia de Dios como aquella de la que se hace eco Próspero en este pasaje de su carta, interpretación, como hemos señalado, de claro cuño antiagustiniano. Una lectura del tema de la bondad y justicia divinas en este sentido la encontramos en el *De gratia* de Fausto de Riez. Para Fausto, la misericordia divina se expresa en la provisión a todo hombre, sin excepción, de los medios para alcanzar la salvación; y su justicia, en la condena de aquellos individuos que hayan rechazado –libremente– la salvación ofrecida por Dios, así como en la recompensa de aquellos que hayan respondido positivamente a la llamada divina (sobre este punto, *uide FAVSTVS REIENS.*, *De grat.* 2, 4).

⁴³² *CdP*, vv. 550-1: *iamne Dei compertus amor diffusaque in omnes / cura patet, notum et cunctis astare salutem?*

⁴³³ *CdP*, v. 501.

⁴³⁴ PROSPER AQVIT., *Epist.* 225, 4.

f) Próspero prosigue su *relatio* a Agustín señalando a su maestro que estos teólogos provenzales presentaban como argumento en defensa de su interpretación del tema de la justicia y misericordia de Dios pasajes de las Escrituras en los cuales se exhorta al hombre a la obediencia de los mandatos divinos, lo que presupone la libertad del individuo para cumplir aquello que se le ordena o desobedecer el precepto: *iam hic proferunt testimonia quibus diuinarum Scripturarum cohortatio ad oboediendum incitat hominum uoluntates, qui ex libero arbitrio aut faciant quae iubentur aut neglegant.*⁴³⁵ A partir de ello, concluían que, al igual que se dice que el prevaricador no obedeció a Dios porque no quiso hacerlo, no debía dudarse de que el hombre que respeta la voluntad de Dios obra así porque lo desea, por propia iniciativa: *et consequens putant ut quia praeuaricator ideo dicitur non oboedisse quia noluit, fidelis quoque non dubitetur ob hoc deuotus fuisse quia uoluit.*⁴³⁶ De ello inferían que el hombre tiene la misma capacidad para obrar el bien o el mal: *et quantum quisque ad malum, tantum habeat facultatis ad bonum, parique momento animum se uel ad uitia uel ad uirtutes mouere.*⁴³⁷ Estos teólogos – sigue Próspero – afirmaban que cuando el hombre se ha inclinado libremente al bien, la gracia de Dios acude en su ayuda para fortalecer este buen propósito, mientras que al individuo que voluntariamente decide perseverar en la vía del pecado espera una justa condenación: *quem bona adpetentem gratia Dei foueat, mala sectantem damnatio iusta suscipiat.*⁴³⁸

En este pasaje de Próspero encontramos de nuevo claros ecos del *CdP*. Cuando el aquitano señala que los teólogos del capítulo 4 de su carta citaban testimonios escriturísticos en los que se exhortaba al hombre al cumplimiento de la voluntad divina, y de ello inferían que el individuo posee la misma capacidad para obedecer o transgredir el mandato de Dios, parece estar describiendo la argumentación teológica de *CdP*, vv. 649-54. En este pasaje de su poema nuestro autor cita, parafrasea o alude a distintos pasajes de las Escrituras, tales como *Dt.* 6, 13-14 / *Lc.* 4, 8 (*solum, inquit, uenerare Deum solique memento / seruire, externas et despice relligiones*);⁴³⁹ *1 Tim.* 6, 11 (*hoc operis sectare boni, hoc fuge cautus iniqui: / uita beata isto paritur, mors editur illo*);⁴⁴⁰ o *Sir.* 15, 17 (*coram adsunt aqua seruatric, populator et ignis: / ad quod uis extende manum*).⁴⁴¹ Todos estos pasajes del Antiguo y Nuevo Testamento son de una misma naturaleza: exhortaciones al hombre a cumplir la voluntad de Dios, con la perspectiva del premio –la *uita beata*– que espera al que así obre y el castigo –la *mors eterna*– que amenaza al que desobedezca. Son, por consiguiente, pasajes como aquellos a los que se refiere Próspero al hablar de *testimonia quibus diuinarum Scripturarum cohortatio ad oboediendum incitat*

⁴³⁵ ID., *Epist.* 225, 4.

⁴³⁶ ID., *Epist.* 225, 4.

⁴³⁷ ID., *Epist.* 225, 4.

⁴³⁸ ID., *Epist.* 225, 4.

⁴³⁹ *CdP*, vv. 649-50.

⁴⁴⁰ *CdP*, vv. 651-2.

⁴⁴¹ *CdP*, vv. 653-4.

hominum uoluntates. Y la conclusión que nuestro poeta extrae del sentido de estos pasajes es la misma que Próspero reseña en su carta: el hombre posee la misma capacidad (*facultas*, concepto del que se sirven tanto Próspero como el *CdP*) para el mal y para el bien.⁴⁴²

Próspero apunta también que estos pensadores juzgaban lógico creer que, al igual que el prevaricador no obedeció la voluntad divina porque no quiso, el justo y fiel lo es porque desea serlo (*et consequens putant ut quia praeuaricator ideo dicitur non oboedissee quia noluit, fidelis quoque non dubitetur ob hoc deuotus fuisse quia uoluit*). A nuestro juicio, el aquitano se hace aquí eco nuevamente de una idea expresada por el *CdP*: del mismo modo que el hombre se alejó de Dios voluntariamente, voluntariamente –y no obligado por una suerte de fuerza externa a su voluntad, clara alusión crítica a la idea de gracia agustiniana– debe volver a Dios (*nec ui petitur qui sponte recessit*).⁴⁴³ Tanto el pasaje de Próspero como este verso del *CdP* pueden y deben interpretarse en un mismo sentido: en Adán (el *praeuaricator* de Próspero), el hombre se alejó voluntariamente de Dios (*non oboedissee quia noluit*, señala Próspero; *sponte recessit*, afirma el *CdP*) y, en consecuencia, es necesario que cada hombre vuelva al reencuentro de Dios voluntariamente (*ob hoc deuotus fuisse quia uoluit* en Próspero; *nec ui petitur* en el *CdP* –el hombre no es llamado por la fuerza, sino que se espera de él el ejercicio de su libre voluntad–).

Finalmente, en el capítulo 4 de su carta, Próspero señala que los pensadores cuyas ideas reseña reconocían que el hombre necesita de la ayuda constante de la gracia, la cual Dios concede a aquellos hombres que previamente se convierten y libremente desean cumplir los mandatos divinos (*quem bona adpetentem gratia Dei foueat*). Este principio teológico era igualmente compartido por el autor del *CdP*, quien defiende que el hombre necesita de la ayuda de la gracia divina (*Assertoris ops*, “la ayuda del protector”), pero que a él corresponde hacerse merecedor de esta ayuda en el libre ejercicio de su voluntad, deseando el bien: *si tamen Assertoris opem festina uoluntas / praeueniat*.⁴⁴⁴

III. 2. 4. La crítica provenzal a los argumentos agustinianos en defensa de la predestinación

En el capítulo 5 de su carta, Próspero señala a Agustín que, en el marco de sus debates con los teólogos provenzales, ha presentado en defensa del predestinacionismo el argumento de los niños que mueren en edad prematura, sin uso de razón y sin haber podido cometer acciones

⁴⁴² Compárese en este sentido PROSPER AQVIT., *Epist.* 225, 4: *et quantum quisque ad malum, tantum habeat facultatis ad bonum*; con *CdP*, vv. 653-4: *coram adsunt aqua seruatrix, populator et ignis: / ad quod uis extende manum, patet aequa facultas*.

⁴⁴³ *CdP*, v. 952.

⁴⁴⁴ *CdP*, vv. 949-50.

que puedan llamarse “propias”, fruto de una libre elección guiada por la razón. Algunos de estos niños, los que han recibido el sacramento bautismal que purifica del pecado original del que todo hombre es heredero al nacer, son asumidos por Dios como herederos del Reino de los Cielos; mientras que otros, que han muerto sin ser bautizados, caen bajo la condena de la muerte eterna, castigo del pecado original del que no han sido purificados.⁴⁴⁵ Se trata de un argumento en defensa de la elección gratuita –*sine meritis praecedentibus*– de una parte de los hombres a la salvación del que había hecho un amplio uso Agustín y que Próspero oponía a la tesis provenzal según la cual la salvación del hombre exige del individuo un primer paso hacia ella, su incorporación voluntaria al plan salvífico divino –un primer paso que los niños, no responsables de sus actos, no podían dar–. Frente la concepción agustiniana de la predestinación, apoyada en este argumento, algunos teólogos provenzales defendían que la diferenciación entre los niños muertos sin bautizar –y condenados a la muerte eterna– y los bautizados –y salvados– la establecía Dios a partir de su juicio de la vida religiosa y moral que estos individuos iban a llevar de alcanzar la edad adulta y la plena responsabilidad de sus actos –la tesis de la predestinación *post praeuisa merita*–.⁴⁴⁶

⁴⁴⁵ PROSPER AQVIT., *Epist.* 225, 5: *cumque inter haec innumerabilium illis multitudo obicitur paruulorum, qui utique excepto originali peccato, sub quo omnes homines similiter in primi hominis damnatione nascuntur, nullas adhuc habentes uoluntates, nullas proprias actiones, non sine iudicio Dei discernuntur, ut ante discretionem boni ac mali de usu uitae istius auferendi, alii per regenerationem inter caelestis regni adsumantur heredes, alii sine baptismo inter mortis perpetuae transeant debitores.* De este pasaje se infiere que Próspero aceptaba plenamente los términos del polémico canon 3 del concilio cartaginés del 418, en el que se anatematizaba la hipótesis de la existencia de un *medius locus* en el Reino de los Cielos para los niños que mueren sin haber recibido el bautismo (*uide Conc. Carthag.* [418], c. 3): el aquitano afirma explícitamente que los niños que mueren antes de ser purificados por el lavacro son deudores de la condenación eterna (*alii sine baptismo inter mortis perpetuae transeant debitores*). Sin embargo, esta tesis no gozaba en absoluto de una aprobación general en las iglesias y monasterios provenzales. En su carta a Agustín, Hilario señala que algunos teólogos semipelagianos no aceptaban que el caso de los niños muertos sin bautizar pudiera presentarse como argumento a favor de la teología predestinacionista agustiniana, puesto que dudaban de que el destino de estos niños fuera la condenación eterna y preferían más bien pensar lo contrario. Para justificar su posicionamiento en este punto controvertido, los provenzales alegaban distintas obras de autores de autoridad reconocida por la Católica que compartían esta opinión y no dejaban de señalar que el mismo Agustín, en el libro 3 de su *De libero arbitrio*, había preferido dejar como cuestión incierta la suerte ultraterrena de estos niños (*uide HILARIVS, Epist.* 226, 8: *paruulorum autem causam ad exemplum maiorum non patiuntur adferri. Quam et tuam sanctitatem dicunt eatenus attingisse, ut incertum esse uolueris ac potius de eorum poenis malueris dubitari. Quod in libro tertio de libero arbitrio ita positum meministi, ut hanc eis occasionem potuerit exhibere. 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 proferantur a nobis*). A partir de estos testimonios, podemos considerar la cuestión del destino de los niños muertos sin bautizar como otro de los puntos centrales de los debates teológicos que agitaron las iglesias provenzales. Huelga decir que, en un mundo en el que las tasas de mortalidad infantil eran elevadísimas, la resolución de esta cuestión, que inquietaba como pocas a las conciencias cristianas, debía ser un punto prioritario para los pensadores católicos.

⁴⁴⁶ PROSPER AQVIT., *Epist.* 225, 5: *tales aiunt perdi talesque saluari, quales futuros illos in annis maioribus, si ad actiuam seruarentur aetatem, scientia diuina praeuiderit.* A continuación, Próspero señala a Agustín –el discípulo muestra al maestro sus méritos y progresos– los argumentos con los que ha tratado de refutar esta tesis provenzal. El aquitano considera que, de aceptarse tal hipótesis, debería creerse que los méritos del hombre anteceden a la concesión de la gracia divina, la cual se supeditaría en última instancia a la voluntad de cada individuo. Ello estaría en contradicción con el reconocimiento por

Esta tesis servía a los teólogos provenzales para refutar otro de los argumentos presentados por Próspero en defensa del predestinacionismo agustiniano: la existencia de generaciones y generaciones de hombres, de distintas naciones, que vivieron y murieron sin que entre ellos hubiera sido dado a conocer el Evangelio o la ley mosaica –hecho que, por lo demás, se daba aún en la época que Próspero escribe, siendo entonces numerosos los pueblos no evangelizados–. Según señala el aquitano, los provenzales explicaban este hecho alegando que Dios había previsto a partir de qué momento, entre aquellos pueblos, vivirían hombres que iban a responder positivamente a la llamada a la salvación del Evangelio, y había dispuesto que la evangelización de estas naciones paganas empezara sólo cuando entre ellas hubiera hombres que escucharan provechosamente a los predicadores de Cristo.⁴⁴⁷ Sin embargo, como reseña Próspero a continuación, los teólogos provenzales consideraban que la teoría de la predestinación *post praeuisa merita* era sólo una de las posibles respuestas al argumento predestinacionista de los pueblos privados del conocimiento del Evangelio: muchos de estos pensadores sostenían que la voluntad salvífica universal de Dios, que proporciona a todos los hombres los medios suficientes para alcanzar la salvación, no había dejado de abarcar a estas

estos teólogos de que la gracia divina antecede a todo acto positivo –juizado desde la perspectiva cristiana– del hombre. *Vide ID., Epist. 225, 5: nec considerant se gratiam Dei quam comitem, non praeuiam humanorum uolunt esse meritorum, etiam illis uoluntatibus subdere, quas ab ea secundum suam phantasiam non negant esse praeuentas.* Con la expresión *secundum suam phantasiam* en este pasaje, Próspero quiere dejar claro que los teólogos provenzales y los agustinianos no hablaban de lo mismo al afirmar que la gracia divina antecede todo buen impulso de la voluntad (recordemos en este sentido que los pensadores de los que el aquitano habla en el capítulo 4 sostenían que el hombre puede alcanzar la gracia del renacimiento en Cristo si escoge este camino, haciendo uso de la libertad de albedrío, que es el primer don de la gracia divina, previo a cualquier mérito humano). El aquitano señala igualmente a Agustín lo absurdo que es, a su juicio, hacer depender la elección divina –en el caso de los niños muertos prematuramente– de unos hechos meritorios que nunca van a tener lugar y sostener que Dios prevee actos que no van a acontecer (*uide ID., Epist. 225, 5: sed in tantum quibuscumque commenciis meritis electionem Dei subiciunt, ut quia praeterita non extant, futura quae non sint futura confingant, nouoque apud illos absurditatis genere, et non agenda praescita sint, et praescita non acta sint*).

⁴⁴⁷ *ID., Epist. 225, 5: hanc sane de humanis meritis praescientiam Dei, secundum quam gratia uocantis operetur, multo sibi rationabilius uidentur adstruere, cum ad earum nationum contemplationem uenitur, quae uel in praeteritis saeculis dimissae sunt ingredi uias suas, uel nunc quoque adhuc in ueteris ignorantiae impietate depereunt, nec ulla eis aut legis aut euangelii inluminatio coruscavit. Cum tamen, in quantum praedicatoribus ostium apertum est et uia facta est, gentium populus qui sedebat in tenebris et in umbra mortis, lucem uiderit magnam, et qui quondam non populus, nunc autem populus Dei sit, et quorum aliquando non misertus est, nunc autem misereatur, praeuisos inquirunt a Domino credituros, et ad unamquamque gentem ita dispensata tempora ac ministeria magistrorum, ut exortura erat bonarum credulitas uoluntatum.* *Vide*, asimismo, HILARIVS, *Epist. 226, 3*. En este pasaje Hilario recoge –en términos parejos a los de Próspero– la hipótesis de la predestinación *post praeuisa merita* como explicación provenzal al argumento agustiniano de las naciones privadas del conocimiento del Evangelio. Hilario señala a su maestro que los teólogos provenzales recurrían a obras agustinianas como la epístola 102 o la *Expositio quarundam propositionum ex epistula ad Romanos* para justificar su posicionamiento teológico. Como ya señalamos en su momento, Agustín había defendido en estas obras una elección divina de los hombres basada en la presciencia de la fe.

naciones, dado que la contemplación racional de la Creación era, también para estas *gentes*, un medio válido para alcanzar el conocimiento del verdadero Dios y darle culto.⁴⁴⁸

Si bien en el *CdP*, como ya señalamos en su momento, no hay pasaje alguno en el que se exponga la tesis de la predestinación *post praeuisa merita* que Próspero recoge en su carta como argumento provenzal contra el predestinacionismo agustiniano,⁴⁴⁹ sí ocupa un lugar central en el

⁴⁴⁸ PROSPER AQVIT., *Epist.* 225, 5: *nec uacillare illud quod Deus omnes homines uelit saluos fieri et in agnitionem ueritatis uenire, quando quidem inexcusabiles sint qui et ad unius ueri Dei cultum potuerint instrui intellegentia naturali, et Euangelium ideo non audierint, quia nec fuerint recepturi.*

⁴⁴⁹ Debemos señalar, sin embargo, que un pasaje del poema aborda una cuestión estrechamente relacionada con uno de los puntos del debate entre semipelagianos y agustinianos en el sur de la Galia: cómo explicar los casos de los niños que mueren prematuramente, antes de tener uso de razón y de ser susceptibles de ser juzgados por Dios. A partir del verso 839, el autor del *CdP* se propone dar respuesta a uno de los argumentos que los cuestionadores de la providencia divina alegaban contra ésta: si las violencias y la muerte que azotaban a los galos adultos podían explicarse como un castigo de Dios por su conducta pecaminosa, ¿qué explicación cabía dar al sufrimiento y a la muerte de tantos niños y niñas, cuyos pocos años de vida les hacían ajenos a toda idea de pecado? (cf. *CdP*, vv. 39-44). Nuestro autor enmarca su respuesta a esta cuestión en la interpretación de un caso concreto, el de los niños muertos durante el Diluvio universal (el tema del Diluvio es presentado en *CdP*, v. 826 [*sunt quos diluuium mundi non obruat*], en un contexto en el que nuestro autor afirma que, si bien muy frecuentemente los justos experimentan sobre la tierra los mismos males que los pecadores, también en ocasiones, cuando el castigo final se cierne sobre éstos, aquéllos son eximidos por Dios de su azote, como lo atestiguaría el ejemplo de Noé). El autor del *CdP* admite que no puede dudarse de que en las grandes calamidades que azotan a los hombres perecen niños de corta edad, ajenos a todo pecado (*criminis expertes*), que sufren el castigo de las faltas que han cometido sus padres, tal y como pasó con los niños que perecieron durante el Diluvio universal (*nam cum homines pontus tegetet, deleta per orbem / multa puellarum et puerorum milia notum est*; cf. *CdP*, vv. 839-43). En este contexto, el poeta argumenta que no parece injusto que haya sido borrada de la Tierra una generación que iba a incrementar el número de pecadores y que la muerte de estos niños fue para ellos un gran bien, porque murieron –durante el castigo del pecado de sus padres– antes de tener tiempo de pecar –y de hacerse merecedores de su propio castigo–. *Vide CdP*, vv. 844-7: *nec tamen iniuste terris exempta uidetur / progenies auctura malos: cui multus in ipso / exitio est collatus honos, quod crimine patrum / occidit, ante sua caderet quam noxia culpa*. Si leemos estos versos desde la óptica de la controversia sobre la predestinación entre agustinianos y semipelagianos, el autor se revela –paradójicamente a tenor de lo que hemos visto hasta ahora– más cercano a la idea agustiniana de una predestinación independiente de cualquier acto humano precognoscido por Dios que a la semipelagiana de una predestinación *post praeuisa merita*. En el caso que nos presenta el *CdP*, una generación cuya maldad ha sido precognoscida por Dios (*progenies auctura malos*) es privada de la vida antes de tener tiempo de pecar y, por ello, salvada (*cui multus in ipso exitio est collatus honos*) en un acto absolutamente gratuito de Dios, independientemente de cualquier mérito precognoscido –pues, en el caso de estos niños, la presciencia divina no preveyó sino pecados–. Añadamos a ello que en esta tesis de nuestro autor subyace una idea que aparece ya en el libro de la Sabiduría (*Sap.* 4, 11: *raptus est, ne malitia mutaret intellectum eius*) y que fue ampliamente desarrollada por Cipriano en su *De mortalitate*: la muerte del justo es un gran bien porque le priva del riesgo de caer en el pecado. Agustín iba a hacer un notable uso de esta idea para defender su tesis de que la perseverancia en la fe hasta la muerte es un don gratuito de Dios (cf. AVGVSTINVS, *De corrept. et grat.*, 8, 19, donde se cita el mencionado versículo del libro de la Sabiduría en apoyo de esta idea), así como para oponerse a la teoría semipelagiana de la predestinación *post praeuisa merita* como explicación de la distinta suerte de los niños muertos prematuramente, unos bautizados y otros privados de los beneficios de este sacramento. Así, en ID., *De praed. sanct.*, 14, 26, el obispo de Hipona argumenta, apoyándose principalmente en el testimonio de Cipriano –puesto que la canonicidad del libro de la Sabiduría había sido cuestionada por sus rivales provenzales, *uide* HILARIVS, *Epist.* 226, 4–, que afirmar, como hacían los provenzales, que la discriminación establecida por Dios entre niños muertos antes o después de ser bautizados se basa en la presciencia y juicio de la vida –virtuosa o pecaminosa– que iban a llevar de haber alcanzado la edad adulta y el uso de razón, suponía oponerse al testimonio de Cipriano según el cual la muerte del justo es un gran bien porque le priva de la ocasión de caer en el pecado, dado que este justo podría ser juzgado por Dios también por los actos que iba a cometer

poema la idea de que la *cura Dei*, entendida como el amor de Dios expresado en la provisión a los hombres de los medios para alcanzar la salvación, se extiende a todo el género humano sin excepción. Para defender esta tesis, nuestro autor señala que Dios, en ninguna época de la historia del hombre, ha dejado de darle noticia de sí, puesto que la Creación da a conocer a su Creador y llama a todas las naciones de todos los rincones de la Tierra a darle culto.⁴⁵⁰ Todo hombre –de toda época, nación y condición– además de haber sido creado como criatura dotada de razón, lo que le capacita para acceder al conocimiento de Dios a través de la contemplación racional de lo creado, posee, inscrita en el alma, la ley moral por la que la divinidad quiere que rijan su conducta.⁴⁵¹ En el *CdP*, la idea de *lex naturalis* y de la Creación como medio válido para alcanzar el conocimiento del único Dios verdadero se oponen a cualquier consideración de que haya habido, a lo largo de la historia de la humanidad, pueblos a los que Dios ha dejado de lado, sin proporcionarles los medios necesarios para su salvación. Este esquema de la *historia salutis* no puede ser más distinto del agustiniano y nos obliga a plantearnos si la defensa que hace el *CdP*, con estos argumentos, de la extensión de la *cura Dei* a todo el género humano no es, en última instancia, una crítica a la idea agustiniana de la existencia de pueblos privados de la revelación de Dios y condenados por un oculto juicio divino a permanecer en la *massa damnata*. Próspero señala, en el pasaje de su carta que acabamos de analizar, que algunos teólogos provenzales oponían al argumento predestinacionista agustiniano de los pueblos privados del conocimiento de la ley mosaica o la revelación evangélica la tesis de que la

de haber continuado con vida –al igual que los niños eran juzgados, según los provenzales, por la vida que habrían llevado de alcanzar la vida adulta–. A pesar de estos puntos de contacto con las teorías agustinianas, no nos parece que, en base a este pasaje del *CdP*, quepa en absoluto afirmar la aprobación por su autor de las teorías predestinacionistas agustinianas. Nuestro poeta aborda la explicación de un momento histórico –a juicio de un cristiano– y de unos hechos concretos y específicos: la muerte de los niños durante el Diluvio universal –una generación que iba a caer en el pecado dado que en aquellos tiempos éste gobernaba sobre los hombres–. A este hecho puntual ofrece una explicación que revierte en exaltación de la misericordia de Dios, que salva con la muerte a una generación abocada al pecado. No nos parece que el autor tenga la voluntad de generalizar a partir de este hecho puntual y de inferir que la salvación de los hombres es siempre un acto gratuito de Dios –quien, como en el caso de estos niños, no esperaría absolutamente nada de parte de los hombres–: esto entraría en franca contradicción con numerosos pasajes del poema de un sentido muy distinto. Tampoco el recurso a la idea ciprianea de la bondad de la muerte para los justos –explicitada en *CdP*, vv. 849-50: *nec enim mala mors est / ulla bonis*– debe entenderse como una crítica a la teoría semipelagiana de la predestinación *post praeuisa merita*, puesto que esta idea –de lo más común en el pensamiento cristiano– sólo cobra este sentido “antiprovenzal” en el contexto de la argumentación teológica que desarrolla Agustín en el *De praedestinatione sanctorum*.

⁴⁵⁰ Vide *CdP*, vv. 102-8: *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 quod debuit uni, / innatum est cunctis Genitorem agnoscere uerum. Cf., además, CdP, vv. 612-6: cumque opus hoc mundi magnum pulchrumque uiderent, / non mare, non caelum, non ignem, aut sidera caeli, / quae numero subiecta sibi uisusque tenebant, / suspexere deos: unum, ratione magistra, / Auctorem et Dominum rerum, non facta, colentes.*

⁴⁵¹ *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 tot saecula mundi / permotus uitii, tunc ius perscripserit aequum. / Ite ipsi in uestrae penetralia mentis et intus / incisos apices ac scripta uolumina cordis / inspicite et genitam uobiscum agnoscite legem.*

inteligencia natural (*intellegentia naturalis*) constituye un medio suficiente para conocer a Dios y darle culto, y de que, por consiguiente, estos pueblos no habían sido abandonados por Dios a su (mala) suerte.

III. 2. 5. Las discusiones en torno al tema de la voluntad salvífica universal de Dios

Próspero sigue reseñando las ideas de sus rivales teológicos provenzales en el capítulo 6 de su carta. Para estos pensadores constituía un dogma de fe incuestionable que Cristo había muerto por la salvación de todo el género humano sin excepción: *pro uniuerso autem humano genere mortuum esse Dominum nostrum Iesum Christum*.⁴⁵² Es ésta una idea que, como hemos señalado ya, el *CdP* defiende como punto central de su propuesta teológica.⁴⁵³ En las líneas siguientes de la epístola, Próspero reseña un principio provenzal que ya había recogido con anterioridad: que nadie ha sido excluido de la posibilidad de obtener los beneficios de la redención y que el sacramento de la divina misericordia –la renovación bautismal– ha sido puesto al alcance de todo hombre que desee ser bautizado.⁴⁵⁴ De acuerdo con este principio, sigue Próspero, se podía afirmar que Dios ha dispuesto un plan salvífico para la totalidad del género humano, pero sólo participan de él –y alcanzan la vida eterna– aquellos hombres que creen voluntariamente en Dios y se granjean la ayuda de la gracia divina como recompensa al mérito de esta fe voluntaria.⁴⁵⁵ Anteriormente ya hemos señalado que estas ideas se acuerdan plenamente con la propuesta teológica del *CdP*.

Próspero prosigue su *relatio* señalando de nuevo a Agustín lo que podríamos llamar la idea motriz de la oposición provenzal al agustinismo: estos pensadores, que en otro momento habían profesado ideas sobre la gracia y la libertad humana que Próspero juzga “mejores” –más próximas, por consiguiente, a las agustinianas–, se habían alejado progresivamente de estos planteamientos –hasta defender una propuesta teológica alternativa como la reseñada por el aquitano en su carta– al constatar las conclusiones a las que el obispo de Hipona había llegado,

⁴⁵² PROSPER AQVIT., *Epist.* 225, 6.

⁴⁵³ *CdP*, vv. 453-7: *dicite, quem populum, qua mundi in parte remotum, / quosue homines, cuius generis uel conditionis / neglexit saluare Deus? Vir, femina, seruus, / liber, Iudaeus, Graecus, Scythia barbarus: omnes / in Christo sumus unum.*

⁴⁵⁴ PROSPER AQVIT., *Epist.* 225, 6: *et neminem prorsus a redemptione sanguinis eius exceptum, etiam si omnem hanc uitam alienissima ab eo mente pertranseat, quia ad omnes homines pertineat diuinae misericordiae sacramentum, quo ideo plurimi non renouentur, quia quod nec renouari uelle habeant praenoscantur.* En la última frase de este pasaje se alude nuevamente a la tesis de la predestinación *post praeuisa merita* como explicación del caso de aquellos individuos de los que puede objetivamente afirmarse que han sido excluidos de la posibilidad de recibir el bautismo, como los niños muertos prematuramente: no son renovados por el bautizo porque Dios ha precognoscido que, al alcanzar el uso de razón, no iban a desear ser bautizados.

⁴⁵⁵ ID., *Epist.* 225, 6: *itaque, quantum ad Deum pertinet, omnibus paratam uitam aeternam; quantum autem ad arbitrii libertatem, ab his eam adprehendi, qui Deo sponte crediderint, et auxilium gratiae merito credulitatis acceperint.*

como la división de la humanidad en *electi* y condenados, fundamentada en la exégesis de *Rom.* 9, 21 –el tantas veces citado pasaje relativo a los *uasa*–.⁴⁵⁶ Los teólogos provenzales –en este pasaje resuena el eco de la voz de Juan Casiano– rechazaban esta proposición, porque no querían creer que todos los méritos de los hombres que se esfuerzan por la virtud tuvieran como fuente la gracia divina.⁴⁵⁷ Afirmar que el número de elegidos para la vida eterna no puede aumentar ni disminuir supondría, según los provenzales, privar de sentido a la exhortación a la corrección y al esfuerzo por la virtud de los infieles y cristianos laxos, la cual sólo tendría sentido si el hombre tiene la certitud de que puede ser bueno por su propio esfuerzo –ayudado por la gracia de Dios–.⁴⁵⁸ Los marselleses –sigue Próspero– afirmaban que la salvación de los hombres que han alcanzado uso de razón y pueden ejercer su libre albedrío dependía tanto de la gracia divina como de la obediencia humana; pero, a juicio del aquitano, en su concepción de la interrelación entre gracia y libertad daban prioridad a la acción del hombre, y atribuían la iniciativa en la salvación del individuo a éste, en detrimento del Salvador.⁴⁵⁹ Todo ello porque creían que no es la gracia de Dios la que somete a sí a la voluntad, sino la voluntad la que se procura la ayuda de la gracia: *et uoluntas hominis diuinae gratiae sibi pariat opem, non gratia sibi humanam subiciat uoluntatem*.⁴⁶⁰ Esta última proposición recoge con fidelidad –y con un vocabulario muy similar– la idea del *CdP* según la cual la voluntad humana debe anteceder la ayuda del Salvador:

⁴⁵⁶ ID., *Epist.* 225, 6: *in istam uero talis gratiae praedicationem, hi quorum contradictione offendimur, cum prius meliora sentirent, ideo se uel maxime contulerunt, quia si profiterentur ab ea omnia bona merita praeueniri, et ab ipsa, ut possint esse, donari, necessitate concederent Deum secundum propositum et consilium uoluntatis suae, occulto iudicio et opere manifesto, aliud uas condere in honorem, aliud in contumeliam, quia nemo nisi per gratiam iustificetur, et nemo nisi in praeuaricatione nascatur.*

⁴⁵⁷ ID., *Epist.* 225, 6: *sed refugiunt istud fateri, diuinoque adscribere operi sanctorum merita formidant,* proposición que parece un claro eco de la sentencia que, en la *Conlatio* 13 de Casiano, resume el espíritu que anima la teología de la gracia del abad de los monjes de Marsella y su crítica al agustinismo: *unde cauendum nobis est, ne ita ad dominum omnia sanctorum merita referamus, ut nihil nisi id quod malum atque peruersum est humanae adscribamus naturae* (CASSIANVS, *Conl.* 13, 12).

⁴⁵⁸ PROSPER AQVIT., *Epist.* 225, 6: *nec adquiescunt praedestinatum electorum numerum nec augeri posse nec minui, ne locum apud infideles ac negligentes cohortantium incitamenta non habeant, ac superflua sit industriae ac laboris indictio, cuius studium, cessante electione, frustrandum sit; ita demum enim posse unumquemque ad correctionem aut ad profectum uocari, si sciat se sua diligentia bonum esse posse, et libertatem suam ob hoc Dei auxilio iuuandam, si quod Deus mandat elegerit.*

⁴⁵⁹ ID., *Epist.* 225, 6: *ac sic cum in his qui tempus acceperunt liberae uoluntatis, duo sint quae humanam operentur salutem: Dei scilicet gratia, et hominis obedientia, priorem uolunt obedientiam esse quam gratiam, ut initium salutis ex eo qui saluatur, non ex eo credendum sit stare qui saluat.* Este pasaje debe leerse no como la reseña objetiva de una tesis provenzal, sino como lo que Próspero juzgaría consecuencia lógica de las ideas defendidas por sus adversarios, en una interpretación personal y tendenciosa de éstas que trata de situarlas plenamente en el terreno de la heterodoxia. Los teólogos provenzales jamás afirmarían que la libertad del individuo precede a todo don de la gracia y que la iniciativa de la salvación corresponde al hombre, porque en cualquier caso la gracia de la *uocatio*, de la llamada divina a la salvación, antecede siempre a la iniciativa humana.

⁴⁶⁰ ID., *Epist.* 225, 6.

<i>si tamen Assertoris opem festina uoluntas / praeueniat.</i> ⁴⁶¹	<i>et uoluntas hominis diuinae gratiae sibi pariat opem.</i> ⁴⁶²
---	---

Para saber de qué modo entendían los provenzales que la voluntad del hombre debe anteceder la ayuda de la gracia divina, debemos completar el testimonio de Próspero con la información que Hilario nos proporciona en su carta. Hilario señala –como ya hemos visto– que los teólogos provenzales no creían que, tras el pecado adánico, el hombre pudiera alzarse del estado de miseria espiritual en el que se encuentra por sus solas fuerzas. Pero sí reconocían al ser humano la capacidad de reconocer su enfermedad, de creer en la posibilidad de sanarse y de desearlo, todo ello una vez Dios le ha anunciado esta posibilidad. Si el hombre da este paso, si reconoce su enfermedad, sufre por ella, desea curarse y pide para ello la ayuda de Dios, recibirá como recompensa el don de la gracia divina: *sed id conueniens adserunt ueritati uel congruum praedicationi, ut, cum prostratis et nunquam suis uiribus surrecturis adnuntiatur obtinendae salutis occasio, eo merito, quo uoluerint et crediderint a suo morbo se posse sanari, et ipsius fidei augmentum et totius sanitatis suae consequantur effectum. Ceterum ad nullum opus uel incipiendum nedum perficiendum quemquam sibi sufficere posse consentiunt; neque enim alicui operi curationis eorum adnumerandum putant exterrita et supplici uoluntate unumquemque aegrotum uelle sanari.*⁴⁶³ Hilario señala que estos teólogos fundamentaban su tesis de la necesaria aportación de la fe por parte del hombre, para hacerse merecedor de la ayuda de la gracia, en las palabras de Pablo en *Rom. 10, 9*.⁴⁶⁴ Aunque los provenzales reconocían los daños que a la naturaleza humana había acarreado la transgresión adánica, que incidió negativamente en la capacidad del hombre para el bien,⁴⁶⁵ no creían que ésta hubiera desaparecido hasta tal punto que el individuo fuera incapaz de desear ser sanado por la gracia de Dios. Reconocer al hombre esta capacidad no suponía negar la necesidad de la gracia, puesto que se afirmaba

⁴⁶¹ CdP, vv. 949-50.

⁴⁶² PROSPER AQVIT., *Epist.* 225, 6.

⁴⁶³ HILARIVS, *Epist.* 226, 2. En otro pasaje de su carta, Hilario señala que los provenzales creían necesario reconocer a todo hombre la capacidad, si no de una plena conversión a la fe verdadera, sí al menos de tomar conciencia de su triste estado espiritual y dolerse por él –el primer paso a la conversión–. *Vide ID., Epist.* 226, 5: *quo pertinet tanta extrinsecus correptionis instantia, si non ab homine, etsi non fides integra, saltem uel dolor compunctae infirmitatis exoritur aut periculum demonstratae mortis horretur?*

⁴⁶⁴ ID., *Epist.* 226, 2: *quod enim dicitur: crede et saluus eris, unum horum exigi adserunt aliud offerri, ut propter id, quod exigitur, si redditum fuerit, id, quod offertur, deinceps tribuatur.* Debemos señalar que para los teólogos provenzales revestía particular importancia poder fundamentar sus tesis sobre la gracia en la autoridad de Pablo, dado el extensísimo uso que Agustín había hecho de textos paulinos en la argumentación escriturística de su sistema predestinacionista.

⁴⁶⁵ *Vide*, además del pasaje citado en la nota siguiente, ID., *Epist.* 226, 4: *cum in eadem natura remanserit, licet uitiat, quae prius sana ac perfecta donata sit.*

únicamente que el hombre podía buscar a Cristo para que le sanara, no que podía sanarse por sí solo, sin necesitar a Cristo.⁴⁶⁶

No de otro modo al aquí señalado por Hilario entendía el autor del *CdP* aquella aportación del individuo a su salvación que debe anteceder a la ayuda de la gracia. Nuestro poeta –quien reconocía la incidencia negativa del pecado adánico sobre la capacidad humana para el bien, en pleno acuerdo con lo aquí recogido por Hilario–⁴⁶⁷ señala que la *uoluntas* del hombre debe anteceder a la gracia, buscándola con el llanto del arrepentimiento y la conversión: *fletu Dominum motura fidei*.⁴⁶⁸ El verso condensa en pocas palabras la idea que Hilario desarrolla extensamente en su carta: el alma del hombre inclina a Dios a la misericordia cuando, consciente de su estado de degradación moral, se arrepiente y se lamenta de él –idea expresada por nuestro poeta con la imagen del llanto– y se convierte a Dios –el llanto es ya el llanto de un converso, *fletus fidelis*–.

III. 2. 6. Solicitud de la intervención de Agustín

En el capítulo 7 de su carta, Próspero insiste en la enorme amenaza que supone para la integridad de la fe de las comunidades católicas provenzales el hecho de que las ideas que acaba de reseñar –a su juicio, totalmente heterodoxas– sean divulgadas por varones que gozan de enorme autoridad entre la *plebs Dei*.⁴⁶⁹ Por ello, tras condensar en pocas proposiciones la esencia del –a su juicio– error provenzal,⁴⁷⁰ el aquitano solicita la intervención de Agustín en la controversia semipelagiana (*tribue nobis in hac causa, papa beatissime, pater optime, quantum iuuante Domino potes, diligentiam pietatis tuae*), en primer lugar dando respuesta a una serie de

⁴⁶⁶ ID., *Epist.* 226, 2: *unde consequens putant exhibendam ab eo fidem, cuius naturae id uoluntate conditoris concessum est, et nullam ita deprauatam uel extinctam putant, ut non debeat uel possit se uelle sanari. Propter quod uel sanetur quis a sua uel, si noluerit, cum sua aegritudine puniatur. Nec negari gratiam, si praecedere dicatur talis uoluntas, quae tantum medicum quaerat, non autem quicquam ipsa iam ualeat.*

⁴⁶⁷ Recuérde en este sentido que nuestro poeta afirma que, tras el pecado adánico, resta al hombre apenas una semilla corrupta de exiguo vigor, del vigor primigenio –de la capacidad para el bien– que Adán recibió (*CdP*, v. 270: *corruptum exigui semen superesse uigoris*).

⁴⁶⁸ *CdP*, v. 950.

⁴⁶⁹ PROSPER AQVIT., *Epist.* 225, 7.

⁴⁷⁰ Próspero considera las ideas provenzales reliquias del error pelagiano, en las que se nutre una raíz de no despreciable peligro (*unde si in istis pelagianae reliquiis prauitatis non mediocris uirulentiae fibra nutritur*) y enumera sus principales errores: situar el inicio de la salvación del individuo en la voluntad humana (*si principium salutis male in homine conlocatur*); dar preferencia a la voluntad humana sobre la divina, lo que se haría cuando se afirma que el hombre es ayudado por la gracia de Dios porque lo desea –la propuesta semipelagiana– y no que el hombre, cuando desea ser ayudado, lo quiere ya por inspiración de la gracia –la propuesta, a juicio de Próspero, ortodoxa– (*si diuinae uoluntati impie uoluntas humana praefertur, ut ideo quis adiuuetur quia uoluit, non ideo quia adiuuatur uelit*); creer que el hombre, que nace malo en cuanto heredero del pecado original, puede empezar a acoger el bien por propia iniciativa y no recibéndolo del sumo bien –Dios– (*si originaliter malus receptionem boni non a summo bono, sed a semet ipso inchoare male creditur*); y negar implícitamente que nadie place a Dios si no es por lo que Dios mismo le ha dado (*si non aliunde Deo placetur, nisi ex eo quod ipse donauerit*). ID., *Epist.* 225, 7.

cuestiones que han salido a la palestra a lo largo de estos debates y que Próspero considera de particular dificultad (*ut, quae in istis quaestionibus obscuriora et ad percipiendum difficiliora sunt, quam lucidissimis expositionibus digneris aperire*).⁴⁷¹ Estas cuestiones son reseñadas por el aquitano en el capítulo 8 de su carta. En primer lugar, Próspero espera de Agustín que sepa mostrar a sus críticos el error en el que incurren cuando afirman que las discusiones en torno a la concepción agustiniana de gracia y predestinación no afectan al núcleo fundamental de la fe cristiana, ni suponen una amenaza para la unidad de los creyentes.⁴⁷² Agustín debe igualmente explicar a su discípulo galo de qué modo son compatibles la defensa de una gracia que antecede todo buen impulso de la voluntad humana y la afirmación de la pervivencia en el hombre de la libertad de elección –petición con la cual Próspero reconocía su incapacidad para dar respuesta a uno de los principales argumentos de sus rivales, a saber, que la concepción agustiniana de la gracia implicaba la negación del libre albedrío–.⁴⁷³

Próspero también pregunta a Agustín si se podía aceptar la tesis –planteada por Juan Casiano durante sus debates con los agustinianos provenzales– según la cual, dado que cada persona es diferente y distintos son los modos por los que Dios llama a los hombres a la salvación, la relación entre presciencia divina y predestinación varía según el caso particular de cada individuo. De acuerdo con esta tesis, podría afirmarse que en ocasiones Dios salva por un acto de pura misericordia a hombres que, según conocía en su presciencia, no iban a hacer nada bueno. En estos casos, la predestinación a la salvación –el *propositum Dei*– no dependía de la presciencia de ningún acto positivo por parte del individuo. En otras ocasiones, sin embargo, Dios concedería su gracia a personas que, según sabía por su presciencia, sí que iban a hacer algún acto de bondad por propia iniciativa, siendo así que en estos casos el *propositum Dei* para con estas personas dependía de la presciencia de aquel acto.⁴⁷⁴

⁴⁷¹ ID., *Epist.* 225, 7.

⁴⁷² ID., *Epist.* 225, 8: *ac primum quia plerique non putant christianam fidem hac dissensione uiolari, quantum periculi sit in eorum persuasione patefacias.*

⁴⁷³ ID., *Epist.* 225, 8: *deinde quo modo per istam praeoperantem et cooperantem gratiam liberum non impediatur arbitrium.*

⁴⁷⁴ ID., *Epist.* 225, 8: *tum utrum praescientia Dei ita secundum propositum maneat, ut ea ipsa quae sunt proposita sint accipienda praescita, an per genera causarum et species personarum ista uariantur, ut, quia diuersae sunt uocationes, in his qui nihil operaturi saluantur, quasi solum Dei propositum uideatur existere, in his autem qui aliquid boni acturi sunt, per praescientiam possit stare propositum, an uero uniformiter, licet diuidi praescientia a proposito temporali distinctione non possit, praescientia tamen quodam ordine sit subnixa proposito, et sicut nihil sit quorumcumque negotiorum quod non scientia diuina praeuenierit, ita nihil sit boni quod in nostram participationem non Deo auctore defluerit.* La interpretación de este complejo pasaje de Próspero ha planteado numerosas dificultades a los investigadores. Ejemplo de ello son las notas a pie de página que salpican la traducción que del mismo hizo J. Chéné, *uide* J. Chéné, (1962), pp. 410-1. Nuestra interpretación del texto de Próspero es la siguiente: el aquitano se pregunta si toda obra buena del hombre precognoscida por Dios debe entenderse asimismo como predestinada, es decir, si la presciencia divina de la bondad humana es siempre presciencia de lo que Él mismo va a obrar con su gracia en la voluntad del hombre (*an uero uniformiter, licet diuidi praescientia a proposito temporali distinctione non possit, praescientia tamen quodam ordine sit subnixa proposito, et sicut nihil sit quorumcumque negotiorum quod non scientia diuina praeuenierit,*

Otra de las cuestiones que planteaba particulares dificultades a Próspero, y cuya resolución espera de su maestro africano, es precisamente aquella que había animado la oposición provenzal al predestinacionismo agustiniano: cómo hacer compatible la predicación de la teología predestinacionista agustiniana con la exhortación a la fe y a la experimentación vital del Evangelio, y cómo evitar que aquella genere en los corazones cristianos desesperación y negligencia.⁴⁷⁵ Finalmente, Próspero pide a Agustín –solicitando de antemano disculpas por lo que reconoce como escaso conocimiento de la tradición patrística– que resuelva el obstáculo que para la defensa del predestinacionismo agustiniano supone el hecho –constatado por el aquitano durante sus debates con sus rivales– de que la mayoría de autores católicos hayan defendido la hipótesis –sostenida ahora por los teólogos provenzales– de una predestinación *post praeuisa merita*.⁴⁷⁶

ita nihil sit boni quod in nostram participationem non Deo auctore defluerit). Próspero reconoce que duda en rechazar totalmente una segunda hipótesis que ha salido a la palestra en el marco de los debates teológicos con los maestros provenzales. Según ésta, si bien en ocasiones Dios predestina a la salvación a hombres que –en su presciencia– sabía que no iban a hacer nada bueno por propia voluntad –de tal modo que en estos casos la presciencia divina de su bondad no es sino presciencia de lo que Dios mismo va a obrar en ellos (*in his qui nihil operaturi saluantur, quasi solum Dei propositum uideatur existere*)–; en otros casos, sin embargo, Dios predestinaria a la salvación a personas que ha previsto que iban a hacer, por propia voluntad, algún acto de bondad, y las predestina precisamente como recompensa de esta libre inclinación al bien que ha precognoscido, de tal modo que en estos casos puede afirmarse que la predestinación depende de la presciencia de esta obra de bondad (*in his autem qui aliquid boni acturi sunt, per praescientiam possit stare propositum*). A nuestro juicio, esta segunda hipótesis habría sido planteada a Próspero por Juan Casiano. Según expuso en su *Conlatio* 13, Casiano consideraba que, dado que cada persona es diferente, diferentes son los modos por los que Dios llama a la salvación a los hombres. En ocasiones, la gracia divina arranca del mal a hombres que se adhieren pertinazmente a él, mientras que en otros casos no hace sino recompensar y fortalecer un primer impulso hacia el bien que ha nacido espontáneamente de la voluntad humana (*uide*, por ejemplo, CASSIANVS, *Conl.* 13, 7, y *supra*, II. 5. 1. 2). Si trasladamos esta idea de Casiano al contexto de la relación entre predestinación y presciencia divina se nos presentan, como consecuencia lógica, las dos posibilidades contempladas en la hipótesis de la que Próspero se hace eco en su carta: en el primero de los casos considerados por Casiano, la presciencia divina del bien no sería sino presciencia de su propia buena acción al arrancar del mal a quienes libremente nada bueno iban a hacer; en el segundo, la predestinación a la salvación dependería –y sería consecuencia– de la presciencia de aquella primera inclinación positiva de la voluntad humana hacia el bien. Debemos señalar, sin embargo, que en ninguna de las obras de Casiano que han llegado hasta nosotros encontramos la explícita defensa de esta hipótesis sobre la relación presciencia-predestinación, la cual, de cualquier modo, se acuerda perfectamente con sus afirmaciones sobre la gracia y la pluralidad de modos por los que Dios convoca al hombre a la salvación. Una vez más, debemos pensar en los intensos debates orales que, en Marsella, enfrentaron a partidarios y detractores del predestinacionismo agustiniano. Por lo que respecta a las ideas y propuestas teológicas que en ellos se discutieron, sólo podemos plantear conjeturas a partir de los testimonios que las fuentes escritas nos proporcionan. A nuestro juicio, es muy probable que, en el marco de estos debates, Casiano planteara la tesis sobre la relación presciencia-predestinación que Próspero recoge en este pasaje de su carta.

⁴⁷⁵ PROSPER AQVIT., *Epist.* 225, 8: *postremo quem ad modum per hanc praedicationem propositi Dei, quo fideles fiunt qui praeordinati sunt ad uitam aeternam, nemo eorum qui cohortandi sunt impediatur, nec occasionem negligentiae habeant, si se praedestinos esse desperent.*

⁴⁷⁶ ID., *Epist.* 225, 8: *illud etiam qualiter diluatur, quaesumus, patienter insipientiam nostram ferendo demonstres, quod retractatis priorum de hac re opinionibus paene omnium par inuenitur et una sententia, qua propositum et praedestinationem Dei secundum praescientiam receperunt, ut ob hoc Deus alios uasa honoris, alios contumeliae, fecerit, quia finem uniuscuiusque praeuiderit, et sub ipso gratiae adiutorio in qua futurus esset uoluntate et actione praescierit.*

Próspero confía –nos encontramos ya en el capítulo 9 de su carta– en que, una vez Agustín haya dado respuesta a estas cuestiones –y a aquellas otras, relacionadas con los temas en discusión, que el de Hipona crea necesario abordar–,⁴⁷⁷ no sólo desaparecerán sus dudas, sino que también se acallarán las críticas a la teología agustiniana de la gracia de los maestros provenzales, a cuyos méritos y honores eclesiásticos Próspero vuelve a aludir.⁴⁷⁸ En este contexto, el aquitano menciona la figura de Heladio de Arlés.⁴⁷⁹ Próspero pide a su maestro que no descarte, en aras de la corrección de los maestros provenzales que han caído en el error, volver a abordar en un nuevo tratado las cuestiones ya expuestas en obras anteriores,⁴⁸⁰ pero insinúa asimismo –sirviéndose de una imagen médica– que, de perseverar aquéllos en sus planteamientos, se deberá considerar su excomunión de la Iglesia católica.⁴⁸¹ Unas palabras de despedida –en tono altamente laudatorio– cierran la carta de Próspero.⁴⁸²

⁴⁷⁷ Es posible que Agustín diera respuesta particular a las dudas planteadas por Próspero en una carta personal –no conservada–, dirigida al aquitano y a Hilario, de la que hay referencia en AVGVSTINVS, *De praed. sanct.*, 1, 1: *quapropter ecce rescribo uobis, et licet iam non uobiscum, tamen etiam per uos adhuc ago, quod me satis egisse credebam.*

⁴⁷⁸ PROSPER AQVIT., *Epist.* 225, 9: *quibus omnibus enodatis, et multis insuper, quae altiore intuitu ad causam hanc pertinentia magis potes uidere, discussis, credimus et speramus non solum tenuitatem nostram disputationum tuarum praesidio roborandam, sed etiam ipsos, quos meritis atque honoribus claros caligo istius opinionis obscurat, defaecatissimum lumen gratiae recepturos.*

⁴⁷⁹ Próspero presenta a Heladio como un hombre que gozaba de especial autoridad entre los críticos del predestinacionismo agustiniano, entregado en cuerpo y alma a los estudios espirituales. El obispo de Arlés era un gran admirador del pensamiento de Agustín, del que únicamente le habían separado sus tesis sobre la predestinación y la gracia, acerca de las cuales hacía ya largo tiempo que se había propuesto escribir al obispo de Hipona para exponerle sus puntos de vista. *Vide ID.*, *Epist.* 225, 9: *nam unum eorum praecipuae auctoritatis et spiritualium studiorum uirum, sanctum Helladium, Arelatensem episcopum, sciat beatitudo tua admiratorem sectatoremque in aliis omnibus tuae esse doctrinae, et de hoc quod in querelam trahit, iam pridem apud sanctitatem tuam sensum suum per litteras uelle conferre.* Acerca de la lectura *Helladium, Arelatensem episcopum* en este pasaje, *uide supra*, III. 2. 1.

⁴⁸⁰ *ID.*, *Epist.* 225, 9: *necessarium et utile est etiam quae scripta sunt scribere, ne leue existimetur quod non frequenter arguitur.*

⁴⁸¹ *ID.*, *Epist.* 225, 9: *sanum enim putant esse quod non dolet, nec uulnus superductum cute sentiunt; sed intellegant peruenturum ad sectionem quod habuerit perseuerantem tumorem.* Como vimos en su momento, ya en el *Carmen de ingratis* Próspero había amenazado a los teólogos marsellese con promover su excomunión –bajo el cargo de filo-pelagianismo– en un sínodo (*uide supra*, III. 1. 1). En esta carta, el aquitano ya insinúa a Agustín que tal iniciativa será necesaria de perseverar los marsellese en sus postulados. Sin duda, Próspero esperaba que la Iglesia africana, liderada intelectualmente por Agustín, asumiera la iniciativa en la condena de los teólogos provenzales, del mismo modo que lo había hecho en el combate contra Pelagio y sus seguidores.

⁴⁸² *ID.*, *Epist.* 225, 9: *gratia Dei et pax Domini nostri Jesu Christi coronet te in omni tempore, et ambulantem de uirtute in uirtutem glorificet in aeternum, domine papa beatissime, ineffabiliter mirabilis, incomparabiliter honorande, praestantissime patrone.*

CONCLUSIONES DE LA TERCERA PARTE

(III. 3)

A partir de lo hasta aquí señalado, podemos concluir que los paralelos textuales que relacionan al *CdP* con el *De ingratis* y la epístola 225 de Próspero de Aquitania no son, en modo alguno, probativos de la autoría prosperiana de nuestro poema. Por el contrario, la doctrina sobre la gracia divina y la libertad humana que el *CdP* defiende es aquella que Próspero denuncia en sus obras como heterodoxa y filo-pelagiana, y cuya condena por la autoridad eclesiástica trata de promover con su apelación a Agustín (epístola 225). Creemos que los mencionados paralelos textuales responden a razones muy distintas a la propuesta por quienes fundamentan en estos *loci similes* su teoría de que todas estas obras son el fruto del cálamo de un único autor, Próspero. Desde nuestro punto de vista, el de Aquitania estudió detenidamente el *CdP* porque consideró que este poema era un buen testimonio de la teología defendida por los maestros provenzales críticos con el agustinismo, y se sirvió de él para reseñar las opiniones de estos últimos, sus adversarios teológicos, en muchas ocasiones citando –más o menos explícitamente– alguno de sus pasajes. La expresión poética de la teología sobre la gracia que el *CdP* defiende es retomada por el autor del *De ingratis* o la epístola 225, pero el pensamiento que el autor de nuestro poema expresa como propio, Próspero lo reseña en sus obras como ajeno y heretodoxo, lo refuta, y lo denuncia.

Próspero cita, en diversas ocasiones a lo largo del *De ingratis*, pasajes del *CdP*, que presenta como expresión de las ideas de aquellos *discipuli callidiores* de Pelagio en Provenza. En el caso de la epístola 225, los principales paralelos con el *CdP* se dan en el capítulo 4, aquel que reseña las opiniones de los teólogos provenzales más próximos al pelagianismo (*quidam uero horum tantum a pelagianis semitis non declinant*). De ello cabe inferir que Próspero incluía al autor del *CdP* entre los portavoces de la oposición provenzal al predestinacionismo agustiniano más cercanos a las teorías de Pelagio.

Sus afirmaciones en este sentido deben ser convenientemente relativizadas: el principal argumento polémico utilizado por el aquitano consiste en poner de relieve un supuesto vínculo pelagianismo-teología provenzal; de este modo, Próspero pretendía demostrar que las ideas de sus adversarios teológicos ya habían sido condenadas por la Iglesia católica y que no se podían defender dentro de la misma. Pero la línea argumentativa de Próspero no carece de base, al contrario de lo que la historiografía moderna frecuentemente ha afirmado. Es cierto que muchos puntos doctrinales aprobados por los teólogos provenzales, e impugnados por Próspero, habían sido defendidos por Pelagio: concepción de la gracia divina en el sentido de *paideia*, de proceso pedagógico mediante el cual Dios enseña a los hombres el camino que han de tomar en sus

vidas para alcanzar la justificación y glorificación; capacidad humana de integrarse voluntariamente en el proyecto salvífico divino; y toda una serie de principios relacionados con estos dos grandes puntos (teoría de la *lex naturalis*, del *initium fidei*, de la predestinación *post praeuisa merita*, etc.). Todas estas ideas, sin embargo, pertenecían a una extensa tradición de pensamiento teológico cristiano, fundamentalmente oriental, de la que tanto Pelagio como los provenzales eran herederos y a la que estos últimos no estaban dispuestos a renunciar. Pelagio y Celestio habían sido condenados como herejes, sí, pero de ello no cabía inferir que todo lo que éstos hubieran defendido entrara dentro de la esfera de la herejía. Era necesario fijar qué parte del pensamiento pelagiano debía ser rechazada en cuanto *nouitas* doctrinal y qué parte debía ser aceptada, no en cuanto ideas propias y genuínas del bretón, sino en cuanto herencia común de la tradición católica.

Por ello, Próspero no tergiversa la realidad cuando afirma en el *De ingratis* que los teólogos provenzales proponían establecer una distinción nítida entre la parte del pensamiento de Pelagio que debía ser rechazada y condenada, y aquella que podía ser aceptada (*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*). El aquitano no entendía así el proceso eclesiástico contra Pelagio y Celestio; desde su punto de vista, toda la doctrina sobre la gracia y la libertad humana defendida por los pelagianos debía ser considerada *damnata*. Y si se expresaba en estos términos, es precisamente porque desconocía totalmente esa larga tradición de pensamiento teológico cristiano de la que eran depositarios tanto Pelagio como sus adversarios provenzales, ignorancia que él mismo no puede sino reconocer en su carta a Agustín (*illud etiam qualiter diluatur, quaesumus, patienter insipientiam nostram ferendo demonstras, quod retractatis priorum de hac re opinionibus, paene omnium par inuenitur et una sententia, qua propositum et praedestinationem Dei secundum praescientiam receperunt*). Evocando la afortunada sentencia de un estudioso de Próspero, podemos decir que el aquitano fue antes agustiniano que cristiano.

Por todo lo dicho, cabe concluir que todo debate en torno al pelagianismo o semipelagianismo del *CdP*, planteado desde la perspectiva de la dogmática contemporánea, carece de sentido. Nuestro autor acepta, de acuerdo con lo sancionado por la Iglesia católica, el dogma del origen penal de la muerte física, del pecado original y de la necesidad del sacrificio redentor de Cristo para la salvación del género humano, sacrificio cuyos beneficios el hombre hace suyos a través del sacramento bautismal. El resto de su doctrina sobre la gracia y el libre albedrío se acuerda con esa tradición teológica oriental de la que ya hemos hablado. Ésta es la línea de pensamiento denunciada por Próspero en el *De ingratis* y en la epístola 225, y que siglos más tarde recibió la etiqueta de “semipelagianismo”.

Del estudio de la relación existente entre el *CdP* y estas dos obras de Próspero se desprenden igualmente indicios que deberemos tomar en consideración a la hora de plantear una hipótesis sobre el autor del *CdP*, su lugar de composición y su cronología. Creemos haber demostrado que nuestro poema sirvió a Próspero como fuente para la composición de su *De ingratis* y de la epístola 225. Por consiguiente, la cronología de estas dos obras, escritas en el 427, debe ser tomada como *terminus ante quem* para la fecha de composición del *CdP*. El valor de esta referencia cronológica es, sin embargo, relativo, porque Próspero dice en su *De ingratis* (v. 119) que hacía ya tiempo (*ante diu*) que se habían empezado a alzar en Provenza voces contra el predestinacionismo agustiniano.

Otro aspecto significativo en este sentido es que, aunque Próspero sabe que la oposición a la doctrina sobre la predestinación de Agustín tiene diversos focos (menciona a Heladio, obispo de Arlés y antiguo monje de Lérins), él circunscribe el ámbito de divulgación de las ideas que reseña al ambiente monástico de Marsella: en su epístola 225 habla de *multi ergo seruorum Christi, qui in Massiliensi urbe consistunt*, mientras que en el *De ingratis* insiste particularmente (por ejemplo, en sus vv. 774-8) en el prestigio que a sus adversarios teológicos confiere el elevado rigor ascético de sus vidas. Estos datos son sin duda relevantes para trazar un perfil del autor del *CdP*, aunque conviene ser precavido: el *CdP* es una de las fuentes de las que Próspero se sirve para describir las opiniones de los teólogos provenzales a quienes ataca, aunque no la única. Ya hemos visto que tanto en el *De ingratis* como en la epístola 225 hay claras referencias a las ideas de Juan Casiano, fundador del monasterio de San Víctor de Marsella y figura de enorme ascendente sobre la Iglesia gala de su tiempo.