

AUGUSTINIANUM

Periodicum semestre Instituti Patristici "Augustinianum"

ESTRATTO

EN POLÉMICA CON JULIÁN DE ECLANUM.
POR UNA NUEVA LECTURA
DEL SYLLABUS DE GRATIA DE PRÓSPERO DE AQUITANIA.¹

1. Introducción: las discusiones en torno a la autoría y el contexto histórico de elaboración del Syllabus.

En 1929, Cappuyns puso fin a una tenue, aunque duradera, controversia historiográfica acerca de la autoría del llamado *Syllabus de gratia*,¹ documento incluido en la *collectio Dionisiana* tras la carta de Celestino a los obispos de la Galia (la vigésimo primera del epistolario de este papa). La vinculación del *Syllabus* y de la epístola papal en la mencionada colección dio lugar a una muy temprana atribución de la compilación de los *Capitula* al obispo romano: Pedro Diácono, en su epístola a los obispos exiliados en Cerdeña (*ca. 520*), y tras él Cresconio, Floro de Lyon, Hincmaro de Reims, Lupo de Ferrara y Remigio de Lyon se refieren al *Syllabus* considerándolo obra del papa Celestino.² Wendelstein, en su edición de una selección de decretales papales en 1525, es quien cuestiona por

* Este estudio ha sido realizado gracias a la concesión de una beca para la Formación de Personal Investigador (2000FI 00066) de la Generalitat de Catalunya y a la de los proyectos de investigación BHA2001-3665 del Ministerio de Ciencia y Tecnología y 2001SGR-11 de la Direcció General de Recerca. Asimismo, se encuadra en la línea de investigación del *Grup de Recerques en Antiguitat Tardana (GRAT)* que dirige el Dr. Josep Vilella.

¹ Opúsculo también conocido por los títulos de *Praeteritorum sedis apostolicae episcoporum auctoritates de gratia Dei*, *Capitula (pseudo)Coelestini* e *Indiculus de gratia*, de los que también nos serviremos en alguna ocasión a lo largo de este trabajo.

² P. Quesnel, *Dissertatio III in s. Leonis Magni opera*, París 1675, reimpr. PL 55, cc. 387-410; L. Valentin, *Saint Prosper d'Aquitaine. Étude sur la littérature latine ecclésiastique au cinquième siècle en Gaule*, Paris-Toulouse 1900, p. 738; L. Pelland, *S. Prosperi Aquitani doctrina de praedestinatione et voluntate Dei salvifica*, Montreal 1936, p. 118, n. 2.

primera vez esta atribución, la cual también será posteriormente rechazada por autores como los cardenales Carafa (en su edición de decretales, publicada en 1591) y Baronio (quinto volumen de los *Annales Ecclésiastiques*, 1594); Suárez (sexto prolegómeno al *De gratia*, obra publicada entre 1619 y 1651); Sirmond (primer volumen de los *Concilia antiqua Galliae*, 1629); Vossius (quien en el primero de los siete libros que el erudito holandés dedicara a la historia de la crisis pelagiana, publicado en Leyden en 1618, aún sostiene que parcialmente los *Capitula* sí son obra de Celestino); Quesnel; Mauguin (*Vindiciae Praedestinationis et Gratiae*, 1650); Noris (*Historia Pelagiana*, 1673) y Coustant (edición de decretales, 1721).³ Pocos han sido los investigadores de la historia de la Iglesia que con posterioridad continúan abogando por Celestino como autor de la obra aquí estudiada.⁴

Una vez descartado Celestino, el primer autor en el que se pensó como responsable de la compilación del *Indiculus* fue Próspero de Aquitania, hipótesis formulada por primera vez por el cardenal Carafa a partir de su interpretación de un pasaje del *De non trina deitate* de Hincmaro de Reims.⁵ Tiempo más tarde, Quesnel cuestionó esta atribución del *Indiculus* a Próspero y propuso asignar la obra al diácono de la iglesia romana bajo Celestino y futuro papa León I basándose principalmente en la comunidad de pensamiento y en los paralelismos léxicos y estilísticos existentes con el *De vocatione omnium gentium*, obra que Quesnel creía surgida del cálamo leonino.⁶ Ambas obras se complementarían para constituir un conjunto documental que, en manos de Próspero y a su vuelta a la Galia

³ L. Valentin, *Saint Prosper*, pp. 738-739. Una buena síntesis de los argumentos contra la autoría celestiniana del *Syllabus* que manejan estos autores puede verse en P. Quesnel, *Dissertatio*, cc. 389-390.

⁴ Así, R. Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, vol. VIII, París 1861, p. 140.

⁵ P. Quesnel, *Dissertatio*, cc. 390-391.

⁶ P. Quesnel, *Dissertatio*, cc. 395-396. Tengamos presente, sin embargo, que también se encuentran afinidades estilísticas y de pensamiento entre el *Syllabus* y algunas homilías leoninas, según demostrara el propio Quesnel en su *Dissertatio*.

tras su primera estancia en Roma junto con Hilario,⁷ convenciera a Casiano de lo erróneo de sus posicionamientos doctrinales partiendo de la autoridad de las Escrituras y de su interpretación por el papado y el concilio de Cartago de 418.⁸

La hipótesis de Quesnel, recogida con notable frialdad por el gran historiador de la Iglesia Le Nain de Tillemont,⁹ encontró su más firme opositor en el contemporáneo de Quesnel, Antelmo (autor de unas *De veris operibus SS. PP. Leonis Magni et Prosperi Aquitani Dissertationes*, aparecidas en París en 1689 como respuesta a la obra de Quesnel); y, sobre todo, en los hermanos Ballerini, quienes, habiendo demostrado la autoría prosperiana del *De vocatione omnium gentium*, destruyeron el fundamento esencial de la hipótesis de Quesnel al tiempo que utilizaron los descubrimientos de este autor en torno a sus afinidades con el *Syllabus* para afirmar que Próspero fue el autor de esta última obra. Los Ballerini se sirvieron de una hipótesis de Coustant (defensor asimismo de la autoría prosperiana de nuestro opúsculo), para exponer el contexto de su composición: Próspero buscaría una explícita condena del semipelagianismo por

⁷ Próspero de Aquitania e Hilario se habían desplazado a Roma para obtener el apoyo del papa Celestino en su lucha por defender la ortodoxia de la última doctrina agustiniana de la gracia ante los ataques de la oposición provenzal, representada principalmente por el fundador del monasterio de San Víctor de Marsella, Juan Casiano. El resultado de la apelación de los dos agustinianos al papa fue la epístola vigésimo primera del epistolario de Celestino dirigida a los obispos de la Galia, carta de un tono lo suficientemente vago en su alabanza de la enseñanza sobre la gracia de Agustín como para poder ser utilizada por los dos partidos en liza en el sur galo. *Vide R. H. Weaber, Divine Grace and Human Agency. A Study of the Semi-Pelagian Controversy*, Macon 1996, pp. 120-1. Es ésta una monografía que ofrece una buena síntesis de los términos de la querella teológica y del desarrollo histórico de la controversia semipelagiana. Por lo demás, no parece posible perfilar más de lo que lo hizo Cappuyns la cronología de la primera estancia de Próspero en Roma y de la carta de Celestino (entre junio de 431 y el 27 de julio de 432). *Vide M. Cappuyns, Le premier représentant de l'augustinisme médiéval, Prosper d'Aquitaine*, en *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 1 (1929), p. 319, n. 26.

⁸ P. Quesnel, *Dissertatio*, cc. 393-399.

⁹ Le Nain de Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, vol. XV, París 1711, pp. 415-416.

Sixto III tras el relativo fracaso de la epístola de Celestino en apaciguar la controversia en el sur de la Galia; para ello compondría el *Syllabus* y lo enviaría a Roma para su aprobación, la cual, por lo demás, nunca tendría lugar.¹⁰

En la línea de los hermanos Ballerini se sitúa Valentin, quien apuntó que los paralelismos textuales entre las obras de Próspero y el *Indiculus* no se limitaban al *De vocatione* sino que se extendían también a las obras cuya atribución al aquitano no era materia de discusión. Asimismo, Valentin se basa en la coincidencia estructural entre el *Syllabus* y muchas de estas obras (como las diferentes *responsiones pro Augustino*, las *Sententiae* o la parte final del *Contra Collatorem*); en la relación ya señalada por Quesnel entre los textos citados por el *Syllabus* y el capítulo 5, 3 del tratado contra la *collatio* 13 de Casiano; y, en fin, en las afinidades léxicas y estilísticas del *Syllabus* con el *corpus* prosperiano para, si no asegurar, sí evaluar como más consistente la hipótesis de la autoría prosperiana del *Syllabus* postulada por Antelmio y los Ballerini que la conjeta leonina de Quesnel.¹¹

Valentin no se había pronunciado con absoluta firmeza a favor de la autoría prosperiana del documento aquí estudiado y, tras él, algunos autores aún podrán revalorizar la vieja idea de Quesnel.¹² Las dudas de la historiografía en torno al autor del *Syllabus* desaparecieron en su mayor parte tras la aportación de Cappuyns mencionada al inicio de este trabajo. En su artículo (que no es sino un desarrollo de los argumentos que Valentin presentara veintinueve años antes), este historiador fundamenta su atribución del *Indiculus* a Próspero de Aquitania en argumentos de carácter literario,¹³ en la cita de fragmentos comunes de documentos relativos a la controversia pelagiana en el *Syllabus* y en obras de segura autoría prosperiana (como el *Contra Collatorem* y las *Responsiones ad*

¹⁰ P. y J. Ballerini, *Observationes in dissertationem tertiam Quesnelli*, Venecia 1753-1757, reimpr. PL 55, cc. 410-413.

¹¹ L. Valentin, *Saint Prosper*, pp. 740-745.

¹² P. Batiffol, *Leon I*, en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. 9, París 1926, c. 220.

¹³ M. Cappuyns, *L'origine des Capitula pseudo-célestiniens contre le semi-pelagianisme*, en *Revue Bénédictine* 41 (1929), pp. 161-163.

*capitula Gallorum)*¹⁴ y en paralelismos léxicos, estilísticos y de contenido con algunas de las obras del aquitano.¹⁵

La publicación del artículo de Cappuyns obtuvo un notable consenso en torno a la autoría prosperiana del *Syllabus* por parte de los historiadores que han abordado, con mayor o menor profundidad, su estudio.¹⁶ Solo algunos estudiosos como de Plinval¹⁷ se han negado taxativamente a aceptar dicha autoría, mientras que los autores que se han mantenido en la hipótesis de su atribución a León no toman en consideración el fundamental artículo de Cappuyns, lo que debilita el fundamento de su postura.¹⁸ Entre estos investigadores debemos incluir a Jalland, autor de la mejor biografía de León Magno hasta el momento. Sin llegar a expresarse decididamente a favor de la autoría leonina del *Indiculus*, el historiador inglés parece inclinarse por esta hipótesis aunque, insistimos, su desconocimiento de las aportaciones de Cappuyns laстра enormemente su estudio de la obra.¹⁹ Sin embargo, Jalland formula una conjectura en torno al contexto histórico y polémico de elaboración de los *Capitula* que, desde nuestro punto de vista, merece ser recu-

¹⁴ Id., *L'origine*, pp. 163-166.

¹⁵ Id., *L'origine*, pp. 166-169.

¹⁶ Han seguido a Cappuyns: G. Bardy, *Prosper d'Aquitaine*, en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. XIII, 1, París 1936, c. 847; L. Pelland, S. *Prosperi Aquitani*, pp. 120-125; R. Lorenz, *Der Augustinismus Prospers von Aquitanien*, en *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 73 (1962), p. 23, n. 127; A. Hamman, *Próspero de Aquitania*, en *Patrologia III*, A. di Berardino (dir.), Madrid 1993, p. 637 (traducción española del original italiano de 1978); Ch. Pietri, Roma Christiana. *Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440)*, vol. II, Roma 1976, pp. 1036-1037, n. 2; A. Solignac, *Prosper d'Aquitaine*, en *Dictionnaire De Spiritualité, Ascétique et Mystique*, vol. XII, 2, París 1986, cc. 2480-2481, quien sólo considera probable la hipótesis de Cappuyns; R. H. Weaber, *Divine Grace*, p. 139.

¹⁷ G. de Plinval, *Prosper d'Aquitaine, interprète de s. Augustin*, en *Recherches Augustiniennes* 1 (1958), pp. 350-351, n. 49.

¹⁸ Así F. X. Murphy, *The Sermons of Pope Leo the Great: Content and Style*, en D. G. Hunter, *Preaching in the Patristic Age. Studies in Honor of W. J. Burghardt*, S. J., New York-Mahwah 1989, p. 185; C. Moreschini - E. Norelli, *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina*, vol. II**, Brescia 1996, p. 649.

¹⁹ T. Jalland, *The Life and Times of Pope St. Leo the Great*, Londres 1941, pp. 41-42.

perada y reorientada: el *Syllabus* sería compilado por el archidiácono León en el momento en que Julián de Eclana trataba de volver a la comunión con la iglesia romana y con el objetivo de oponerse a ello.²⁰ Jalland no fundamentó su hipótesis, pero creemos poder demostrar que la orientación polémica del *Indiculus*, en efecto, apunta más a la discusión de puntos dogmáticos propios de un pelagianismo puro, como el defendido por Julián, y que ello permite cuestionar la vieja hipótesis según la cual el *Syllabus* es un opúsculo que debe ser interpretado en el marco de la controversia semipelagiana del sur de la Galia. Esta hipótesis, defendida por Cappuyns en pleno acuerdo con la historiografía precedente, todavía es mayoritariamente aceptada.²¹

2. Presentación del documento.

El *Syllabus de gratia* es un breve opúsculo que consta de diez capítulos (o de nueve, si consideramos al décimo como una suerte de epílogo), precedidos por un prólogo, que se propone recoger la doctrina sobre la gracia sancionada por la iglesia romana. Esta doctrina es colegida de documentos emanados de la Sede Apostólica a lo largo de la controversia pelagiana (epístolas de Inocencio I a los sínodos de Cartago y Mileve de 416, *Tractoria* de Zósimo) y de algunos cánones del concilio de Cartago de 418 que el autor considera doctrina romana en virtud de su aprobación por el papa Zósimo.²² El proyecto de compendiar una doctrina romana de la

²⁰ Id., *The Life*, pp. 36-37. Acerca de este intento, *vide infra*, pp. 113-123.

²¹ M. Cappuyns, *L'origine*, p. 159. Todas las obras citadas *supra*, n. 16, presentan al *Syllabus*, siguiendo a Cappuyns, en el contexto de la controversia semipelagiana.

²² Próspero ya había afirmado en su crónica que los cánones del concilio de Cartago de 418 recibieron la aprobación de Zósimo: *concilio apud Cartaginem habitu CCXIII episcoporum ad papam Zosimum synodalia decreta perlata sunt, quibus probatis per totum mundum heres pelagiana damnata est*. Prosp. Aquit., *epit. chron.* (a. 418), MGH 9, *Chronica Minora* 1, 468-469. Si bien la *Tractoria* de Zósimo se aproxima a la teología sancionada en los cánones de Cartago, esta epístola, escrito circular enviado a las principales sedes episcopales de la Cristiandad oriental y occidental solicitando a sus obispos la firma de su condena de Pelagio y Celestio, no asume la promulgación de los cánones africanos. Que éstos recibieran una explícita aprobación por

gracia responde a la intención de Próspero de desvelar la malicia que corrige el error de quienes, pese a anatematizar nominalmente a Pelagio y Celestio, continúan asumiendo sus postulados a la vez que afirman profesar la enseñanza sobre la gracia aprobada por la Sede Apostólica.²³ Sin embargo, el autor no se ciñe exclusivamente a documentos de origen romano o que él considera aceptados por Roma y completa su obra con referencias a prácticas litúrgicas susceptibles de expresar la fe ancestral de la Iglesia. Asimismo, Próspero cita un documento (la respuesta de los obispos africanos a la *Tractoria* del papa Zósimo) que de ningún modo puede considerarse expresión de la teología romana de la gracia.

Estas fuentes son presentadas en diferentes *capitula*, todos precedidos de una introducción que se propone exponer una afirmación acerca de la gracia divina cuya ortodoxia debe colegirse de los fragmentos de los documentos apostólicos (o prácticas litúrgicas) citados tras la mencionada definición. A menudo, esta introducción conlleva una interpretación de las palabras del documento recogido muy poco respetuosa con el sentido de las mismas. Sin embargo, las secciones del *Indiculus* en las que Próspero toma la palabra, sus interpretaciones del contenido del documento autoritativo citado, son las que desvelan la verdadera orientación polémica del *Syllabus*. Como acabamos de señalar, esta obra tiene como principal objetivo demostrar que las afirmaciones acerca del pecado original, el libre albedrío en la descendencia adánica y la gracia divina expuestas al inicio de cada *capitulum* encuentran la sanción de su ortodoxia en el documento apostólico que introducen. Pero el *Syllabus*, y a ello también nos hemos referido ya, se

parte de Zósimo es un hecho bastante dudoso. *Vide* O. Wermelinger, *Röm und Pelagius. Die theologische Position der römischen Bischöfe im Pelagianischen Streit in den Jahren 411-432*, Stuttgart 1975, pp. 209-218.

²³ Prosp. Aquit., *Syll.*, *praef.*, PL 51, 205: *quia nonnulli qui catholico nomine glorianter, in damnatis autem haereticorum sensibus, seu pravitate sive imperitia demorantes, piissimis disputatoribus obviare praesumunt; et cum Pelagium atque Coelestium anathematizare non dubitent, magistris tamen nostris, tamquam necessarium modum excesserint, obloquuntur, eaque tantummodo sequi et probare profidentur, quae sacratissima beati apostoli Petri sedes contra inimicos gratiae Dei per ministerium praesulum suorum sanxit, et docuit.* Abordaremos un estudio más detallado de este prólogo *infra*, pp. 117-119.

propone de igual modo dejar patente que la doctrina aprobada por la Sede Apostólica en relación con los puntos tratados en la obra difiere de la profesada por algunos que, injustificadamente, declaran someterse a la autoridad del obispo romano en materia de fe. De ello debe inferirse que Próspero expone en el *Indiculus* los diferentes puntos sobre los que la enseñanza romana y la de aquéllos está en desacuerdo, y que tras las *sententiae* ortodoxas que el aquitano sugiere como interpretación de cada una de las *auctoritates* citadas cabe ver la voluntad del autor de rebatir una afirmación heterodoxa paralela acerca de la cuestión tratada. Dicho de otro modo: cada una estas *sententiae* debe ser interpretada como una presentación en negativo de los dogmas pelagianos que el opúsculo se propone destruir con el gladio de la autoridad pontificia. Así, la necesidad de rebatir estas ideas obliga a Próspero a realizar lecturas excesivamente forzadas de los documentos autoritativos que presenta y a superar el inicial propósito de la obra de atenerse a definiciones papales. Cabe concluir, por consiguiente, que la existencia de un sistema doctrinal heterodoxo a combatir condiciona la estrategia polémica del *Syllabus*. ¿Es posible, partiendo del análisis de ésta, inferir las características esenciales de aquél? Creemos que sí.

En las páginas sucesivas nos proponemos estudiar los diferentes *capitula* que componen la obra clasificándolos según el aspecto de la teología del pecado original y de la gracia al cual se refieren, tratando de demostrar que los puntos discutidos en el opúsculo corresponden mejor con el debate entre Julián de Eclana y Agustín que con las discusiones que la doctrina de este último generó entre los ambientes monásticos del sur de la Galia, con la llamada controversia semipelagiana.

3. Los capitula primero y noveno: la tradux peccati y la condición humana caída.

El primer capítulo del *Syllabus* está constituido por la cita de un fragmento de la carta del papa Inocencio I al concilio de Cartago de 416. En él se afirma que Adán, debido a un uso irreflexivo de los bienes del libre albedrío, provocó su ruina y, con la suya, la de todo el género humano, una ruina en la que permanecería oprimido si Cristo, con su venida a la tierra, no lo hubiera liberado. El pasaje

señala asimismo que con la purificación bautismal, el hombre es purificado de todo pecado pasado.²⁴ Si bien nada en el fragmento permite afirmar una aceptación por parte de Inocencio de la idea agustiniana del pecado original y de la corrupción total de la naturaleza humana que la incapacita de modo absoluto para el bien,²⁵ con su introducción, Próspero lo presenta como testimonio de que Roma sostenía que todo hombre había perdido en Adán su *naturalis possilitas* y su *innocentia*.²⁶

Pero, ¿qué entiende Próspero por *naturalis possilitas*? A tenor de sus propias palabras, se trata de una referencia a la capacidad del hombre de autodeterminarse, de elegir libremente entre el bien y el mal, capacidad cuya pérdida, nos dice el aquitano, le impide alzarse de su ruina *per liberum arbitrium*.²⁷ Se nos permitirá apuntar ya, sin querer establecer con ello conclusiones precipitadas en torno al objetivo polémico de las palabras de Próspero, que Julián de Eclana había considerado el libre albedrío como la *naturalis possilitas* del hombre de dirigir su propio destino, posibilidad que, en su criterio, el género humano no pudo perder tras la prevaricación adánica dado que ningún acto moral, ningún movimiento de la voluntad de un individuo aislado puede alterar el orden de la Creación, inmutablemente establecido por Dios y, por ello, inmutablemente bueno.²⁸ La búsqueda en las palabras de Inocencio de una afirmación de la pérdida general de la *naturalis possilitas* en la falta del primer hombre podría interpretarse como un intento de destruir con la autoridad apostólica esta idea de Julián, definida por

²⁴ Prosp. Aquit., *Syll.* 1, PL 51, 205-206 (= Innoc., *ep.* 29, 7, *apud Augus. Hipp.*, *ep.* 181, CSEL 44, 709-710).

²⁵ Acerca de la doctrina de la gracia defendida por Inocencio, *vide O. Wermelinger, Röm*, pp. 128-9.

²⁶ Prosp. Aquit., *Syll.* 1, PL 51, 205: *in praevericatione Adae omnes homines naturalem possilitatem et innocentiam perdidisse*.

²⁷ Id., *Syll.* 1, PL 51, 205: *et neminem de profundo illius ruinae per liberum arbitrium posse consurgere*.

²⁸ F. Refoulé, *Julián d'Éclane, théologien et philosophe*, en *Recherches de Science Religieuse* 52 (1964), pp. 66-70; Ph. L. Barclift, *In Controversy with Saint Augustine: Julian of Eclane on the Nature of Sin*, en *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 58 (1991), pp. 6-7; M. Lamberigts, *Julián d'Éclane et Augustine d'Hippone. Deux conceptions d'Adam*, en *Augustiniana* 40 (1990), pp. 375 y 381.

Próspero en su *Epistula ad Demetriadem* como la *illaesae per omnes homines originalis defensio dignitatis*.²⁹ La terminología utilizada por el aquitano en el *Syllabus* parece, en principio, orientada a recoger con fidelidad la consideración del libre albedrío por Julián como elemento constitutivo de la naturaleza humana. Pero no nos precipitemos.

Además de la *naturalis possibilias*, Próspero considera que el fragmento de Inocencio sanciona la pérdida de la *naturalis innocentia* para todo el género humano tras la prevaricación del primer hombre.³⁰ Ello equivale a afirmar la condición pecadora universal de la naturaleza humana en su estado caído y, en consecuencia, la transmisión del pecado adánico a toda su posteridad, una idea en plena concordancia con la teología agustiniana.³¹ En oposición a ésta, como es sabido, Julián sostiene que el primer hombre fue creado inocente por Dios, y que esta inocencia se perdió en su persona tras su pecado voluntario. Para el de Eclana, según acabamos de enunciar, el acto personal de Adán no puede tener consecuencias que afecten a toda la naturaleza humana, lo que le lleva a afirmar que todo hombre nace en estado de inocencia

²⁹ Prosp. Aquit., *ep. ad Dem.* 10, Patristic Studies 97, 172.

³⁰ El término *naturalis innocentia* aparece ya en Prosp. Aquit., *ep. ad Ruf.* 8, PL 51, 82.

³¹ Agustín rechaza la axiomática distinción entre naturaleza y voluntad que está en la base de la antropología juliana: el pecado de Adán ha viciado la naturaleza humana, y la posteridad del primer hombre hereda genéticamente el pecado paterno, independientemente de que el acto sexual generador de un niño se de dentro de los límites del matrimonio, en cuyo cauce, según Julián, no habría sexualidad pecaminosa. Contra la teoría agustiniana de la transmisión genética del *originale peccatum* Julián sostiene que, aceptado este principio, Jesús habría heredado de los genes de María el pecado. *Vide* Ph. L. Barclift, *In Controversy*, pp. 13-14. La respuesta de Agustín a este problema se inspira en su concepción aristotélica de la procreación humana: el semen es la parte activa de la misma, la mujer puramente pasiva. El *nasciturus* se transmite del hombre al útero materno para desarrollarse en él. Como María recibió la semilla de Jesús del Espíritu Santo, inmaculada, Jesús nace perfectamente humano aunque sin pecado. *Vide* C. Sheppard, *The Transmission of Sin in the Seed: A Debate between Augustine of Hippo and Julian of Eclanum*, en *Augustinian Studies* 27 (1996), pp. 100-102.

natural,³² estado que antecede siempre al ejercicio de su voluntad, pues sólo tras un ejercicio libre de su albedrío puede justamente afirmarse que un individuo permanece en la inocencia o la pierde tras pecar.

El primer capítulo del *Syllabus* afirma, por tanto, la aprobación por la Iglesia romana de la noción agustiniana de la transmisión del pecado de Adán a toda su posteridad. Avanzaremos ya que nos encontramos ante un tema, el de la *tradux peccati*, que nunca fue objeto de discusión en el marco de la controversia semipelagiana. Dentro de muy poco ahondaremos en esta cuestión. Desde nuestro punto de vista, sin embargo, es el capítulo noveno del *Syllabus* aquél cuyos tintes polémicos, marcadamente en oposición a la idea que del sentido del bautismo de los niños se hiciera Julián de Eclana, determinan la pauta bajo la cual debe interpretarse la obra aquí estudiada.

En dicho capítulo, Próspero hace un llamamiento al lector a observar con detenimiento aquello que se ejecuta en el ritual bautismal seguido de modo uniforme en toda la Iglesia Católica: el aquitano se detiene en afirmar que, aun cuando los *baptizandi* son niños (*parvuli*), éstos no alcanzan el agua bautismal sin recibir las *exsufflationes* y los exorcismos de los clérigos oficiantes del sacramento.³³ De este modo, todo candidato al bautismo es liberado del

³² M. Lamberigts, *Julien d'Éclane*, p. 376.

³³ Los rituales exorcistas vinculados al bautismo no se limitaban al exorcismo inmediatamente anterior al lavacro, sino que se iniciaban tan pronto como el candidato era inscrito en el catecumenado y se prolongaban a todo lo largo del periodo catequético, que coincidía con el periodo de Cuaresma desde mediados del siglo IV, cuando se consolida el uso de administrar el sacramento bautismal en la noche de Pascua. Sin embargo, en el *Syllabus*, Próspero hace referencia al exorcismo probatorio inmediatamente anterior al bautizo (posteriormente llamado *scrutinum*), durante el cual, en efecto, tenían lugar las *exsufflationes*. Según el *Sacramentarium Gelasianum*, testimonio de los usos litúrgicos romanos en época de Gregorio Magno, en la *exsufflatio* el oficiante del exorcismo escupía al candidato al bautismo en nariz y orejas, y a continuación pronunciaba al oído del candidato la siguiente fórmula: *effeta, quod est adaperire in odorem suavitatis. Tu autem effugare, diabole, appropinquavit enim iudicium dei.* Vide F. J. Dölger, *Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual*, Paderborn 1909, pp. 44-69.

poder de Satanás.³⁴ El hecho de que los niños no queden exentos de este ritual implica que también ellos deben ser liberados de la esclavitud del diablo, y esto es lo que sin duda se propone demostrar Próspero.

El argumento del ritual bautismal, común a *baptizandi* adultos y niños, había sido utilizado por Agustín en numerosas ocasiones a lo largo de su polémica con los padres de la antropología pelagiana, y especialmente en sus obras contra Julián de Eclana, en defensa del carácter tradicional de su enseñanza sobre el pecado original. Si los niños son exorcizados es porque están bajo potestad de Satanás, y sólo pueden estarlo a causa de su condición pecadora, derivada no de pecados cometidos personalmente, sino de la herencia del pecado original.³⁵ Resulta indudable que Próspero toma este argumento, basado en el principio teológico de que la *lex orandi* debe establecer la *lex credendi*,³⁶ de su maestro africano,³⁷ aunque el galo reviste su

³⁴ Prosp. Aquit., *Syll.* 9, PL 51, 210: *illud etiam quod circa baptizandos in universo mundo sancta Ecclesia uniformiter agit, non otioso contempletur intuitu. Cum sive parvuli, sive iuvenes ad regenerationis veniunt sacramentum, non prius fontem vitae adeunt, quam exorcismis et exsufflationibus clericorum spiritus ab eis inmundus abigatur; ut tunc vere appareat, quomodo princeps mundi huius mittatur foras, et quomodo prius alligetur fortis, et deinceps vasa eius diripiantur in possessionem translatae victoris, qui captivam ducit captitatem, et dat dona hominibus.*

³⁵ Augus. Hipp., *nupt. et conc.* I, 20, 22, CSEL 42, pp. 233-234: *ab hac igitur potestate tenebrarum, quarum est diabolus princeps, id est a potestate diaboli et angelorum eius, quisquis erui cum baptizantur negaverit parvulos, ipsorum ecclesiae sacramentorum veritate convincitur, quae nulla haeretica novitas in ecclesia Christi auferre vel mulare permittitur regente atque adiuvante capite totum corpus suum, pusillos cum magnis. In veritate itaque, non in falsitate potestas diabolica exorcizatur in parvulis [...] quid ergo in eis est, per quod in potestate diaboli teneantur, donec eruantur inde per sacramentum baptismatis Christi? quid est nisi peccatum? nullum autem peccatum parvuli in sua vita proprium commiserunt. Remanet igitur originale peccatum. Cf., además, los testimonios citados *infra*, p. 94, n. 43.*

³⁶ Un principio que, aunque encuentra su formulación afortunada en Próspero, tiene su origen indiscutible en Agustín y en su capacidad para desvelar el sentido místico que la realidad (en el caso aquí estudiado, la imagen de las madres corriendo a bautizar a sus hijos, como impulsadas por la revelación divina de la realidad del pecado original que debía ser remitido a los pequeños), le ponía ante sus ojos de pastor, como excepcionalmente ha remarcado Harmless. Recordemos que en época de Agustín el bautizo infantil no era norma pastoral, y que aún era práctica habitual

presentación de un modo que tiende a resaltar aún más sus elementos polémicos contra Julián.

Como es sabido, el de Eclana no negaba que el bautizo fuera absolutamente necesario para todos los hombres, incluidos los niños. Ahora bien, si para los adultos pecadores consideraba que el sacramento bautismal cumplía una doble función y que, en su caso, la purificación de los pecados precedía a su introducción en la familia divina, en los niños, nacidos inocentes y limpios de todo pecado, sólo cumplía esta última función, la de su adopción como hijos de Dios, su incorporación a Cristo y la concesión de la ciudadanía de la Jerusalén Celeste, el Reino de los Cielos. Sin el bautismo de adopción nadie puede entrar en el estadio de felicidad sobrenatural constituido por el Reino de los Cielos, pero Julián, de acuerdo con Celestio, concibe un estadio de eterna felicidad natural para los niños muertos sin bautizar, un *tertius locus* entre cielo e infierno.³⁸ En su *Epistula ad Demetriadem*, Próspero recoge explícitamente esta idea en su acusación a la enseñanza de Julián de Eclana: *hinc evacuatio baptismatis parvorum, qui sola adoptione donari, nullo autem reatu dicerentur absolui.*³⁹

Contra tal noción del bautizo infantil, el aquitano presenta el ritual bautismal como testimonio de que su incorporación a Cristo, su adopción como hijos de Dios, está íntimamente vinculada a su liberación del poder del príncipe del mundo, a su purificación del pecado original. Esta doble función del bautismo también en los niños es expresada a través de la cita de Mt. 12, 29 (= Mc. 3, 27): *ut tunc vere appareat [...] quomodo prius alligetur fortis, et deinceps vasa eius*

posponer el lavacro hasta edad adulta, en buena medida debido a la dureza de las prácticas penitenciales prescritas para recuperar la comunión en caso de pecado y excomunión. Así, la misma Mónica se limitó a inscribir a su hijo recién nacido como catecúmeno, sin bautizarlo. *Vide* W. Harmless, *Christ the Pediatrician: Infant Baptism and Christological Imagery in the Pelagian Controversy*, en *Augustinian Studies* 28 (1997), pp. 22-28 y 33-34.

³⁷ R. Lorenz, *Der Augustinismus*, p. 243, n. 209. W. Harmless, *Christ*, p. 28, n. 82, señala la presencia del argumento agustiniano en el *Syllabus*, aunque no afirma explícitamente que Próspero beba del tagastino.

³⁸ F. Refoulé, *Julien d'Éclane*, pp. 49-52.

³⁹ Prosp. Aquit., *ep. ad Dem.* 10, Patristic Studies 97, 172.

*diripientur in possessionem translatae victoris.*⁴⁰ Los adverbios *prius...* *deinceps* marcan una secuencia temporal en la que el encadenamiento del diablo y su expulsión del cuerpo del *baptizandus* (*alligetur fortis*) antecede a la adopción del niño como hijo de Dios, a su renacimiento espiritual en el seno (el agua bautismal) de su madre adoptiva, la Iglesia Católica,⁴¹ y su incorporación a Cristo (*vasa eius diripientur in possessionem translatae victoris*).⁴² Purificación del pecado y adopción van de la mano también en el bautismo de los niños, que de ningún modo puede afirmarse que se conceda *sola adoptione*, como lo hacía Julián.⁴³

⁴⁰ Id., *Syll.* 9, PL 51, 210.

⁴¹ De Clemente de Alejandría arranca una interpretación tradicional en la patrística oriental que ve en el agua bautismal el seno de la madre Iglesia, fertilizado por el Espíritu Santo y engendrador de hijos adoptivos espirituales de la Iglesia de igual modo que, en María, este mismo Espíritu engendró a Cristo. La patrística occidental, encarnada por autores como Tertuliano, Optato de Mileve, Agustín o León Magno, asume asimismo esta interpretación simbólica de la fuente bautismal, destructora del pecado y generadora de criaturas espirituales de la Iglesia. Vide W. M. Bedard, *The Symbolism of the Baptismal Font in Early Christian Thought*, Washington D. C. 1951, pp. 18-21 y 24-36.

⁴² El pasaje evangélico de *Mt.* 12,29 (= *Mc.* 3,27) es citado también por Próspero en el capítulo 12 de sus *Responsiones ad capitula objectionum Vincentianarum*, aunque en un contexto argumental distinto: el libelo al que responde Próspero había acusado al predestinacionismo agustiniano de presentar a un Dios que hace de sus hijos hijos del diablo (proposición que distorsionaba el tema agustiniano del cristiano que, habiéndose mantenido durante mucho tiempo en la fe, acaba cayendo porque Dios no lo ha predestinado a la salvación). El aquitano responde que, al contrario, la gracia hace hijos de Dios a la prole del diablo y, en apoyo de esta idea, cita el mencionado pasaje significativamente despojado de la secuencia adverbial *prius...* *deinceps*, la cual expresa, en el *Syllabus*, una idea en torno a la tipología bautismal que en esta argumentación polémica carecía de valor. Vide Prosp. Aquit., *resp. cap. Vinc.* 12, PL 51, 184. En algún otro pasaje de sus obras Próspero asocia los pasajes evangélicos de *Jn.* 12,31 y *Mt.* 12,29, aunque inseridos en una linea discursiva distinta a la aquí estudiada y sin alusión alguna al ritual bautismal. Vide M. Cappuyns, *L'origine*, pp. 167-168.

⁴³ Los fragmentos bíblicos citados por Próspero en el contexto de su exposición del argumento litúrgico bautismal contra Julián (fundamentalmente *Jn.* 12,31, *Mt.* 12,29) no aparecen asociados del modo que lo hacen

El análisis del contenido de los capítulos primero y noveno del *Syllabus* nos conduce a cuestionar abiertamente la vieja hipótesis según la cual el documento debe interpretarse como una obra polémica en oposición a la teología de los maestros marseleses opuestos a la última enseñanza sobre la gracia de Agustín. Tratar de asentar sobre las palabras de Inocencio I en su carta al concilio cartaginense la perdida en Adán de la *naturalis possibilitas* del hombre para el bien puede entenderse efectivamente como un ataque a la teología de Casiano y sus seguidores, dado que es un recurso polémico caro a Próspero el tratar de establecer un vínculo entre pelagianismo y semipelagianismo en este punto: aunque los semipelagianos no niegan la necesidad absoluta de la gracia (entendida como la intervención de la divinidad inspiradora del bien en la voluntad humana) para la concepción y culminación de una obra virtuosa en sentido cristiano,⁴⁴ su defensa de que el hombre puede

en el noveno capítulo del *Syllabus* en ninguno de los casos en los que Agustín recurre a este mismo argumento: el pasaje de *Jn.* 12,31 aparece en Augus. Hipp., *c. Iul. imp.* III, 199, CSEL 85/1, 498 (debemos tener presente que la simple atribución al diablo del título de *princeps mundi* había sido motivo de discusión entre Julián y Agustín, *vide* en este sentido *Id., c. Iul. imp.* IV, 18, PL 45, 1346-1347); de modo algo alterado en *Id., c. Iul. imp.* I, 50, CSEL 85/1, 43 (con alusión a la *potestas tenebrarum* de *Col.* 1,13); *Id., c. Iul. imp.* IV, 77, PL 45, 1383; *Id., nupt. et conc.* II, 18, 33, CSEL 42, 287. Asimismo, el de *Mt.* 12,29 es citado en el contexto aludido en *Id., c. Iul. imp.* VI, 20, PL 45, 1546, que identifica a los *vasa* del pasaje con los niños, también presos en la *domus fortis*. Falta, sin embargo, la utilización sucesiva de los adverbios *prius...deinceps* para incidir en el doble efecto de purificación-adopción que tiene también el bautizo infantil. Debemos concluir, por tanto, que, aunque Próspero toma sin duda este argumento de Agustín, no se abstiene de modificar su presentación, con el objetivo de reforzar aún más sus posibilidades polémicas contra los opositores a la *tradux peccati*.

⁴⁴ Prosp. Aquit., *de ing.* 2, 15, Patristic Studies 95, 64: *et nos ista, inquis, sentimus de bonitate ac virtute Dei, quae ni foveatque regatque quos vocat et tutos peccato praestet ab omni, non sua servabil quemquam prudentia, nec se perficiet solis naturae viribus ullus, sed quia iam in nobis et velle et nolle creatum est, arbitriique sui quo vult intendere motus libertas accita potest, patuitque per aurem iudicio cordis quo mundum proposuisset servare Deus mens excita longum exutiat somnum, seque illi subdat et aptet qui cupidam et fidam promissa in gaudia ducat.* El hombre puede adherirse al plan salvífico de Dios por su libre albedrio, pero la gracia, concedida eventualmente como recompensa a un primer paso

concebir un primer impulso de arrepentimiento de su carácter pecador y un principio de fe y adhesión al plan salvífico de Dios sin que el Espíritu Santo actúe sobre su voluntad (la solución a la cuestión del *initium fidei*, esencial en la controversia semipelagiana, propuesta por estos teólogos), los emparentaría, en opinión de Próspero, con los pelagianos.⁴⁵ Afirmar que la fe puede tener su origen en el hombre implica para el aquitano considerar que éste no ha perdido su capacidad de orientarse libremente hacia el bien y, en consecuencia, que su naturaleza no ha sido dañada por los efectos del pecado original.⁴⁶ Adoptada esta estrategia polémica

humano hacia la fe, es absolutamente imprescindible en el camino del cristiano hacia su salvación. *Vide* asimismo Id., *ep. ad Ruf.* 4, PL 51, 80; Id., *ep. ad Augus.* 5, CSEL 57, 461-462; Id., *resp. ad exc. Genuen.*, *resp. ad I-III*, PL 51, 189-190; Id., *c. coll.* 17, 1, PL 51, 261; Hilar., *ep. ad Augus.* 2, CSEL 57, 469; Augus. Hipp., *praed. sanct.* 2, 5, PL 44, 963; 21, 43 (*ibid.*, 992); Id., *persev.* 17, 42, PL 45, 1019; 17, 45 (*ibid.*, 1021); J. Chéné, *Que signifiaient initium fidei et affectus credulitatis pour les semipélagiens?*, en *Recherches de Science Religieuse* 35 (1948), p. 566. En la obra que Agustín dirige a Próspero e Hilario en respuesta a estas cartas (como es sabido, el *De praedestinatione sanctorum* y el *De dono perseverantiae* constituyeron en principio un único tratado), el de Hipona señala que el reconocimiento de los marseleses de la necesidad de la intervención de la gracia para la concepción de un propósito virtuoso (junto con la aceptación de otros puntos doctrinales defendidos por Agustín, como la *tradux peccati*, de la que nos ocuparemos a continuación), separa a sus opositores sudgálicos *plurimum* del error pelagiano: *vide Augus.* Hipp., *praed. sanct.* 1, 2, PL 44, 961.

⁴⁵ Acerca del significado preciso de los conceptos *initium fidei* y *affectus credulitatis*, de enorme trascendencia en los debates de la controversia semi-pelagiana, *vide* J. Chéné, *Que signifiaient, passim*; Id., *Notes complémentaires*, 18: *La signification d'initium fidei et augmentum fidei*, en *Bibliothèque Augustinienne* 24, París 1962, pp. 808-10.

⁴⁶ Prosp. Aquit., *de ing.* 1, 4-5, *Patristic Studies* 95, 50; 1, 6, *ibid.*, 52; 4, 39, *ibid.*, 92. Próspero, tengámoslo siempre muy presente, sabía que los semipelagianos afirmaban la corrupción de la naturaleza humana en Adán, corrupción que hacía de todo hombre necesitado de recibir de la gracia las fuerzas que le permitieran vivir de modo ajustado a la virtud cristiana. *Vide*, por ejemplo, Id., *resp. exc. Genuen.*, *resp. I - III*, PL 51, 190. Sin embargo, teólogos como Casiano no identificaban esta corrupción con la pérdida total del conocimiento del bien, que el hombre posee *naturaliter* y del que puede surgir un impulso virtuoso de la voluntad susceptible de ser

contra los semipelagianos, no carecería de sentido tratar de buscar en las palabras de Inocencio I la afirmación de la plena pérdida de la *naturalis possilitas* humana para el bien tras el pecado adánico, y de este modo una reprobación *avant la lettre* de la teoría en torno al origen de la fe de los teólogos marseleses.⁴⁷ Una lectura del fragmento de la carta de Inocencio I desde esta perspectiva subyace indudablemente a su inclusión en el quinto capítulo del *Contra Collatorem*, tratado polémico cuyos dardos apuntan a Casiano.⁴⁸

Sin embargo, el empeño de Próspero en defender la *tradux peccati*, la presencia del pecado original en los niños y el doble carácter de purificación-adopción de su bautismo es difícil de entender si se sigue interpretando el *Syllabus* como un documento surgido en el marco de la controversia semipelagiana. Los teólogos provenzales jamás negaron la transmisión del pecado de Adán a toda su posteridad ni la necesidad del bautismo de los niños para la remisión del *originale peccatum*. Próspero repite con insistencia el acuerdo existente con sus opositores sobre este punto.⁴⁹ Agustín,

recompensado por la gracia, sino con la adquisición del conocimiento del mal, que Adán no poseía. *Vide Cass., coll. 13, 12, CSEL 13, 378; Prosp. Aquit., voc. omn. gent. 1, 22, PL 51, 675.*

⁴⁷ De hecho, en un pasaje de su *Epistula ad Demetriadem*, Próspero acusa explícitamente a los semipelagianos de afirmar que la *naturalis facultas* (concepto intercambiable por el de *naturalis possilitas*) no perdió nada en el pecado de Adán, tomando sin duda en consideración sus teorías en torno al *initium fidei*. *Vide Id., ep. ad Dem. 10, PL 55, 170.*

⁴⁸ *Id., c. coll. 5, 3, PL 51, 227.* Sin embargo aquí Próspero prescinde de la oración de relativo que cierra la cita del pasaje de la carta de Inocencio en el primer capítulo del *Indiculus: qui per novae regenerationis purificationem, omne praeteritum vitium sui baptismatis lavacro purgavit*. Es bastante significativo que Próspero prescindiera de la alusión al bautismo *in remissionem peccatorum* del pasaje en el *Contra Collatorem* y creyera necesario incluirla en el *Syllabus*. Ello puede muy bien indicar que la importancia que el tema tenía para Próspero en el momento de componer este último opúsculo difiere de la que tuviera en el contexto de los debates que determinan la redacción del *Contra Collatorem*, como vamos a ver a continuación.

⁴⁹ *Id., de ing. 4, 39, Patristic Studies 95, 92: non igitur cum damnatis sentire videntur, cum dicunt mortem in cunctos transisse per unum primum hominem, cuius crimen resperserit omnes, nec quemquam in vitam aeternam nisi fonte renatum venturum, infantesque reos hoc munere solui quos prima ad mortem generaliter edat*

informado por el aquitano de la ausencia de disensión entre las comunidades monásticas sudgálicas sobre este punto,⁵⁰ considerará que el acuerdo sobre éste y otros aspectos de su doctrina sobre la gracia podría ser el punto de partida para una evolución doctrinal de los escandalizados por su enseñanza, evolución que conduciría a apaciguar sus espíritus ahora sublevados.⁵¹ Testimonio del consenso existente en esta materia nos lo ofrece, finalmente, Vicente de Lérins, quien, en su *Commonitorium* (obra cuya intención polémica contra el predestinacionismo agustiniano ofrece hoy en día pocas dudas),⁵² condena con rotundidad la negación de la *tradux peccati* realizada por Celestio.⁵³

origo. Vide asimismo Id., *de ing.* 1, 6, ibid., p. 52; Id., *ep. ad Dem.* 10, Patristic Studies 97, 174 (pasaje en el que el aquitano afirma explícitamente que los semipelagianos confiesan *inter nos*, los católicos, los *originalis peccati vulnera*). Próspero se servirá en ocasiones de la aceptación semipelagiana de la *tradux peccati*, cuya sinceridad nunca cuestiona, para desvelar la incoherencia de algunos de los argumentos de sus opositores. Así, acusar al agustinismo de afirmar que Dios crea a la mayor parte del género humano para cumplir la voluntad del diablo tiene sentido si quien formula la acusación no acepta la transmisión del pecado original a todo hombre. Quien, por el contrario, la acepta, sabe que la esclavitud del diablo es el justo castigo de la prevaricación de Adán, en quien todo hombre pecó. Próspero señala en su *responsio* que los pelagianos lanzan aquella acusación al agustinismo *consequenter*, los semipe-lagianos, con su aceptación de la *tradux*, no. Prosp. Aquit., *resp. cap. Vinc.* 4, PL 51, 180 (el pasaje alude a la liberación de la esclavitud del diablo de los niños, pero argumentando no contra su interlocutor sino contra los pelagianos "puros"). De igual modo, en el quinto capítulo de esta misma obra Próspero, respondiendo a la acusación formulada contra el agustiniñsmo que haría a éste afirmar que Dios hace las voluntades de algunos hombres malas, el aquitano afirma que esta acusación surge de la *schola* de los pelagianos, quienes niegan la *tradux*. Sin embargo, Próspero no se detiene en defender polémicamente la transmisión del pecado original, sin duda porque la supone aceptada por el destinatario de sus palabras. Id., *resp. cap. Vinc.* 5, PL 51, 180-181.

⁵⁰ Id., *ep. ad Augus.* 3, CSEL 57, 457.

⁵¹ Augus. Hipp., *praed. sanct.* 1, 2, PL 44, 961.

⁵² Una buena síntesis de los términos en los que se da la crítica a la doctrina agustiniana en el *Commonitorium* puede hallarse en J.-P. Weiss, *Vincent de Lérins*, en *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétisme et Mystique.*, vol. 16, París 1994, cc. 829-832. La actitud de los teólogos marseleses ante la teología

El carácter del bautizo infantil nunca fue, en resumen, materia de discusión en el sur de la Galia.⁵¹ ¿A qué responde, pues, que Próspero se detenga en este punto, y que lo considere además de una importancia tal que justifique trascender su inicial propósito de atenerse a definiciones emanadas o aprobadas por la Sede Apostólica⁵² recurriendo a un argumento basado en una práctica litúrgica universalmente aceptada? Desde nuestro punto de vista, ello se debe a que es Julián de Eclana el objetivo al que apuntan los capítulos primero y noveno del *Syllabus*. Próspero era plenamente consciente de la centralidad que ocupó el tema de la presencia o no del pecado en los niños en las discusiones entre él y Agustín, y recurrió a las obras polémicas de éste contra aquél para buscar un argumento que le permitiera atacar las teorías de Julián que, sin duda, habían vuelto a la actualidad de la Iglesia en el momento de composición del *Syllabus*.

4. *Los capitula segundo, cuarto, quinto y sexto: Dios, inspirador de la bona voluntas humana.*

Los capítulos segundo, cuarto, quinto y sexto del *Syllabus* revisten una importancia considerablemente menor que los anteriores para determinar el contexto polémico en el cual se enmarca la elaboración de nuestro opúsculo. Con los fragmentos citados en estos

agustiniana puede resumirse como de respeto y aprobación hacia su enorme aportación en materias como la teología trinitaria o incluso la del pecado original y la necesidad de la gracia, y de respetuosa desaprobación de los aspectos en los que Agustín parecía desviarse de la tradición.

⁵¹ Vinc. Lerin., *comm.* 24, 9, CCL 64, 181.

⁵² Agustín, bien es cierto, había afirmado en el *De praedestinatione sanctorum* que la teoría semipelagiana que sostenía que los niños muertos sin bautizar habían sido predestinados por Dios a la condenación en virtud de la presciencia divina de su futura impiedad suponía de hecho afirmar que estos niños eran castigados por pecados futuros, que en realidad no iban nunca a tener lugar, y no por el pecado original. Pero Agustín se extraña de que estos teólogos no hayan sabido ver las nefastas implicaciones de una tal teoría, las cuales sin duda escandalizarían a sus propios defensores, quienes condenaban la negación del pecado original *catholica auctoritate*. *Vide Augus. Hipp., praed. sanct.* 13, 25, PL 44, 978-979.

⁵³ *Vide supra*, pp. 86-87.

capitula, Próspero se propone reafirmar la aprobación pontificia de la teoría de la incapacidad total del hombre para el bien sin intervención de la gracia divina sobre su voluntad. Ello podía enarbolarse tanto contra los teólogos marseleses, cuya teoría del *initium fidei* los haría defensores de la persistencia de la capacidad del hombre para el bien tras la prevaricación de Adán,⁵⁶ como contra la posición teológica de Julián de Eclana y su *laus liberi arbitrii*, su fe en la posibilidad de que la descendencia adánica decline el delito, rechace el ejemplo de Adán y se oriente al cumplimiento de los mandatos divinos sin necesidad de la intervención inspiradora de la gracia.⁵⁷

En este sentido, el fragmento de la carta dirigida por Inocencio I al concilio de Cartago de 418⁵⁸ citado por el aquitano en el segundo capítulo del *Syllabus*,⁵⁹ de las palabras del cual Próspero discierne la defensa papal de la imposibilidad para el bien del hombre si el Supremo Bien no le hace partícipe de sí, fue también utilizado por nuestro autor en el *Contra Collatorem*, durante su polémica con Casiano.⁶⁰ Lo mismo cabe decir de los fragmentos de la epístola *Tractoria* de Zósimo y de la respuesta de los obispos africanos al papa citados en el capítulo quinto del *Syllabus*, fragmentos que

⁵⁶ *Vide supra*, pp. 95-96.

⁵⁷ Así resume Próspero en su *Epistula ad Demetriadem* la exaltación juliana de las posibilidades de la voluntad humana: *hinc illa erat naturae humanae fraudulenta laudatio et illaesae per omnes homines originalis defensio dignitatis. Hinc Adae peccatum exemplo postremis asserebatur nocuisse, non transitu; et quam illi possibile fuerat non violare mandatum, tam liberum esse unicuique declinare delictum* (*Prosp. Aquit., ep. ad Dem.* 10, *Patristic Studies* 97, 172).

⁵⁸ *Innoc., ep. 29, 4, apud Augus. Hipp., ep. 181, CSEL 44, 705-706.*

⁵⁹ *Prosp. Aquit., Syll. 2, PL 51, 206-207.*

⁶⁰ *Id., c. coll. 5, 3, PL 51, 227.* Como ya ocurriera con la otra de las citas de esta carta de Inocencio de la que nos hemos ocupado con anterioridad (*vide supra*, p. 98, n. 48), el pasaje del *Syllabus* es un poco más extenso que el del *Contra Collatorem*: la frase *nec illum considerant cuius quotidie gratiam consequuntur, qui sine illo tantum se assequi posse confidunt?* con la que se cierra la cita del *Indiculus* se omite en el *Contra Collatorem*. En este caso, sin embargo, consideramos que la diferencia de la cita carece de valor para determinar la existencia de un distinto contexto polémico de elaboración de ambos tratados.

enseñan a referir todo afán, obra y mérito virtuoso a Dios, de quien proceden.⁶¹ Finalmente, con los fragmentos citados en el capítulo cuarto (epístola de Inocencio I al concilio de Mileve)⁶² y sexto (*Tractoria de Zósimo*),⁶³ Próspero trata de establecer el fundamento apostólico romano de la teoría agustiniana de que nadie se sirve bien de su libre albedrío si Dios, actuando en la voluntad humana, no crea en ella pensamientos santos y propósitos virtuosos, si no la orienta, en definitiva, hacia el bien.⁶⁴

Sorprende, sin embargo, el escaso interés que muestra el compilador en resaltar que las palabras de los papas destruyen el supuesto fundamento apostólico de la doctrina semipelagiana del *initium fidei*, algo que no se abstendría de hacer si el *Syllabus* estuviera dirigido contra la teología de los maestros marselleses. Tan sólo el capítulo octavo, además de unas palabras a modo de reca-

⁶¹ Prosp. Aquit., *Syll.* 5, PL 51, 207-208. Los fragmentos citados en este capítulo lo son igualmente en Id., *c. coll.* 5, 3, PL 51, 228. Las citas de la *Tractoria de Zósimo* en el *Syllabus* y en el *Contra Collatorem* constituyen uno de los escasísimos materiales de los que disponemos para conocer este fundamental documento, hoy perdido. O. Wermelinger, *Röm*, pp. 307-308, ha tratado de reconstruir su contenido reuniendo los fragmentos que de la carta se conservan y recogiendo las alusiones a la misma existentes en diferentes obras. Tampoco la respuesta de los obispos africanos a la *Tractoria* ha llegado completa hasta nosotros, *vide* Id., *Röm*, p. 152.

⁶² Prosp. Aquit., *Syll.* 4, PL 51, 207 (= Innoc., *ep.* 30, 4, *apud Augus. Hipp.*, *ep.* 182, CSEL 44, 718-719).

⁶³ Prosp. Aquit., *Syll.* 6, PL 51, 208. Acerca de la epístola *Tractoria*, *vide supra*, n. 61.

⁶⁴ Cabe decir, una vez más, que Próspero lee en las palabras de Inocencio una definición de gracia que va, en sentido agustiniano, mucho más allá de lo que éstas verdaderamente dicen. Así, el fragmento de Inocencio citado en el capítulo cuarto del *Syllabus* viene a establecer la devolución por Cristo al hombre de su estado de libertad primigenia. La interpretación que de él hace el aquitano (*quod nemo, nisi per Christum, libero bene utatur arbitrio*) sólo puede evaluarse con exactitud si ponemos este capítulo en relación con el sexto, en el que la cita de la *Tractoria* de Zósimo acaba de perfilar una definición de gracia mucho más próxima a la agustiniana. Acerca del mencionado aspecto de dicha doctrina en Inocencio, *vide* O. Wermelinger, *Röm*, p. 128.

pitulación en el noveno,⁶⁵ afirma explícitamente el origen divino de la fe del creyente. En el mencionado capítulo octavo se considera la práctica litúrgica de la oración de la Iglesia por los infieles, en la que se pide a Dios que les conceda la fe que les falta, como testimonio del origen divino de esta fe.⁶⁶ Este argumento había sido con anterioridad apuntado por Próspero en el marco de sus debates con los opositores sudgálicos al agustinismo,⁶⁷ e indudablemente el galo lo toma asimismo de Agustín.⁶⁸ No obstante, nos parece que la

⁶⁵ Prosp. Aquit., *Syll.* 9, PL 51, 210: *his ergo ecclesiasticis regulis, et ex divina sumptis auctoritate documentis, ita adiuvante Domino confirmati sumus, ut omnium bonorum affectuum, atque operum, et omnium studiorum, omniumque virtutum, quibus ab initio fidei ad Deum tenditur, Deum profiteamur auctorem.*

⁶⁶ Id., *Syll.* 8, PL 51, 209-210.

⁶⁷ Id., *resp. exc. Genuen.*, *resp. V.* PL 51, 193: *si ergo fides donum Dei non est, frustra Ecclesia pro non credentibus orat, ut credant.* Vide asimismo Id., *c. coll.* 12, 3, PL 51, 245, aunque, en este caso, el tema se encuentra inserido en el marco de una argumentación que trata de mostrar como a menudo Dios no quiere llevar a cabo aquello (en este caso, convertir a muchos infieles) que, sin embargo, inspiró al hombre para que éste se lo pidiera.

⁶⁸ R. Lorenz, *Der Augustinismus*, p. 243, n. 209, establece la dependencia del noveno capítulo del *Syllabus* de un pasaje del *De dono perseverantiae* (Augus. Hipp., *persev.* 23, 63, PL 45, 1031-1032). Sin embargo, el carácter de don divino de la perseverancia en la fe hasta el final de los días, establecido por Agustín en este mismo pasaje sirviéndose de igual modo de un argumento litúrgico (*aut quis sacerdotem super fideles Dominum invocantem, si quando dixit: Da illis, Domine, in te perseverare usque in finem, non solum voce ausus est, sed saltem cogitatione reprehendere*), es afirmado por Próspero también en el capítulo noveno del *Indiculus*, como bien viera Lorenz, aunque prescindiendo del fundamento litúrgico que Agustín le sirve en bandeja. Otros pasajes de los tratados agustinianos dirigidos a Próspero e Hilario aluden a la oración de la Iglesia por la fe de los infieles o la perseverancia de los fieles: Augus. Hipp., *praed. sanct.* 8, 15, PL 44, 971-972; 11, 22 (ibid., 976); Id. *persev.* 7, 15, PL 45, 1002; 17, 44 (ibid., 1021); 23, 65 (ibid., 1032). El argumento litúrgico de la oración por la fe de los infieles había sido utilizado con anterioridad por el obispo de Hipona en sus obras dirigidas a los monjes de Hadrumeto, de igual modo conmocionados por el pensamiento de Agustín. En su epístola al abad Valentino, el tagastino cita el testimonio de Cipriano (*De oratione dominica*), quien defendió que el cristiano debía rogar a Dios por sus enemigos infieles a fin de que el Todopoderoso los convirtiera a la fe; ello se haría en vano, apunta Agustín,

excasa centralidad que tiene la cuestión del *initium fidei* en los *Capitula* debe ser tenida en cuenta a la hora de discernir el contexto polémico en el cual conviene situar su composición.

5. El capítulo séptimo: los anatemas del concilio de Cartago de 418.

La definición de la gracia como la intervención divina sobre la voluntad humana, inspiradora en ella del amor del bien y la virtud cristiana, es completada en el capítulo séptimo del *Syllabus*⁶⁹ con la cita de los cánones cuarto, quinto y sexto del concilio de Cartago de mayo de 418, que anatematizan cualquier concepción que la reduzca a la remisión de los pecados cometidos por el individuo,⁷⁰ a la revelación de los mandatos divinos conducentes a la salvación⁷¹ o a una ayuda que facilita el cumplimiento de éstos, cumplimiento que, sin esta ayuda, no deja de ser posible para el hombre.⁷² El canon quinto, aquel que define la gracia como revelación del mandato divino e inspiración del deseo de su cumplimiento, ya había sido utilizado por Próspero para rebatir la teoría del *initium fidei* semi-pelagiana en el *Contra Collatorem*.⁷³ De igual modo, en esta misma obra, el aquitano cuestiona la ortodoxia de la interpretación que ofrece Casiano de la intervención divina en el conflicto entre Job y el diablo sirviéndose del sexto canon cartaginés.⁷⁴

si la Iglesia no creyera que la infidelidad puede ser eliminada por la gracia de Dios. *Vide* Augus. Hipp., *ep.* 215, 3, CSEL 57, 390 (el testimonio de Cipriano también aparecerá en Id., *perseu.* 3, 6, PL 45, 997, y 19, 49, PL 45, 1024). La oración de la Iglesia por los infieles será utilizada en este sentido en Id., *gr. et lib. arb.* 14, 29, PL 44, 898.

⁶⁹ Prosp. Aquit., *Syll.* 7, PL 51, 208-209.

⁷⁰ Conc. carth. (418), *can.* 4, CCL 149, 70.

⁷¹ Conc. carth. (418), *can.* 5, CCL 149, 71.

⁷² Conc. carth. (418), *can.* 6, CCL 149, 71.

⁷³ Prosp. Aquit., *c. coll.* 5, 3, PL 51, 227. Mientras que el *Syllabus* cita la totalidad del canon quinto, la cita en el *Contra Collatorem* es más breve, recogiendo tan sólo la última parte, que define el amor por el cumplimiento del mandato divino como *Dei donum* y prescindiendo de la primera, que anatematiza la reducción de la gracia a la revelación del mandato.

⁷⁴ Prosp. Aquit., *c. coll.* 15, 4, PL 51, 258. Según Próspero, afirmar que, en el certamen que enfrenta a Job con el diablo, la intervención divina se reduce a conceder a éste tanto poder para tentar al santo como sabía Dios

Consideramos, sin embargo, notablemente significativa la presencia en el *Syllabus* del canon cuarto de Cartago, que anatematiza la reducción de la gracia al perdón de los pecados. Se puede entender que Próspero utilice en su polémica con los teólogos provenzales el canon quinto de este concilio, dado que sanciona una noción de gracia inspiradora del amor por el mandato divino, inspiradora en definitiva del deseo de adherirse al plan salvífico divino revelado en el Evangelio: el aquitano considera que no hay motivos para rechazar que también la fe sea fruto de esta inspiración, y que, por consiguiente, el canon quinto sancione su origen divino y condene los planteamientos marseleses en torno al tema del *initium fidei*. Pero los semipelagianos jamás habían pretendido reducir la gracia a la sola remisión de los pecados, aceptando como aceptaban que, en el orden del obrar de acuerdo con los patrones cristianos, la inspiración de la gracia era absolutamente necesaria.⁷⁵ Debemos, de nuevo, volver la vista a los planteamientos de Julián de Eclana.

El viejo y encarnizado enemigo del agustinismo define la gracia desde una perspectiva básicamente apocalíptica, como la elevación de la naturaleza humana (en el hombre justo) a un estado de beatitud eterna, un don divino absolutamente gratuito porque la participación de la eternidad no pertenece a la esencia de la naturaleza humana creada. Ello no obstante, el don de la eternidad puede concebirse también como una culminación, una perfección de la naturaleza humana, que establece en la justicia y en el bien eterno a aquellos que el justo juicio de Dios ha juzgado inocentes.⁷⁶ Además de la gracia de la justificación apocalíptica, Julián toma en consideración la gracia actual, esto es, la intervención divina en la historia en ayuda de la voluntad humana que trabaja por su

que Job estaba capacitado para soportar, es afirmar que el santo venció por su *naturalis facultas*, y que la gracia se concede para que el hombre pueda cumplir *facilius* lo que los mandatos divinos le ordenan. Contra una tal formulación (interpretación bastante *sui generis* de las palabras de Casiano), Próspero puede enarbolar la autoridad apostólica del canon sexto de Cartago, del que únicamente se citan sus últimas palabras, las que encierran su fundamento apostólico (*Io. 15,5*).

⁷⁵ *Vide supra*, pp. 95-96 y n. 44.

⁷⁶ F. Refoulé, *Julien d'Eclane*, pp. 48-49.

Consideramos, sin embargo, notablemente significativa la presencia en el *Syllabus* del canon cuarto de Cartago, que anatematiza la reducción de la gracia al perdón de los pecados. Se puede entender que Próspero utilice en su polémica con los teólogos provenzales el canon quinto de este concilio, dado que sanciona una noción de gracia inspiradora del amor por el mandato divino, inspiradora en definitiva del deseo de adherirse al plan salvífico divino revelado en el Evangelio: el aquitano considera que no hay motivos para rechazar que también la fe sea fruto de esta inspiración, y que, por consiguiente, el canon quinto sancione su origen divino y condene los planteamientos marselleses en torno al tema del *initium fidei*. Pero los semipelagianos jamás habían pretendido reducir la gracia a la sola remisión de los pecados, aceptando como aceptaban que, en el orden del obrar de acuerdo con los patrones cristianos, la inspiración de la gracia era absolutamente necesaria.⁷⁵ Debemos, de nuevo, volver la vista a los planteamientos de Julián de Eclana.

El viejo y encarnizado enemigo del agustinismo define la gracia desde una perspectiva básicamente apocalíptica, como la elevación de la naturaleza humana (en el hombre justo) a un estado de beatitud eterna, un don divino absolutamente gratuito porque la participación de la eternidad no pertenece a la esencia de la naturaleza humana creada. Ello no obstante, el don de la eternidad puede concebirse también como una culminación, una perfección de la naturaleza humana, que establece en la justicia y en el bien eterno a aquellos que el justo juicio de Dios ha juzgado inocentes.⁷⁶ Además de la gracia de la justificación apocalíptica, Julián toma en consideración la gracia actual, esto es, la intervención divina en la historia en ayuda de la voluntad humana que trabaja por su

que Job estaba capacitado para soportar, es afirmar que el santo venció por su *naturalis facultas*, y que la gracia se concede para que el hombre pueda cumplir *facilius* lo que los mandatos divinos le ordenan. Contra una tal formulación (interpretación bastante *sui generis* de las palabras de Casiano), Próspero puede enarbolar la autoridad apostólica del canon sexto de Cartago, del que únicamente se citan sus últimas palabras, las que encierran su fundamento apostólico (*Io. 15,5*).

⁷⁵ *Vide supra*, pp. 95-96 y n. 44.

⁷⁶ F. Refoulé, *Julien d'Éclane*, pp. 48-49.

salvación y glorificación. Rechazando, sin embargo, la concepción agustiniana de ésta como intervención en la voluntad humana generadora del amor del bien, reduce la gracia en la historia, por una parte, a la remisión de los pecados, y, por otra, a la revelación del camino de la virtud y a las exhortaciones a emprenderlo que se encuentran en la Ley y en el Evangelio. Por tanto, se trata únicamente de una ayuda exterior a la voluntad.⁷⁷

En oposición a una definición como ésta de la gracia cobra sentido la reunión en el capítulo séptimo del *Syllabus* de los cánones cuarto y quinto del concilio de Cartago de 418. El canon cuarto, lógicamente excluido por Próspero del arsenal polémico utilizado frente a los teólogos semipelagianos, anatematiza el primer aspecto de la definición juliana de la gracia actual. Del canon quinto se recupera, respecto al *Contra Collatorem*, su primera parte, el anatema contra la reducción de la gracia a la revelación del mandato divino,⁷⁸ anatema aplicable a la segunda proposición de la definición juliana de la gracia actual. El tratado contra Casiano había hecho uso únicamente de su parte positiva, la definición de la gracia actual como inspiración del amor por el cumplimiento del mandato, puesto que, como hemos ya señalado, podía ser utilizada por Próspero para rebatir con el argumento de autoridad la concepción semipelagiana del origen de la fe en el hombre, que debía, en su opinión, ser atribuída a esta intervención divina en la voluntad. En el *Contra Collatorem*, sin embargo, Próspero prescinde del anatema consciente de que los teólogos marselleses no reducían la gracia actual a la revelación del mandato divino. Por el contrario, la reunión de los cánones cuarto y quinto de Cartago en el *Syllabus* responde a la voluntad del aquitano de evidenciar de modo incuestionable la condena eclesiástica de una concepción de la gracia actual como la defendida por Julián.

6. El capítulo tercero: la polémica en torno a la efectividad del bautismo.

El capítulo tercero del *Syllabus* podría, en principio, interpretarse dentro de la línea argumental que trata de dejar patente la

⁷⁷ F. Refoulé, *Julien d'Éclane*, pp. 58-59.

⁷⁸ *Vide supra*, n. 73.

sanción romana de una concepción de la gracia como acción de la divinidad sobre el hombre inspiradora del amor por el bien cristiano. Como hemos insistido en nuestra exposición, esto puede entenderse como un ataque tanto a las posiciones teológicas de Julián de Eclana como a la teoría semipelagiana del *initium fidei*.⁷⁹ Ahora bien, en este capítulo Próspero no parece tener *in mente* las discusiones en torno al origen de la fe que le habían enfrentado con los teólogos marseleses. Tomando como fundamento un fragmento de la epístola de Inocencio I al concilio de Cartago de 416,⁸⁰ cuyo sentido esta vez sí respeta plenamente, Próspero demuestra que es doctrina sancionada y enseñada por la iglesia romana la absoluta incapacidad del hombre, incluso renovado por la gracia del bautismo, de superar las tentaciones del diablo y dominar la concupiscencia carnal si no es guardado en el camino de la virtud por el *quotidianum adiutorium* divino.⁸¹

La alusión explícita al cristiano bautizado evidencia la voluntad de Próspero de polemizar más allá de la cuestión en torno al *initium fidei* semipelagiano. Los conceptos que maneja el aquitano en la introducción al pasaje de Inocencio, de modo especial la definición del bautizado como *homo renouatus* y la presentación de la *concupiscentia carnis* desde una perspectiva absolutamente negativa y plenamente agustiniana, nos obligan a volver la vista de nuevo a una vieja cuestión materia de debate entre Julián de Eclana y Agustín.

En el capítulo tercero del *Contra duas epistolas pelagianorum*, Agustín se hace eco de una acusación vertida contra su enseñanza por Julián de Eclana: *baptisma quoque, inquiunt, non vere homines novos facere asserunt, id est non plenam dare remissionem peccatorum, sed ex parte filios Dei fieri, ex parte autem saeculi filios, id est diaboli, remanere contendunt*.⁸² Agustín afirma que la concupiscencia, consecuencia del

⁷⁹ Vide supra, pp. 99-100.

⁸⁰ Innoc., ep. 29, 7, apud Augus. Hipp., ep. 181, CSEL 44, 710-711.

⁸¹ Prosp. Aquit., Syll. 3, PL 51, 207: *neminem etiam baptismatis gratia renovatum, idoneum esse ad superandas diaboli insidias, et ad vincendas carnis concupiscentias, nisi per quotidianum adiutorium Dei perseverantiam bonae conversationis acceperit*. Definiendo la gracia como *quotidianum adiutorium* Próspero ha querido mantener la fidelidad a la terminología usada por Inocencio en su carta.

⁸² Augus. Hipp., c. ep. Pel. III, 3, 4, CSEL 60, 488.

pecado original, persiste tras el bautismo orientando insistentemente al hombre hacia el pecado. El sacramento bautismal elimina en todo neófito el pecado original y sus faltas personales, pero el bautizado permanece en un estado de debilidad, de *infirmitas*, que le hace absolutamente necesitado de la gracia de Dios e impide hablar de un estado de *impeccantia* ni para los más justos de entre los creyentes.

En la afirmación de la persistencia de la *infirmitas* humana tras el bautismo, Julián creyó ver la destrucción de la eficacia del mismo. Si la concupiscencia carnal es pecado o tiene un carácter intrínsecamente negativo que la convierte en fuente de pecado y pervertidora soberana de la voluntad esclavizada (noción que él rechazaba),⁸³ entonces, afirmará Julián, el bautizo no remite verdaderamente los pecados de los hombres, no los regenera ni renueva haciendo de ellos *homines novi*, hijos adoptivos de Dios, sino que siguen siendo de condición pecadora y, en parte, *filii diaboli*. Para Julián, sólo si se rechaza el carácter negativo de la concupiscencia

⁸³ Julián considera que el deseo sexual entra dentro de las inclinaciones propias de la esencia de la naturaleza humana. Como ésta ha sido creada por Dios y es inmutablemente buena, sus inclinaciones son, asimismo, necesarias y buenas. El deseo sexual estaba presente ya en la humanidad de Adán antes del pecado. La sexualidad regida por el espíritu es un bien. Cuando Julián habla de la concupiscencia, la concibe dentro del marco del matrimonio y orientada a la procreación, como acto asumible por la moral cristiana. Agustín, en su refutación de Julián, no niega la presencia de la sexualidad en Adán y Eva antes de la expulsión del Paraíso, una sexualidad que, sin embargo, difiere de la del hombre caído en la medida en que estaba plenamente sometida al control de la voluntad y no suponía una distracción para el primer hombre en su búsqueda constante de Dios y de la virtud. Tras la falta de Adán, se rompe el equilibrio entre carne y espíritu, y la libido se revela contra su señor de igual modo que Adán lo había hecho con Dios. El deseo sexual en el hombre caído lucha contra el espíritu e inclina al hombre al pecado y al dolor. La imagen agustiniana de la sexualidad es aquella que no puede dejar de generar escándalo en el cristiano. Vide F. Refoulé, *Julien d'Éclane*, pp. 70-71; M. Lamberigts, *Julien d'Éclane*, pp. 377-378, 387-391 y 404-407; Ph. L. Barclift, *In Controversy*, pp. 7-12; R. A. Markus, *Augustine's Confessions and the Controversy with Julian of Eclanum: Manicheism Revisited*, en *Augustiniana* 41 (1991), pp. 921-923.

puede afirmarse la efectividad purificadora y renovadora del bautismo.⁸⁴

Para rebatir esta acusación, Agustín afirma que el bautizado debe esperar, mientras está en el mundo, al cumplimiento de su regeneración y adopción como hijo de Dios, que tendrá lugar al final de los tiempos. No se puede atribuir al bautismo, como parecía hacer Julián, lo que en efecto se va a obtener a través de él, pero tan sólo tras el fin de la Historia, esto es, la condición de *impeccantia*, el *non posse peccare* del que hoy únicamente se benefician los ángeles que perseveraron en la virtud.⁸⁵ El bautizado ha sido situado en la esperanza, pero sigue preso, mientras está en el mundo, de la esclavitud de la concupiscencia, a la que solamente puede vencer con la ayuda de la gracia de Dios.⁸⁶

Desde nuestro punto de vista, el capítulo tercero del *Syllabus* puede interpretarse en el contexto de esta discusión, diferentes elementos nos mueven a pensarlo. En primer lugar, el inciso *etiam baptismatis gratia renovatum* del texto que introduce las palabras de Inocencio desplaza los términos del debate en los que se mueve el *Indiculus* más allá de la cuestión del *initium fidei*. Se trata de la absoluta necesidad de la gracia en el proceso de asunción vital de los valores cristianos, algo que los semipelagianos jamás discutieron. Ello nos incitaría, en principio, a descartar que sea la teología provenzal el objetivo del dardo de la *auctoritas*. Además, se alude a los efectos del bautismo en términos de *renovatio*, lo que puede recoger la noción juliana del *homo novus* postbautismal que se

⁸⁴ F. Refoulé, *Julien d'Éclane*, p. 71.

⁸⁵ Augus. Hipp., *corrept* 10, 27, CSEL 92, 251.

⁸⁶ Augus. Hipp., *c. ep. Pel.* III, 3, 5, CSEL 60, 490-491. Para toda esta cuestión, *vide* F. Gori, *Il Praedestinatus di Arnobio il Giovane. L'eresiologia contro l'Agostinismo*, Roma 1999, pp. 58-61. La oposición al agustinismo en Roma que representa Arnobio el Joven se arma de los argumentos de Julián de Eclana en su polémica con Agustín, entre ellos el que acabamos de analizar. Sin embargo, caracteriza al posicionamiento teológico de Arnobio una actitud de cautela ante la cuestión de la *tradux peccati*, sobre la que no se pronuncia explícitamente, y aún parece aceptarla con matices. Ello respondería, en opinión de Gori, a la voluntad de Arnobio de evitar quedar fuera de la ortodoxia sancionada por los cánones de Cartago de 418 y la *Tractoria* de Zósimo. *Vide Id.*, *Il Praedestinatus*, pp. 17-18 y 54.

sentía cuestionada por las ideas de Agustín, algo que afirmamos con plena prudencia. Este *homo renovatus*, prosigue Próspero, está aún sometido a la ley del pecado, identificada con la *concupiscentia carnis*, de la que, en consecuencia, se afirma a la vez su carácter absolutamente negativo (en sentido agustiniano) y su persistencia tras el bautizo.⁸⁷ El hombre, finalmente, sólo es capaz de superar esta *lex peccati* con la ayuda de la gracia divina, algo que también Agustín pone de relieve en su respuesta a la acusación juliana en el *Contra duas epistolas pelagianorum*.⁸⁸

En este sentido, afirmar que la noción de *concupiscentia carnis* como *lex peccati* persistente en el cristiano bautizado y sólo superable por el hombre con la ayuda constante de la gracia goza de plena aprobación en la iglesia romana, supone para Próspero demostrar la plena ortodoxia de este principio agustiniano frente a los ataques que recibiera del depuesto obispo de Eclana.

Sin embargo, la existencia de un punto de coincidencia entre las acusaciones vertidas contra el agustinismo por los teólogos semipelagianos y Julián de Eclana nos debe conducir a cierta prudencia a la hora de pronunciar una sentencia definitiva sobre el destinatario del capítulo tercero del *Syllabus*. En efecto, los autores del opúsculo al que Próspero respondiera con sus *Responsiones ad capitula Gallo-*

⁸⁷ No es el tema del carácter en sí positivo o negativo de la *concupiscentia* en general, y de la *concupiscentia carnis* en concreto, objeto de discusión en el contexto de la controversia semipelagiana. Tengamos siempre presente el espíritu monástico que transpira en la reacción antiagustiniana del Mediodía galo, con centro en los monasterios de Lérins y San Víctor de Marsella. Próspero delata su concepción de la concupiscencia en pocas ocasiones, y la perspectiva es siempre negativa: de *morbus omnium concupiscentiarum* que tiene su origen en el *originale peccatum* habla en Prosp. Aquit., *resp. cap. Vinc.* 1, PL 51, 177. Pero también los antiagustinianos recurrián a las más escandalosas imágenes que la sexualidad humana podía ofrecer a un cristiano (el adulterio, la corrupción de las vírgenes consagradas) para atacar el predestinacionismo defendido por Próspero. *Vide Id., resp. cap. Vinc.* 10, PL 51, 182.

⁸⁸ Augus. Hipp., *c. ep. Pel.* III, 3, 5, CSEL 60, 490: *baptismus igitur abluit quidem peccata omnia [...] sed non auferit infirmitatem, cui regeneratus resistit, quando bonum agonem luctatur, consentit autem quando sicut homo in aliquo delicto praecupatur, propter illud gaudens in actione gratiarum, propter hoc autem gemens in allegatione orationum.*

rum columniantium también acusaban al agustinismo de cuestionar la efectividad del bautismo en los no predestinados, en quienes, afirmaría Agustín, el lavacro no remitiría el *originale peccatum*.⁸⁹ Ahora bien, los términos en los que Próspero rebate esta acusación son distintos a los que introducen el capítulo tercero del *Syllabus*: el agustinismo afirma que todo bautizado es purificado del pecado original y, si es adulto, de sus pecados personales. Quien, tras el bautismo, vuelve a caer en la impiedad y muere en ella (y no ha sido, por lo tanto, predestinado), será castigado no por el pecado original, que le ha sido remitido, sino por sus faltas personales. No hay razón para acusar a Dios de su no predestinación porque en su castigo recibirá una muerte que se le debía por todo aquello que gratuitamente le fue remitido en el bautismo. Dios ejecutará sobre él su justicia, no su misericordia.⁹⁰

Si bien ambas acusaciones contra el agustinismo, la que encontramos recogida en las *Responsiones ad capitula Gallorum columniantium* y la que creemos que subyace a la respuesta de Próspero en el tercer capítulo del *Syllabus*, tienen puntos en común, el modo en que el aquitano las rebate difiere porque el punto de partida de ambas acusaciones es distinto: los semipelagianos aceptan el *originale peccatum*, y es su plena remisión en el bautizo la que ven cuestionada por el agustinismo; el capítulo tercero del *Syllabus*, por el contrario, se propone situar en sus justos límites el carácter de la *renovatio* bautismal que Julián parecía confundir con la verdadera y definitiva *renovatio* escatológica hacia la que el cristiano, insistirá Próspero, no puede dirigirse sin la constante ayuda de la gracia que le permite superar la esclavitud de la *concupiscentia carnis*. Y recordemos una vez más que, frente a su interlocutor, el aquitano deberá en el *Syllabus* argumentar en defensa de una *tradux peccati* que los autores del opúsculo calumniador del agustinismo en la Galia nunca cuestionaron.

7. Cronología y contexto histórico de elaboración del *Syllabus*.

⁸⁹ Prosp. Aquit., *resp. cap. Gall. 2*, PL 51, 157.

⁹⁰ Prosp. Aquit., *resp. cap. Gall. 2*, PL 51, 157-158.

Una vez presentados los argumentos que, en nuestra opinión, permiten afirmar con bastante seguridad que el *Syllabus* es una obra orientada a rebatir algunos principios del sistema teológico que Julián de Eclana defendiera frente a Agustín, estamos en disposición de completar nuestra exposición con la formulación de una hipótesis acerca de la fecha y del contexto histórico en que nuestro opúsculo fue elaborado.

En primer lugar, debemos hacer algunas consideraciones acerca del ámbito geográfico de su composición. Como hemos apuntado en la introducción, el *Indiculus* ha llegado hasta nosotros transmitido por la *collectio Dionisiana*, colección que incluye el documento aquí estudiado justo después de la epístola de Celestino a los obispos galos en relación con la controversia semipelagiana.⁹¹ Esta es la única vía de transmisión del *Syllabus*, ya que ninguna colección no romana e independiente de la *Dionisiana* lo ha transmitido.⁹² Si bien los investigadores de la transmisión de los cánones conciliares y decretales de la Antigüedad coinciden en negar que Dionisio el Exiguo tomara las decretales de su colección de los archivos pontificios, a los que, según Wurm, el monje escita nunca tuvo acceso personal,⁹³ Cappuyns defendió en su momento la posibilidad de hacer una excepción para el caso de nuestros *Capitula*, puesto que una epístola del papa Hormisdas, escrita muy poco después de que Dionisio compusiera su colección (bajo el antecesor de Hormisdas, Símaco), atestigua con práctica seguridad que el *Syllabus* se guardaba durante su pontificado en los *scrinia* de la iglesia romana.⁹⁴

⁹¹ *Vide supra*, p. 81.

⁹² M. Cappuyns, *L'origine*, p. 156, n. 1.

⁹³ H. Wurm, *Studien und Texte zur Dekretalsammlung des Dionysius Exiguus*, Bonn 1964, pp. 223-229.

⁹⁴ Hormis., *ep.* 124, *Acta Conciliorum Oecomenicorum IV*, 2, 46: *de arbitrio tamen libero et gratia Dei, quid Romana, hoc est catholica sequatur et servet ecclesia, licet et variis libris beati Augustini et maxime ad Hilarium et Prosperum abunde possit agnosci, tamen et in scriniis ecclesiasticis, expressa capitula continentur.* Que los *capitula de arbitrio libero et gratia Dei* a los que alude Hormisdas deben ser identificados con nuestro *Syllabus* es algo que la historiografía no ha cuestionado nunca, desde P. Quesnel, *Dissertatio*, c. 387; P. y J. Ballerini, *Observationes*, c. 409; L. Pelland, *Sancti Prosperi*, pp. 126-127; hasta M. Cappuyns, *L'origine*, p. 156, n. 1.

Obtuviera o no Dionisio los *Capitula de los archivos pontificios*, dos hechos se nos antojan prácticamente seguros a tenor de lo que acabamos de señalar, a saber, que se guardaban en los *scrinia pontificales* y que tuvieron en su momento una difusión muy limitada, con toda probabilidad restringida a Roma, dada su ausencia en colecciones de origen no romano.

Si el *Syllabus* es una obra escrita contra Julián de Eclana y difundida en Roma o, precisando aún más, dirigida a la iglesia romana (como lo atestiguaría el hecho de que se conservara en sus archivos), debemos sin duda situar su composición en un momento en que las ideas de Julián hubieran recuperado actualidad en la antigua capital del Imperio Romano de Occidente. Y hablamos de recuperar porque, obviamente, el *Indiculus* no fue escrito sino después de la condena definitiva de las ideas que Julián defendía de acuerdo con Pelagio y Celestio por el rescripto imperial de abril de 418, el concilio de Cartago de mayo de ese mismo año y la posterior epístola *Tractoria* del papa Zósimo, documentos estos últimos parcialmente citados en el *Syllabus* y bajo cuyo peso Julián fue expulsado de la Península italiana.⁹⁵

Tras el periplo oriental de Julián, que culminó con su expulsión de Constantinopla y la condena y confirmación de su deposición por el concilio de Efeso de 431 (facción presidida por Cirilo de Alejandría), sabemos, en efecto, que el depuesto obispo de Eclana volvió a Italia y que tomó contacto con la iglesia romana. Un total de cuatro documentos lo atestiguan de modo directo o indirecto.

El primero de ellos surge de la mano del propio Próspero de Aquitania quien, en su crónica, nos informa de que, en el año 439, Julián trató de volver a la comunión con la iglesia romana, a lo que el papa Sixto III se opuso aconsejado por el diácono León (o archidiácono ya desde antes de agosto de 430, según el testimonio de Genadio de Marsella),⁹⁶ futuro papa León I.⁹⁷

⁹⁵ Según Ch. Pietri, L. Pietri, J. Desmulliez, Ch. Fraisse-Coué, É. Paoli-Lafaye, Cl. Sotinel, *Prosopographie Chrétienne du Bas-Empire*, 2: *Prosopographie de l'Italie chrétienne (313-604)*, II, Roma 2000 (en adelante, *PCBE* II, 2), *Iulianus* 9, p. 1178, en una fecha imprecisa en todo caso anterior a 421-422.

⁹⁶ *PCBE* II, 2, *Leo* 7, p. 1271.

⁹⁷ Prosp. Aquit., *epit. chron.*, a. 439, MGH 9, *Chronica Minora* 1, 477: *hac tempestate Iulianus Aeclanensis iactantissimus Pelagiani erroris adsortor, quem*

Asimismo, en su *De promissionibus*, Quodvultdeus recuerda que, encontrándose establecido en Campania, el entonces papa León combatió a los maniqueos y a los pelagianos, y entre éstos últimos de modo especial a Julián de Eclana.⁹⁸

El tercero de los testimonios que debemos traer a colación no hace mención explícita a la figura de Julián de Eclana, pero consideramos que debe ponerse en relación con las dos noticias que acabamos de citar. En su *Bibliotheca*, Focio nos informa de que había conocido a través de una de las obras que había consultado que, poco después de que León interviniere en la provincia de *Venetia* para atajar las irregularidades en la reintegración en sus iglesias de clérigos que habían simpatizado con el pelagianismo,⁹⁹ esta herejía empezó a difundirse abiertamente en la misma Roma, todavía bajo pontificado leonino. A esta difusión se habría opuesto exitosamente Próspero, quien polemizó contra los pelagianos a través de la publicación de diversos panfletos.¹⁰⁰

El cuarto de los testimonios a los que hemos aludido es aquel cuya veracidad ofrece más dudas. Se trata de una fuente, hoy

dudum amissi episcopatus intemperans cupidus exagitabat, multimoda arte fallendi, correctionis speciem praferens, molitus est in communionem ecclesiae inrepere. sed his insidiis Xistus papa (diaconi Leonis hortatu) vigilanter occurrens nullum aditum pestiferis conatibus patere permisit et ita omnes catholicos de reiectione fallacis bestiae gaudere fecit, quasi tunc primum superbissimam haeresim apostolicus gladius detruncasset.

⁹⁸ Quodvult., *promiss. Dei*, 6, 12, SCh. 101, 611: *in Italia quoque, nobis apud Campaniam constitutis, dum uenerabilis et apostolico honore nominandus papa Leo Manichaeos subverteret et conteret Pelagianos et maxime Julianum ambientem.*

⁹⁹ Esta intervención se materializa en la primera de las epístolas leoninas conservadas, dirigida a un desconocido *episcopus Aquileiensis*. Ch. Pietri, *Rome et Aquilée: deux églises du IV au V siècle*, en *Aquileia e Roma. Atti della XVII settimana di studi aquileiesi* [Antichità Altopadriatiche 30], Udine 1987, pp. 247-248, identifica a este obispo con *Ianuarius*, destinatario de la epístola dieciocho del mismo pontífice. Asimismo, el historiador francés pone en duda la cronología de 442 que para las cartas primera y segunda del epistolario leonino (dirigida la segunda al obispo Séptimo de Altino, denunciante de las irregularidades en *Venetia*), propusieran los Ballerini. P. y J. Ballerini, *Admonitio ad epistulas 1 et 2 Sancti Leonis*, Venecia 1753-1757, reimpr. PL 54, 589-594.

¹⁰⁰ Photius, *Biblioteca* 54, Belles Lettres 1, 44.

perdida, a la que habría tenido aún acceso Vignier cuando escribió su *Praefatio in scripta Iuliani*. Historiadores como Bruckner¹⁰¹ o Wermelinger¹⁰² no han negado credibilidad a esta fuente (se trataría de los siete libros *Contra Faustum* de Fulgencio de Ruspe), cuya información recoge Vignier afirmando que, tras ser de nuevo expulsado Julián de Italia, éste decidió refugiarse en la Galia dirigiéndose al monasterio de Lérins. Allí sería acogido por el abad Fausto, futuro obispo de Riez, y, durante algunos meses, difundió su pensamiento sin oposición, para descrédito de Fausto.¹⁰³ Posteriormente, el depuesto obispo de Eclana, una vez muerto Sixto, volvió a su país natal y siguió haciendo proselitismo hasta que fue de nuevo expulsado por el papa León.¹⁰⁴

¹⁰¹ A. Bruckner, *Julian von Eclanum. Sein Leben und seine Lehre. Ein Beitrag zur Geschichte des Pelagianismus*, en *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen literatur* 15, Leipzig 1897, p. 72.

¹⁰² O. Wermelinger, *Röm*, p. 284, n. 90.

¹⁰³ La realidad histórica de la acogida ofrecida a Julián en el monasterio de Lérins es más que cuestionable. Recordemos una vez más las importantes diferencias existentes entre la teología provenzal y la enseñanza de Julián de Eclana, divergentes en aspectos tan significativos como el del *originale peccatum*. Es dudoso que Julián encontrara en el monasterio fundado por Honorato un ambiente propicio para la difusión de su doctrina. Vicente, surgido del vivero lerinense, acusa a Julián en un pasaje de su *Commonitorium* de pelagiano y le reprocha haber antepuesto a la enseñanza tradicional de la Iglesia sus especulaciones personales en torno a la fe, hecho que le condujo a separarse de sus colegas en el episcopado (clara alusión a su negativa a firmar la *Tractoria* de Zósimo). Vinc. Lerin., *Commonit.* 28, 15, CCL 64, 188-189. La noticia recogida por la fuente consultada por Vignier parece, a primera vista, una pura invención surgida del partido agustiniano durante alguna de las fases de la controversia semipelagiana, invención cuyo objetivo sería reforzar la idea del vínculo que, según los agustinianos, unía la teología pelagiana con la marsellesa a través del supuesto proselitismo de Julián en Lérins. Otra solución a este problema es la propuesta en el artículo citado *infra*, nota siguiente.

¹⁰⁴ J. Vignier, *Praefatio in scripta Iuliani*, apud A. Bruckner, *Julian von Eclanum*, p. 72: *omni ergo Italia rursus expulsus subit animo Galliam tentare Lerinum itaque appulit, ubi a Fausto intempestiva charitate exceptus et per aliquot menses fatus virus suum non sine magno ipsius Fausti damno propaginavit. Xisto mortuo natale solum disseminandis erroribus repetiit, sed opera Leonis pontificis denuo propulsatur*. Dada la inverosimilitud histórica de esta noticia, algunos

Si aceptamos acríticamente estos testimonios, deberíamos considerar dos estancias de Julián en Italia tras su primera expulsión de la Península, así como dos intervenciones de León contra su persona: la primera en el 439, de la que es testimonio Próspero y, al parecer, la fuente que siguiera Vignier;¹⁰⁵ la segunda, bajo el pontificado de León, contemporánea a la lucha contra el maniqueísmo emprendida por este papa según atestigua *Quodvultdeus*.¹⁰⁶ A esta presencia aludiría también la fuente consultada por Vignier y muy posiblemente la de Focio.

Aun así, la realidad histórica de esta última intervención de León contra Julián nos parece más que cuestionable. En primer lugar, porque si León, siendo papa, se hubiera enfrentado de nuevo a Julián, Próspero no se habría abstenido de consignarlo en su crónica, tan rica en noticias sobre el pelagianismo¹⁰⁷ y tan interesada en exaltar el papel de los pontífices romanos en la lucha contra esta

autores han considerado la posibilidad de que el *Contra Faustum* al que accediera Vignier sea en realidad una falsificación jansenista. *Vide* en este sentido J. L. Quantin, *Combat doctrinal et chasse à l'inedit au XVII siècle. Vignier, Quesnel et les sept livres contre Fauste de Fulgence de Ruspe*, en *Revue des Études Augustiniennes* 44 (1998), pp. 274-284. Esta hipótesis no carece en absoluto de fundamento.

¹⁰⁵ Según la fuente que habría leído Vignier Julián había sido expulsado *nursus* de Italia antes de ir a Lérins. La primera expulsión a la que aludiría esta fuente perdida sería la que tuvo lugar antes del 421-422, mientras que la segunda debe ser forzosamente la del 439, tras el intento fracasado de recuperar la comunión con Roma. La vuelta a Italia tras su paso por Lérins acabaría con una tercera expulsión de Julián de la Península.

¹⁰⁶ El combate de León contra el maniqueísmo romano tendría su punto de partida en noviembre del 443, y puede darse por concluido hacia finales de enero del 444, si bien León, a lo largo de la primera mitad de este año, continuará advirtiendo a sus feligreses en sus homilías acerca de la posible presencia de "criptomaniqueos" entre sus filas. No será hasta el 19 de junio del 445 que Valentiniano III añada, con una constitución que reasume las viejas medidas antimaniqueas de la legislación precedente, la fuerza del brazo secular a la acción pontificia. *Vide* A. Chavasse, *Introduction*, en *Leo Magnus. Tractatus*, CCL 138, pp. 178-181.

¹⁰⁷ S. Muhlberger, *The Fifth-Century Chroniclers. Prosper, Hydatius and the Gallic Chronicler of 452*, Leeds 1990, p. 79, considera plausible que lo que moviera a Próspero a elaborar su crónica fuera la voluntad de dejar un preciso recuerdo histórico de la aún reciente controversia pelagiana.

herejía,¹⁰⁸ y, más aún, en celebrar las virtudes del episcopado de León, ante cuya labor Próspero no oculta en su obra histórica una profunda admiración.¹⁰⁹ Sería asimismo extraño que Julián volviera a Italia (a Roma, si aceptamos que la noticia reportada por Focio acerca de la presencia pelagiana en la *Urbs* hace referencia a su persona), bajo el pontificado de León, quien se había opuesto decisivamente a su vuelta a la comunión romana en 439 y había demostrado así su rigor antipelagiano.

Desde nuestro punto de vista, la tradición tardía que afirma la presencia de Julián en Roma bajo el pontificado de León, representada por las fuentes que conocieron Focio y supuestamente Vignier, parte de la noticia de Quodvultdeus. Es asimismo bastante probable que Quodvultdeus tuviera noticia de las andanzas de Julián en Roma a través de la crónica de Próspero, quizás en su edición de 445.¹¹⁰ Note el lector que Quodvultdeus califica a Julián de *ambiens*, ambicioso e intrigante, calificativo que puede hacerse eco de la descripción que hace Próspero en su crónica de la actitud de Julián en 439: *quem intemperans cupid exagitabat; multimoda arte fallendi, correctionis speciem praeferens; fallacis bestiae*. El exiliado obispo de Cartago citaría de memoria la crónica de Próspero al escribir su *De promissionibus*¹¹¹ situando descuidadamente la intervención de León contra Julián de Eclana bajo el pontificado del primero y no bajo su diaconado o archidiaconado. El error de Quodvultdeus se entiende mejor si recordamos la importancia que la crónica de Próspero concede a la intervención de León en los hechos de 439.¹¹²

¹⁰⁸ S. Muhlberger, *The Fifth-Century Chroniclers*, p. 86.

¹⁰⁹ R. A. Markus, *Chronicle and Theology: Prosper of Aquitaine*, en *The Inheritance of Historiography (350-900)*, Ch. Holdsworth y T. P. Wiseman (eds.), Exeter 1986, p. 34.

¹¹⁰ La existencia de una edición en esta fecha está bien atestiguada por la tradición manuscrita. Vide S. Muhlberger, *The Fifth-Century Chroniclers*, pp. 56-59.

¹¹¹ El *De promissionibus* sería compuesto entre el 445 y el 451: A. Mandouze, *Prosopographie Chrétienne du Bas-Empire. I: Prosopographie de l'Afrique chrétienne (303-533)*, París 1982, *Quodvultdeus*, p. 949.

¹¹² PCBE II, 2, *Iulianus* 9, p. 1180, ya apunta la posibilidad de que Quodvultdeus recordara los hechos de 439 en su referencia a Julián y León en el *De promissionibus*.

De Quodvultdeus dependerían quizás el códice que leyó Focio y la supuesta fuente de Vignier, fuente que fundiría las dos tradiciones a las que acabamos de aludir, la de Próspero y la que deriva del recuerdo erróneo de esta noticia por parte de Quodvultdeus, aludiendo al hecho de 439 y a una supuesta intervención posterior del ya papa León contra Julián.

El testimonio de Próspero es, indiscutiblemente, el de mayor autoridad de entre los que acabamos de citar dado que el aquitano se propone escribir con el rigor de un cronista y es más que probable que tuviera una experiencia personal de los hechos que narra, estando como estaba establecido en Roma y quizás ya en relación con la curia papal y su poderoso diácono León.¹¹³

Siendo así las cosas, la presencia de Julián en Roma en 439 es la única históricamente contrastada y que proporciona un contexto adecuado para la elaboración de un opúsculo polémico antijulianeo en Roma con posterioridad a la primera expulsión de Italia del de Eclana. Si aceptamos, además, que el códice consultado por Focio ofrecía información histórica veraz, aunque sigue una tradición cronológica errónea para situar la presencia pelagiana en Roma (bajo pontificado leonino), dicho códice confirmaría la intervención directa de Próspero en la lucha contra el pelagianismo romano, en la lucha, en definitiva, contra Julián de Eclana. Próspero elabora, según la fuente de Focio, opúsculos polémicos contra la herejía; el *Syllabus* podría ser uno de ellos.

Por lo demás, si confrontamos la información de la crónica con el prólogo del *Syllabus*, podemos hallar un atenuante a las objeciones que el mencionado prólogo parece presentar a la aceptación

¹¹³ Es opinión mayoritaria de la historiografía que, hacia el 435, Próspero se había desplazado ya desde el entorno de Marsella a Roma para fijar allí su residencia. M. Cappuyns, *Le premier représentant*, p. 326, lo afirma basándose en la existencia de una cesura perceptible en su crónica, que marca el inicio de una nueva parte en las noticias de 434-435, parte caracterizada por un mayor interés por Roma y una mejor información de los acontecimientos que tienen su epicentro en la *Urbs*. La opinión de Cappuyns es seguida por G. Bardy, *Prosper d'Aquitaine*, c. 847; A. Hamman, *Próspero de Aquitania*, p. 634; R. H. Weaber, *Divine Grace*, p. 138. Otros autores sitúan la marcha de Próspero a Roma tras la elección de León como papa; así, G. de Plinval, *Prosper d'Aquitaine*, p. 343; A. Solignac, *Prosper d'Aquitaine*, c. 2447.

del carácter polémico antijuliano de nuestro opúsculo. En efecto, el *praefatio* del *Indiculus* ha proporcionado siempre los argumentos de mayor peso para afirmar su orientación antimarsellesa. En él se nos dice que la composición de esta obra fue necesaria para delatar a quienes, profesándose católicos y anatematizando a Pelagio y Celestio, continuaban sosteniendo sus dogmas por impericia teológica o bien por pura maldad y se oponían a los *disputatores* de ortodoxia contrastada porque consideraban que habían excedido un *necessarium modum* en su defensa de la gracia. Aquellos cuyo posicionamiento en torno a la cuestión de la gracia y la libertad humana es definido en el prólogo del *Indiculus* afirmaban profesar, en torno a las cuestiones que abordaría el opúsculo, únicamente la doctrina aprobada y enseñada por la Sede Apostólica.¹¹⁴

La alusión a que los destinatarios de la argumentación polémica del *Syllabus* anatematizaban sin dudas a Pelagio y Celestio pero, al mismo tiempo, se oponían a los excesos de algunos polemistas considerados ortodoxos (una clara alusión a Agustín), parece un claro intento de definir el posicionamiento teológico de los anti-agustinianos sudgálicos. Próspero insistió siempre, como ya hemos señalado en este trabajo, en que las teorías marsellesas tenían un vínculo claro con el pelagianismo "puro".¹¹⁵ En su *Epistula ad Demetriadem*, además, el aquitano considera igualmente que las tendencias "pelagianizantes" de sus rivales provenzales puedan deberse tanto a la incompetencia en materia de teología como a la pura malicia, y lo señala en términos parejos a los que comparecen en el *Syllabus*: *quam partem superbae praedicationis* (sc: *gratiam Dei secundum merita nostra dari*) *quidam sibi, cum cetera abnuerent, servarunt.* *Sed hoc eos aut nimis imperite aut valde nequiter fecisse non dubium est.*¹¹⁶

Desde nuestro punto de vista, sin embargo, no hay motivos para descartar que, en su prólogo, Próspero nos esté caracterizando el último *atteggiamento* de Julián respecto a la cuestión pelagiana en el 439.¹¹⁷ Julián trató, en esta fecha, de volver a la comunión con la

¹¹⁴ Prosp. Aquit., *Syll.*, *praef.*, PL 51, 205-206.

¹¹⁵ *Vide supra*, pp. 95-97.

¹¹⁶ Prosp. Aquit., *ep. ad Dem.* 10, Patristic Studies 97, 172.

¹¹⁷ Aunque el prólogo del *Syllabus* siempre habla en plural de sus oponentes, no es descartable que, en su reclamación ante Sixto III en el

iglesia romana, con el objetivo, según Próspero, de recuperar su vieja sede episcopal de Eclana, situada en una provincia eclesiástica (Apulia/Calabria) sometida a la jurisdicción directa de la Sede Apostólica.¹¹⁸ Para conseguir su propósito, le resultaría absolutamente necesario demostrar su comunión en la fe con el obispo de Roma, lo que en materia de gracia y libre albedrío pasaba necesariamente por anatematizar a Pelagio y Celestio, cuya heterodoxia Roma no cuestionó desde el pontificado de Zósimo. En el 439, sin embargo, Julián pudo aún creer que condenar la doctrina de Pelagio y Celestio no le obligaba a una aceptación de la totalidad del pensamiento de Agustín.

El prólogo del *Syllabus* recoge a la perfección un posicionamiento tal, señalando que el anatema a Pelagio y Celestio de los aludidos por Próspero se acompaña de una aceptación única y exclusiva (*tantummodo*) de las definiciones romanas acerca de las cuestiones discutidas e incidiendo en el hecho de que los aludidos continúan oponiéndose a los excesos del agustinismo.¹¹⁹ La noticia de la crónica de Próspero confirma efectivamente que Julián adoptó en 439 una estrategia basada en la renuncia, cuanto menos aparente, a parte de los viejos postulados que había defendido junto con Pelagio y Celestio, a los que es más probable que condenara: *correctionis speciem praferens, molitus est in communionem ecclesiae inrepere.*¹²⁰

Debemos presentar ya nuestra interpretación del objetivo final de la elaboración del *Syllabus*. Según ésta, nuestro opúsculo fue dirigido por Próspero al papa Sixto III con la intención de intervenir en el intento de Julián de recuperar la comunión con la Iglesia, presentando al obispo de Roma un compendio de la doctrina sobre la gracia y el libre albedrío explícitamente sancionada o bien tácitamente aprobada por sus antecesores (desvelando el sentido teológico subyacente a unas prácticas litúrgicas seguidas

439, Julián acudiera con algunos de los compañeros de partido que le habían acompañado a lo largo de su exilio, como Fabio, Oroncio, Floro y otros.

¹¹⁸ Ph. A. McShane, *La Romanitas et le Pape Léon le Grand*, París-Montreal 1979, pp. 261-262

¹¹⁹ Prosp. Aquit., *Syll.*, *praef.*, PL 51, 205.

¹²⁰ Prosp. Aquit., *epit. chron.* (a. 439), MGH 9, *Chronica Minora I*, 477.

también por la iglesia romana).¹²¹ El último capítulo del *Indiculus* demuestra que su autor lo concibió como un auténtico criterio de ortodoxia: oponerse a cualquiera de sus *sententiae* implicaba quedar fuera de la Iglesia Católica.¹²² De este modo, nuestros *Capitula* pudieron ser concebidos como un instrumento orientado a facilitar la decisión final de Sixto respecto a la causa de Julián. Y aunque su autor podía considerar que el *Syllabus* iba desde un principio a desvelar el verdadero cariz de la imagen de corrección que Julián presentara al papa (y cuyos términos sin duda conocía), el de Aquitania se muestra aún prudente en el momento de escribir el prólogo de su opúsculo: Julián seguiría manteniendo ideas pelagianas *pravitate sive imperitia*. Próspero espera el análisis de la situación por parte del pontífice, dado que si Julián llegara a hacer una profesión de ortodoxia en términos parejos a los del *Syllabus*, o bien incluso a aprobarlo explícitamente, cabría pensar en la feliz corrección de la *imperitia* teológica del eclaricense. Pero en el momento de escribir la noticia de su crónica, Próspero conoce ya el resultado de los intentos de Julián: ha sido rechazado. No cabe por consiguiente pensar en una incompetencia teológica corregida por la autoridad doctrinal del obispo de Roma, a la que todo católico debe someterse, sino en pura y simple *pravitas* de Julián, una *fallax bestia* cuya imagen de corrección es presentada en la crónica como el fruto de su *multimoda ars fallendi*.¹²³

8. El archidiácono León y el *Syllabus*.

En su crónica, Próspero atribuye a la intervención del diácono o archidiácono León el rechazo de la rogativa de Julián.¹²⁴ Gracias a un extraordinario estudio de James, hoy en día conocemos los términos de la colaboración que Próspero y León establecieron bajo el pontificado de este último. Por ello, el ya citado dato de la crónica en buena medida puede servir para corroborar nuestra

¹²¹ En los capítulos octavo y noveno del *Indiculus*. *Vide supra*, pp. 95-96 y 101-103.

¹²² Prosp. Aquit., *Syll.* 10, PL 51, 212: *ut prorsus non opinemur catholicum, quod apparuerit praefixis sententiis esse contrarium*.

¹²³ Prosp. Aquit., *epit. chron.* (a. 439), MGH 9, *Chronica Minora* 1, 477.

¹²⁴ *Ibid.*

afirmación de que Próspero, en el *Syllabus*, tomó el cálamo para apuntar a Julián de Eclana en el 439. James ha demostrado que Próspero de Aquitania desempeñó las funciones de consejero teológico, especialmente en materia de gracia, del papa León.¹²⁵ Una colaboración de esta índole puede postularse sin excesivos problemas ya en el 439, durante el diaconado o archidiacanado leonino: ante la *démarche* de Julián de Eclana, cuyos parámetros León conocía de primera mano por razón del cargo que ocupaba en la iglesia romana, y acerca de los cuales informaría a Próspero, el romano y el aquitano se pondrían a trabajar conjuntamente para elaborar un documento que sirviera de piedra de toque de la ortodoxia de Julián.

¿En qué términos se dio esta colaboración? Si León, como es probable, ocupaba en el 439 el archidiacanado de la iglesia romana, de él dependían los notarios encargados de la organización y administración de los *scrinia* romanos y su jefe, el *primicerius notariorum*.¹²⁶ Por ello, León pudo facilitar a Próspero el acceso al *corpus* documental de que iba a nutrirse el *Indiculus*. En este sentido, es posible afirmar que el aquitano toma los cánones cartagineses incluidos en su opúsculo de una edición manejada por la iglesia romana. Lo prueba el hecho de que se refiera a los cánones cuarto, quinto y sexto de Cartago como tercero, cuarto y quinto, respectivamente, hecho explicable por el uso de una edición que excluya el muy polémico canon tercero relativo a la condenación de los niños muertos sin bautizar.¹²⁷ Las ediciones galas de los cánones cartagineses, que también dejan de lado este canon tercero, dependen, según atestigua la cláusula final del manuscrito de Kôln, de una colección de origen romano que llegó a la Galia bajo el pontificado de León I,¹²⁸ colección por tanto que también había suprimido el canon tercero y que, probablemente, fue la utilizada muy poco tiempo antes por Próspero. Nada conduce a pensar que

¹²⁵ Según N. W. James, *Leo the Great and Prosper of Aquitaine: a Fifth-Century Pope and his Adviser*, en *The Journal of Theological Studies* 44 (1993), p. 574, he (i.e.: Próspero) was clearly the man whom Rome relied upon to counter this heresy (i.e.: pelagianismo).

¹²⁶ Ph. A. McShane, *La Romanitas*, pp. 366-369.

¹²⁷ Conc. Carth. (418), can. 3, CCL 149, 70.

¹²⁸ O. Wermelinger, *Röm*, p. 166.

el rechazo implícito al tercer canon cartaginés que delata el *Syllabus* responda a una actitud personal del aquitano, quien, por el contrario, en diferentes pasajes de sus obras se expresa en términos que dejan entrever su creencia en la condenación de los niños muertos sin ser bautizados.¹²⁹

León, por tanto, proporciona a Próspero el material documental susceptible de ser utilizado polémicamente contra Julián y le cede la responsabilidad de componer el *Syllabus* consciente, sin duda, de la competencia teológica y polemista del aquitano, curtido en largos años de batalla en defensa del agustinismo en el sur de la Galia. El futuro pontífice, sin embargo, no se abstendría de imprimir un sello de moderación en la factura prosperiana de la obra, señalándole quizás la necesidad de abstenerse de las más controvertidas expresiones del predestinacionismo agustiniano con el que tan familiarizado estaba el aquitano. Así, en el último capítulo del *Syllabus*, el autor considera innecesario adjuntar a su obra el tratamiento de las *profundiores difficilioresque partes incurritum questionum, quas latius pertractarunt qui haereticis restiterunt*.¹³⁰ La amplia mayoría de los investigadores han interpretado que estas *partes* aluden al tema de la predestinación, voluntariamente soslayado en el *Syllabus*, aunque no se muestran de acuerdo en torno a la cuestión de si este silencio realmente implica un alejamiento de Próspero del pensamiento de Agustín.¹³¹

¹²⁹ Prosp. Aquit., *c. coll.* 9, 3, PL 51, 237; Id., *resp. cap. Vinc.* 3, PL 51, 179; 5, ibid., 180. El aquitano niega rotundamente la posibilidad de la existencia de un *tertius locus* entre el Reino de los Cielos y el infierno para estos niños, idea que el tercer canon cartaginés anatematizaba: Id., *resp. cap. Gall.* 13, PL 51, 168.

¹³⁰ Prosp. Aquit., *Syll.* 10, PL 51, 211-212.

¹³¹ Según Pelland, estas *profundiores difficilioresque partes* no son una referencia al tema de la predestinación sino a cuestiones tratadas sólo de modo muy secundario a lo largo de la controversia pelagiana, como la del origen de las almas. El silencio ante la cuestión de la predestinación se explicaría porque la defensa de la absoluta gratuitud de la gracia llevaba implícita la defensa de la predestinación agustiniana. Vide L. Pelland, *Sancti Prosperi Aquitani*, pp. 128-138. Lorenz afirma, por el contrario, que nos encontramos verdaderamente ante una alusión al predestinacionismo agustiniano, aunque rechaza de plano que quepa hablar en el *Syllabus* de una reprobación del agustinismo. En la linea de Pelland, afirma la fidelidad

La influencia moderadora de León sobre Próspero podría asimismo explicar la insistencia, en el capítulo noveno del *Syllabus*, en la necesidad de una aportación personal del hombre en el proyecto de su justificación, aportación expresada en términos de *cooperatio* del hombre con la gracia y de rechazo de la *negligentia* humana,¹³² ideas frecuentes en el *corpus* homilético leonino.¹³³ Sin embargo, James ha puesto de manifiesto la intervención de Próspero en la composición de algunas homilías leoninas,¹³⁴ hecho que hace muy arriesgado hablar de una influencia del pensamiento teológico de León sobre Próspero cuando el pensamiento del primero se discierne de su predicación.

Conclusión.

Desde nuestro punto de vista, el papel preponderante que Próspero tuvo en la controversia semipelagiana ha condicionado enormemente la lectura de la totalidad de su obra, creando una tendencia a interpretarla siempre en el marco de la polémica generada por el agustinismo en el sur de la Galia. Si nuestra interpretación es correcta y el *Syllabus* debe considerarse, por el contrario, una obra orientada a atacar la antropología de Julián de

constante de Próspero al pensamiento de su maestro, aunque con una expresión cada vez más suavizada, ya perceptible en nuestro opúsculo. *Vide* R. Lorenz, *Der Augustinismus*, pp. 234-238. Por el contrario, M. Cappuyns, *Le premier représentant*, pp. 328-336; G. Bardy, *Prosper d'Aquitaine*, c. 849; A. Hamman, *Próspero de Aquitania*, p. 640 o A. Solignac, *Prosper d'Aquitaine*, c. 2454, incluyen al *Syllabus* entre las obras que muestran la separación de Próspero del agustinismo extremo, evolución doctrinal que autores como Bardy o Hamman no descartan que responda en parte a la influencia del pensamiento de León.

¹³² Prosp. Aquit., *Syll.* 9, PL 51, 210.

¹³³ Leo, *serm.* 35, 3, BP 31, 278; *serm.* 39, 6, CCL 138A, 221; *serm.* 43, 1, *ibid.*, 251-252; *Id.*, *serm.* 48, 1, *ibid.*, 280; *serm.* 55, 5, *ibid.*, 326; *serm.* 67, 6, *ibid.*, 411-412; *serm.* 68, 4, *ibid.*, 418; *serm.* 86, 2, *ibid.*, 540-541; *serm.* 87, 1, *ibid.*, 542; *serm.* 94, 2, *ibid.*, 579. *Vide*, asimismo, T. Jalland, *The Life*, p. 474; C. Fernández, *La gracia según San León el Grande*, México 1951, pp. 89-105; Ph. L. Barclift, *Predestination and divine Foreknowledge in the Sermons of Pope Leo the Great*, en *Church History* 62 (1993), pp. 17; 20.

¹³⁴ N. W. James, *Leo the Great*, pp. 569-583.

Eclana y a orientar e influir en el juicio de Sixto III ante la petición de Julián de reintegrarse en la comunión con la Iglesia Católica, este opúsculo pasaría a constituir una luminaria cuya irradiación, velada hasta hoy, puede permitir ilustrar algunos aspectos opacos de la historia de la Iglesia del siglo V; por una parte, nos mostraría a un Julián de Eclana cuya voluntad de recuperar su sede episcopal le conduciría a anatematizar formalmente a Pelagio y Celestio y a acatar la doctrina romana de la gracia, si bien defendiendo que este paso no debía conllevar la asunción total del agustinismo; por otra, nos permitiría conocer uno de los frutos de la actividad polémica antipelagiana de Próspero en Roma, atestiguada por Focio, y ofrecer, asimismo, una cronología precisa de una de las obras del aquitano (439 para el *Syllabus*). Poder afirmar con tanta exactitud la fecha de composición de nuestros *Capitula* constituye un paso importante para avanzar en el estudio de la cronología de la totalidad de la obra prosperiana, de la evolución más o menos matizada del pensamiento teológico de este autor y del carácter de las relaciones del aquitano con la Sede Apostólica y el papa León Magno, cuya colaboración en la elaboración del *Syllabus* nos parece más que probable.

RAÚL VILLEGAS MARÍN
Universitat de Barcelona