

LA HIPOTESIS DE LA NATURALEZA PURA Y SUS ADVERSARIOS EN LOS SIGLOS XVI LA XVIII

Por el PBRO DR. JORGE MARÍA MEJÍA. — Buenos Aires.

DE BAYO A JANSENIO

«Et si hoc bene notaveris et sciveris applicare, cum reverentia suscipies dicta theologorum et philosophos non spernes». (Cai., in 2am. 2ae., 23, 7, n. II).

Michel du Bay¹, profesor y canciller de la Universidad de Lovaina, es el adversario clásico de la posibilidad de la pura natura. Aún hoy día, los tratados teológicos más importantes le atribuyen, a la vez que a Jansenio, la paternidad de la tesis contraria. Y, sin embargo, de los tres grandes libros «de statu naturae purae» del Obispo de Yprés, no se encontrará en el teólogo lovaniense ningún «pendant», ni siquiera aproximado. No se puede negar, con todo, según reza la Bula de prohibición

¹ Nacido en Melin (Hainaut) en 1513, Bayo creció y se formó en pleno clima de Reforma. Sus doctrinas y sus métodos (y su conducta) se resentirán siempre de esta atmósfera cargada e inquieta. Sin embargo, su carrera universitaria no deja de ser brillante. En 1552 es titular de la Cátedra Regia de Escritura en la Facultad de Teología de la Universidad de Lovaina. Luego teólogo en Trento de Felipe II. Y todavía, en 1570, decano de su Facultad; por fin (1575) Canciller y Conservador de la Universidad (1578). Entre tanto, llueven sobre él las censuras (Sorbona 1560, Alcalá, Salamanca) y condenaciones pontificias (Pío V, 1567 y Gregorio XIII, 1580); aunque el astuto teólogo multiplica las sumisiones y protestas de obediencia —pero interiormente (como lo prueban las Apologías) no cambia un ápice. Muere en 1589, el 16 de setiembre, cuando el Nuncio Bonhomini buscaba hacerle comparecer en Roma. Cf. Pastor, *Storia dei Papi*, t. 8, pp. 251-261; t. 9, pp. 225-228; 135-141; Crav. le Bachelet, *DTC*, t. 2, col. 38 sigts. F. X. Jansen, S. I., *Baius et le Baianisme*, Paris, 1927, pp. 1-25.

de Urbano VIII², que el enorme «Augustinus» sea el comentario más autorizado y fiel, no tanto del Agustín de Hipona, cuanto de los elegantes opúsculos bayanos. La doctrina que en el «De prima hominis iustitia», o en el «De Virtutibus impiorum» breve pero netamente propone Bayo, fué asimilada con harta provecho por Cornelio Jansenio y son sus maduros frutos legítimos los que recogió luego la biseular controversia jansenista. Es curioso e infrecuente sobremuera que la herencia intelectual de un hombre haya sido tan segura y fielmente transmitida como la de Bayo lo fué por Jansenio.

Si por lo demás, el obispo holandés no heredó todas sus tesis, bebió íntegramente su espíritu, que primero singular en Lovaina³, poco a poco, a pesar de las condenaciones repetidas de Pío V, Gregorio XIII, Urbano VIII, invadió como un río desbordado todo el ambiente de la Universidad, hasta el punto de convertirse en su estilo propio y distintivo. La Regia Universidad de Lovaina «defiende la doctrina de San Agustín».

² «Cum autem ex diligenti et matura eiusdem libri, cui titulus *Augustinus* lectione, postmodum compertum fuerit, in eodem libro multas ex propositionibus a praedecessoribus nostris olim ut praefertur damnatas contineri, et magno cum catholicorum scandalo et auctoritatis dictae sedis contemptu contra praefatas damnationes et prohibitiones defendi etc...». Y más abajo: «librumque praedictum, cui titulus est *Augustinas*, artículos, opiniones et sententias in dictis (Pii V et Gregorii XIII) constitutionibus reprobatae atque damnatae, ut a nobis compertum est, continentem et renovantem... (per praesentes omnino prohibemus, etc). Bula *In Eminentissimi* del 6 Marzo 1641 (Bullarium Romanum, Turin 1868, t. XV, p. 101). La Bula reproduce íntegramente la constitución «Ex omnibus afflictionibus» de Pío V. Cf. la confesión resentida que inaugura el prólogo de Gerberon a su edición de las obras de Bayo (Coloniae Agrippinae 1696, t. I, p. III): «Qui Iansenii Episcopi Yprensis *Augustinus* primi impetivere, ac pro eius censura institere vehementius, eo potissimum titulo ipsam ab Urbano VIII obtinuerunt, quod a Jansenio ibi renovatas dicerent sententias, quae ex Michaelis Baji libris, si ipsis fides est, collectae, a praefatis Pontificibus prohibita fuerant ac damnatae. Id norunt omnes qui legerunt Bullam, qua Urbanus VIII Cornelii Jansenii *Augustinum* proscripsit; vel ea, quae Ludovici Molinae schola contra Jansenium ab anno 1640 usque ad annum 1563 evulgavit». Nos dedicaremos a probar en lo que sigue, la profunda verdad de esta acusación.

³ Bayo demuestra, en varios lugares, tener conciencia de innovar. Cfr. de *Prima hominis iustitia* c., c. 8. Sin embargo, cuando se defiende, recurre al patronazgo de otros doctores, como de Durando (Apol. Pío V; Baiana II, p. 85) y Buenaventura (ibid.), de John Fischer (ibid. p. 132) y del mismo Ruaro Tapper (ibid. p. 86).

Esta frase que aparece mil veces⁴ en los innumerables memoriales a que dió lugar la querrela jansenista, describe a la perfección la orientación de ese espíritu. La Universidad de Lovaina defiende la doctrina de San Agustín, aun contra la autoridad de la Sede Apostólica⁵. Más tarde el «Specimen Doctrinae theologiae per Belgium manantis»⁶ denunciará al Santo Oficio, entre otras, esta proposición: «Ubi quis invenerit doctrinam in Augustino clare fundatam, illam absolute potest tenere et docere, non respiciendo ad ullam Pontificis Bullam»⁷.

Este espíritu es lo que es preciso tener principalmente en cuenta para hacer la exégesis de Bayo y Jansenio. Un desprecio sumo de la tradición escolástica⁸ y filosófica, ésta implicada en aquélla, y una especie de idolatría por la letra de S. Agustín⁸.

Supuesto este principio común, es interesante también investigar «pro scopo nostro» hasta qué punto la tesis jansenista de la natura pura se encuentra preformada en Bayo⁹. Así la

⁴ Cf. *Histoire générale du Jansenisme*, par Monsieur l'abbé... (Gerberon) Amsterdam 1700, t. I, p. 268: «L'Université de Louvain, qui était toujours appliquée a chercher les moiens de conserver la pureté de la foi, et a défendre la doctrine de Saint Augustin...», y passim. Es sabido que los jansenistas se llamaban a sí mismos «discipulos de S. Agustín», ibid. pp. 328, 334...

⁵ Esta fué, de hecho, por muchos años, la posición de la Facultad de Teología de Lovaina; a pesar de las contadas excepciones personales.

⁶ Que cita Berti, *Augustinianum Syst. Vind.*, diss. 2, c. I, s. IX (ed. cit., t. 8, p. 436).

⁷ Condenada por Decreto del S. Oficio, el 7 dic. 1690, prop. 30 (Denz., n. 1320). Es sabido que Jean Sinnich, Libert Fromond, etc., jansenistas declarados, son los autores de estas proposiciones.

⁸ Bayo atiende todavía a la Escritura; cita a menudo San Pablo, sobre todo el cap. 7 de la Ep. ad Romanos, que interpreta, como era de esperar, del hombre en gracia (De peccato originis, c. 16 Baiana I, p. 19). Jansenio prescinde casi enteramente del argumento bíblico; su regla de fe es San Agustín. Cf. la epístola de Bayo al card. Simonette (Lennerz, *Opuscula duo de doctrina Baiana*, Roma, 1938, p. 3), donde expone los motivos que le inducen a renovar el método de la teología: «Ante annos octodecim, cum coepi publice et quotidie sacram theologiam in Scholis nostris profiteri, partim ob haereticos, qui nihil audire volunt, nisi Scripturam Sacram et veterum dicta Sanctorum, partim etiam ob consortium cum optimo... viro Joanne Messels... conatus sum Sacrae Theologiae studium statim revocare ad Scripturam Sacram et veterum dicta Sanctorum»; sin embargo, la preponderancia de San Agustín es ya manifiesta.

⁹ Inútil advertir que no se trata aquí de hacer una exposición completa de las doctrinas bayanas.

primera tentativa (dentro de la teología católica) de desviación de una tradición regular, aparte de mostrar el grado de fijación y adelanto ya alcanzado por la doctrina de la pura natura, explicará también su desarrollo ulterior durante la segunda mitad del s. XVI y todo el s. XVII. La oposición a un cierto número de tesis hasta entonces pacíficamente poseídas provoca el nacimiento de los primeros tratados «de statu naturae purae» y, ante todo, una mayor precisión en la doctrina *de statibus humanae naturae*.

Es difícil encontrar en el teólogo de Lovaina una oposición precisa y formal a la tesis de la posibilidad de la creación sin la gracia. Con no poca astucia, prefiere oponerse a la opinión de aquellos teólogos para los cuales el hombre no fué creado en gracia¹⁰; y aprueba la opinión de Santo Tomás sobre este punto. Cuando le toca justificarse de sus propias doctrinas este reparo le sirve a las mil maravillas¹¹ y no deja de profesar entonces su convicción de que Dios podía haber creado al hombre *qualis nunc nascitur*: «quod eum puto facere potuisse, nec unquam docui contrarium»¹².

Es peligroso, por tanto, tomar a la letra las proposiciones 53 y 76¹³ de la Bula Piana, y argüir de ellas como si la opinión negante hubiera sido allí condenada. La fórmula de

¹⁰ *De prima hominis iustitia*, c. I (Baiana I, p. 48): «Quod primo homini relictum non fuerit sine inhabitante Spiritu Sancto», y lo prueba con muchos testimonios de los Padres. Cf. cap. 8 (ibid., p. 53): «coetera vero, quae ex Scriptura Sacra diximus... non ad humanam naturam, aut primam eius institutionem, sed ad superadditam postea Creatoris liberalitatem referunt (qui Philosophiam sequuntur), putantes primum hominem ex inferiore quadam conditione, in qua creatus erat, largitate creatoris sublimatus, etc.» ibid., cap. 4 (p. 55).

¹¹ *Apologia Pio V* (Baiana II, p. 123) sobre la prop. 79: «Doctores multi, immo fere omnes, unico excepto Divo Thoma, dicunt primum hominem non tantum potuisse creari sine gratia, sed etiam sic esse creatum et postea beneficio gratiae sublimatum...» El no haría más que seguir la enseñanza de Santo Tomás sobre el origen del hombre.

¹² Ibid., sobre la prop. 53 (Baiana II, p. 110).

¹³ En Denzinger 55 y 79. Es sabido que hay distintas divisiones y por ende, también distinta numeración, de las proposiciones bayanas. Conservamos la de Gerberon, porque facilita enormemente las referencias. Es fácil acomodarla a la del *Enchiridion Symbolorum*.

las proposiciones lo dejaría quizás entender, pero si se examina atentamente su sentido el teólogo se convence de que no es aquí donde está el argumento más fuerte de la Bula. La prop 53, por ejemplo, tomada del c. 5 del *De Peccato originis*¹⁴, no se refiere a la posibilidad de la natura pura, como se podría creer, sino a la fundamental doctrina del autor sobre la identidad del pecado de origen y concupiscencia¹⁵. En dicho lugar discute, en efecto, cómo la concupiscencia puede atribuirse a culpa si es natural en los brutos. La expresión de S. Agustín: «natura pecoris, crimen est hominis»¹⁶ proporciona a Bayo el enunciado de su tesis. El hombre fué formado de otra manera y su natura propia exige la sumisión de lo inferior a lo superior. Contra esta conclusión, destinada a asegurar el carácter culpable de la concupiscencia, el mismo Bayo formula una objeción, segunda del capítulo. ¿Qué decir entonces, de la «fictio Iuliani» admitida *argutive* por San Agustín? (La «fictio Iuliani» consistía, como es sabido, en la creación del hombre sujeto a la concupiscencia). Bayo, luego de subrayar que su maestro no aceptó la «fictio» como tesis, sino como hipótesis¹⁷ y aceptándola él del mismo modo, afirma que su conclusión no padece detrimento: «quia quisque id natura est quod a Deo conditus est». En ese hombre la concupiscencia no sería pecado. Pero sí en

¹⁴ Baiana, p. 5 sg. La proposición dice así: «Deus non potuisset ab initio talem creare hominem, qualis nunc nascitur»; y no está tomada a la letra del texto, como a menudo ocurre con Bayo.

¹⁵ Por donde se ve que la ascendencia luterana (y no agustiniana, como él pretendía) del autor es innegable. Ni la misma definición del Concilio de Trento bastó para hacerle cambiar de opinión. Los precedentes escolásticos de este error son conocidos. Recordemos las doctrinas extremas de Petrus Aureolus (In 2um, Sent. d. 30 q. unica, art. 2; ed. Romana, 1605, t. II, p. 284: «Peccatum originale non est formaliter et praecise carentia originalis iustitiae, ut quidam dicunt, sed dico quod est qualitas quaedam morbida...») y Gregorio de Rimini OESA (m. 1358; In 2 Sent., d. 30, q. 1, art. 2; ed. Venetiis 1518, fol. 101 v.): «satis apparet quod Apostolus ipsam concupiscentiam intelligit esse originale peccatum: non quidem per concupiscentiam intelligo actum concupiscendi, sed vitium, quod etiam dicitur carnalitas et fomes, etc...».

¹⁶ De pecc. originis, c. 40 (P. L. 44, 408); Op. imp. contr. Jul. 4, 56 (P. L. 45, 1572).

¹⁷ Se refiere al famoso lugar del Lib. Arb. 3, 20 (P. L. 32, 1929) repetido en las Retr. 1, 9; 6 (P. L. 32, 598), y en el De dono perseverantiae, c. 11 (P. L. 45, 1009).

nosotros: «in nobis, qui aliam a Deo naturam sortiti sumus non potest non esse vitium, quod caro concupiscit adversus spiritum». El pensamiento de Bayo es claro. Sea lo que fuere de otra natura humana, en la cual Dios podría hacer lo que le pluguiera¹⁸, en esta natura quam sortiti sumus («qualis nunc nascitur» dice la Bula) no puede ser que la concupiscencia no sea pecado. Justamente, entonces, el Colector notó esta proposición como digna de censura: en cualquier hipótesis que se finja, el hombre cual es ahora¹⁹, no puede ser creado con concupiscencia libre de pecado²⁰. La identificación de pecado original y concupiscencia llevó a Bayo a formular esta conclusión condenada en la Bula. La «lex membrorum» según él es tan mala, que no sólo constituye la esencia del pecado de origen, más permanece también *q. legis inoboedientia*²¹ en los bautizados.

El sutil teólogo, por lo demás, tenía plena conciencia de haber sido la proposición condenada por esto. En la apología dirigida a Pío V²², refiere la doctrina del cap. 5 y lejos de rechazarla, vuelve, según su costumbre, contra los doctores escolásticos, el dardo destinado a herirle. «Non enim fas est cum Manicheis dicere unum et idem naturale et originale peccatum... In quem errorem, an illi incidant qui dicunt concupiscentiam malam et legem carnis in infante recens nato qualitatem esse naturalem, quam Augustinus peccatum originis appellat, videant studiosi»²³. El error queda intacto.

¹⁸ Notar esta solución nominalista. La natura de la cosa no interesa, Dios puede hacer de ella lo que quiera: «Deus ex machina».

¹⁹ O sea, en substancia, como Dios ha dispuesto que sea *por natura*. La sutileza y la tortuosidad de Bayo aparecen aquí tal cual son.

²⁰ Así también Xav. Le Bachelet en DTC, 2, c. 67 sgg.

²¹ *De peccato originis* c. 15 (Baiana I, p. 16): «Quod lex membrorum, quae est libido carnis, in sanctis non sit tantum mala quia poena, sed etiam quia divinae legis est inoboedientia» y lo prueba por once razones, c. 16 (p. 19): «Quomodo concupiscentia carnis in Sanctis legis inoboedientia esse (p. 19): possit, et damnatio ac proprii nominis peccatum non esse», a causa de la condenación tridentina (sess. 5, cn. 5).

²² Baiana II, p. 110.

²³ Solución más radical en la Apología (posterior) al cardenal Simoneta (ibid. p. 136): «Haec sententia in libello non habetur, nec ad verbum, nec ad

Conviene notar asimismo que ya en esto se advierte la confusión, que en otras partes se hará manifiesta, entre lo que es *don* de la natura (inocente) y lo que es exigencia, y entre lo que es propiedad natural y consecuencia del pecado. *Todo* cuanto se encuentra en la primera institución del hombre Bayo lo absorberá en la natura, o bien en la gracia²⁴, según la momentánea orientación de su error. Y a su vez todo cuanto encuentra en el estado actual del hombre, necesariamente lo atribuye a pecado («vitium»), como privación de aquella primera constitución (natural) de la natura. En semejante perspectiva no queda, como veremos luego, ningún lugar para la posibilidad de la pura natura.

La proposición 76²⁵, también citada con frecuencia, es más difícil: «(Elle) n'appartient pas en propre a Baius», dice el P. Xavier Le Bachelet. Pero es sabido que en la Bula Piana no se tuvieron solamente presentes las opiniones de Bayo, sino también otras, entre ellas las de su amigo y colega Juan Hessels²⁶. En la Apología dirigida a Simoneta Bayo reclama in-

sensum, sed potius indicatur contrarium». La «Explicatio articulorum» (ante la Universidad el 17 y 18 de abril de 1570 (Baiana II, p. 145) insiste en cambio en la orientación nominalista del opúsculo: «est absolute falsum: sed potest dici quod si talem creasset, non creasset peccatorem; quia talis fuisset ex Dei ordinatione. Quod autem nunc tales simus, nobis imputatur recte in peccatum, quia contra eius ordinationem tales sumus. Sicut si cui Deus ordinasset habere plures uxores, non esset illi peccatum si tamen alius sine speciali dispensatione contra eius ordinationem vellet etiam plures habere, sine dubio peccaret». El equívoco reside en la palabra ordenación; Bayo entiende una ordenación natural, pero libre o mejor dicho *arbitraria*. Dios hizo al hombre como lo hizo (y eso es natural) pero pudo haberlo hecho de cualquier otro modo. La doctrina de la pura natura supone, al contrario, una cierta *fiজে* de las esencias, como ya tuvimos ocasión de hacer notar.

²⁴ Pero gracia que es natura y natura que es gracia, según la constante paradoja teológica, del lovaniense. En este sentido, Bayo es un perfecto pelagiano; la única noción de gracia que conserva es la voluntad de crear. Cf. Apol. Pío V, prop. 9, Baiana II, p. 82.

²⁵ En Denzinger 79: «Falsa est doctorum sententia, primum hominem a Deo potuisse creari et institui sine iustitia naturali».

²⁶ Sobre Hessels, cf. Le Bachelet, ibid., c. 38. Había nacido en Lovaina, en 1552 y murió en 1566 antes de la condenación de Pío V. Fué enviado como teólogo regio, con su amigo y colega, al Concilio de Trento, última época. Cf. Ludov. von Pastor, *Storia dei Papi* (ves. it.), t. 8, p. 251 sgg.

dignado contra una censura que hiere una doctrina inexistente²⁷: «an creatus sit (homo), an creari potuerit sine iustitia naturali, nec unquam disputavi, nec apud ullum doctorem disputatum inveni». Bayo toma aquí la palabra *natural* en su sentido ordinario. Pero podría haber pensado que había una cierta afinidad entre la expresión *iustitia naturalis* y sus expresiones del de *Prima hominis iustitia*²⁸. Y aún más; como que allí irremediabilmente reduce la justicia primitiva a una cosa natural. La Iglesia prohíbe entonces, según el sentido obvio de esta proposición²⁹, que se afirme la imposibilidad de una creación privada de justicia (original) que fuera *natural*. Así queda condenada «in proprio verborum sensu ab assertoribus intento» como reza la censura de la Bula. Que aquí, en cambio, se proscriba también el otro sentido que Bayo presenta en su Apología, a saber la imposibilidad de creación sin don de justicia entitativamente natural, (como pensaban los teólogos lovanienses³⁰ y el P. Le Bachelet³¹), me parece difícil de pro-

²⁷ Baiana II, p. 137. Lo mismo decía ya en la primera Apología, dirigida al Papa (ibid. p. 123): «Scio hominem a Deo rectum fuisse conditum, nec potuisse creari vitiosum aut iniustum qualis nunc nascitur. Sed an homo habens rationem et voluntatem, talis a Deo fieri potuerit, ut ratio et voluntas eius neque recta, neque curva esset, aut vitiosa, sed inter utrumque media; alia quaestio est, quam neque unquam disputavi, neque ab aliquo disputatam inveni». Conviene pesar cada una de las palabras de este párrafo, porque este inventor del crimen perfecto en Teología posee el arte de disimular sentidos condenados en frases y expresiones inocentes. Cf. todavía la Explicatio articulorum, ibid. p. 146.

²⁸ Sobre todo, cp. 4; cf. infra.

²⁹ El alcance exacto de la condenación de Bayo no se podrá saber con certeza mientras no se publiquen las actas del proceso; lo cual, como se sabe, no entra en las costumbres del Santo Oficio.

³⁰ Cf. Doctrinae... brevis et quoad fieri potuit ordinata et cohaerens explicatio a Veneranda Facultate Sacrae Theologiae in Lovaniensi Academia (Juan Lens), etc.; publicada por H. Lennerz, Opuscula duo de doctrina baiana, Roma, 1938, pp. 49-50: «sive iustitiam intelligant naturalem eam ipsam, quam nos vere supernaturalem fuisse statuimus; sive aliam quampiam in habitibus sitam virtutum moralium. Cur enim fieri nequiverit, uti sicuti neque sapiens neque insipiens ita neque iustitiae habitu praeditus, neque iniustitiae vitio laborans, sed utriusque capax crearetur?». Esta explicatio, compuesta por orden del nuncio Bonhomini, data de 1585.

³¹ Ubi supr. col. 76. Claro está que Dios no podía haber creado al hombre malo, pero podía haberlo creado bueno sin infundirle ningún hábito.

bar. La Iglesia no se ocupa de censurar discusiones sobre problemas «de possibili».

Es aventurado, por tanto, ver en estas dos proposiciones una condenación formal, en propios términos, de la opinión contraria a la creabilidad de la natura pura. Ciertamente el examen de la doctrina de Bayo presenta apoyos más seguros para afirmar que en ella dicha opinión fué de algún modo tocada. Así, por ejemplo, la doctrina sobre la gracia del primer hombre, a propósito de la cual Bayo expone su pensamiento sobre la noción misma de gracia.

En el c. 4 del opúsculo de *Prima hominis iustitia* el lovaniense se propone demostrar «quod primae creationis integritas non fuerit indebita naturae humanae exaltatio, sed naturalis eius conditio»³² atribuyendo la parte contraria a Pelagio. El principio aquí formulado resume por sí mismo la mente del Autor: «malum est naturalium privatio bonorum»³³. Por lo cual, el hecho de una falta que es *vitium* demuestra de sobra que la no-carencia o el «habitus» pertenece a la integridad natural. Así la ceguera, en cuanto vicio del ojo, demuestra que a la natura del ojo pertenece la vista. De la misma manera la carencia viciosa del Espíritu Santo demuestra que su posesión es condición natural del hombre y del ángel. Si no, carecer de él no sería *malum*. Y, como dice al final del mismo capítulo, sin esto, la privación de la justicia de Adán no sería pecado en su hijo y descendencia³⁴.

³² Título del c. 4 (Baiana I, p. 55); Prop. 24 (Denz. 26) de la Bula Piana,

³³ Cf. el prólogo de la obrita (ibid. p. 48): «Quomodo autem discerni potest quid sit homini malum, nisi intelligitur quid ab initio fuerit naturaliter eius bonum? cum nihil aliud sit dicitur malum quam naturalium privatio bonorum». Comparar con las fórmulas de Agustín: «Omne quippe vitium eo ipso quo vitium est, contra naturam est. Si enim naturae non nocet, nec vitium est». (De lib. arb. 3, 13; PL 32, 1290); «animorum quaecumque sunt vitia, naturalium sunt privationes bonorum» (Ench. ad Laur. c II; PL, 40, 236). El equívoco que esconde la palabra *natural* juega aquí en toda su fuerza.

³⁴ Ibid., p. 56: «Quin nisi id (submitio virium inferiorum ad rationem) ad hominis naturam pertineret, tunc eius privatio malum non esset, praesertim in filio (Adami) et coeteris posteris, in quibus huiusmodi qualitas (el don de integridad) numquam extitisset». El autor no alcanza a ver que para que el pecado de origen sea pecado basta que la justicia original debiera encontrarse en el hombre (por gratuita voluntad divina), sin necesidad de que fuera natural.

Pero, ¿qué quiere decir natural? El doctor lovaniense va a tapar la boca a sus adversarios. Natural significa *ex nativitate*, según la tradición agustiniana³⁵. Sólo que, bajo esta fórmula en apariencia inocente, Bayo conserva todo su error. Natural es lo que pertenece a la «prima nativitas» del hombre, porque sin ello «aut omnino esse non possumus aut malo non caremus»³⁶. Y en seguida afirma que la «primae creationis imago» es la «naturalis hominis sanitas»³⁷.

Lo sobrenatural desaparece así del estado de inocencia. Veremos más lejos las raíces de esta tesis bayana. Ni el estado postlapsario es más favorecido: el único sobrenatural que, lógicamente, Bayo en él conserva es el sobrenatural milagroso³⁸. Si la justicia, antes del pecado, era natural, también es natural después de él, pero Dios nos la devuelve *por gracia*, como devolvería la vida a un muerto. El hombre pecador pierde el derecho a la justicia, como el cuerpo muerto pierde el derecho a la vida. Si a Dios le place restaurar una y otra, ello no ocurre «secundum vires in humana natura sitas, sed *mirabiliter*

³⁵ Cf. V. gr. *Retract.* 1, 103 (PL 32, 600).

³⁶ De *Prima hominis iustitia*, c. 5 (Baiana I, p. 56): «duobus modis etiam aliquid ei (homini) naturale dicitur: altero *simpliciter et proprie*, quia videlicet ad primam illam non sensu cognitam, sed Scripturis Sacris nobis traditam divinae institutionis nativitatem pertinet, ut anima, corpus et coetera quae nobis in prima creatione donata sunt, sine quibus aut omnino esse non possumus aut malo non caremus». Notemos una vez más el prudente disimulo con que sabe defenderse nuestro Autor; ese *et coetera* esconde nada menos que los dones de la justicia original.

³⁷ *Ibid.*, c. 6 (p. 57): «facile intelliges primae creationis imaginem non *supernaturalem et indebitam fuisse* (sicut nonnulli ex Aristotele et Pelagianis autumant), sed potius *naturalem hominis sanitatem*, ad integritatem eius pertinens».

³⁸ *Ibid.*, c. 10 (p. 61): «Qua ratione nunc dicatur iustitia donum homini supernaturale. Quando tamen iustitia semel peccato perdita... per Christum nobis misericorditer redditur, tunc *quod alioquin naturale est, non naturaliter secundum vires in humana natura sitas, sed mirabiliter secundum rationes in Deo absconditas, nobis redditur*. Cf. c. 9: La «prima hominis iustitia» ¿debe contarse entre las cosas milagrosas o entre las cosas naturales «quae secundum causas rebus inditas, regulaviter, etc... generantur»? «Ego sane non nisi in *posteriores his effectibus* eam ponendam esse sentio. De qua re etiam non video quis unquam dubitare potuisset, si Adam in sua integritate permanens huic subtili distinctioni naturalium a supernaturalibus, *imo aperto errori*, peccando, occasionem dedisset» (*ibid.* p. 60-61).

secundum rationes in Deo absconditas». Nada más: «non quod res sit supernaturalis aut naturae hominis integritati superadita, sicut prophetia»³⁹; no, porque de profecía, etc., carecemos sin vicio; la justicia en cambio no nos falta sin mal. Luego pertenece a la integridad del hombre y sólo el *modo* como nos es devuelta por Cristo puede decirse sobrenatural.

Esto supuesto, poco importa que Bayo dedique el último capítulo de su obrita a probar «quod non oporteat eo quae naturalia dicuntur *ex internis rei principiiis* esse exorta»⁴⁰, tan escasa confianza tenía en el sentido inocente dado a la expresión *natural*, *ex nativitate*. Pero le importaba defenderse de la imputación de luteranismo, a la cual daba más de un asidero. Así y todo, no prueba nada y se conforma con decir, insistiendo en su error, que «naturale non causae aut originis suae comparatione dicitur, *sed rei cui sic inest ut ad eius integritatem pertineat*, sitque eius absentia *malum*»⁴¹ Ejemplo del ojo, milagrosamente devuelto, y del alma racional. La justicia es simplemente natural: luego Dios la hace; que sea inmediata o mediatamente es cuestión secundaria.

La *realidad* de lo sobrenatural se ha esfumado y de ella no nos queda sino un triste jirón en el sobrenatural «quoad modum», que Bayo aplica a la justicia del presente estado. Fuera de es-

³⁹ *Ibid.*: «... et alia multa, quibus sine malo caremus; sed quod ipse efficiendi modus, secundum nativam operandi consuetudinem in rebus creatis non inveniatur, sed ex superiori... consilio proveniat». Enteramente lógico: la *integridad* de un ser no se repara sino por milagro. Pero, ¿dónde fué a dar la doctrina católica de la gracia!

⁴⁰ C. 11 (p. 61).

⁴¹ Este principio es bueno, pero traiciona a Bayo, porque demuestra a las claras cómo tiene la justicia por una realidad puramente *natural*, casi en el sentido escolar de la palabra, brote o no de principios naturales, cuestión que, por lo demás, deja abierta: «Caeterum nobis... *prorsus impertinens est*: utrum ea quae rebus naturalia dicuntur, a Deo immediate fiunt, an ab aliqua causa creata, sive extrinseca, sive intrinseca; quia *quidquid ad rei integritatem pertinet*... a quacumque causa fiat, id omnino a Deo fieri *et naturale esse dicendum est*, y añade tortuosamente «*ab ea scilicet nativitate*, in qua Deus bona cuncta creavit». El otro problema, claro está, es indiferente. La Escuela Agustiniana exageraba, por tanto (et pour cause!), cuando hacía de la ecuación «*gratia-proprietatis naturalis*» el principio de la exégesis bayana. Bayo se destinteresa de este aspecto.

to, nada. La «supernaturalitas essentialis» no es más que un recuerdo de la grande escolástica, ofuscada por sus preferencias filosóficas. El nominalismo sigue dando sus frutos.

Si a tales doctrinas llegó Bayo, en el *de Prima hominis iustitia*, gracias a su erróneo principio del mal, en *de Meritis operum* llega a la misma conclusión por la tesis de la ordenación esencial a la visión beatífica. Esta tesis desgraciada no se encuentra a la letra —confesémoslo— en el temario bayano⁴², dirigido a otras preocupaciones, pero es el supuesto necesario de toda la doctrina del opúsculo y esto basta para tenerla como clave de la mentalidad del Autor⁴³.

Consideremos la obrita. El fin del primer libro, es asegurar contra los luteranos la existencia del mérito en las obras buenas. Mas la posición falsa del autor aparece desde el capítulo primero: la vida eterna, para el hombre inocente como para el ángel, no habría sido gracia sino premio (merces)⁴⁴. Este

⁴² En el *de Prima hominis iustitia*, c. 8 (Baiana I, p. 59) Bayo refuta la beatitud natural: «Quasi videlicet homo non fuerit *naturaliter* ad hoc conditus, ut soli Deo serviret et postea beatitudinem possideret; sed ut in naturali quadam vivendi ratione quae neque peccatum esset, neque regni coelestis meritum, vitae suae cursum transigens, tandem naturalem quandam beatitudinem acciperet, cuius neque locus, neque ratio in Scripturis Sacris invenitur, sed a vanis et otiosis hominibus (iuxta Pelagii sensum) ex Philosophia confingitur» (el subrayado es nuestro). Como se ve, la doctrina de la natura pura aparece aquí completa. Bayo olvida en este texto (y a menudo) el principio de Santo Tomás (I, 102, 1): «ubi auctoritas deficit sequi debemus naturae conditionem». Por lo demás, la beatitud natural nada tiene que ver con el «locus medius» de los pelagianos.

⁴³ Cf. Xav. Le Bachelet, DTC, 2, col. 78: «...la double supposition qui est a la base du système: a savoir la destination naturelle... a la vie éternelle, et le caractère naturel des dons dans la justice originelle». El P. de Lubac en su capítulo sobre Bayo, no parece atribuir mucha importancia al asunto. Cf. *Sur-naturel*, pp. 1537. Cf. también F. X. Jansen, *Baius et le Baianisme*, p. 85 sigs.

⁴⁴ *De meritis operum*, c. I (Baiana I, p. 25-26): «(aeterna felicitas) homini non gratia, sed merces meriti fuisset», «licet inter hominem integrum et eum qui reparatur, haec sit agnoscenda diversitas, quod vita aeterna homini integro permanenti, sicut facta est angelis, tantum merces meriti fuisset; ei vero qui reparatur simul merces et gratia. Ff. prop. 3 de la Bula Piana: «Et bonis angelis et primo homini, si in statu illo perseverasset usque ad ultimum vitae, felicitas esset merces et non gratia». A esta censura Bayo responde con la

pensamiento constituye el leit-motiv del libro. Según él dice enseguida, las buenas obras *naturali lege* merecen la vida eterna, así como las malas obras *naturali lege* merecen la muerte⁴⁵. El paralelo esquemático entre obras buenas y malas, destinado a convencer a los herejes, inspira gran parte de la doctrina. Como la obra mala *ex natura sua* merece castigo, dirá en el libro segundo⁴⁶, así también la obra buena *ex natura sua* merece el premio. Y en la retribución de la vida eterna, al menos para el estado de inocencia, no se mira a otra cosa sino a la calidad moral de las obras. Tal es la *iustitia naturalis*, «qua pro bonis operibus, sine alio respectu, vita aeterna iustis promittitur»^{46 bis}.

autoridad de Agustín (Apol. Pío V; *ibid.* II, p. 81): «Haec sententia videtur contineri in verbis Augustini, *de corrept. et gratia*, c. II». Cambio de frente en la *Explicatio articulorum* (*ibid.* p. 143): «Dicit itaque se intellexisse de gratia Christi».

⁴⁵ *Ibid.* c. 2 (p. 26): «utrumque illis (angelis) in sua *creatione naturali lege* constitutum fuit, ut si per liberum arbitrium, quod acceperant rectum in data sibi iustitia persisterent, huius perseverantiae merito tantam beatitudinis plenitudinem acciperent ut et deinceps cadere non posset et hoc certissime scient; si vero per idem liberum arbitrium ab accepta iustitia recederent aeternae morte mulctarentur».

⁴⁶ c. 2 (p. 36): «Quod sicut opus malum *ex natura sua* est mortis aeternae meritum; sic bonum opus *ex natura sua* est vitae aeternae meritum» Prop. 2 de la Bula Piana. El sentido es obvio; sin embargo el Autor cree poder decir en su defensa: «in hac sententia nihil aliud significatur quam quod, quemadmodum opus malum ex eo intelligitur *ab initio creationis humanae* fuisse mortis aeternae meritum, quia tunc dictum est homini: quacumque hora comederis ex eo, morte morieris; sic etiam bonum opus *ex prima hominis institutione*... sit vitae aeternae meritum. Unumquodque enim *id ex natura sua esse dicitur, quod est ex prima sua institutione*, sive ex nativitate a Deo instituta a qua dicitur natura» (Apol. a Pío V, Baiana II, p. 80-81). Si esto fuera verdad, Bayo no habría podido decir nunca que la vida eterna en el estado de inocencia era «tantum merces meriti et non gratia».

^{46 bis} *De meritis operum*, l. I, c. 2 (*ibid.* I, pág. 27): «...vita aeterna angelo et homini in sua *creatione* tantum intuitu bonorum operum promissa (est), in quod bona opera *ex lege naturae* ad illam consequendam per se sufficiunt... Et ideo in illa promissione continetur naturalis iustitiae constitutio, qua pro bonis operibus, *sine alio respectu*, vita aeterna iustis promittitur». Prop. 4 y 5 de la Bula. Debajo del lenguaje cauto se advierte la mentalidad herética. En la Apología a Pío V efugio de la gracia de Cristo (*ibid.* II, p. 81-82): «In hac sententia nihil aliud significatur, quam quod Angeli boni et primus homo si rectus perstitisset, non eguissent merito Christi, ut ad vitam pervenirent aeter-

Semejante concepción cuenta entre las más notables de Bayo; y es sin duda de las más audaces. En ella que sepamos, no fué seguido por nadie. Más que en el juridicismo, quizás, su raíz hay que buscarla en el principio mencionado del único fin (divino) del hombre del cual saca Bayo las últimas consecuencias. Y en ésto, preciso es confesar, es harto más lógico que muchos.

Sí, en efecto, la natura está proporcionada, *como natura*, a la vida eterna ¿por qué no habrían de estarlo las obras? El orden al fin último divino está inscripto en el alma racional; luego las obras bastan *ex se* para conseguirla, y un principio elevante, anterior a las obras, aparece superfluo⁴⁷. ¿Con qué derecho dicen ciertos teólogos, como Escoto mismo, que la vida eterna es fin natural de la creatura «quoad ordinationem» y sobrenatural «quod assecutionem»? Bayo no refuta aquí esta sentencia escolástica, mas arguye en general contra los que ponen la raíz del mérito en la calidad sobrenatural de la obra⁴⁸. Y, dentro de su sistema, con entera razón.

nam... Pro oboedientia mandatorum sic in prima preatione promissa est vita aeterna, ut in hac promissione non haberetur respectus ad meritum passionis Christi». Nada más inocente.

⁴⁷ Santo Tomas razona justo al contrario, I.^a, 2ae., 109, 5. Utrum homo possit mereri vitam aeternam sine gratia: «Vita aeterna est finis excedens proportionem naturae humanae, ut ex supra dictis patet; et ideo homo per sua naturalia non potest producere opera meritoria proportionata vitae aeternae; sed ad hoc exigitur altior virtus, quae est virtus gratiae». Cf. ibid. 114, 2: «Vita aeterna est quoddam bonum excedens proportionem naturae creatae, quia etiam excedit cognitionem et desiderium eius... Et inde est quod nulla natura creata est sufficiens principium actus meritorii vitae aeternae, nisi superaddatur aliquod supernaturale donum, quod gratia dicitur».

⁴⁸ Y en la dignidad del operante. Cf. de meritis operum, 1, 2, c. 1. (Baiana I, p. 35): «Quod alii fundamentum meriti statuunt divinae naturae consortium, alii vero totam eius rationem ex oboedientia praecepti metiantur». «Quaestio quae inter catholicos varie disputatur», pero, en el fondo, es la misma cuestión de las obras y su proporción a la vida eterna. Dice allí: «Sunt enim qui meritum non ex operis integritate, sed ex operantis dignitate metiendum esse existiment, adeo ut si quis imaginetur angelum aut hominem sic naturaliter conditum, ut sine inhabitatione ac directione Spiritus Sancti totam Dei legem illibate servaret, iuxta horum sententiam nullum omnino vitae aeternae meritum haberet, donec per inhabitantem Spiritum Sanctum supra naturae suae conditionem sublimatus et in Dei filium adoptatus, divinae naturae con-

Al menos, declara abiertamente que las obras, por sí mismas, por ser «conformia legi», nos merecen el eterno premio⁴⁹. Lo cual vale también, según Bayo, siempre coherente consigo mismo, para el estado de naturaleza caída⁵⁰. Es verdad que la vida eterna es ahora gracia, como asimismo los méritos, pero no es gracia por la eminencia intrínseca de un fin formalmente divino, sino porque se da a quien primero era indigno⁵¹. Las obras, que son «gratis indigno collata», valen *ex se* para conseguirla. ¿O se

sortium accepisset». Y él no está de acuerdo: «neque enim tales natura facti sumus ut divino adiutorio ac consortium bonum facere valeamus; nusquam tamen addit (Scriptura) in bonis operibus hanc esse meriti rationem, quod sine divino consortio fiant». La expresión *natura facti sumus* suena al cap. 5 de peccato originis, y quiere evidentemente decir que el hombre no podía ser creado, según la natura que Dios le atribuyó, sin el Espíritu Santo, pero eso no añade nada a la eficacia natural de las obras. Cf. cp. 2 (ib. p. 37); el ocasionalismo de Bayo le permite admitir aquí (como también en el 1. 1, c. 2: «licet angelum ita naturaliter servum creare potuerit», (o sea no libre) la posibilidad de una creación sin Espíritu Santo.

⁴⁹ De meritis operum, 1, 2, c. 2 (Baiana I, p. 36): «Igitur bono operi, non ex praevia aliqua dignitate operantis, sed ex natura et qualitate boni operis quae qualitatem facit operantis, quia videlicet Dei ordinationi consentit, vita debetur aeterna».

⁵⁰ Ibid. 1, 1, c. 8 (p. 33): «Caeterum quod pie et juste in hac vita mortali usque in finem conversati vitam consequuntur aeternam, id non proposito gratiae Dei, sed ordinationi naturali statim initio creationis generis humani constitutae et iusto Dei iudicio deputandum est, sicut supra satis diximus. Nec in hac retributione bonorum ad Christi meritum aspicitur, sed tantum ad primaevam institutionem generis humani, in qua lege naturali constitutum est ut iusto Dei iudicio oboedientiae mandatorum vita, sicut inoboedientiae mors aeterna redderetur. Licet igitur universa generis humani reparatio solis Christi meritis tribuenda sit... attamen quod operibus bonis, quae praeparavit Deus ut in illis ambulemus, vita reddatur aeterna, id non Christi meritis, sed naturali institutioni hominis adscribendum est, ut diximus». El lenguaje es equívoco, pero la lógica inflexible.

⁵¹ Ibid. 1, 1, c. 4: «Quare vita aeterna quae futura erat homini, sicut facta est angelis, merces meriti, per peccatum facta est in his qui liberantur donum gratiae», p. 29: «In his qui per redemptionis gratiam reparantur, nullum inveniri potest bonum meritum, quod non sit gratis indigno collatum (prop. 8 de la Bula) ...neque merita, neque merces quae illis redditur gratia dici debet, nisi in eo et illi cui merita indigno et male merenti conferuntur» (prop. 9). Cf. Apol. a Pío V (ibid. II, p. 84): «Sed forte quempiam moveat quod addidi ea tantum munera in Scripturis Sacris gratiam nuncupari, quae male merentibus et indignis conferuntur, quia incrementum iustitiae et vita aeterna nomine gratiae in-

dirá que son menos eficaces que las obras de Adán, que bastaban solas para merecer el premio sin el subsidio de la pasión de Cristo? ¿No dicen los mismos escolásticos que las obras buenas son meritorias de *condigno*?⁵²

El doctor de Lovaina está preso por completo en su noción menguadísima de gracia. La Sagrada Escritura y Agustín, dice él, le han enseñado que el nombre de gracia se debe reservar a los dones conferidos por Jesucristo a indignos y pecadores. Los dones que no son «*ex operibus*» sólo tienen derecho a ese título de manera secundaria⁵³. Serían la «*gratia Creationis*». Pelagio estaría, en esto, de acuerdo con Bayo. De este modo los dones del estado de inocencia puede decirse que son «*ex gratuito Crea-*

telliguntur, quae tamen non indignis retribuantur... Responsio: incrementum iustitiae et vita aeterna dignis quidem redditur, sed tamen *ex eo gratiam non dicitur* quia redditur dignis, sed quia iis datur qui ante suam vocationem fuerunt *indigni*, nam vita aeterna est merces digno seu bene operanti et est *gratia peccatoris*. Lo mismo decía en el opúsculo citado c. 6 (p. 31): «est *gratia peccatoris*». Así, poco a poco, Bayo reduce toda gracia a la relación con las obras.

⁵² Apol. a Pio V (Baiana II, p. 85-86): «Quod pro vera iustitia retribuatur vita aeterna, non videtur amplius egere subsidio meriti Christi: nam haec videtur esse *expressa sententia Divi Thomae* defendentis, opera Sanctorum mereri vitam aeternam de condigno... Et certe cum Sancti per Christi *in iisdem operibus bonis*, aut, secundum aliquos, etiam in dignioribus operibus bonis creentur, quam ipse Adam creatus fuerat ab initio; mirum est, quare opera ipsius Adae perseverantis sine subsidio passionis Christi fuissent vitae aeternae merita, non autem opera bona quae Spiritus Sanctus per Christi gratiam in Sanctis restaurat et operatur»; luego cita a Ruuardo Tapper y al Tridentino, ses. 6, cap. 32. Ejemplo de la doblez bayana: la proposición que aquí defiende (undécima de la Bula) habla de «*ordinatio naturalis*» y de «*lex naturalis*»; ahora alega que sólo quería excluir, contra los Protestantes ¡el mérito de Cristo!

⁵³ De meritis operum, l. 1, c. 4 (p. 27): «Quaecumque angelis aut homini in sua creatione nullis praecedentibus meritis a Deo donata sunt, *forsitan non improbanda* ratione possent dici gratiae munera, sicut prosequitur Augustinus, cp. 95... *quadam non improbanda ratione dicitur gratia Dei qua creati sumus...* Sed quia Scriptura Sacra, sicut ibidem dicit Augustinus (Serm. 11 de Verb. Apost.) nomine gratiae non nisi ea munera intellit, quae per Jesum Christum male merentibus et indignis conferuntur, etc.». O la gratuidad pura (que, en suma, se reduce a la libertad del acto creativo) o la indignidad del sujeto. Fuera de estos límites el Autor no concibe más gracia. La noción de *supernaturalidad esencial* se ha eyacuado, y no en nombre de la filosofía, sino de San Agustín.

toris dono»; «*divino munere collata*»⁵⁴. Pero detrás de esta fórmula en apariencia católica, el error bayano está más vivo que nunca. En la apología de Pio V, a la cual pertenece la primera expresión, cita poco antes, como para aclarar su pensamiento, el texto de Agustín (cp. 95): «*Etsi enim quadam non improbanda ratione dicitur gratia Dei, qua creati sumus, ut essemus et viveremus... unde merito et ista gratia dici potest, quia non praecedentibus aliquorum operum meritis, sed gratuita Dei bonitate donata est*».

Para el estado de inocencia, esta es la única gracia que admite. La gracia de la *gratuidad*. Jansenio seguirá después sus bien marcadas huellas. Como ya hicimos notar más arriba, el error capital de Bayo es su incapacidad de concebir el sobrenatural *esencial*, la *realidad* sobrenatural. No concibe más *supernaturalidad* que la que se refiere a las obras, y esa conviene también a los dones de natura⁵⁵. De ahí la máxima y continua confusión de su doctrina. Si no existe el sobrenatural *esencial*, un elemento *real* de un orden superior o divino, no hay razón para distinguir en la primera creación entre gracia y natura. Bayo califica esta distinción de «*apertus error*»⁵⁶. Y no

⁵⁴ Ibid. l. 1, c. 2 (p. 26): «Absque dubio sunt bona opera quaecumque vel angelo, vel etiam homini tam lapso quam integro, *divino munere collata*; quia optimo iure nostrum dicimus quod nobis est *legitime datum*». El equívoco se esconde en la palabra subrayada. Apol. a Pio V (II, p. 82-84): «Consideravi, sicut dicit D. Th. gratiam duobus modis posse considerari: *priore, secundum naturam rei*, quae gratia dicitur; altero, *secundum rationem gratuiti*, ut videlicet ideo aliquid gratia dicatur, quia gratis datur. Iuxta priorem modum necessarium est, ut quidquid in uno aliquo gratia dicitur, etiam in alio quovis gratia dicatur, si modo in eo reperitur. Iuxta quem modum non est dubitandum, quin et bona opera et vita aeterna in primo homine gratia fuisset, si in illa rectitudine perseverasset. Nam iuxta hunc modum, absque ullo scrupulo dicimus, primum hominem *creatum in gratia*. Pero no hay que hacer mucho caso del repentino «*tomismo*» de Bayo (sabía que escribía a un dominico); dice en seguida: «*merita angelorum... non recte vocantur gratia, quia non procedunt ex Christi merito, sed potius ex gratuito Creatoris dono*».

⁵⁵ Ubi supr. (p. 83): «Scriptura Sacra ex eo donum gratiae dici intelligit, *quia non ex operibus, sed gratis datur*».

⁵⁶ De prima hominis iustitia, c. 9 (Baiana I, p. 61). Más arriba dimos el texto completo.

admite más gracia distinta que la gracia devuelta, después del pecado de origen, por Jesucristo.

Ninguna censura pudo arrancar al Canciller lovaniense de esta doctrina. Cuando se abatió sobre él la Bula de Pío V, conformóse con decir, en la Apología subsiguiente, que «*lex naturae*» significaba «*prima hominis institutio*» y valía por la eficacia de las obras «*sine merito Christi*». Semejante exposición, que deja todo error en pie, reaparece en la *Explicatio* que Bayo dió de sus opiniones ante la Facultad de Teología de Lovaina en 1570; a propósito de la prop. 1: «*Dicit itaque se intellexisse de gratia Christi*».

En realidad, la ignorancia y desprecio de la Escolástica y una exégesis equivocada de San Agustín, amén de la preocupación apologética por los nuevos herejes, que parece sincera, lo condujeron a tales extremos. Según estos postulados (y otros, con valor de consecuencias), de la doctrina católica de la gracia, definida por el Tridentino, no queda absolutamente nada. Y nos encontramos, en cambio, ante la inexplicable (aunque frecuente) paradoja de ver defendidos, en nombre de San Agustín, los más puros dogmas de Pelagio⁵⁷.

La relación de las doctrinas bayanas con la cuestión de la natura pura hay que buscarla aquí. Hasta Bayo nadie había pensado en escribir un vero y propio tratado *de natura pura*, aunque las tesis fundamentales del mismo (v. gr. la de la beatitud

⁵⁷ Tómese como modelo de esta exégesis arrevesada el cp. 3 del libro 2 de *meritis operum*. El autor intenta demostrar que la natura del hombre «*etiam Spiritu Sancto destituta*, si mandato Dei illibate servaret, esset de prae-mio securo»; para hecerlo aduce aquellos textos antipelagianos de Agustín, en los que el Santo doctor arguye de inconsecuencia a Pelagio, si, reconociendo inocentes las almas infantiles, les niega la entrada en el reino de Dios. Bayo concluye de aquí ¡que San Agustín no juzgaba necesario el consorcio para merecer el cielo!, lo cual es el alma de la herejía pelagiana. En otras palabras, Bayo como un mal alumno, toma la objeción por la tesis. Cf. *ibid.* cp. 4: *Quod Pelagii sententia sit, opera bona citra gratiam adoptionis facta non esse regni coelestis merita* (prop. 12 de la Bula Piana).

natural)⁵⁸ eran perfectamente conocidas —y Bayo las tiene muy en cuenta—. Después de él se nota que la preocupación por el tema se acentúa y cuando aparece el libro de Jansenio la controversia no se aquieta hasta morir el s. XVIII.

No es justo decir que la doctrina de la natura pura naciera o haya sido forjada a raíz de la Bula de Pío V. Existía de mucho antes. Otra cosa es que entonces tomara determinada forma y se ligaran tesis comunísimas, como la absoluta gratuidad de los dones de inocencia, a la posibilidad de la creación sin gracia.

La condenación de Bayo y en general la efervescencia de los espíritus causada por la crisis luterana, dió lugar a esta nueva orientación teológica. Sus enseñanzas, en efecto, borraban los límites de natura y gracia, como acabamos de ver. En esa absorción de la gracia en la natura y de la natura en una falsa gracia no quedaba lugar para una natura estable y consistente, ni se veía el por qué de la independencia de la gracia. Los teólogos se sintieron llamados, desde entonces, a afirmar con claridad la distinción que Bayo —a la zaga de Lutero— había tratado de error. Para ello, nada mejor que propugnar la separabilidad de gracia y natura. Las tesis tradicionales que Bayo había impugnado, les preparaban el camino. Años más tarde Jansenio encontrará en la Escuela una doctrina acabada sobre la natura pura.

Más por esta razón, entonces, que por la condenación de las dos proposiciones estudiadas antes, hay que ver en Bayo el

⁵⁸ Cf. el cp. 8 del *prima hominis iustitia* (Baiana I, p. 59): *Quod ii qui philosophiam sequuntur, non recte sentiunt de prima institutione naturae humanae: «Verum qui Philosophorum insipientiam sequentes, nihil aliud quam consuetudinem naturae iam currentis attendunt, neglecta Scriptura Sacra... caetera vero quae ex Scriptura Sacra diximus... non ad humanam naturam, aut primam eius institutionem, sed ad superadditam postea Creatoris liberalitatem referunt, putantes primum hominem ex inferiori quadam conditione, in qua creatus erat, largitate creatoris sublimatus et ad Dei filium adoptatus (prop. 24 de la Bula Piana)... Quasi videlicet homo non fuerit naturaliter ad hoc conditus ut soli Deo serviret... sed ut in quadam naturali vivendi ratione... vitae suae cursum transigens, tandem naturalem quandam beatitudinem acciperet, cuius neque locus, neque ratio, in Scripturis Sacris invenitur, sed a vanis et otiosis hominibus (iuxta Pelagii sensum) ex Philosophia confingitur».* Nótese el equívoco; «*ad superadditam postea...*» Estas pocas líneas recuerdan demasiado a Lutero.

fautor de la opinión contraria a la creabilidad de la natura pura. El mismo no pensó, quizá, directamente en negarla, y, hasta cierto punto, su radical nominalismo⁵⁹ le impedía formular una teoría que supone una cierta concepción de natura fija. Por eso afirma que cada cual es por natura lo que Dios lo hace. En esta hipótesis podía libremente responder, como vimos, a la objeción de la «fictio Juliani» que su doctrina de la concupiscencia no prejuzgaba la posibilidad de una creatura a quien la concupiscencia fuera natural.

Pero el hecho solo del libro de Jansenio basta para probar que la opinión adversa a la posibilidad está virtualmente contenida en la enseñanza de Bayo. El discípulo, en efecto, no hace más que desarrollar las tesis del maestro. Y, a la verdad, poco falta para hallar un adversario temible de la natura pura en el autor de teoría como la naturalidad del estado de inocencia, cuya carencia es *vitium*, o la capacidad de la natura pura para alcanzar, sin elevación, ni siquiera «quoad media», la visión beatífica⁶⁰. En semejante perspectiva la natura pura se torna imposible, aunque Bayo diga alguna vez: «Deum puto facere potuisse»⁶¹. En realidad, así no puede. Jansenio tomará sobre sí el hacer la prueba meridiana. Si el mal es privación de bienes

⁵⁹ Diríamos mejor, contingentismo. El sólido mundo de las esencias aristotélicas, ha cedido el lugar a un mundo móvil, de contornos vagos, plasmado desde fuera en formas arbitrarias por una libre voluntad omnipotente. Es el mundo del nominalismo.

⁶⁰ Jansenio será en esto más cauto —y cuidará de informarse mejor: «supernaturalis quoad assecutionem». Lo esencial es siempre, sin embargo, el carácter *natural* de la visión beatífica como fin de la creatura. Contra estos protestaban los contemporáneos ortodoxos de Bayo.; cf. la carta del decano Judocus Ravesteyn al agustino Lorenzo Villavicencio, donde pide la censura de su colega: «In altero libello novam prorsus disputationem habet de statu primi hominis, contendens beatitudinem illam qua praeditus fuit, non fuisse gratiae beneficium, sed naturalem et pleraque alia» (Baiana II, p. 38).

⁶¹ Lo decía de la concupiscencia; apol. a Pío V (prop. 53, Baiana II, 110): «Deus non potuisset ab initio esse auctor peccati originis (éste será luego el efugio de Jansenio y escuela)... Sed si creasset talem hominem qualis nunc nascitur (id quod cum puto facere potuisse, nec umquam docui contrarium), tum quod in eo qui nunc nascitur est culpa; in illo, quem Deus creasset, non fuisset culpa, sed natura». Bayo conserva su error a todo trance: la concupiscencia es pecado.

naturales, es claro que el Espíritu Santo, en lenguaje bayano, es bien de la natura; y no se puede pensar que —como es—⁶² Dios la cree sin él. Si no hay gracia auténtica ninguna en el estado prelapsario, ¿cómo se pretende que Dios cree la natura *sin* la gracia? Una cuestión análoga no tiene lugar siquiera en la mente de Bayo. Enseguida expondremos las acrobacias dialécticas del discípulo para evitar el abismo, sin conseguirlo.

Bellelli pues, tenía razón cuando afirmaba, puesto entre la espada y la pared, que el lovaniense había puesto la creatura inocente en el estado de natura pura. Es una insigne paradoja, pero en el tratado de la gracia, cuando se abandona la regia vía, hay que acostumbrarse a paradojas. El agustino no tenía razón, en cambio, cuando protestaba que su sentencia y la de sus cofrades era independiente de las ideas bayanas. Hay un anillo más en la cadena, es verdad, pero, a través de él, qué bien pasa la herencia del astuto y solapado flamenco. Este anillo es Cornelio Jansenio.

La pequeña obra de Michel du Bay tuvo amplia repercusión en lo sucesivo; prueba del virulento espíritu que la animaba. Los flamantes Jesuitas dedicaron —desde luego— su atención a las nuevas doctrinas. Belarmino primero, y luego Suárez concedieron al de Lovaina, en sus tratados, un puesto de honor, junto a Lutero, que hasta la fecha ocupa. Y se dieron —no siempre felizmente— a refutarlo. Entretanto se encendió en Europa la controversia *de auxiliis*. Al salir de ella los Jesuitas quedaron para siempre marcados, a los ojos de algunos, como los enemigos de San Agustín. Por aquellos años Cornelio Jansenio maduraba en silencio su defensa del Doctor de la Gracia.

El futuro obispo de Yprés no había sido discípulo directo de Bayo, muerto en 1589. Pero había bebido en fuentes muy puras las doctrinas del maestro. Un ferviente admirador y un sobrino (Jacques Janson y Jacques Baius) colman el vacío entre

⁶² Añadamos esta partícula para prevenir la réplica nominalista del lovaniense. El problema se plantea, en efecto, de la natura *como es*, y debe ser. Es este equívoco fundamental lo que hace imposible la discusión con Bayo.

uno y otro. Junto a estos dos hombres ⁶³ aprendió Jansenio a menospreciar la autoridad de la Bula Piana, por la ridícula cuestión del *comma* ⁶⁴. Su antigua relación con Vergier de Hauranne, Abad de Saint-Cyran es conocida ⁶⁵. Luego el *Mars Gallicus*, contra Richelieu, le obtiene del Rey de España el obispado de Yprés. No duró mucho al frente de su diócesis, porque dos años después (1640), la peste lo llevó de este mundo, dejando a sus amigos el encargo de editar su obra concluida. El autor presenció desde la eternidad, toda la espantosa tormenta que su peligroso legado había de suscitar en la Iglesia ⁶⁶.

El «Augustinus» comprende tres grandes tomos y un apéndice. El segundo tomo encierra tres libros enteros «de natura pura». Como todo lo demás, estos tres libros están escritos prin-

⁶³ El segundo de los cuales, o sea, el sobrino, pretendía inclusive tener la seguridad ultraterrena de que su tío no había errado en la fé. Se le apareció en efecto, según él, y le dijo que padecía en el purgatorio, pero no por sus doctrinas, sino por su incuria en la administración de la Universidad. Cf. Baiana II, ad finem.

⁶⁴ Este era, como es sabido, la «ultima ratio» de los Jansenistas. La curiosa complicación tuvo origen en la costumbre de la Curia de editar las Bulas pontificias sin puntuación. El ejemplar de la Bula Piana que llegó a Morillon (vicario de Granvela) y a la universidad de Lovaina, no tenía puntos ni comas. Cuando luego, a causa de la pertinacia del partido Bayano (y aún en vida de Jansenio) el Nuncio de Colonia, Fabio Chigi (Alejandro VII), hizo editar nuevamente la Bula, lo hizo puntuándola. Resultado: los bayanos reclamaron contra la interpolación y en un acto común tenido en 1618, Janson, Baius (sobrino) y Jansenio condenaron como falsarios a los que ponían la coma después del *sustineri*. El detestable ejemplo dió luego sus frutos. Muerto Jansenio y prohibida su obra toda la atención del partido se dirigió, no sin motivo, a debilitar la autoridad de la Bula Piana. El principal argumento fué el pre-sunto falso. Tal fué también el fin aparente de la primera misión de los lovanienses en Roma (septiembre 1643; Jean Sinnich y Cornelius de Poepe). Sobre el asunto cf. Xav. le Bachelet, DTC, 2, col. 38, sigts. y Gerberon, Histoire Générale du Jansenisme, Amsterdam 1700, t. 1, passim.

⁶⁵ La correspondencia entre ambos acaba de ser publicada por Jean Or-cibal, *Correspondance de Jansenius* (les Origines du Jansenisme I), Bibliothé-que de la Revue d'Histoire Ecclésiastique, fasc. 25, Louvain, 1947: 172 cartas, en clave. (cf. p. 616-619).

⁶⁶ Sobre la vida y obra de Jansenio cf. el libro significativo de Melchior Leydecker, *De Historia Jansenismi Libri VI*, Trajecti ad Rhenum, 1695, pp. 1-2206 (Indice: 10 Mayo 1757). Leydecker era protestante.

cialmente contra los teólogos jesuítas (recordar la censura de Lessio) ⁶⁷ pero, en realidad, a la par de ellos, Jansenio ataca, y por así decir, revoluciona el método de la antigua enseñanza escolástica. Lo que en Bayo era fina (aunque firme) insinuación, en él se convierte en posición polémica y decidida. La *única* autoridad en materia de gracia y predestinación es la palabra del Doctor de la Gracia, San Agustín ⁶⁸. Los filósofos, con excepción, naturalmente de Platón, han de ser abandonados ^{68bis}. Y los teólogos por haber cometido la falta imperdonable de preferirlos o equipararlos a Agustín, han de ser ignorados. Todo el esfuerzo científico del Medioevo no existe para Jansenio. Esos siglos no produjeron más que sombras. La Iglesia ha quedado, desde entonces, tiznada de pelagianismo. Nada más típico de la evolución radical que se había producido en Teología, de la cual tenían la culpa, en parte, los mismos escolásticos. La supervivencia de este nuevo retoño teológico probó luego su vitalidad. Cuatro condenaciones pontificias (Urbano VIII, Inocencio X, Alejandro VIII, Clemente XI) y siglo y medio de interminables polémicas no bastaron para aniquilarlo. En 1786 el jansenismo, doblado de césaro-papismo, era todavía tan poderoso como para inspirar el Conciábulo de Pistoia.

Jansenio, sin duda, conoció los grandes escolásticos en su carrera de estudiante y profesor. Sin embargo no parece haberse

⁶⁷ Cfr. F. Clasys Bormaert en L'Université de Louvain a travers cinq siècles, Bruxelles, 1927, p. 97, 100, etc.

⁶⁸ Cf. «Augustinus», tom. II, libr. proemiali, col. 14: «Augustini doctrina de gratia Dei, Evangelica, Apostolica, Catholica et irrefragabilis auctoritatis, totius Ecclesiae nomine scripta, silentibus scriptoribus universis»; col. 24: «Augustinus Pater Patrum, Doctor Doctorum; primus post Scriptores Canonicos, inter omnes vere solidus, subtilis, irrefragabilis, Angelicus, Seraphicus, excellentissimus et ineffabiliter mirabilis». Con esto basta para hacerse una idea del estilo paroxístico del Yprense.

^{68 bis} Ibid. porl. col. 679: para entender la doctrina de Agustín, «nec animo ad penetrandum subtili, sed a praeiudiciis philo sophicarum opinionum libero opus est... Tanta quippe est in quibusdam hominibus humanae philosophiae rationumque plausibilium fiducia, quas gentilium coecitas praeformavit, ut universam Augustini doctrinam, praeterquam ubi in terminis ipsis definita est, presumdari, quam illas sibi praeripi vel ut inanes abici paterentur». Platón tiene el insigne honor de ser citado (y en griego), col 857.

familiarizado mucho con ellos. Su atención estaba totalmente absorbida en la lectura de Agustín, que leyó por completo, como Bayo, unas setenta veces. No sería exagerado hablar de una obsesión agustiniana en estos hombres. O mejor, de una doble obsesión positivo-negativa: pro-Agustín y anti-Jesuíta⁶⁹. El resultado de este choque es la obra teológica de Jansenio. Como todo trabajo sometido a preocupaciones infrarracionales, el «Augustinus» peca por la estrechez de su horizonte y la debilidad de sus juicios. Bayo conserva todavía un cierto equilibrio interior. Jansenio ha perdido toda medida. Sus opiniones personales no conocen más barreras que su exégesis personal de S. Agustín. Toda la obra está penetrada de una especie de paroxismo intelectual que la hace sumamente peligrosa. Prueba de ello es la fascinación que ejercía en los hombres que entraban en su espíritu. Se siente revoltar aquí algo de esa mística inquieta y extremista que dominó en Port-Royal. El rigorismo Jansenista procede de la misma viciada fuente.

En este singularísimo clima mental desarrolla Jansenio sus tres libros *de statu naturae purae*. En ellos se propone demostrar que la doctrina escolástica, ya formada, es contraria a San Agustín. Y con eso, según sus principios, basta⁷⁰. Habrá que dejarla. Ahora bien, para hallar puntos de contacto y oposición real entre tesis como las de Belarmino y Suárez y los escritos polémicos de Agustín, recurre a prodigios de hermenéutica del todo extravagantes. Casi ninguno de sus argumentos ofrece, por eso, verdadero interés científico. Quizás sólo el largo argumento de la concupiscencia, y luego, hasta un cierto punto, el tomado de las miserias corporales presentan objeciones reales.

La perspectiva del tratado es, además, limitada por el hecho que Jansenio no tiene en cuenta sino las opiniones propias de los teólogos que se propone refutar. Juega, por tanto,

⁶⁹ Cfr. las cartas a Saint Cyran publicadas por Orcibal: carta VI (pág. 21); XII (pág. 45 s.); XV (p. 52 s.).

⁷⁰ Ibid., I. 3, c. XXI, col. 976: «profecto nefas est, totius doctrinae contra Pelagianos exaratae bases, in controversiam revocare»; aunque esté en contradicción con la misma Bula Piana, la cual habría prohibido esta doctrina en la prop. 53 solamente «ut pacis inimica», y eso, por la pertinacia escolástica. Ibid. 977-8.

con una noción de natura pura que otros grupos de teólogos no reconocerían como suya. Según esta noción que examinamos en el cap. 2, la diferencia fundamental entre natura lapsa y pura sería de la «spoliatus a nudo»⁷¹. Exacta o no, esta simple fórmula remacha en Jansenio la confusión heredada de Bayo y que aparece hasta en Berti, de la natura pura con la natura caída y de la natura íntegra con la gracia. En semejante supuesto, los argumentos que se pueden extraer de Agustín cobran una cierta apariencia de valor. Cuanto dice, en efecto, el Hiponense de la natura en pecado se traspone con precisión matemática a la pura natura. Y toda su argumentación polémica, dirigida a probar contra maniqueos y pelagianos la realidad de un estado *de hecho*, es cambiada inesperadamente de sentido y se la hace valer contra una hipótesis escolástica, ajena a la historia⁷².

La exposición de Jansenio padece, por tanto, de un desenfoque fundamental⁷³. Aparte de esto, sus dogmas primarios re-

⁷¹ Ibid., I. 1, cap. I, col. 679. Quid sit status naturae purae iuxta recentiores: «Ut vero facile intelligitur, quid huiusmodi naturae status comprehendat, naturam lapsam intueri iubent, in qua quicquid, praeter peccati reatum, deprehendimus, hoc ad puram naturam pertinere posse profitentur. Regula quippe sollemnis eorum est, naturam puram a lapsa discrepare, sicut nudus a spoliato, qui nihil differunt nisi quod hic amiserit quod alter nondum habuit: ut proinde pura natura se habeat instar negationis, lapsa instar privationis». Tema frecuentemente repetido por Jansenio, porque le sirve de medio para trasponer a la natura pura los argumentos de Agustín sobre la natura lapsa. Dice también alguna vez, citando sin nombrar, que la natura pura sería «quoad externas» más débil que la otra, lo cual asegura muy bien su conclusión; cf. ibid. «pronitas (ad malum)... quoad externa vero maiorem».

⁷² Así concluye Jansenio su diatriba, ibid., I. 3, c. XV, col. 649: «Ex hac igitur constanti et sibi undique consentiente Augustini doctrina patet, nihil ab eius principiis magis abhorrere, nihil capitalius plerisque repugnare, quam purae naturae status». Cf. I. 2, c. XXI, col. 873, a propósito de la concupiscencia: «Quis ita mente destitutus est, ut non videat universum Augustini laborem et Ecclesiae per illam doctrinam triumphantis plausum, in fumos evanescere si istud malum (la concupiscencia) suapte natura tam innoxium est, ut iuxta Pelagiana decreta primis hominibus in pura natura conditis collatum fuerit, vel iuxta Scholasticam conferri posse statuatur?». Este *vel* es el paso que falsea toda la argumentación jansenista.

⁷³ El mal se concreta también en el esfuerzo constante de Jansenio por colocar en idéntica línea la teoría escolástica de la natura pura y la negación pelagiana del pecado original, con la sola diferencia de hecho y posibilidad; reducción polémica, arbitraria a todas luces. Cf. Nota precedente y I. 1, cp. II.

piten los errores que estudiamos en Bayo: ordenación esencial del espíritu a la visión beatífica; evacuación de la noción de gracia.

La primera serie de argumentos jansenistas se apoya sobre el primer principio. La creatura racional está hecha para *gozar* (frui) de Dios⁷⁴. En el camino de la fruición está el amor casto. Pero —por aquí comienza la serie— el amor casto de Dios es imposible sin la gracia⁷⁵. Razón: la autoridad de Agustín. La doctrina de los dos amores encuentra en esta serie su lugar propio. Todo amor bueno, aun en los peores pecadores, es caridad divina y sobrenatural⁷⁶. Todo lo que no es caridad es «cupiditas». Y la razón de esta dicotomía rigurosa es la necesidad de tener por fin último, en cualquier acción voluntaria, sea a Dios, sea a la creatura: «si Deus, iam, secundum Augustinum est charitas, si creatura, cupiditas...»⁷⁷.

⁷⁴ Ibid., c. II, col. 686: «Ut igitur ordine procedamus declarabimus primo non posse creaturam rationalem in purae naturae statu iuxta Augustini mentem institui ex ratione ultimi finis, quem connaturaliter respicit, sive appetendum, sive fruendum».

⁷⁵ Ibid., c. III: «Primum argumentum contra statum purae naturae ex ordine creaturae rationalis ad Deum ut principium et finem, sine cuius amore non potest condi». «Ex quibus (rationibus) hoc concludimus: naturam rationalem non aliter institui posse quamdiu rationalis manet, quam ut. (Deum) casto amore diligere teneatur», c. IV: Ostenditur amore illum sine quo creatura rationalis condi nequit, per veram gratiam inspirari debere; y concluye: «Cum ergo non possit ulla naturalior, ulla inferior, ulla dilutior dilectio Dei in pura natura viribus cogitationis fingi quam illa, qua diligitur ipsa virtutis cuiusque rectitudo... nec illa viribus humanis haberi queat, sed dono Dei, nec sine illa rectus, sed tantum a veritate ac Deo distortus... esse possit, perspicuum est non posse naturam rationalem institui sine dono gratiae supernaturalis». Lo mismo prueba en los capítulos siguientes del amor, de la beatitud, de la verdad etc. cerradamente fiel a la letra de San Agustín.

⁷⁶ Ibid. c. XII, col. 736: «Nam charitas Dei non est Augustino solum ille celebris amor Dei super omnia, sed omnis amor Dei sincerus seu cupiditas Dei casta quamvis tenuissima, qualis est in gravibus peccatoribus et in iis qui incipiunt credere et sperare in Deum. Nihili enim istorum possunt sicut oportet (reminiscencia del Tridentino) nisi ex cupiditate boni seu bona voluntate, quae Augustino charitas est».

⁷⁷ Ibid., c. XIV, col. 743: «Docet enim Augustinus in multis locis omnem amorem creaturae rationalis esse vel charitatem vel cupiditatem. Cuius divisionis vera radix est quod necesse sit creaturam rationalem in omni actione vo-

La dilección natural no cabe en la mente de Jansenio, quien pretende ser en esto eco fiel de Agustín. No cabía tampoco en la de Bayo. El doctor de Lovaina rechaza duramente la distinción escolástica entre el amor de Dios, autor de la natura, y la caridad sobrenatural⁷⁸. No tendría fundamento en la Escritura y los Padres. Censurado en este punto respondió en su Apología que sólo había querido referirse al «*corrupti hominis arbitrium*»⁷⁹. Pero la orientación del discípulo ilustra claramente las intenciones del maestro.

Ambos teólogos confunden de continuo —por rechazar precisamente la distinción tomista— el servicio o culto sobrenatu-

luntaria vel in Deo vel in creatura ultimo conquiescere... Si Deus, iam, secundum Augustinum, est charitas; si creatura, cupiditas... Haec divisio... prorsus falsa et erronea est, si datur *alius amor Dei naturalis* qui non sub illa charitate divinitus infusa comprehenditur». Cfr. las proposiciones de los Jansenistas (Sinnich, Fromond, François van Vianen, Christian Lupus, etc.), condenadas en 1690 por Alejandro VII, prop. 7 (D. 1297): «Omnis humana actio deliberata est *Dei dilectio vel mundi*: si Dei, caritas Patris est; si mundi, concupiscentia carnis, hoc est, mala est»; prop. 44 de Quesnel, (ibid. 1394): «*Non sunt nisi duo amores*, unde volitiones et actiones nostrae omnes nascuntur»; prop. 23 de la Bula «Auctorem fidei» (ibid. 1523) contra los errores del Sínodo de Pistoia.

⁷⁸ Opusc. de virtutibus impiorum, c. IV (Baiana I, p. 64): «...duplicem illum cultum Dei, qui nescio ex qua Scriptura aut veterum Traditione desumptus, a quibusdam solet quaestionibus huiusmodi dissolvendis adhiberi, quorum videlicet altero Christiani ex supernaturali charitate Deum, *tamquam obiectum beatitudinis* et remuneratorem meritorum, pro regno coelorum consequendo, fructuose et meritorie colunt: altero vero, nescio qui ex naturae viribus solum *tamquam naturae auctorem*, pro accepto beneficio creations... colunt». A través de Ruado Tapper y de la auténtica tradición escolástica, Bayo reproduce aquí, con bastante exactitud el pensamiento del mismo Santo Tomás.

⁷⁹ Apol. a Pío V, prop. 34 (Denz. 1034: «Distinctio illa duplicis amoris, naturalis videlicet, quo Deus amatur *ut auctor naturae*, et gratuita, quo Deus amatur *ut beatificator*, vana est et commentitia et ad illudendum Sacris litteris et plurimis veterum testimoniis excogitata»): «In hac distinctione nihil aliud improbatur, quam quod quidam contra Divum Thomam asserunt, aliquem verum unius veri Dei amorem posse *ex solo libero corrupti hominis arbitrio* consurgere... sine Dei adiutorio». Mero efugio, que prueba, sin embargo, una vez más la extraordinaria falsía de Bayo: sabe que trata con teólogos tomistas y no tiene inconveniente en convertir un ataque a las tesis de la Escuela en una honesta defensa de S. Tomás.

ral de Dios con el servicio *simpliciter*⁸⁰. Faltos de perspectiva filosófica piensan haber probado la necesidad de la creación en gracia porque afirman y repiten la obligación de la creatura de servir a Dios. Suponen que no hay más amor de Dios que el inspirado por gracia o bien que sin la gracia (malentendida) la creatura es incapaz «per se» de amar a Dios como debe.

Este error capital introduce a Jansenio en un laberinto de confusiones del cual no logra salir sin detrimento de la noción católica de gracia. En efecto, la pregunta que surge espontánea es, si tal amor y tal servicio son naturales o sobrenaturales. El autor del «Augustinus» comienza por decir que su amor único es natural, no sólo porque es conforme a la natura, sino también porque es su obligación *natural*⁸¹. He aquí la confusión consumada. Enseguida enuncia el tema conocido de Dios fin natural de la creatura racional, citando a Santo Tomás (In Boet. de Trin., q. ult., ad 5) y a Escoto, y concluye de allí, no sin lógica, que si el espíritu naturalmente se inclina a su último fin natural, también se inclina del mismo modo a poseer la caridad que es el camino hacia él⁸². Y por este nuevo título el amor

⁸⁰ Jansenio repite con frecuencia en los capítulos siguientes, la expresión de San Agustín: «(Deus) non colitur nisi amore»; y concluye: luego, tampoco sin gracia.

⁸¹ Ibid. l. 1, c. XV: Prima difficultas explicatur. Utrum sit amor iste naturalis et quo sensu. Col. 747: «Hunc esse Sancti Augustini sensum de naturali obligatione diligendi Creatoris, prout hoc naturali rationis lumine, nulla revelatione; sed ex aeternae legis praescripto ac naturali ordine sibi faciendum rationalis creatura cernit, in eius operibus perspicue liquet, quantumvis hoc sine eiusdem creatoris auxilio nullo pacto possit implere»; col. 749: «Ex quibus satis superque liquet praecipuum de diligendo Deo quam maxime esse naturale... cum tamen in Augustini doctrina nihil certius inculcatiusque sit illo eodem praecipuo quantumvis naturali et naturaliter cognito, etiam respectu Dei... nihil esse magis ad implendum supernaturale. Nam propter illud vel solum vel poene solum gratia necessaria est, quo impleto coetera omnia cum magna facilitate implerentur».

⁸² Ibid. col. 750-751: «Deus... est... finis hominis naturalis. Viderunt istud ac docuerunt Scholasticae Theologiae Coriphaei Scotus et nonnulli alii...; más abajo: «Longe namque perfectionis naturae indicium est et sublimioris beneficii argumentum, habere naturaliter finem tam altum ut cum nulla creata potestate natura possit consequi, quam finem tam abiectum ut cum naturalibus suis et infirmis viribus facile assequatur». Luego la conclusión: «Quodsi Deus

de Dios infuso hase de llamar natural. Si bien —añade en seguida— ni lo uno ni lo otro puede ser conseguido por natura, sino por don sobrenatural de Dios. El círculo queda así cerrado: exigencia natural de un beneficio sobrenatural. Para salir de él no tendrá Jansenio más remedio que romperlo y vaciar las palabras de contenido.

La exposición continúa. Si el amor infuso pertenece *modo dicto* a la natura, la carencia de él es evidentemente un mal. Y esta es la diferencia que va de lo puramente conforme a la natura o natural «sensu Scholastico» a lo exigido por ella o natural «sensu Jansenii»⁸³. Ciertamente, la privación de la unión hipostática no es mal de la creatura. Pero la ausencia de la caridad es el mayor mal y la raíz de todos los males. ¿Cómo se puede afirmar entonces que la unión a Dios por el amor no pertenece a la integridad de la natura y sea más bien «aliquid

quantumvis supernaturaliter videndus ac fruendus, sit finis hominis naturalis et cum homo appetat, desideret, in eum inclinetur naturaliter, ... certe consequens est, eandem voluntatem naturaliter inclinari in amorem Dei, eo modo quo ipsi dicunt, eam inclinari naturaliter in Deum tanquam finem naturalem licet supernaturaliter acquirendum, vel in Dei visionem per essentiam... Quod si homo naturaliter appetit perfectam fruitionem Dei, quam sine dilectione esse impossibile est, necessario etiam appetit naturaliter imperfectam fruitionem ac dilectionem Dei, quae ad perfectam tendit naturaliter... Sic ergo patet, quo pacto ac sensu secundum Scholasticorum etiam principia, amor Dei poterit vocari naturalis respectu voluntatis». Cf. Ant. Arnauld (Second écrit sur l'amour naturel de Dieu... Oeuvres, t. 10, p. 690 sgg.; cit. por Fernan Litt. La question des rapports entre la nature et la grace, Fontaine-L'Évêque, 1934, p. 64): «on ne voit pas comment l'état de pure nature pourrait être possible selon ce Saint (Thomas d'Aquin). Car il est certain qu'il enseigne constamment qu'il est essentiel à l'homme de ne pouvoir être heureux que par la vision de Dieu, et que c'est la fin naturelle de l'homme, quoiqu'il ne la puisse obtenir que par des moyens surnaturels».

⁸³ Ibid. col. 751-752: «Inter illos autem duos modos naturalitatis maxima differentia est. Quod enim primo modo naturale est non parit vitium in creatura si defuerit. Nemo enim intelligit vitiatam creaturam si ei desit vel habenti detrahatur unio hypostatica... et similes dotes liberaliter supra naturae exigentiam attributae... Sed cum deest amor Dei, vitium in natura oritur gravissimum, imo omnium maximum, universorum caput et fons. Deficere enim a Deo radix est omnis mali in creatura rationali». Advértase la continua transposición del estado de facto al ser *simpliciter* de la creatura intelectual.

naturae superadditum»?⁸⁴ Agustín ha dicho claramente: «animorum quaecumque sunt vitia, naturalium sunt privationis bonorum». Pero en lugar de la *letra* de Agustín debía haber citado Jansenio la *exégesis* de Bayo^{84 bis}.

Como éste, aunque con más decisión, el Yprense profesa que su amor natural no es propiedad ni acción de la natura⁸⁵. La dificultad, sin embargo, permanece. ¿Es o no es debido? ¿es o no es gracia? La gracia puede ser debida responde el cp. 17⁸⁶: ¿y los teólogos jesuítas no sostienen la deuda de la gracia suficiente, aun para el estado infralapsario? Por lo demás, Agustín insiste en que la creatura inocente no puede ser creada sin amor; si no, habría pecado necesario.

Finalmente, la destrucción de la noción de gracia. Acaba de sentar que es un *debitum*. Pero el *debitum* no se opone a la gracia, cuando, como afirma la Escolástica, sigue a una vo-

⁸⁴ Ibid. c. XVI, col. 753-754: «Cuiusmodi Augustini doctrina (in de Civ. Dei 22, 1) perspicue declarat adhaerere Deo non esse aliquid naturae superadditum, ut recentiores volunt; sed huiusmodi perfectionis ut carentia eius sit vitium creaturae rationalis contra naturalem institutionem eius, quae quamdiu creatura rationalis est, mutari nequit... Non est ergo malum nisi privatio boni (el principio de Bayo). Nempe boni quod est aliquid pertinens ad naturae integritatem... Haec et similia apertissime declarant bonum quod per vitium minuitur ad ipsam naturae integritatem pertinet et esse aliquid naturae seu bonum eius naturales».

^{84 bis} Que expusimos en la primera parte del capítulo. El parentesco es evidente.

⁸⁵ Es la diferencia con Lutero, *ibid.* col. 757: «non aliud clamat (Aug. doctrina) quam id, ut minimum, quod nos superius asserimus; amorem scilicet Dei creatoris, creaturae rationali esse naturalem, non isto sensu quasi viribus naturalibus obtineri possit, vel pars esset vel ut proprietas vel actio naturalis ex naturae proprietatibus flueret, quod longe ab Augustino est; nec etiam quia dumtaxat a nativitate creaturae datus est, vel naturae consentaneus, ornativus ac perfectivus; sed quia creatura rationalis in ipsa arte qua facta est, in incommutabili veritate cernit, naturae suae ut Deo adhaereat convenire», por la caridad, se entiende. Jansenio, como se ve, va todavía más allá que Bayo.

⁸⁶ C. XVII: Secunda difficultas: an amor ille gratiae sit debitus creaturae rationali innocenti et quo modo; col. 760 «dicendum erit (iuxta Aug. principia) non posse creaturam rationalem nulla omnino iniquitate praeunte sine casto amore Dei condi, aut certe sine sufficientissima, ut Augustinus loquitur, facultate, qua possit caste inhaerere creatori suo». Cf. c. XVIII: Gratiam dilectionis Dei non posse sine culpa subtrahi creaturae rationali innocenti et aliquo modo *debitam esse* quinque argumentis aliis ex Augustino probatur».

luntad gratuita. Y tal es la voluntad de crear al hombre «in tanta dignitate ut nulla omnino re, nisi solo Deo, satiari ac beari potest»⁸⁷. Habría que preguntarse aquí, si siendo Dios fin *natural* de la creatura, podría haber sido ésta creada de otro modo. Jansenio no se preocupa por esto: en lo que sigue, la libertad del acto creativo basta para salvar la noción de gratuitidad. Las conexiones naturales, aunque impliquen imposibles metafísicos, como que Dios sea autor del pecado, no obstan a la razón de gracia. Y Dios debe a su justicia, es decir, a sí mismo, el no crear la creatura sin gracia⁸⁸.

Semejante conclusión puede parecer insólita. Jansenio va a probar enseguida que no es sino purísima doctrina de la Escritura y de San Agustín. Una y otro, en efecto, no excluyen de la gracia sino aquello que es debido al «opus creaturae»⁸⁹.

⁸⁷ Ibid. c. XX, Quomodo bona voluntas in qua condi debet creatura rationalis esset gratia; col. 779, después de citar los Escolásticos: «dico et ego gratiam esse (perfectam sive imperfectam dilectionem) praeveniendo voluntatem condendi creaturam in tanta dignitate ut nulla omnino re, nisi solo Deo, satiari ac beari potest, quod cum sine gratia obtineri, neque perfecte neque imperfecte, neque amando neque fruendo, queat, illa voluntate esse debitum, ne voluntas Dei ratione careat».

⁸⁸ Ibid. col. 779-780: «Gratiae propriissimae dictae non repugnare debita qualibet seu connaturalitates, decentias et congruentias et aequitates, quae oriuntur ex aliis capitibus quam iure creaturae... Quando igitur istis modis vel sibi vel sapientiae suae vel aliis attributis Deus quippiam debet, ne videlicet alioquin inconvenienter vel insipienter agat (como si indujera la creatura al pecado), nihil omnino de gratiae ratione tollit. Sapientiam autem suam inseparabiliter in omnibus Deus sequi debet. Hoc autem debitum tam arctum est ut non magis immutari possit quam ipse Deus».

⁸⁹ Ibid. col. 781: «Secundo, considerandum est gratiae propriissimae dictae solummodo secundum doctrinam Scripturae et Augustini repugnare opus creaturae cui illa debeatur»; col. 782: «Ex eadem illa radice saepe docet (Augustinus) etiam naturam esse veram gratiam. Hoc est gratuitum donum, quia nullis operibus retributa est, nec unquam ex alio capite gratiam esse dicit, sicut frequenter docet, quam ex eo quod homo nec eam facere potuit, nec aliquid operis quo Deum vel invitaret ut fieret... (cita contra Jul. 4, 3). «Ecce non veretur Augustinus meritum gratiae improprie dictum assignare naturae, dummodo nullum eius opus gratiam vel voluntas bona praecedat»; col., 783: «In universis operibus eius (Aug.) ubi sexcentis gratia tangitur, quantum observare potuit, non in alio, gratuita gratiae ratio reperietur, quam quia gratis, id est, pro nullo operis merito, data est».

Cuando no precede mérito «*proprie dictum*», aunque por otra parte rijan necesidades naturales inviolables, el don divino es siempre gratuito. Así Agustín llama gracia a la natura; y ciertamente no interesa la cualidad intrínseca del don en orden a decidir si es natural o sobrenatural.⁹⁰ Basta absolutamente que sea gratuito. Mientras Dios lo confiara con independencia del mérito, no hace al caso si tal don debe por necesidad encontrarse en la creatura, sea porque pertenece a su constitución, sea porque Dios, —ligado por su santidad o su sapiencia— así lo ha resuelto.⁹¹ La opinión contraria son «*escrúpulos*». El oír, ver, entender, tener alma y libre albedrío son perfecta gracia de Dios. También, entonces, el amor casto. Todo esto pertenece, por supuesto, a la verdad de la natura racional, pero no es debido a mérito ninguno; y responde, por lo que toca al amor casto, a una decisión sapiente de Dios, que no podía hacer de otro modo. Un don no puede existir sin el otro. Si quita Dios uno, el otro queda suprimido. La natura ha sido unida a la gracia o la gracia a la natura. Sin embargo, ambas proceden de la misma gratuita voluntad «*nullo merito provocata*» y no son así debidas.⁹¹

Tal es la noción janseniana de gracia. Exposición más clara no se puede pedir. Hasta los puntos que quedaban en Bayo oscuros brillan aquí con meridiana luz. El sobrenatural «*quoad*

⁹⁰ Ibid., col. 786: «*per huiusmodi praeventionem et misericordiam, eum (Aug.) intelligere veram gratiam, quatenus est, non supernaturale, sed gratuitum Dei donum*».

⁹¹ Ibid., col. 785: «*Subordinatio enim sive ex plurium rerum natura proficiens, sive ex constitutione aut voluntate, aut lege Dei, nihil obstat gratiae quominus non tantum primum, sed omnia omnino ad primum velut fundamentum ordinata, sive naturalia fuerint, sive supernaturalia, gratia sint ac dici debeant*»; Jansenio, como Bayo, no confiere grande importancia al hecho de que la caridad no sea propiedad de la natura: igual sería gratuita.

⁹² Ibid. col. 786: «*manifestissimum est nihil curare Augustinum quorundam scrupulos quibus imaginantur, subordinationem quorundam donorum, sive naturalem, sive voluntariam, qua unum alteri connaturaliter, vel ex sapienti institutoris voluntate, coniunctum est, impedire quominus utrumque perfecta sit gratia Dei. Nunquam enim Augustino vel in mentem venit, ut ullum Dei donum, sive naturale sive supernaturale, divinae gratiae subtraheret, si tantum nullo merito impetratum esset, quantumvis ex parte Dei... unum eorum non deceret vel non posset ab altero separari. Nam et illa inseparabilis coniunctio*

essentiam», razón y base de la gratuidad es una ilusión escolástica. La gracia *proprie dicta* consiste en la libérrima voluntad de crear. La subordinación de las propiedades naturales no impide la denominación de gracia. A todo esto, Jansenio usa todavía la palabra sobrenatural. Pero nadie deja de ver que la realidad de la gracia ha sido evacuada. Como él mismo dice, escudándose otra vez en Agustín, la natura es, en su hipótesis, gracia. Y esto, lejos de corresponder a la Escritura (y a Agustín) es la más torpe perversión de su sentido. El «*divinae consortes naturae*» ha desaparecido. La «*charitas diffusa est in cordibus nostris per Spir. Sanctum*» se ha convertido en un amor de natura. La doctrina tomista de la esencia de la gracia no merece siquiera ser tomada en cuenta.

Toda la razón de la gracia se reduce a la relación con las obras.⁹³ Jansenio insiste que las leyes civiles no requieren otro título para la donación legítima.⁹⁴ El «*Corpus Iuris*» ha ocupado el lugar de la Suma.

El mismo juridismo preside la concepción de la voluntad creativa como voluntad gratuita y raíz de la gracia. Los tomistas han distinguido siempre, con su Maestro, entre Dios «*auctor naturae*» y «*auctor gratiae*»; o, lo que es lo mismo, entre creación y elevación. Esta doctrina puede no gozar del favor de

a divina sapientia et voluntate pendet. Ex quo fit ut si unum Deus largiri velit, utrumque eadem et aequae gratuita gratia ac liberalitate largiatur». Jansenio distingue siempre el *non decere* del *non posse*, como si la cosa fuera indispensable; en realidad, uno y otro fundan *inseparabilis coniunctio*, la cual depende según él, de la divina sapiencia y voluntad. Concluye, íbid.: «*Si enim nollet secundum (la gracia) dare, et primum tolleret (la natura), quod ab eius liberrima nulloque merito provocato pendet voluntate*».

⁹³ Esto era lo esencial de la tesis bayana, cf. supra: liberar la gracia de las obras para incluirla en la natura. Así, poco importa que el Yprense diga, ubi supr., col. 784: «*unde aliquo pacto deberi gratia dicitur, non tam ipsi naturae rationali, quam ordini Dei naturali*»; el «*ordo Dei naturalis*» es aquel que constituye la natura, no sólo con sus propiedades, sino también con todo el aparato de dones que revisten, por lo mismo, carácter de deuda de la natura. Entre estos pone Jansenio la gracia. Fernand Litt, op. cit., p. 57, nos parece apoyar demasiado sobre esta frase destinada a «*donner le change*».

⁹⁴ Ibid. col. 784: «*In ista ratione gratiae, tota ratio perfectae donationis, quam et civiles leges explicant, invenitur*».

ciertos teólogos, mas los errores jansenistas enseñan a las claras que es la raíz suprema de la distinción entre gracia y natura.

Nos hemos detenido en referir el pensamiento de Jansenio acerca de lo sobrenatural porque es típico de su teología. De aquí concluye, con razón, que la natura pura es imposible. Se le podría responder, quizás, que su aparato doctrinal carece de la noción de natura *pura*. ¿Cómo la tendría si la confunde de continuo con la gracia? No en vano los Escolásticos defienden con ese «status fictitius» la verdadera supernaturalidad de los dones.

Con todo esto no hemos agotado más que una serie de los farragosos argumentos jansenistas. El libro segundo presenta nuevos temas. Los diez primeros capítulos están destinados a refutar la teoría escolástica de la beatitud natural⁹⁵. La posición es bien neta: una felicidad natural es imposible y absurda. Dios es el único bien beatífico del hombre y su posesión, por imperfecta que sea, es inasequible sin gracia⁹⁶. No es justo negar a la creatura inocente la contemplación que es su fin *natural*⁹⁷. Los Escolásticos pensaron diversamente, pero fueron engañados en esto por Aristóteles, de quien aprendieron a concebir el hombre como un Filósofo al cual había que sobreponer luego el Cris-

⁹⁵ Liber, sec., c. 1: Secundum argumentum petitur ex fruitione quacumque beatifica summi boni, quae omnes creatas vires superat.

⁹⁶ Ibid., col. 789: «Est enim anima rationalis naturaliter hoc ipso quo rationalis et imago Dei est, tam immensae capacitatis ut nulla re alia satiatur et per hoc neque beetur nisi sola immensitate Dei... Quod cum in eius natura fundatum sit... hinc fit ut, quamdiu eadem ratio imaginis et capacitas et consequenter eadem natura permanet, etiam aliter satiata ac beata esse non potest nisi Deo. Non enim hoc ex aliqua gratia externae destinationis, aut accidentariae elevationis, sed ex excellentia creationis proficiscitur». Si esta afirmación no estuviera: 1.º por el valor psicológico o afectivo que da Jansenio a la palabra *satiari*; y 2.º por la perpetua confusión de *capacidad* (negativa) con *ordenación* (positiva), sería verisíma; cf. cap. 2, p. 158, nota 1. Así la beatitud natural (imperfecta) es juzgada y condenada; en seguida, col. 790 y sgg., col. 820 concluye: «nulla igitur possibilis est beatitudo nisi quam fides vera promittit, eaque per veram et magnam gratiam Dei adipiscenda».

⁹⁷ Ibid. c. III: «Tertium argumentum, quia regnum coelorum quod supernaturalis ordinis est non potest a pura natura separari sine injustitia» con multitud de citas antipelagianas de Agustín, todas ellas desplazadas.

tiano, dorar la natura con la sobrenatura⁹⁸. (Jansenio ha visto bien que la noción de *natura*, esencial a la escolástica tomista, funda la hipótesis de la creación sin gracia).

Todavía más: en la pura natura habría errores, dolores, muerte⁹⁹. ¿Cómo se puede hablar de dicha? Es verdad que existirían las virtudes, pero las virtudes no bastan para hacer feliz al hombre si se ejercen en medio de los males¹⁰⁰.

Todo esto prueba meridianamente que Jansenio, filósofo paradójico y teólogo sin mesura, no concibe más felicidad digna del tal nombre que la que corresponde, muy perfecta y gratuita, al estado de inocencia. En el fondo de muchos argumentos suyos yace este supuesto: el paraíso terrestre es el único estado realmente posible del hombre al menos por lo que toca a la vía. Los demás —natura pura y lapsa— son abismos de miseria, donde la misma integridad humana, se pierde, donde es, por tanto, quimérico, hablar de dicha. Semejante concepción paroxística de la natura abandonada a sus fuerzas, explica e ilustra los errores (a veces «in fide») de Jansenio acerca del estado postlapsario.

De este modo, los tres libros *de statu naturae purae* resultan un enorme alegato *contra* la natura, y a la larga *contra* la teología de su autor. Reproduciendo sin cambiar un ápice el estado

⁹⁸ Ibid., col. 790: «Asserunt enim (Scholastici) aliqua Dei contemplatione per vires obtenta naturales, creaturam beatam esse naturaliter...»; col. 796: por qué los escolásticos abandonaron la doctrina de Platón y Agustín: «nec aliam sane causam invenio, nisi quia omnes doctrinam Aristotelis secuti sunt, qui cum vel divinarum rerum ignorantia, vel alienae gloriae invidia, praeclarissima doctrinae capita quae et Cicero et Scotus, Augustinus mirificis extulerunt laudibus, in magistro suo Platone carperet, *minutiloquio suo* sola terrena perscrutatus est, etc...» y luego: «haec est doctrina quam Scholastici moderare voluerunt, dum duos homines in uno considerunt, unum Philosophum, alterum Christianum»; col. 809: «semper enim observatur animis nostris duplex ille in eodem homine status, purae naturae et supernaturalis».

⁹⁹ Ibid., c. VI: De offensionibus ac perturbationibus purae naturae quae naturalem beatitudinem interimunt; c. VII: De moriendi necessitate in pura natura quae *capitaliter* beatitudini naturali est contraria.

¹⁰⁰ Ibid. c. VIII, col. 823: Las virtudes naturales no pueden suprimir los males: «Quod si non possent, nullo pacto vel *umbratice* beatum facere possent». El concepto de la beatitud *imperfecta*, como en seguida diremos, falta por completo a Jansenio.

de pecado en el estado puro, el Yprense demuestra cuán errado anda en su manera de concebir el primero, y consiguientemente, el estado de inocencia, que aparece como situación ideal y necesaria del hombre bueno.

Los siguientes argumentos arrojan nueva luz sobre este punto, otras veces subrayado. La voluntad, en la pura natura, carecería de libertad para el bien y estaría necesitada a pecar¹⁰¹. Razón: así ocurre después de la caída.

Y, ya en el capítulo siguiente¹⁰², comienza el argumento de la concupiscencia. Este largo discurso, que tiene toda la apariencia de ser el *Aquiles* jansenista comprende ocho ratiocinios distintos, cada uno tejido de citas antipelagianas de Agustín, previa una exposición de los errores de Julián de Eclana.

Según Jansenio, el pertinaz pelagiano no enseñaba otra cosa sino lo que enseña la Escolástica: la concupiscencia de la carne es un bien. Y en base a esto habría sido combatido por Agustín como lo fué. La única diferencia reside en que el es-

¹⁰¹ Ibid. c. X: Quintum et sextum argumentum contra statum purae naturae, ex ratione liberi arbitrii quo careret ad bonum, et necessitatis peccandi in singulis operibus; col. 826-827: cita otra parte del «Augustinus» (l. 3 de statu naturae lapsae, c. 3 ad. 9: «In primis ibi sex argumentis ex Augustino stabilivimus omnem indifferentiam libertatis ad bonum et malum, primum hominem peccando perdidisse; usque adeo ut loco libertatis, arbitrium voluntatis jam perpetua quadam concupiscentiae captivitate et servitute depressum, non posse semetipsum suis viribus exigere ut dominanti sibi dominetur et ita faciat aliquod opus bonum... non modo periisse libertatem faciendi operis boni, sed etiam hominem in assiduum peccandi necessitatem esse praecipitatum, ita ut nec unum quidem opus moraliter bonum seu non malum ab eo possit fieri, nisi gratia Dei vincula eius dirumpente liberetur». Esto era la doctrina bayana de la libertad, cf. Annotationes Baii in Sorbonae Censuram, prop. 4 (Lennerz, Opuscula duo, p. 8): «Liberum arbitrium non potest ex se nisi peccare: et omne opus liberi arbitrii sibi dimissi est peccatum mortale vel veniale»; prop. 5 (ibid., p. 14); prop. 7 (p. 18): «Liberum arbitrium hominis non potest absque speciali gratia vitare peccatum, etc.». Jansenio, ibid., pone luego la menor consabida: «nihil omnino puram naturam a natura lapsa discrepare»; y extrae la conclusión.

¹⁰² C. XI: Transitus ad argumentum contra statum purae naturae ex parte concupiscentiae. Declaratur Julianum id sensisse de concupiscentia quod Philosophi gentiles et Scholastici de illa docent in statu purae naturae. Como esto es el principal apoyo de Agustín contra Juliano, el literalismo de Jansenio lo lleva a hacer de él su máquina principal contra la Escolástica.

tado preconizado como real por el de Eclana, es tenido por la Escolástica como posible¹⁰³.

Este paralelo de sistemas puede parecer algo simple. Lo es, sin duda. Es verdad que Julián representa la objeción racionalista contra las tesis del pecado original y que quizás su ascendencia intelectual fuera aristotélica¹⁰⁴, pero su opinión sobre la concupiscencia difiere inmensamente de la doctrina tomista. Insistía él en que la concupiscencia carnal era un bien¹⁰⁵, en este preciso estado histórico; y atacaba de ese modo el fundamento de la teoría agustiniana del pecado original. La opinión tomista, en cambio, juega en el orden de las esencias: el apetito sensitivo pertenece a la integridad de la natura y si no es un bien, como decía Julián, tampoco es un mal moral, sino un *defectio* físico inherente a la natura sensible; ni sus movimientos son malos o buenos, «malitia morali», sino «prout referuntur ad rationem»¹⁰⁶. Todo esto en el plano de las esencias puras. En el plano histórico la concupiscencia pertenece al pecado original «tamquam materiale elementum» y puede ser llamada «morbus» y «corruptio».

¹⁰³ Ibid. col. 852: «Perspicuum igitur est Julianum id sensisse de concupiscentiae rebellionem, oppugnationem, debellationem quo etiam Scholastici profitentur».

¹⁰⁴ Cf. Contr. Jul. 1, 4, 12 (PL 44, 647): «Quae tibi argumenta (Juliane) succurrent? quae Aristotelis categoriae, quibus, ut in nos velut artifex disputator insilias, videri appetit eliminatus?»; ibid. 2, 10, 37 (44, 700): «Numquid postremo de qualiumcumque clericorum turba isti (Patres) sunt, quos urbana exagitatos dicacitate, vel potius vanitate, contemnis, quia non possunt secundum categorias Aristotelis de dogmatibus judicare? Quasi tu... Peripateticorum possis invenire concilium, ubi de subjecto et his quae sunt in subjecto contra originale peccatum dialectica sententia proferatur».

¹⁰⁵ Cf. ibid. 3, 21, 42 (PL 44, 723-727): «In hac controversia de bene utendo isto utrum bono an malo, tota inter nos causa versatur»; ibid. 49: «continentiam melius eo non uti, ambo dicimus, sed ego eo malo, tu, eo bono», etc.

¹⁰⁶ Cf. v. g. Iam. 2ae. 24, 1: Utrum bonum et morale possit in passionibus animae inveniri; ibid. 4: Utrum aliqua passio sit bona vel mala ex sua specie. Cf. Syly. Maurus S. J., Opus Theologicum, t. 2, l. VI, tr. VII, q. LI (ed. Roma 1687, p. 193, n. 8): «Ad 7am. classem (arg. Jans.) concedo, quod concupiscentia eiusque motus secundum se praecise non sunt boni, sed sunt mali, non quidem malitia morali, quae non possit oriri nisi ex peccato, sed malitia defectus physici, qui defectus non habeat auctorem Deum, sed formaliter loquendo sit ex nostro nihilo, sicut peccabilitas non habet auctorem Deum sed est ex nostro nihilo; la misma analogía en Goudin, Tractatus Theologici

Esta misma diferencia fundamental de situaciones, impide que los argumentos de Agustín, reproducidos literalmente por Jansenio, puedan ser opuestos tal cual a la Escolástica. Santo Tomás los había considerado de sobra, sin cambiar por eso de sentencia. La cuestión de la exégesis de Agustín, volverá a aparecer bajo la pluma de Jansenio. Sea como fuere, aun cuando en su perspectiva no cupiera la posibilidad de una concupiscencia sin pecado —cosa discutible¹⁰⁷— los argumentos propuestos no tienen valor decisivo.

La concupiscencia es mala —comienza Jansenio— y Dios no la puede poner en la creatura¹⁰⁸. Se podría responder simplemente que Dios puede permitir defectos en sus creaturas si le place.

La concupiscencia no engendra sino «peccandi desideria»¹⁰⁹: «non formaliter» respondería la Escuela. Es lícito con-

(ed. Dummermuth, Lov. 1874, p. 66): «non modo non fuit ei (creaturae) debitum donum quo a peccandi potentia liberaretur, sed potius hoc illi debitum fuit, ut eum tanto defectu crearetur». Véase el cp. 1, p. 31 n. 1 y el texto de los Salm. allí transcrito. Jansenio exagera y simplifica, por tanto, cuando afirma ubi supr. col. 837: «Unde utrique (Scholastici et Philosophi) consequenter sentiunt... in illa status illius hypothesi, affectiones illas appetitus sensitivi... esse... in seipsis bonas naturaliter».

¹⁰⁷ Agustín sabe muy bien que la concupiscencia es un defecto y que si Dios creara la natura con ella no sería por eso su autor; cf. Contr. Jul. 3, 11, 21 (PL 44, 712): «Quasi vero si claudum hominem resuscitet Deus, viventibusque restituat qui utique mortuus iam claudicare non poterat, etiam claudicationem debet videri *pro munere contulisse*. Ita ergo, si restitutus est, qui fuerat in viridioribus, corporum vigor (genitalis), sic restitutus est, *ut se habet conditio corporis mortis huius*», ibid. 24, 55 (PL 44, 731): «Numquid propter hoc Deum causam dicitur es peccatorum, quia voluntas eius causa est mutabilium naturarum?».

¹⁰⁸ L. 2, c. XIII: Juliáni sententia utrumque falsa. Hinc primum argumentum contra statum purae naturae ex parte concupiscentiae quae nec bona est nec a Deo bono inseri potest. Ibid. col. 839 el tema agustiniano de que la concupiscencia no es *ex Patre*. Col. 842 concluye triunfalmente: «quod universim purae naturae statum *enecare* nemini dubium esse potest».

¹⁰⁹ Ibid. c. XIV: Secundum argumentum ex parte motuum concupiscentiae qui non sunt aliud quam peccandi desideria; aún cuando previenen la razón, col. 844: «Desideria peccatorum non tantum deliberata sed etiam talia

sentir a sus provocaciones, si es buena y Dios la crea¹⁰¹: no se sigue, porque no tiende al bien de todo el hombre sino de su porción inferior, y Dios la hace para que esté sujeta a la más alta. El matrimonio sería «remedium» en la natura pura y la concupiscencia «morbus»¹¹¹. Existiría el pudor que supone el pecado¹¹²: pero puede ser también de un defecto¹¹³.

quae rationem anteverunt, esse mala, illicita, turpia. Col. 851 la perpetua confusión de Jansenio: «Ipse (Deus) enim esset qui creaturam suam adversus honestatem et veritatem impelleret; ipse qui eam, quantum in se est, in illa peccandi desideria praecipitaret».

¹¹⁰ C. XV: Tertium argumentum, licitum est omnibus concupiscentiae motibus consentire, si Deus naturam rationalem cum eis creet; porque serían buenos, col. 851: «impossibile est ut hoc sit malum *quod naturaliter libet*»; tema agustiniano, cf. Contra Jul. 5, 7, 29 (PL 44, 802-803): «Quam cum tu bonam naturaliter dicis, astute illi semper consentendum esse decernis... Nom enim potest quae bona est desiderare quod malum est», pero supone la exageración contraria de Julián.

¹¹¹ C. XVI: Argumentum quartum ex concupiscentia contra matrimonium in pura natura; col. 857: «Si enim in puris naturalibus illa membrorum rebellio ac libidinis foeditas fuisset naturalis, recta ratio, hoc est, veritas disuassisset matrimonium et ad perpetuam continentiam invitaret... disuassisset opus maxime naturale»; si la perfecta continencia es un bien, luego el matrimonio es sólo un remedio y la concupiscencia un «morbus»; col. 858: «Quid autem absurdius, quam coeteris omnibus animantibus sanitatem, soli homini *morbum omnium morborum foedissimum esse naturalem*».

¹¹² C. XVII; Quintum argumentum ex parte pudoris qui libidinis indivulsus comes est. Unde nascatur, quanti mali testis; col. 857: «confusionem inhonestatis esse non dubium est».

¹¹³ 2.^a 2ae, 144, 2: Utrum verecundia sit de turpi actu: ad 2: «vituperium (quod verecundia timet), quamvis proprie debeat soli culpae, respicit tamen (ad minus secundum opinionem hominum) *quemcumque defectum*. Et ideo de paupertate, et ignobilitate, et servitute, et aliis huiusmodi aliquis verecundatur». El defecto del cual aquí se trata está expuesto ibid., 151, 4: «maxime autem verecundantur homines de actibus venereis, ut Augustinus dicit, intantum quod etiam concubitus conjugalis, qui honestate nuptiarum decoratur, verecundia non careat; *et hoc ideo*, quia motus genitalium membrorum non subicitur imperio rationis, sicut motus aliorum exteriorum membrorum», lo cual no es sólo pena del pecado original, I.a, 2ae., 17, 9, ad. 2: «quia per peccatum primi parentis, ut infra dicitur, natura est sibi relicta... ideo *consideranda est ratio naturalis*, quare motus huiusmodi membrorum specialiter rationi non obedit».

Además, el orden natural pide la sumisión de inferior a superior¹¹⁴: sin ninguna duda, y por eso, la razón debe imperar el apetito sensitivo.

Finalmente —dice Jansenio— si la concupiscencia no es un mal «tam magnum, tam foedum, tam detestandum, vereque iustitiae tam inimicum malum», Agustín no pudo probar contra Julián la transmisión del pecado original y el triunfo de la Iglesia contra los Pelagianos «in fumos evanescit»¹¹⁵. Pero es preciso advertir que para Julián la concupiscencia era un *bien*; y que, por lo demás, los argumentos de Agustín suponen siempre, por el Génesis, la elevación del estado primitivo¹¹⁶.

Luego concluye Jansenio. Ha agotado el arsenal. Sólo que para hacer ver la importancia que atribuye a su Aquiles (que lo era de Agustín) lanza un desafío al lector, invitándolo a elegir entre este último y los Pelagianos, que no otra cosa se juega:

¹¹⁴ Ibid. c. XX. Afferuntur duae rationes a priori cur concupiscentia cum pura natura dari nequeat. Sextum et septimum argumentum contra concupiscentiam; col. 867: Primo, quia impossibile est, ut carnem spiritui repugnare sit ordo naturalis. *Caro enim inferioris ordinis est quam animus, naturali ei lege superior. Secundo*, quia impossibile est ordinem postulare naturalem, ut animus repugnet sibi et quidem ut superiori pars inferior, non modo repugnet, *sed etiam dominetur*», y continúa el argumento según sus principios; col. 868: «Nam in ea doctrina (Aug.) unum ex primis est principiis et basis cui tota necessitas et structura gratiae Verbi Incarnati nititur, tam dira videlicet esse concupiscentiae contagia, ut mentem quam obsederit suis vinculis captivam sibi et creaturis amore astrictam teneat; *amissa penitus libertate ad omne opus bonum; a qua miserabile creaturarum servitute se liberare non possit, nisi per solam gratiam Dei*», que falta en la natura pura.

¹¹⁵ C. XXI. Conflictus Juliani et Augustini de traductione peccati originalis invicte probat concupiscentiam non posse esse purae naturae naturalem. Octavum argumentum ex concupiscenti. Col. 871: «Gravissima enim contentio Sancti Augustini cum illa hic fuit, quid esset illud tam magnum in hominibus etiam sanctificatis *malum*, quod peccatum iam etiam remissione deletum, in innocentem, si Dei opus spectes, prolem ex parente transfunderet. Constantissime semper Augustinus et post ipsum et per ipsum Ecclesia per multas annorum centurias docuit, hoc non aliud esse nisi concupiscentiam illam carnis... tam magnum, etc., malum ut *hoc solo* quod inesset creaturae rationali non possit eam non damnationis ream constituere et ad mortis aeternae poenas trahere». Cualquiera puede ver la suma peligrosidad de esta doctrina.

¹¹⁶ Cf. lo que dijimos a este propósito en el cp. I, p. 20-21.

«eligat lector quod credibilis esse arbitratur»¹¹⁷. Hoy ponemos esa pasión en las querellas políticas; entonces se trataba de ganar discípulos al glorioso africano y sobre todo de combatir a los Jesuitas.

El carácter oratorio y polémico de su diatriba impide a Jansenio pensar con tranquilidad y medida los argumentos. Firme en su hipótesis, bien simplista, de que fuera del estado de inocencia es imposible concebir al hombre, si no media pecado, repite cien veces que el *desorden* repugna a la natura y que la concupiscencia implica mal moral. La parte opuesta puede responder con un *nego* por lo que toca al pecado, y admitir libremente que la pugna de apetitos es en el hombre un mal, un verdadero defecto¹¹⁸. Pero, ¿por qué Dios habría de crear al hombre sin ellos? ¿no lo creó, aun en la tesis de Jansenio, con la capacidad de pecar? La natura del hombre lleva consigo deficiencias. Es un hecho. Si se lo niega, la gratuidad de la inocencia peligra.

Agotado el tema de la concupiscencia, el Yprense, guiado siempre por su equívoco fundamental, arguye por la «malitia voluntatis» y por la «ignorantia invincibilis iuris naturae», las cuales, según sus principios, imperan en la natura caída¹¹⁹.

¹¹⁷ Ibid., col. 873: «Quis ita mente destitutus est, ut non videat universum Augustini laborem et Ecclesiae per illam doctrinam triumphantis plausum *in fumos evanescere*, si istud malum suapte natura tam innocuum est, ut iuxta Pelagiana decreta primis hominibus in pura natura conditis collatum fuerit, vel iuxta Scholasticam conferri posse statuatur»; col. 874: «Quid superest nisi ut dicamus alterutrum, videlicet, vel id quod Julianus dixit concupiscentiam in illo statu non fore malam et per hoc nec esse causam ut peccatum parentis in prolem transeat; vel certe hypothesim purorum naturalium ex parte concupiscentiae spiritui repugnantem esse *impossibilem*. Unum ex diametro constantissime S. Doctoris doctrinae adversatur, ut supra satis superque vidimus; et victoriam eius adversus Pelagianos *inanem facit*. Alterum vero Scholasticorum doctrinam prorsus enecat». Jansenio insiste en reducir la diferencia entre «pura natura» pelagiana y pura natura escolástica a la diferencia de posible y real; cf. c. XXII, col. 882: «nihil profecto evidentius est quam vel Scholasticos vel Augustinum falli».

¹¹⁸ Cf. lo que hemos dicho antes al respecto.

¹¹⁹ Ibid. c. XXI, col. 875-876, de malitia voluntatis «quam certum est ad statum naturae purae iuxta Scholasticorum placita pertinere»; c. XXI: Ignorantia illa profunda rerum agendarum non potest esse sine peccato; col. 875: «Videlicet quod *fidei Catholicae sit*, iuxta Sanctum Augustinum, peccata inde

Es preciso notar de pasada que para Jansenio, la ignorancia invencible es causa de vero y propio pecado.

El tercer libro hace argumento de las miserias corporales del hombre¹²⁰. Pero antes de entrar en materia, como para prevenir una objeción que aparecerá luego al final, Jansenio comienza por refutar, con gran lujo de citas de Agustín y violencia de adjetivos, una posición extrema sobre el absoluto dominio de Dios, que parece preocuparle mucho. Dios podría hacer cualquier cosa de su creatura, justa o injusta, sabia o estulta, buena o perversa, luego también, crearla sin la gracia¹²¹.

El enérgico autor del «Augustinus» yerra aquí el tiro. Ningún escolástico, que sepamos, ni el mismo Zumel, ni Contenson, apoya en el absoluto dominio de Dios la posibilidad de la natura pura. No era preciso; y es importante testimonio del fundamental desenfoque de Jansenio, el que, dejando de lado cuantos argumentos razonables y ponderados existen a favor de la tesis haya ido a buscar precisamente aquel que la expone al absurdo. ¿Teología «ad usum Delphini»? Mejor decir quizá que la lógica interior de su sistema y su irremediable miopía, llevan por aquí a Jansenio: él concebía la natura pura como un flagrante absurdo; y bien, el otro habría de propugnarla como un absurdo.

(ex ignorantia invincibilis iuris naturae) pullullantia vera esse peccata et poenis homines obnoxios constituere... Tota ergo talium actuum foeditas redit in Deum hoc ipso quo naturam cum illis tenebris ignorantiae quas exhaurire non potest conditam et naturaliter condendam esse decernimus». La doctrina de la ignorancia invencible fuente de pecado fué condenada por Alejandro VIII en 1690 (Denz. n. 1292: «operantem ex ipsa non excusat a peccato formali»).

¹²⁰ De statuto naturae purae, liber tertius: Transitus ad miserias corporis, c. I.: Quid de illis et quibusvis etiam aeternae damnationis malis innocentiae irrogandis sentiunt quidam». Estos *quidam* son los tres jesuitas, Suárez, Vázquez y Lorino.

¹²¹ Ibid. col 883: «Nam quamvis ista (miseriae illae) creaturam non malam... sed miseram dumtaxat faciant... non tamen idcirco in huiusmodi malis infligendis Deo quilibet circa suam licere creaturam credi fas est... ut homo iustus numquam beetur... Deum quilibet de nobis statuatur iure facere suo, etiamsi perdat, damnet, in nihilum redigat... (si) beatos omnes ad aeternas dejiceret poenas aut redigeret in nihilum, nullam eius injuriam faceret»; c. V:

Las miserias corporales no pueden ser inferidas a la creatura inocente, si Dios es justo, omnipotente y providente¹²². Este es el otro *Aquiles* de Jansenio. Al exponerlo, los textos de Agustín brotan a raudales de su pluma. ¿No probó así él «invicte» la existencia del pecado original contra Maniqueos y Pelagianos? Fuera de esta vía no hay más que la herejía o la blasfemia. Los mismos paganos y los mismos herejes han visto la sima. Sólo los Escolásticos y Aristóteles permanecen irremediabilmente ciegos¹²³.

Para cortar todavía el escape a su adversario, Jansenio adelanta y responde dos o tres objeciones posibles sobre la exégesis de Agustín. El Hiponense no habría hablado «in hypothesisi gratiae et status supernaturalis», no habría hecho argumento de las penas «formaliter ut sunt correlativum culpae»¹²⁴.

«Horrenda sententia quorundam, qui putant omnes beatos pro sola Dei voluntate citra iniustitiam damnari posse ad aeternas poenas.

¹²² Ibid. c. VII. Idem probatur ex vi divinae providentiae cuius omnipotentia, vel scientia, vel iustitia necessario laeditur; col. 910-911: «apertissime concludit (Aug.), adversus eum qui velut puris naturalibus ea mala tribuebat, tantum abesse ut hoc dici possit, ut velit nolit ad confitendum peccatum (in creatura) adigatur, vel certe iniustum vel impotentem esse Deum, qui sine ullo praecedente peccato tot miseriis plectit immeritos. Quod profecto absurdissime et falsissime concluditur, si Deus potest sine ulla iniquitate vel impotentia sua, solo liberae suae voluntatis et absolutae dominationis arbitrio, cum illis miseriis humanam naturam institueret». cf. c. III ss. c. VIII. El tenor de los argumentos de Agustín es otro; cf. Silv. Maurum op, cit. qu. LI (p. 193, n. 10): «Augustinus dum contra pelagianos docet Deum fore iniustum, si parvulos innocentes tot miseriis subiectos conderet, loquitur ex suppositione concedenda a Pelagianis admittentibus testamentum vetus, quod Deus de facto creaverit naturam Adami immunem ab his miseriis et voluerit mortem et alias miserias esse poenam peccati et sic argumentatur». No es difícil mostrar en el mismo Agustín los fundamentos de esta exégesis.

¹²³ Ibid. c. XIII: Deo per statum naturae purae ascribitur *crudelitas* improbata in Manicheis et Pelagianis; c. XIV: Catholici, Pagani, Haeretici tam Pelagiani quam Manichei, Marcionitae, Materarii, etc., viderunt non posse sine iniustitia tribui Deo miserias creaturae innocentis. Hinc in diversis erroribus itum ne Deum laederent; c. XV: Eodem argumento palpabilium malorum, si purae naturae sint, cogimur ad diversas impietates et blasphemias in Deum, ad Manicheismum. Cur et quomodo.

¹²⁴ Ibid. c. IX: Non procedunt Augustini argumenta ac testimonia ex hypothesisi status gratiae et supernaturalis; porque sería ilógico, c. 918: «Quid igitur insanius, quam contradictorium thesis sui antagonistae velut certum sumere, et

A veces, Agustín parece en efecto, no concebir el mal de los defectos naturales sino como consecuencia del pecado¹²⁵. Este es el estado de hecho; y atendiendo a la suma de miserias que gravan de continuo sobre el mundo se puede concluir *probablemente* que tal cosa no acontece sin pecado. Pero de aquí al dogma del pecado original, transmisión a cada hombre de una verdadera culpa, etc., media un abismo. Y sobre todo, si el problema se plantea en abstracto, como lo plantea la Escolástica, es innegable que el hombre puede ser creado con miserias, las cuales no serían, en ese caso, penas. El mismo Agustín, cuando no estaba todavía obsesionado por la herejía pelagiana, admitió de lleno este «tertium membrum» que rompe su dilema, y cuando, anciano, compuso tranquilo y ajeno a la polémica su libro de las Retractationes, no lo desdijo¹²⁶.

El error de Jansenio acerca de este punto es doble. El primero, sistemático, consiste en tomar la sinuosa trayectoria doctrinal del Hiponense por un sistema acabado de Teología, al cual no hay nada que añadir¹²⁷. Todos los problemas están

eius doctrinas capitales, quibus tota erroris moles nititur vel ut falsas ante certamen convictasque supponere»; cf. col. 808. Sin embargo, es un hecho que Agustín arguye a partir de la Escritura. C. X.: Non loquitur Augustinus de poenis formaliter ut sunt correlativum culpae, sed materialiter de quibusvis malis prout affligunt creaturam rationalem, col. 921: «Dicet enim non nemo Aug. formaliter de poenis loqui ut sunt correlativum culpae, hoc est neminem puniri a Deo posse nisi propria culpa praecesserit, et in hoc esse perspicuam Divinae iustitiae cum innocentia repugnantiam»; cf. cp. XI: *Nullum quaecumque malum inferri a Deo potest creaturae rationali sine culpa*; prueba «per singula». Como todavía se puede decir que Dios *permite* y no *infiere* los males, Jansenio añade el c. XII: *Deus miserias purae naturae non permissivè tantum inferret creaturae rationali, sed positivè*. Et utrovis modo iniustus; pero confunde lamentablemente *querer* con *permitir*, e incapaz de concebir lo gratuito, atribuye a positiva voluntad de Dios los defectos que deja de corregir en sus creaturas. Una vez más el segundo Agustín ha traicionado al primero, cf. contra Jul. 3, 24, 55 (PL 44, 731) citado más arriba.

¹²⁵ Jansenio, trae, según costumbre, infinitos textos. Ver sobre todo contra Jul. l. 2 y 3; pero advertir que el autor razona siempre a la luz de la Escritura y la Revelación.

¹²⁶ En el «de dono perseverantiae» la confirma todavía. cf. supra cap. 1, p. 7-8.

¹²⁷ Acerca de esto, cf. entre otros R. Gagnebet O. P., Rev. Thom. XLIV (1938, n. 1), p. 16. «Pour Saint Augustin, il ne s'agissait pas de construi-

allí resueltos; los doctores posteriores se han aprovechado de Agustín —sin comprenderlo siempre, obcecados por el aristotelismo. De este modo, el esfuerzo científico de la Gran Escolástica y en particular, de Santo Tomás de Aquino, se convierte en una gran quimera o en un gran engaño. Es preciso volver a Agustín.

El segundo error, metódico, consiste en aplicar a una teoría escolástica «de possibili» los argumentos concretos e históricos de San Agustín. Jansenio comete con eso un desplazamiento enorme; y se puede responder a toda su máquina dialéctica con un único *transeat*. En contra de la hipótesis escolástica tales argumentos no prueban nada¹²⁸.

Cierto no prueban las conclusiones hiperbólicas que Jansenio pretende sacar de ellos; conclusiones que acaban de comprometer su equilibrio teológico: «Iustitia Dei funditus evertitur per statum purae naturae». «Status purae naturae repugnat in terminis». «Idem ex ipsa sua formali ratione divinae iustitiae repugnat¹²⁹. Después de haber dicho Jansenio que Dios, en la pura natura, sería autor del pecado, no se podía esperar otra cosa¹³⁰.

Con esto concluye la serie. El autor ha arribado al extremo de la violencia racional. Ya no le quedan más armas. Cie-

re des théories explicatives, mais de satisfaire son amour... De la vient le désappointement de tous ceux qui cherchent dans les écrits de notre docteur la solution achevée de quelque grande problème de la philosophie ou de la Théologie». San Agustín no hacía sistema; contemplaba el objeto de su fe y lo defendía.

¹²⁸ Santo Tomás (que no era menos agustiniano) era mucho más prudente y se contentaba con añadir a las conclusiones polémicas de su maestro un sencillo: «consideranda est ratio naturalis»; cf. Iam 2ae, 18, 9, ad 3: «sicut Augustinus dicit, hoc quod motus genitalium membrorum rationi non oboedit, est ex poena peccati... Sed quia per peccatum primi parentis natura est sibi relicta, abstracto supernaturali dono... ideo consideranda est ratio naturalis, quare motus huiusmodi membrorum specialiter rationi non oboedit».

¹²⁹ L. 3, c. VIII, título; col. 913: «determinate confligat (Aug) iustitiam Dei funditus tolli, nec ulla ratione posse defendi»; c. IX, col. 919: «Nam illa duo (miseriae et divina aequitas) ex nulla hypothesis quam negasset adversarius, sed ex ipsis terminis ita repugnare ut conciliari nequeant apertissime dicit (Aug)... non ex hypothesis, sed ex ipsa natura iustitiae: Augustinum arguere et purae naturae statum evertere, velut ex ipsa sua formali ratione iustitiae repugnantem».

rra la diatriba con un anatema a la Escolástica¹³¹. Luego todavía resume retóricamente todos sus argumentos¹³².

Las objeciones que molestan a Jansenio son principalmente tres: el texto de San Agustín en *De libero arbitrio*, 3, 20, el argumento ya expuesto del absoluto dominio de Dios, y la Bula de Pío V. Una y otra vez confiesa las angustias que padece. Sin duda, hace alarde de una gran ductilidad de ingenio, pero, al fin, la falta de equilibrio lo traiciona. Esto se ve, netamente, cuando estudia la objeción del texto agustiniano.

Le dedica tres capítulos¹³³: el primero para probar que la hipótesis del texto no es la natura pura, porque supone el pe-

¹³⁰ Cf. supra, I, 1, c. XX, col. 779.

¹³¹ L. 3, c. XIV, col. 944: «Ut incredibilis profecto me subeat admiratio, qui fieri potuerit, ut quot et catholici et hoeretici perversissimi et Pagani et omnium pene hominum genus, quod numen aliquod rebus universi administrandis praeesse credit, vel iniustissimum semper abhorruit, hoc recentiores, nulla Patrum auctoritate fulti, sola ratiocinandi fiducia armati, sine scrupulo amplexi sint, quasi palma de abscondita subtilitate relaturi. Et qua tandem, obsecro, subtilitate? Quod Deus sit absolutus omnium Dominus, quod vitae et mortis potestatem habet». Como se ve, sólo queda por decir que la Escolástica es *atea*.

¹³² Ibid. c. XV, col. 949: Ex hac igitur constanti et sibi undique consentiente Augustini doctrina patet, nihil ab eius principiis magis abhorreere, nihil capitalius plerisque repugnare, quam purae naturae status. Est enim status in quo neque iustitia, neque sapientia, neque veritas, neque Deus, ullo amore nisi carnali vitiosoque diligi potest. In quo nulla fruitio Dei, neque parva, neque magna, nulla beatitudo supernaturalis, nulla naturalis. Est enim status erroribus coecus, offensionibus inquietus, perturbationibus miserabilis, moriendi necessitate damnatus. In quo nullus amor nisi creaturae, nulla libertas arbitrii nisi noxia, nullus actus nisi perversus et malus. In quo perpetua contra semetipsam lucta creaturae; quam neque Deus dare, neque creatura sedare potest. Cui naturalia sint sola et omnia peccandi desideria, quibus eadem naturae indulgere liceat, qua etiam libet... In quo creaturam pudet de operibus creatoris, et nominare, et monstrare et facere erubescit opus quod Deus instituit. In quo profundissima rerum agendarum ignorantia, qua per se fit ut ei liceat, quidquid naturae lege damnatur. In quo tam horrendo miseriarum iugo humanum genus atteritur ut et Philosophi et haeretici et antiqui Catholici exhorruerint illud ascribere Deo, utpote quod defendi non posset sine blasphemia Creatoris, qui tanta iniustitia et crudelitate servat in creaturam suam ut eam innoxiam acerbissimo supplicio plectat, etc.».

¹³³ Ibid., c. XVII: Proponitur gravis difficultas ex libro tertio de libero arbitrio quo ignorantia et difficultas ponuntur esse primordia naturalia: et ostenditur hypothesim illam longe differre a statu purae naturae; col. 955: «Aug. in illa hypothesi supponit peccatum praecessisse quod ignorantiam ac difficultatem, totamque consequenter corporis mortalitatem promeruerit atque integritatem

cado de Adán y se habla de auxilio de gracia. El problema que se propone allí Agustín consiste en explicar la propagación de las miserias, no supuesta la propagación del pecado. Aun en este caso, «Deus non culpandus, sed laudandus esset». Pero Jansenio tiene plena conciencia de que el texto puede ser urgido contra él. Si un hombre puede estar sujeto a concupiscencia e ignorancia, luego Dios puede ser causa de una y otra. «Difficultatem graven esse non infitior»¹³⁴; para librarse de ella afirma que el pudor no sería «ex opere Dei» sino «ex pudendis parentum factis»¹³⁵. La objeción, no obstante, queda en pie, porque siempre sería Dios la causa. A menos que se tenga por posible que Dios infiera penas sin pecado *personal*. Sólo que entonces el dilema de Agustín contra Pelagio y Julián desaparece. Si los hombres pueden padecer por pecados ajenos ¿dónde está la prueba del pecado original?¹³⁶. Jansenio pasa

primi hominis violaverit... eum proles eius cum iisdem miseris nasceretur»; col. 957-958; 96): «Nullum enim nec in hac hypothesi nec in ullis scriptorum suorum locis novit statum creaturae rationalis Augustinus, nisi quo *per Dei gratiam* ipsa diligit Deum, etc». Cf. Ch. Boyer S. I. Essais sur la doctrine de Saint Augustin, p. 261-265; también Yves de Montcheuil, L'hypothèse de l'état ariginal d'ignorance et de difficulté d'après le *de libero arbitrio* de Saint Augustin (Rec. Sc. Relig. 23 (1933), 197-221); este autor piensa, sin embargo, que la hipótesis supone cometido el pecado de Adán. (cf. p. 2) 5, 221).

¹³⁴ Ibid., c. XVIII, col. 959, objeción: «Si enim naturalis ponatur esse caecitas, difficultas ac mortalitas, anima *poenam* parentis, *non peccatum* subeunte, profecto iam poenam, id est poenales afflictiones, *sine afflictis culpa* cernimus, totaque moles argumenti antea texti *funditus ruit*. Difficultatem istam gravem esse non infitior».

¹³⁵ Ibid. col. 960: In qua sententia (Jansenii) pudor ille naturalis nullas angustias facit. Nam sive culpa careat sive polluta sit, semper pudor non ex opere Dei genus humanum, sed *ex vitio peccatoris* invehitur...».

¹³⁶ C. XIX. Non convincit etiam afflictiones et miserias sine peccato (personali) hominibus imponi posse in statu naturae purae, neque maioribus, neque parvulis; c. 963: «Respondetur difficultas ista vel adversus adultos, vel adversus parvulos urgeri posse. Quod *ad adultos* seu maiores natu ratione utentes attinet, angustiae non multum premunt. Facile enim respondentur sine Dei iniustitia *talibus molestia affligi posse* ad promovendam propriam eorum utilitatem. Magnos enim et utilissimos fructus talium permissio miseriarum parit, etc... Itaque non dissimili modo, maioribus hominibus quibus ratio viget, nulla iniuria sed *magnum beneficium fieret*, si propter fructus illos quos diximus assequendos, *sine ulla culpa sua* malis poenalibus praemerentur». La distinción de mayores y párvulos corresponde al pensamiento de Agus-

aquí las peores angustias. «Arctat fateor magnopere me ista difficultas». ¿Cómo salir de ella? Primero distingue entre párvulos y adultos y admite que los segundos (contra la opinión de su maestro Bayo) pueden ser afligidos sin propia culpa. Un escolástico podría aquí subsumir que si los adultos pueden, también los párvulos que están destinados «per se» a ser adultos. Pero Jansenio fascinado por los textos de Agustín que distinguen unos y otros, no atiende a esto. Respecto de los párvulos no tiene sino una cosa que decir: San Agustín «sententiam emendavit»¹³⁷. Y cita largamente la Ep. 28 ad Hyer.¹³⁸, donde Agustín retracta su opinión sobre el origen del alma; o por mejor decir, de las cuatro que propusiera en el De lib. arb. elige decididamente una que no es precisamente la católica.

A pesar de todo, el lugar de las Retractationes continúa atormentando al Yprense. Obra escrita en la vejez con el fin explícito de retocar lo imperfecto o errado de los escritos primeros ¿cómo deja intacta esa quimera? Ante todo, Agustín habría querido refutar la tesis maniquea que hace a Dios culpable de los pecados de la creatura¹³⁹. No lo es ni en esta hipótesis de los «primordia naturalia». Así sería Dios «laudandus, non culpandus», y no por haber sometido su obra a ignorancia y dificultad. Jansenio olvida que él ha combatido la hi-

tin, Contra Jul. 6, 21, 67 (PL 44, 864). Bayo, en cambio, opinaba de otro modo; cf. Annotationes in cens. Sorbonicam, prop. 16 (Lennerz, Opuscula duo, p. 30-40): «omnes (B. M. V.) afflictiones in hac vita, sicut e taliorum iustarum, sunt ultiones peccati originalis vel actualis»; cf. prop. 71 de la Bula Piana. (Denz. 1073).

¹³⁷ Ibid. col. 964: «dico igitur revera illa duo (miseriae naturales et iustitia Dei) esse contraria, senex enim adversus Pelagianos *purae naturae architectos* dimicans, id quo *incautius* de parvulis contra Manicheos fuderat, *emendavit*». La doctrina de los párvulos fué soñada por San Agustín: «Augustinus somniaverat».

¹³⁸ En Migne, PL 33, 720-733, ep. 166.

¹³⁹ Ibid. c. XX. Ostenditur quomodo Deus non esset culpandus si ignorantia et difficultas essent primordia naturalia et solvitur difficultas proposita cap. 17, col. 967: «non enim illa verba (in libro Retr.) significant Deum iustum fore si parvuli tanta mala sine mala causa paterentur, sed significant, Deum etiam illo casu posito *in peccatis creaturae* suae culpari non posse, sed adhuc merito debere laudari». Pero Agustín no habla de pecados.

pótesis justamente en base a que haría a Dios autor de los pecados del hombre¹⁴⁰.

Su exégesis del texto agustiniano se vuelve, de este modo, contra él.

Por lo mismo, no se siente tranquilo; y concluye aseverando que todo se reduce a un argumento «ex impossibili» que cualquiera puede hacer sin compromiso¹⁴¹. Imposible, ¿por qué? porque no salva la justicia de Dios. Pero si así es ¿cómo dice Agustín: «non culpandus, sed laudandus Deus?».

La segunda objeción de Jansenio es el «absolutum dominium»¹⁴². Principal argumento «quod Scholasticos potissimum transversos egit». Para deshacerlo no tiene más recurso que repetir que su teoría del imposible absoluto. Pues si la pura natura repugna «ex notione», el absoluto dominio no justifica su posibilidad. Y ya ha probado que la imposición de penas a la creatura inocente niega la justicia de Dios.

El último argumento es, sin duda, el más sabroso. Se trata de la Bula de Pío V, prop. 53. Jansenio no sabe qué hacerse de ella; sólo de una cosa está seguro, que no proscribiera su sentencia¹⁴³. Dos Papas (San Pío V y Gregorio XIII) no se pueden oponer a siete, que aprobaron la doctrina de Agustín; y la opinión condenada es la esencia misma de la refutación anti-

¹⁴⁰ Cf. supra, l. 1, c. XX, col. 779.

¹⁴¹ Ubi supr. col. 969: «Ex his perspicuum est Augustinum refellisse Manicheos *ex hypothesi ad hominem*, eaque falsa et impossibili»; y concluye, col. 970, ahorcándose con su propia cuerda: «Ex qua denique hypothesi *recte sequitur*... Deum a creaturae sic conditae peccatis esse *remotissimum*. Si enim tunc in illa hypothesi peccat creatura laudemus Creatorem quia non peccat nisi dum *ab instituto sui Creatoris abscedit*», que es lo que siempre dijo la Escolástica.

¹⁴² Ibid. c. XXI. Dirimitur fundamentum Scholasticorum ex absoluto dominio super creaturam petítum: refutación; c. 971: «*Lex autem ipsius Dei*... nullo pacto sinit, ut creaturam sine ulla culpa faciat miseram... Ex quo fit, ut hoc tam impossibile sit quam *Deum non esse Deum*». Más arriba expresamos nuestra opinión sobre el referido argumento.

¹⁴³ Ibid., c. XXII: Solvitur difficultas ex Bulla duorum pontificum; col. 976: «profecto nefas est, *totius doctrinae contra Pelagianos exaratae bases* in controversiam revocare»; sigue un anatema contra los Jesuítas; y enseguida la disculpa: «Ignoscat Lector; dolor extorsit hanc parebasin».

pelagiana. Otros pueden apartarse traidoramente del Maestro; él le será fiel hasta el fin.

La verdad no se opone a la verdad. Luego hay que interpretar benignamente la censura¹⁴⁴. No se trata de proscribir el sentido literal y completo, porque así resultaría que Dios puede crear la creatura con pecado «qualis nunc nascitur». Pero si así es, entonces tampoco puede crearla con concupiscencia e ignorancia que llevan por necesidad al pecado, ni con miserias corporales, porque —en calidad de penas— suponen el pecado.

¿Qué significa entonces, la censura? «Haereo, fateor». San Agustín parece condenado «in propriis terminis»; pero la Iglesia no puede contradecirse a sí misma¹⁴⁵. La sentencia habría sido proscribida «ut pacis inimica», nada más; sin que su verdad o falsedad fuera tocada. Si la doctrina de Agustín hubiera sido conocida en la Iglesia tal cosa no habría sucedido. Pero los Escolásticos lo han arruinado todo; y en su opinión común, la purísima doctrina antipelagiana es una peligrosa «novitas». De ahí, la prudente prohibición de Roma.

Dos razones sufragán esta exégesis. Por una parte, la Bula condena «ad litteram» como *ofensiva* (Jansenio le aplica por

¹⁴⁴ Ib. id. col. 977: «Sed quia verum vero non est contrarium... Itaque propositio quae abjicitur necessarium habet interpretationis beneficium. Si quis enim, quemadmodum sonat accipiendam velit, profecto peccatorem hominem ab initio Deus creare potuisset, talis enim nunc, nemine Catholico dubitante nascitur»; luego extiende la respuesta a la concupiscencia, etc., col. 977-978: «utraque quippe in divulsa coniunctione cum iniquitate sive sequente, sive precedente sociata sunt».

¹⁴⁵ Ibid.: «Quid ergo ad propositionem quam proscripsit Apostolica Sedes? haereo, fateor. Sed quid ad doctrinam Augustini clarissimam constantissimamque quam toties probavit et sequitur sequendamque munivit Apostolica Sedes? ... Ne igitur Pontificiam Sedem in pugna secum relinquamus, nihil arbitrari opportunius dici posse, quam Romanam Ecclesiam... prudentiae directricis censuram edidisse. Ex quo fit ut nonnumquam proscribantur nonnullae propositiones de quarum veritate nihil, non modo decreverit, sed nec decernere se velle profiteatur... Cum enim eerneret hanc propositionem... communi Scholasticorum consensu, certo sensu in Scholis receptam esse, ne contraria lites, etc... generaret, eam tantisper vitandam censuit, non tamquam falsam, sed tamquam pacis inimicam». Y si alguien hubiera demostrado que Agustín la defiende, nunca habría sido condenada «(propósito) a S. Agustino tradita ac fortissime defensa» (c. 980).

su cuenta esta censura); por otra, la misma Bula afirma que «ad mentem auctoris» se la podría defender. Luego sólo fué prohibida por el bien de la paz¹⁴⁶.

Ya se ve dónde fué a parar el virus que Jansenio bebió de sus maestros. El «Comma Pianum» permite tener por cierta cualquier proposición condenada en la Bula. Los jansenistas harán alarde a su tiempo de esta actitud de falsa sumisión y reverencia a la Iglesia.

Para Jansenio todo el conflicto se resuelve en la flagrante oposición de las nuevas doctrinas triunfantes con la vieja y canónica doctrina de Agustín. Bastante miope y gravemente envenenado el austero obispo no es capaz de ver que la diferencia es más de forma que de fondo. Pero la manía del *literalismo* había entrado en el mundo, y si lo que se exponía en Teología no era la mismísima *letra* de Agustín, la fe resultaba traicionada. Semejante movimiento que comienza en Lutero, sigue por Bayo, llega al cenit con Jansenio y se estanca luego en la interminable polémica jansenista, dió los amargos frutos que todos conocemos. Como único saldo a su favor deja en la Iglesia un interés más vivo por las obras de los Padres y promueve en Teología un más intenso estudio de las fuentes.

Como criterio del tratado de la gracia, el método no podía ser más desastroso. La doctrina de la pura natura es un notable ejemplo; se podrían proponer otros. Nunca quizá la *necesidad* de injertar las intuiciones poderosas de Agustín y la fuerza de su verbo, martillo de herejes, en una sólida estructura científica, apareció más clara. De lo contrario, entramos en el reino de la paradoja teológica. Y ¿con qué ventajas? La enseñanza tradicional sobre la gracia requiere una severa arquitectura. Si la obra estupenda de Agustín no nos brinda todos los necesarios materiales ¿qué inconveniente hay en ir a buscarlos a otro lado?

¹⁴⁶ Ibid. col. 979: «Quae conciliandi (sive pacis) ratio eo genuinior esse videtur, quod duobus modis Bullae congruat. Nam et ad litteram propositio ista censura stringitur, quatenus proscribit offensivas (sufficit enim esse Sanctionis parte comprehensam); et aliqua ratione, ut verba sonant, ad mentem auctoris defendi posse decernitur».

EL AGUSTINISMO EN TEOLOGIA

«El «Augustinus» de Cornelio Jansenio vió la luz pública el año de 1640. A partir de esta fecha memorable, y quizás aún no bastante subrayada en toda su importancia, la Teología católica, incluso la más estrictamente escolástica, se resiente del influjo, positivo o negativo, de aquel libro capital. A pocos libros, sin duda, en la historia de nuestras doctrinas, ha tocado una tan vasta y diversa fortuna. Algunos, como puede verse en la «Histoire Generale» de Gerberon se hicieron de inmediato eco de sus singulares ideas y abrazaron la causa —la causa de un hombre difunto— con un encarnizamiento casi inexplicable: a veces suena a verdad lo que clamaban de sí mismos, que no defendían sino al primer Agustín en el segundo. Otros, de más larga mirada, tomaron posición contra el novador, entendieron que aceptar a Jansenio era resucitar a Bayo y dar con ello la mano a la herejía protestante; así comenzaron a preparar la sentencia. Entre unos y otros la polémica se encendió cerrada, implacable; de parte de los jansenistas, muchas veces brutal. Libro iba y libro venía; al opúsculo respondía el opúsculo; a la sátira, la sátira; al sermón tendencioso, el sermón tendencioso. Todo ello envuelto y como empapado en el estilo pomposo y redundante de la época: «Joannis Martinez de Ripalda... *vulpes capta* per Theologos Sacrae Facultatis Academiae Lovaniensis»¹⁴⁷, «Lucernula Fulgentii», «Emissorium Lucernulae», etc., etc. Mientras tanto la polémica desciende de la cátedra a la calle, y luego entra de la calle a los salones. Las damas discuten de la predestinación. Aparecen las «manches a la Janseniste». Port Royal impone su tono y su carácter a la sociedad francesa del Gran Siglo.

La condenación de las cinco proposiciones trae un poco de claridad a los espíritus. Ahora se sabe bien qué es lo indefen-

¹⁴⁷ Respuesta de los jansenistas de Lovaina al «Adversus artículos olim a S. Pío V et Gregorio XIII... damnatos» de J. Ripalda S. J., grueso apéndice del «de ente supernaturali» (Colonia, 1648).

dible de Jansenio. Pero nadie se ha pronunciado sobre el resto de sus opiniones —la mayoría.

Es verdad que la Bula declaraba no aprobar las restantes doctrinas jansenistas,¹⁴⁸ mas esta fórmula no equivale a reprobar. Y para muchos doctores el sacrificio de las cinco proposiciones resultó tan árduo que no es de extrañar quedaran aferrados con uñas y dientes a otras tesis de Jansenio, tomadas, al parecer, literalmente de Agustín.

Este fué el caso de la Escuela Agustiniama, caso tanto más notable, cuanto que por una parte, la filiación jansenista de su Teología está fuera de toda controversia, y por otra, la Iglesia no quiso condenarla nunca, y a las veces, pareció defenderla. Si hemos de creer a los documentos citados por Pastor¹⁴⁹, ya al tiempo de la sentencia pontificia (1653) el general de los Agustinos, Felipe Visconti, miembro de la congregación que estudiaba el asunto, habría hecho inclusive una escena delante del Papa para evitar el golpe. En la última sesión, el 7 de abril, el celoso General se arrojó de rodillas ante Inocencio X, gimiendo que se tuviese cuenta de no renovar los infelices tiempos en que el mundo, atónito, vióse vuelto arriano. Ahora se habría vuelto semipelagiano. Un poco del dramatismo y la vehemencia de Jansenio se advierte en esta actitud. Sea como fuere, Visconti y sus religiosos se sometieron noblemente a la decisión infalible.

Pero la brecha quedaba abierta y las aguas iban a manar larga y copiosamente por ella. Jansenio había pasado por el mundo y dejaría notable huella de su paso.

La polémica continuó. Lo restringido de la condena daba amplio margen a discusiones sobre otros puntos de la doctrina

¹⁴⁸ «Non intendentes tamen per hanc declarationem et definitionem super praedictis quinque propositionibus factam approbare ullatenus alias opiniones quae continentur in praedicto libro Cornelii Jansenii», Bula «Cum Occasione» del 31 de mayo 1653 (Bullarium Romanum, ed. Turin 1868, t. XV, p. 721).

¹⁴⁹ En la Storia dei Papi (ver. ital.), Roma 1932, vol. XIV, parte I, p. 206; los documentos (existentes en el Archivo de la Santa Romana Inquisición) fueron publicados por A. Schill en Der Katholik, 1883, II, p. 282 sgg., 363 sgg., 472 sgg. Por lo demás, la impresionante escena había sido ya ensayada, en el mismo tono, por los dominicos Cándido y de Pretis (por éste, hasta dos veces), otros miembros de la Comisión.

jansenista. El sentido de la contienda era siempre el mismo: Agustín o no Agustín; Agustín o semipelagianos. En esta perspectiva histórica, tan original y estrecha, apareció la obra del Jesuíta Jean Martinon Antijansenius¹⁵⁰, publicada con el seudónimo de Antonio Moraines. Y esta obra, donde se acusaba a San Agustín de diversos excesos, provocó la respuesta airada del agustino Enrique Noris, más tarde Cardenal de la Santa Iglesia¹⁵¹.

Aquí volvemos a encontrar nuestro tema. En efecto, entre otras «exageraciones» que Martinon atribuía al de Hipona, una versaba sobre su doctrina de la concupiscencia¹⁵². No es el caso de estudiar ahora si San Agustín excedió o no al acentuar con tanta fuerza el carácter malo y vicioso de la concupiscencia. Ciertamente, Enrique Noris no lo creía, y esto es lo que interesa por el momento.

Para el erudito Cardenal la concupiscencia es *vitium*, mala secundum propriam essentiam, secundum se; y no pudo ser conferida al hombre en su primera creación, sino *ex exigentia rei creatae*, como (según él) decía Bayo, al menos *ex pura puta decentia*¹⁵³. Así interpreta Noris el sentido de la famosa pro-

¹⁵⁰ Hoc est, selectae disputationes de Haeresi Pelagiana et Semipelagiana, deque variis statibus naturae humanae et de gratia Christi Salvatoris, Paris 1652. Cf. Sommervogel, Bibliothéque, t. V, col. 651-652.

¹⁵¹ Llamábase en realidad, Jerónimo. Nació en Verona el 29 de Agosto de 1631; murió en la Ciudad Eterna el 22 de febrero de 1704. Teólogo de Cosme III y profesor en Pisa, luego conservador de la Biblioteca Vaticana. Inocencio XII lo creó cardenal (1695) y Bibliotecario de la Iglesia. Gran estudioso e insigne erudito, es más conocido por sus méritos en el campo arqueológico que por su teología. Cf. DTC, t. II, part. 1, col. 796-802.

¹⁵² Cf. Noris, Vindiciae Augustinianae, c. 3, II (Opera Omnia, Verona 1729, t. I, col. 907): An. S. Augustinus excesserit scribens concupiscentiam rationi contrariam esse *malam et defectum* naturae humanae ex peccato originali ortum, neutiquam vero bonum naturale illius», como afirmaba Julián, de Eclana.

¹⁵³ Ibid. col. 908. Tesis de Agustín: «asserit Aug. concupiscentiam esse *malam et vitium* humanae naturae ex primo peccato derivatum, nec illam esse passionem naturalem hominis», con las sólidas citas de Contra Jul. 2-6; col. 916: «*vitium per modum habitus*»; col. 917: «*secundum propriam essentiam* esse malam, non vero secundum imperfectionem annexam»; col. 925: «*secundum se esse vitium* et non solum esse vitiatam»; col. 923: «Propositio illa 53 (Baii)

posición 53; añadiendo, no si nrazón, que la concupiscencia, para Bayo, significa pecado, a la par que para él significa un hábito vicioso *ad peccatum inclinans*¹⁵⁴. Hay en todo esto un sentido de moderación y equilibrio que honra a su autor, por cuanto equivocado. Jansenio no es citado ni una sola vez, norma que Bellelli seguirá fielmente.

Otro exceso de Agustín sería la prueba del pecado original por las miserias de este mundo¹⁵⁵. Noris insiste en que no hay tan exceso, citando a Santo Tomás (C. Gentes 4, 52) y al Concilio de Orange¹⁵⁶. La muerte, mal gravísimo, no puede

damnatur respective ad propositionem 26: Integritas primae creationis non fuit indebita humanae naturae, exaltatio, sed naturalis eius conditio. Quasi subiectio concupiscentiae non fuerit ex dono creatoris, sed ex exigentia naturali humanae substantiae tamquam propria passio eiusdem, quod falsum est. Nam haec duo distinguenda sunt: concupiscentiae subiectionem datam primo homini ex exigentia rei creatae, vel *ex pura puta decentia*. Primum enim negatur; alterum a nobis *asseritur*».

¹⁵⁴ Ibid., col. 924: «a cuius tamen damnato sensu (prop. 53) longo intervallo distamus: non enim dicamus Deum non potuisse condere hominem cum concupiscentia rebeli, *quod illa sit formaliter peccatum*, sed quia licet ipsa peccatum non sit, *est tamen ad peccatum inclinans* et quidem vehementius, quam quilibet alius habitus vitiosus ab homine contractus»; y luego una pequeña reminiscencia jansenista: «Profecto thesis illa Baii, hominem non potuisse a Deo produci qualis modo nascitur, iuxta amplam eiusdem expresionem *vera est*; quis enim dixerit, *Deum posse condere hominem cum peccato originali cum quo modo nascitur?*».

¹⁵⁵ Ibid. III. Utrum S. Augustinus excesserit deducens peccati originalis reatum ex innumeris humanae vitae miseris. Insigne Divi Thomae pro Augustiniana sententia testimonium.

¹⁵⁶ Ibid. col. 929: «Hunc textum Arausicanum (el canon 2, Denz. 175) nonnulli videre, quare respondent, *mortem sub ratione poenae* non potuisse infligi homini sine culpa citra Dei iniustitiam, at potuisse Deum condere genus humanum in statu naturae purae sine immortalitatis dono morti naturali subiectum. Sed haec responsio nulla est. Nam pelagiani dicebant mortem esse naturalem homini ex eiusdem corporea compositione, nec illi tamquam poenam infligi, contra quos ex Augustino colligit Arausicana synodus, si mors corporis sine peccato transiit in posteros, Deum fieri a Pelagianis iniustum. Quod enim mors esset malum sub ratione poenae erat *consequentia illata contra haereticos*, qua talis enim supponit necessario peccatum, a quo *per denominationem extrinsecam* dicitur poenalis. At Patres *ex ipsa gravitate mortis* ac caeterarum illam

caer sobre el hombre sino como pena; y por tanto, el estado de pura natura es imposible. El autor se objeta a sí mismo, segunda vez, la proposición 53, y responde, que muchas cosas hay posibles a la potencia de Dios que no son sin embargo posibles a su justicia. De aquella imposibilidad hay que entender la proposición condenada¹⁵⁷.

Si ahora tornamos a leer lo que en el capítulo anterior transcribimos de Jansenio, hallaremos que el pensamiento, violencia aparte, es, en el fondo, el mismo. El estado de pura natura repugna a la justicia de Dios: «iustitia Dei funditus evertitur» decía el Yprense. Y no es el caso de decir que Noris distinguía la potencia *ordenada* de Dios de la potencia absoluta y pronunciaba posible según ésta lo que juzgaba imposible según aquella; no, aunque la expresión bien imprecisa *ex pura puta decentia* podría inclinar a creerlo, porque lo que niega o destruye la justicia de Dios es sencillamente imposible para él¹⁵⁸. No se trata por tanto aquí, como verbigracia en Vicente Contenson, de una aplicación de la distinción escolástica al caso específico, sino de una manera de hablar conforme a las exigencias del tema. No se puede decir que la creación del hombre al estado puro, con su séquito de miserias repugne al *poder* de Dios, pero sí que repugna a su *justicia*; lo mismo repugna absolutamente. Fulgencio Bellelli subrayará luego de manera inequívoca este sentido.

praecedentium miseriarum alum esse ipsam gravissimum urgebant, ut inferrent, non nisi in poenam potuisse iuste infligi, alias supposuissent in antecedente quod erat a Pelagianis absolute negatum». La misma exégesis desplazada de Jansenio: cf. supra cap. 3.

¹⁵⁷ Ibid. col. 931: «id (o sea, la posibilidad de la natura pura) Augustinus cum tot patribus ex Dei iustitia fieri non posse affirmavit... Neque insistent damnata esse hanc Baii propositionem (53)... Nam reponitur cum Gregorio Ariminensi 15, d. 42, q. 1, art. 2, ad. arg. contra 2am. concl.: Deus non potest de iustitia quae potest de potentia. Ita nulla est impossibilitas Judam in coelum trahi, sed id contra Dei iustitiam est. Quare licet sit possibile potentiae, non est possibile iustitiae, talem condi hominem, qualis nunc nascitur; in priori vero tantum sensu qui negat, cum damnata Baii propositione sentit». Cita implícita de Jansenio: cf. l. 3 de statu naturae, c. XXI, col. 971.

¹⁵⁸ Jansenio decía muy bien, ubi supra: «hoc tam impossibile est, quam Deum non esse Deum».

Pero acabamos de nombrar a Vicente Contenson¹⁵⁹. El ilustre y malogrado dominico, contemporáneo de Noris, merece también mención aparte, porque demuestra (y no sólo en esto) hasta qué punto la influencia de Jansenio penetró aún en los apartados claustros de la Escuela. La «Theologia mentis et cordis» propugna, en efecto, la imposibilidad del estado de pura natura¹⁶⁰. Sin embargo buen escolástico, Contenson comprende que no es lícito seguir en la materia la línea exagerada del «Augustinus» y marca muy bien su diferencia con él. Jansenio defiende la imposibilidad absoluta; nosotros —dice Contenson— la relativa¹⁶¹. Y, por lo demás, añade con un tono que se resiente del amargor de la polémica, no porque Jansenio haya dicho una cosa se la ha de tener sin más por falsa. Muchas cosas dijo buenas y dignas de alabanza, que nadie puede negar.

El veneno jansenista había penetrado hasta aquí. El buen dominico no encuentra otro doctor, en toda su tradición teológica, con cuya autoridad pudiera cubrirse que el Maestro Pedro de Herrera, sucesor de Báñez en la Cátedra Salmantina, y aun así a medias, porque el testimonio alegado se limita a la

¹⁵⁹ Nacido en 1641 en Altivillae (otrora departamento de Gers); murió en Greil, todavía joven, el 26 de diciembre de 1674. Pertenecía a la provincia de Toulouse.

¹⁶⁰ En el l. VIII, de Deo primo motore et de gratia ipsius. Diss. 1, cap. 1, spec. II (ed. Lugduni 1687, t. 1, p. 199): «Status naturae purae est quidem de potentia Dei absoluta et extraordinaria possibilis; non tamen conveniens, subindeque nec possibilis de potentia ordinaria. Hac speculatione *mediam viam*... tenemus... Hac media via incessit Divus Thomas...» y cita 2 Sent. d. 31, q. 1, art. 2, ad. 3 para la potencia absoluta y C. G. 4, 52 para la no-conveniencia.

¹⁶¹ Ibid.: «Haec paulo fusius proferre operae pretium duxi, ut omnibus palam esset, quam immerito quidam recentiores, quos sequitur P. Gonet, nostram sententiam *eo quod Janseniana* reprobent. Nam praeterquam quod aliquam sententiam *eo titulo*, quod Jansenio probata fuerit, abominari, signum est animi praecipitiosum pleni et occupati, cum *exceptis quinque propositionibus* ab Ecclesia damnatis multa ab illo scripta esse non solum probabilia, sed *etiam laudibus digna*, nemo cordatus negaverit; sed praeter hoc, inquam, si Jansenium, ut par erat, in fonte legissent, advertere utique potuissent, Auctorem ullum negare omnimodam status illius possibilitatem et *velle implicare contradictionem*, hominem posse in illo sine peccato condi».

cuestión de la concupiscencia¹⁶². A su vez, Domingo Soto es citado para la tesis del apetito innato¹⁶³.

En realidad, Contenson no hace más que trasponer a la potencia ordenada lo que el «Augustinus» ligaba a la absoluta. Los principios esenciales son los mismos: apetito innato de la beatitud sobrenatural, carácter propiamente penal de la concupiscencia y las miserias corporales¹⁶⁴, necesidad de pecar en la natura pura¹⁶⁵. Sólo que Contenson vió muy bien que ni

¹⁶² Ibid. spec. I, p. 196: «quamvis qui illius status (purae naturae) possibilitatem admittunt, frequenter censent hominem in illo statu experturum concupiscentiae rebellionem, probabilius tamen cum Magistro Herrera oppositum sustinemus, quia ut priore huius libri parte operose satis monstravimus, et ex Angelico Doctore evicimus: concupiscentia quae transcendit limites rationis inest homini contra naturam. In statu autem naturae purae nihil homini contra naturam inesset, cum in illo crearetur homo cum illis dotibus, quae essent naturae consentaneae». Pedro de Herrera O. P. nacido en 1548, sucedió, como decíamos, a Báñez, en la Cátedra de la Orden en Salamanca (1604); luego fué obispo de Canarias, de Tuy, y finalmente de Tarragona; murió en 1630. Sus obras manuscritas se conservan en el Archivo de la Orden en Santa Sabina de Roma. Dejó impreso un tratado de Trinitate (Pavia 1627; Roma, Bibl. Casanatense). Cf. DTC, t. VI, col. 2312.

¹⁶³ Ibid. spec. II, p. 204: «licet Deus, ut in se est visus, sit finis noster naturalis, non est tamen eius consequutio et adeptio naturalis, sed eminentia illius petit ut ipsum non nisi auxilio gratiae et meritis supernaturalibus assequamur». Vide Mag. Soto in 4, dist. 49, art. 1, concl. 1».

¹⁶⁴ Ibid. Alia naturae purae inconvenientia: «In statu naturae purae homo miseris, poenis et aerumnis, atque etiam morti subjaceret; imo et secundum fere omnes recentiores, excepto Estio et Herrera, pugnam concupiscentiae cum ratione sentiret: at hic status non est conveniens, nec de potentia Dei ordinata possibilis, quia ut supra, dum de effectibus peccati, fuse ostendimus, enumeratae miseriae sunt unius peccati effectus, et sub Deo iusto secundum solitum agendi modum et suavem providentiae ordinariae cursum operante, nemo innocens miser esse potest, praesertim miseria perpetua et quae non ordinatur ad obtinendum finem supernaturalem». Trasposición en tono menor de los motivos de Jansenio.

¹⁶⁵ Ibid. p. 205: «Ille status non est conveniens, nec de potentia Dei ordinata possibilis, in quo Deum non posset homo diligere super omnia... nec alia peccata mortalia vitare, nec praecepta legis implere, nec graves tentationes superare... quia, secundum quos impugnamus adversarios, eadem forent in statu naturae purae vires, quae sunt in statu naturae lapsae...» Contenson piensa en su cofrade Gonet.

San Agustín, ni Santo Tomás toleraban una exégesis que hiciera del estado de pura natura un abismo de injusticias¹⁶⁶. Más aún: cuando intenta confrontar su teoría del apetito innato con los textos tan precisos del Angélico sobre el deseo de la beatitud «in communi» y el mismo deseo de ver a Dios, se ve obligado a retocarla fuertemente y al fin viene a caer en algo que se asemeja mucho al apetito ilícito necesario de Silvestre de Ferrara¹⁶⁷. Allí mismo reconoce la necesidad de la distinción entre beatitud «in communi» y Sumo Bien en particular, pero no parece ver sus consecuencias porque es claro que si la natura espiritual del hombre tiende naturalmente a la primera (como dice Santo Tomás), no tiende naturalmente al otro, y así, no

¹⁶⁶ En la spec. II, p. 200-201, cita de lib. arb. 3, 12 sgg. y de dono persever. 9, luego dice: «Responde, invicte ex illis locis probari possibilitatem absolutam status purae naturae, in quo etiam posset homo cum auxilio illi statui connaturali, et miseris patiendo virtutem exercere et huiusmodi exercitio ad imperfectam et qualemcumque beatitudinem pervenire»; otra cita de la Epist. ad Hyer., y sigue: «Vide quomodo possit Deus mortem vel propter peccatum personalem vel propter alias sui regiminis universalissimi causas de potentia saltem absoluta inferre». Pero salta a la vista que esta posición es ficticia, porque la muerte es el estado natural del hombre; objeto, por tanto, al menos en principio, de la potencia ordenada. Contenson elige esta salida para evitar las conclusiones violentas y «piarum aurium offensivae» de Jansenio.

¹⁶⁷ Refuta a Cayetano con Silvestre de Ferrara, luego a éste, luego a Báñez, notando de paso «communius respondent»; luego cita de Ver. 22, 7 y responde: «Haec omnia facile conciliari, cum enim post S. Doctorem dicimus, hominem naturaliter appetere videre substantiam Dei, supponimus hominem vel per demonstrationem, vel alio quovis modo, notitiam Dei assequutum fuisse... supposita autem vera Dei cognitione... voluntas in illum videndum naturaliter, id est connaturaliter fertur... necessario appetat». Cf. Sil. Ferr. in. 3 C. G. c. 50 (ed. Leon. operum Scti. Thomae, t. XIV, p. 141 b, n. IV): «dicitur naturale desiderium naturae intellectualis in quantum huiusmodi, quod ad aliquam cognitionem intellectus de necessitate consequitur. Et in proposito naturale desiderium videndi divinam essentiam est actus voluntatis de necessitate consequens, quantum ad specificationem actus, illam cognitionem qua cognoscitur per effectus quia est de Deo...». Pero Silvestre nota muy bien que ese desiderium naturale se para en la «visio primae causae» y no asciende hasta la «visio summi boni»: «Et sic naturaliter desideramus visionem Dei in quantum est visio primae causae, non in quantum est summum bonum. Naturaliter enim cognosci potest quod sit aliorum causa, non autem naturaliter cognoscimus quod sit obiectum supernaturalis beatitudinis».

hay apetito innato. Contenson substituye esta diferencia irreductible con la distinción de *actu exercito* y *actu signato* que es ajena al problema ¹⁶⁸.

La principal repugnancia de los «pura naturalia» reside, para este autor, en la cuestión de la beatitud. El hombre no alcanzaría su verdadera y perfecta dicha si bien tendría una imperfecta y disminuía ¹⁶⁹. Además, padecería miserias siendo inocente, miserias que serían perpetuas y no ordenadas a merecer el fin sobrenatural. Aquí comete Contenson otro error notable, porque no llega a concebir el término natural de la vida humana despojado de estas miserias que nos rodean ¹⁷⁰. El término, sin duda, sería otra cosa.

Finalmente, compromete del todo su ya muy inestable teoría cuando afirma que la natura pura, como sus fuerzas serían iguales a las presentes, no podría poner el acto de amor de Dios *super omnia*, y caería así, por necesidad, en pecado. De manera que, dice, si a S. Anselmo se le hubiera dado elegir entre el infierno sin culpa y la natura pura culpable, hubiera

¹⁶⁸ Ubi supra, p. 203: «His ad pleniorum lucem addi potest, quod cum summi et cumulati boni ratione nihil aliud revera praeter ipsum Deum possit intelligi, hoc ipso quod voluntas fertur in summum bonum, convincitur etiam eum appetere in actu exercito, tametsi in actu signato et explicite de Deo non cogitet intellectus».

¹⁶⁹ Ibid. p. 202: «Prima ratio sic formatur: Non est conveniens ut homo illo in statu producat. in quo suam perfectam beatitudinem, quam naturaliter appetit, obtinere non posset, alias frustra beatitudinis appetitum Deus hominibus inseruisset, si illam acquirere numquam possent, non est autem conveniens vel consueto providentiae et potentiae Dei ordinariae cursui consentaneum, ut naturalis appetitus sit perpetuo inanis, et in perpetuo violentiae statu constitutus. Atqui in statu naturae purae homo beatitudinem suam perfectam, quam naturaliter concupiscit, assequi non posset, talis namque beatitudo in clara Dei visione sita est».

¹⁷⁰ Ibid. p. 205: Quarta ratio: «ille status non est conveniens, nec de potentia Dei possibilis, in quo homo beatitudinem assequi non potest... in illo statu iis miseriis esset homo obnoxius, sub quibus nos gemimus. At... nullatenus in hac vita posse felicitatem obtineri (probat S. Thomas)». ¿Y por qué no en la otra? Contenson cree también que al término normal de la vida humana pertenece la resurrección, ibid. Tertia ratio: «Non est de potentia ordinata possibilis ille status, in quo non esset possibilis post mortem resurrectio mortuorum, ut peregrinis rationibus demonstrat S. Doct. 4 C. G. 79».

elegido el infierno ¹⁷¹. No vió Contenson que es imposible de toda potencia dar Dios un precepto y negar *in eodem ordine* las fuerzas para cumplirlo, porque así El es autor del pecado. Como si creara una natura cualquiera ordenada a su fin y le negara el concurso. Son cosas éstas que no comprometen tan sólo la potencia ordenada de Dios sino su potencia absoluta, porque El no puede hacer *stulta*, como no puede hacer *mala* ¹⁷².

Las inseguridades y timideces de Contenson fueron ventajosamente superadas por el agustino Fulgencio Bellelli ¹⁷³, figura la más interesante de las cuatro que habremos de estudiar en este capítulo. Teólogo de un nuncio, general de su Orden, conocido y estimado en Roma, Bellelli aparece como la combinación más curiosa de una mentalidad jansenista innegable con una sincera obediencia intelectual a la Iglesia. Hemos dicho *jansenista*; esta palabra ha sido desacreditada por dos siglos de uso polémico, y no es justo, quizás, aplicarla sin reserva a un hombre que, probablemente, tuvo en más la integridad de su fe que su propia vida. Pero si se hace abstracción de desagradables connotaciones, no creo que exista palabra mejor para designar la posición de Bellelli en las cuestiones de natura y gracia. Fuera de las cinco proposiciones, todo Jansenio ha subsistido en él: la misma confusión, los mismos argumentos, las mismas soluciones. Se puede observar solamente que el agustino precisó en algún punto la opinión de su maestro, y que —dicho sea en hon-

¹⁷¹ Ibid. ad finem: «Ergo status naturae purae nec est conveniens, nec de potentia Dei ordinata possibilis. Unde patet, quod si Anselmo data fuisset optio, potius infernum sine culpa, quam status naturae purae culpa obnoxium elegisset».

¹⁷² Todo lo cual vió muy bien el ilustre Cardenal de Aguirre O. S. B. quien dice en su *Theologia Sancti Anselmi* (t. 3, Roma 1690, p. 68): «Et certe iis argumentis utitur (Contensonius) ad id suadendum (scilicet inconvenientiam status naturae purae), ut vel nihil concludant, vel excludant simpliciter statum naturae purae veluti prorsus commentitium et impossibilem, quantum apparet ex speculatione citata».

¹⁷³ Acerca de él, cf. DTC, t. 2, col. 600, breve noticia. Nació en Buccino, cerca de Nápoles, en 1675, fué teólogo del Nuncio de Lucerna, Caracciolo, a quien dedicó la primera «Mens Augustini» y general de su Orden desde 1727. Murió en Roma el año 1742. Su busto decora, con los de Gregorio de Rimini, Noris y otros ilustres hombres de la Orden, las naves laterales de Sant'Agostino de Roma.

ra suya— logró despojarse de su absoluta intemperancia doctrinal.

La primera *Mens Augustini*, aparecida en Lucerna en 1711, expone el estado de la creatura racional antes del pecado¹⁷⁴. El tercer libro de la obra desarrolla el tema de la pura natura. La pequeña introducción que lo abre cita a Bayo y Jansenio, reconoce que alearon las verdades de Agustín con los propios errores y piensa, por tanto, que un trabajo de discernimiento se hace necesario, no sea que los fieles y sinceros agustinistas sean tratados de herejes o sospechosos de herejía¹⁷⁵. Muy laudable. Pero, en realidad, Bellelli cree a pies juntillas que, en la presente materia, el Obispo de Yprés traduce íntegro el pensamiento del Obispo de Hipona. En cuanto a Bayo, no lo había leído; lo cual no obstante comulga a través del «Augustinus» con su principio fundamental sobre el mal de la creatura.

El tratado se despliega en tres argumentos principales, donde se agrupan pequeños argumentos secundarios. Y aquí comenzamos a encontrar el reflejo jansenista. El primer argumento se funda sobre la imposibilidad del amor de Dios sin la gracia¹⁷⁶. Resume adecuadamente el primer libro «De statu naturae purae», suavizando la doctrina de los dos amores, porque al me-

¹⁷⁴ De statu creaturae rationalis ante peccatum. Polemica dissertatio adversus aliquot Pelagianos, Bajanos, Jansenianos errores, recentium quorundam Doctorum opinionum. Lucerna 1711.

¹⁷⁵ Liber tertius. De statu purae naturae. Introductio (p. 339): «Quoniam autem Baius et Jansenius Augustini mentem tueri et explicare conati sunt, sed infelici labore; Augustini enim veritatibus varios ipsorum errores miscuere; inde factum est, ut quam plurimi ab Augustini casta sententia disciverint, eo terriculo a veritate abacti, ne tamquam Bajani et Jansenistae a criminatrice adversariae partis invidia traderentur. Quapropter impensi laboris fructum non amissuros rati sumus, si quantum fieri datur exiguis viribus nostris, pretiosum a vilis se parare studentes, veram sinceramque Augustini mentem de purae naturae impossibilitate, quam certe impossibilem reputavit S. Antistes, clare, dilucide, casteque, sublatis scilicet erroribus, exponere conati fuerimus».

¹⁷⁶ Ibid, c. I a VII; cf. C. II, p. 355: «Etsi enim nunc concedamus diligere posse a rationali mente Deum ut Authorem naturae dumtaxat, contendimus nihilominus sine dono gratiae id fieri omnino non posse»; y lo prueba, cap. 3 (p. 356) por el amor de la primera Verdad, primera Beatitud y regla de los actos humanos; cap. 4 (p. 359): «ex amore Justitiae». (Cf. Jans. de statu naturae purae, l. I, passim). C. VI, p. 372: «At vero Deus nequit omnino propter se et gratis amari sine verae gratiae adjutorio»; p. 375: «si talis amor (Dei propter se)

nos «non omnis actio deliberata, omnibus inclusis» es caridad o concupiscencia¹⁷⁷. Y esto, sin duda, por deferencia al decreto de Alejandro VIII, donde la proposición más general fue condenada. En este primer capítulo de argumentos conviene notar dos cosas: primero que la tesis tan cara a Santo Tomás del amor de Dios *super omnia*, movimiento espontáneo de la creatura racional, ha desaparecido por completo. Bellelli ni siquiera se preocupa de poner sus fórmulas de acuerdo con la tradición tomista. Para él, el hombre y el ángel tienden natural e irremediamente al amor supremo de sí mismos¹⁷⁸. La *dilectio naturalis* es, en sí, curva y perversa, consecuencia que Santo Tomás toma tanto cuidado en evitar. Si así es —y ésta es la segunda observación— resulta que la creatura es incapaz de sí de cumplir el primer y mayor de los mandatos y Dios, por tanto, se ve obligado a asistir con su gracia esta debilidad, para que el pecado no vuelva sobre él¹⁷⁹. Lo cual responde:

ad gratiam pertinet, Augustinus vicit: Sin vero ex pura natura esse potest, Pelagiani vicerunt» (el mismo dilema de Jansenio); c. XII, p. 382: «Porro si pura natura in suis naturalibus constituta Deum ex suis dumtaxat viribus sine verae gratiae adjutorio diligere statuatur, liquidissimum est meliorem posse se efficere ex se ipsa, quam illam condidisset Deus; quoniam Deus dedisset illi esse, illa vero sibi daret castum divinitatis amorem, qui omni creatura melior est». No alcanza a ver Bellelli (porque ignora el verdadero carácter del amor natural) que Dios lo da al dar el ser.

¹⁷⁷ C. I. p. 352: «Utique non omnis actio humana deliberata, omnibus inclusis, sed tamen omnis fruitio seu dilectio, et Amor rei tamquam finis creaturae rationalis, aut est charitas bona, aut cupiditas mala». La proposición jansenista decía: «*Omnis humana actio deliberata est Dei dilectio vel mundi*» (Denz. 1297).

¹⁷⁸ Ubi supra c. VII, p. 385: «Quoniam in quocumque statu non potuisset Deus creaturam rationalem condere, nisi a seipso distinctam. Porro creatura distincta a Deo et secum ipsa identificata, arctiori vinculo amoris ad seipsam fertur, quam ad alterum amandum et appetendum supra se... Igitur creatura in puris naturalibus constituta seipsam appetitive magis amaret quam Deum et magis philautia seu amore proprio quam cuiusquam alterius amore, quantumvis excellentioris, delectatur». Cf. infra, p. 481. Ver en I, 60, 5 ad I, la solución de esta dificultad.

¹⁷⁹ Cf. ibid. p. 386: «...quam (perversitatem proprii amoris) rectissimo rerum disposito (Deus) impedire, ne ad ipsum culpa rediret, lege sua ordinatissima teneretur. Ita ergo creaturam rationalem condidit nec aliter potuit, attempta suprema lege Providentiae suae... Non enim potuit Deus creaturam condere, quae semper perversa esset». Claro eco de Jansenio.

exactamente al principio en el que Bayo asentaba la necesidad de la creación en la justicia original, porque sin este don el hombre (y el ángel) sería necesariamente *malo*.

El segundo argumento principal^{179bis} reproduce el segundo libro de Jansenio, primera parte. Reaparecen aquí, con insistencia notable, los textos ya conocidos de Agustín sobre la injusticia que Dios contrae si niega el reino de los cielos a su imagen inocente. A la objeción espontánea del sentido peculiar y argüitivo de esos textos. Bellelli responde como Jansenio: los Pelagianos no admitían la elevación primitiva del hombre¹⁸⁰. En cambio, es innegable que admitían la verdad de la Escritura y la argumentación agustiniana se funda principalmente en ella. Sea como fuere, la exégesis del «de nuptiis» y del «Contra Julianum» continúa alimentando primordialmente la especulación teológica.

Y, por cierto, el tema mismo lleva al agustino a hablar del apetito innato; el cual es formulado breve y lapidariamente como una tendencia prerracional de la creatura, mensurada y ordenada por la Divina Providencia que *debe* suministrar los medios de su satisfacción¹⁸¹. Un apetito ilícito repugnaría, sin

^{179 bis} Desde el c. VII hasta el c. XIII incl., p. 391: Promovetur secundum principale argumentum contra statum purae naturae ductum ab Augustino ex capite Divinae Justitiae. C. X, p. 407: «Sanctus Augustinus eo argumento demonstrat non nasci de facto homines in pura natura, quia inde sequeretur Deum fore iniustum, si innocenti imagini suae denegaret regnum coelorum... Sed si ponatur possibilis status purae naturae, in eo homines essent Dei imagines... Ergo inde sequeretur etiam fore iniustum Deum, si illos ad sui claram visionem et beatam possessionem non admitteret».

¹⁸⁰ Ibid. c. XI: Augustinum non loqui supposita elevatione, sed absolute, contra recentiores defenditur; y cita en margen a Estio y Silvestre Mauro, p. 409: «Haec responsio est tam infirma ut uno verbo proteratur. Numquam enim Pelagiani praecipui hostes gratiae Dei... elevationem gratuitam ad finem supernaturalem confessi sunt... Igitur si Augustinus innixus tali suppositione arma strinxisset, inepte prorsus et inaniter aërem verberasset puerili et fallaci omnino argumento. Quandoquidem id supposuisset quod erat in quaestione, quodque absolute ei probandum fuisset; todo lo cual no pertenece al primer Agustín sino al segundo: cf. Jans. de statu naturae pur. I. III, c. IX, col. 918.

¹⁸¹ Ibid. c. XII: Qualis appetitus ad finem supernaturalem sit rationali creaturae concedendus; p. 411-412: «Respondeo duplicem esse appetitum, elicatum videlicet et innatum. De elicito non disputamus... De innato dicimus prudentissimum et connaturalissimum esse, quandoquidem cum innatus a cogni-

duda, porque el espíritu no se lanza a sí mismo a lo que no puede alcanzar; pero si se pone una inclinación innata ya Dios se debe a sí mismo el colmarla. Esto es verdad; queda por probar el supuesto, a saber, la ordenación natural del espíritu al fin divino de la cual la tendencia es signo. Bellelli se remite a la I-IIae, p. 5, art. 6, ad 2, e insiste en que los medios son y serán siempre sobrenaturales. Su opinión, con todo eso, dista infinitamente de las enseñanzas de Santo Tomás en la materia. Más aún, ni siquiera es posible ligarla a Escoto porque ha perdido todo carácter escolástico. Es, pura y simplemente, una transposición del lenguaje místico de Agustín en términos filosóficos.

Más adelante, Bellelli vuelve sobre el tema: el fin *sobrenatural* es *connatural* a la creatura «iure Providentiae divinae», la cual no puede crear misera su propia imagen¹⁸². Y esto que él llama *dubiolum* se convertirá luego, como se convirtió en Jansenio, en la dificultad principal del sistema, de la que no logrará salir sin detrimento de la noción tradicional de gracia.

En tercer término, la concupiscencia¹⁸³. Aquí el parentesco con el «Augustinus» es tan evidente que vale la pena ponerlo singularmente de relieve para que se entienda hasta qué punto la *Mens Augustini* no es original y en qué medida su Autor se ha nutrido del Yprense. La disposición sola es diversa. Donde Jansenio enumera las repugnancias de la concupiscencia,

tionem et Providentia Conditoris mensuretur, certo certius est tali appetitui media necessaria *supernaturalia* pro finis tam sublimis consecutione *substituere debuisset*, ut neo imprudenter, nec ex superfluo conditus esse videretur... Nec mirum, nec novum esse debet, appetitum naturalem innatum aliquando inesse subiecto ad rem, *cuius potentiam non habet consequendi*, sine externi adjutorii fulcramento. Quippe anima separata appetit naturaliter unionem ad corpus et materia appetit formas...». Ibid. p. 414: «contendimus *supernaturalia media* pro beatitudine consequenda *esse debita creaturae rationali*, ut proinde pura natura repugnet».

¹⁸² Ib. id. p. 417: «*dubiola* quaedam»; p. 418: «Quod si quaeras, quo iure possit statui *connaturalis* creaturae, finis *supernaturalis*? Respondeo: iure *Providentiae divinae*, quae imaginem suam miseram creare non potest».

¹⁸³ C. XIV a XVIII incl., p. 421: Proponitur tertium principale argumentum ex concupiscentiae malo petitum.

Bellelli se encuentra aquí, inesperadamente con Bayo, o por mejor decir, con la inquietante Bula Piana. ¿Cómo salir del atolladero? Muy simple: él no debe al Caciller de Lovaina la reverencia que le debía el Yprense; lo tomará entonces por cabeza de turco¹⁹². En esta materia, hay un sentido evidentemente errado: la gracia es debida a la natura como propiedad de la natura. Este será el atribuído a Bayo. O bien aquel otro: la gracia es debida a la natura por los méritos naturales. Y como más o menos las inquietantes proposiciones calzan en este esquema a priori que traza el agustino, el fantasma del bayanismo ha sido presto disipado. Cuando luego Bellelli topa con una expresión que suena demasiado a las suyas (sin que por eso coincidan en la doctrina), se conforma con decir, sin mucho examen: «illa propositio vera est... ac prolata a Bajo falsa censeri debet»¹⁹³. En la segunda *Mens Augustini* completará esta exégesis arrevesada atribuyendo al remoto lovaniense no sólo la posibilidad de la natura pura sino la imposibilidad de la creación en gracia¹⁹⁴.

¹⁹² Ibid. p. 454: «*videnter apparet, quam enormiter Baius a recto veritatis tramite exorbitaverit. Quia enim vidit gratiam Conditoris debitam esse innocenti creaturae, iuxta Augustini doctrinam, statim intulit, gratiam fuisse naturam in illo statu. Sed fallitur. Non enim gratia illa debita fuit naturae ut aliquod opus meritorium eandem praecesserit (lo cual Bayo nunca dijo sino al contrario, cf. Apol. Pio V, Baiana II, p. 82-84), aut sicut naturae sunt debita eiusdem proprietates (lo cual tampoco dijo «saltem explicite», cf. de Prima hominis iustitia, c. Ult. I. I, 62). Sed debita fuit ex lege Providentiae divinae quae in necessariis non deficit absque causa, quoniam scilicet erat tunc gratia medium necessarium, sine quo divina mandata omnino servari non poterunt. Quod autem ita debetur a verae gratiae ratione non deficit, nec gratiae nomen amittit. Etenim non tam egenae naturae quam Divinae Providentiae debita est». Modelo de exégesis cómoda, que demuestra cómo Bayo había dejado de ser una doctrina para convertirse en una lista de proposiciones, a las cuales, por ende, cada uno daba el sentido que le convenía. Con la doctrina de Bayo, Bellelli coincide en puntos esenciales, aunque luego se aparte en proposiciones condenadas.*

¹⁹³ Ibid. p. 456; «*Quod vero damnata fuerit etiam octava propositio... intelligendum est non absolute, sed correlative. Absolute enim illa propositio vera est, etc...*».

¹⁹⁴ De modo reparationis humanae naturae post lapsum, Roma 1737, t. I, part. IV, c. XVIII, p. 212: «*Baius enim primum hominem de facto in pura natura conditum fuisse docuit... Idque non ex dubiis coniecturis, sed ex eiusdem proscriptis thesibus clarum est et perspicuum... Jam vero quo longius atque audacius errorum suum B. protenderet, non solum de facto hominem in pura natura*

—por su carácter moral— repugna a la recta razón y Dios no lo puede crear. La concupiscencia, por más que se quiera exagerar su condición de «fomes peccati», está a mil leguas de semejante categoría. De ahí que el «locus a pari» repetido por todos los agustinianos contra Suárez: Dios no puede infundir un hábito malo, luego no puede crear al hombre con concupiscencia, es un sofisma liso y llano. Bellelli remacha su exposición con el motivo ya conocido de Dios autor del pecado¹⁸⁷.

Luego, surge la dificultad gravísima. El autor concede que todos los dones de Adán eran gracia sobrenatural¹⁸⁸. ¿Cómo eran gracia si son rigurosamente debidos por una especie de necesidad metafísica? Para romper el círculo de hierro, Bellelli repite y amplía la ya conocida respuesta de Jansenio a una objeción semejante, la cual a su vez continúa con visible fidelidad las doctrinas de Bayo.

Es esencial distinguir la gracia del Creador y la gracia del Redentor. Ambas coinciden en que no son natura ni facultad o propiedad de la natura¹⁸⁹. Además ninguna se da por los mé-

agentibus aliqui habitus causari, non quidem quantum ad primum activum principium, sed quantum ad principium actus quod movet motum; ibid. 50, 4: Utrum in potentiis sensitivae partis possit esse aliquis habitus: «sicut in potentiis naturalibus non sunt aliqui habitus, ita etiam nec in potentiis sensitivis, secundum quod ex instinctu naturae operantur. Secundum vero quod operantur ex imperio rationis, sic ad diversa ordinari possunt, et sic possunt in eis esse aliqui habitus, quibus bene aut male ad aliquid disponuntur».

¹⁸⁷ Ubi supra. c. XIV, p. 423: «*Et ulterius (repugnat Deum esse auctorem concupiscentiae) quoniam, si rationalis animus per concupiscentiam ad illicita pertrahentem in peccandi necessitate constitueretur in hoc dumtaxat liber, si dono gratiae fuerit destitutus, ut de peccato in peccatum prosiliat, iam omnia creaturae scelera et facinora in Deum Authorem reverterentur; se reconoce aquí la mano de Jansenio; cf. p. 444.*

¹⁸⁸ Distingue, en efecto, p. 447 la «gratia creationis» y la «gratia supernaturalis»; y en ésta todavía (p. 448) la «gratia Conditoris et Redemptoris».

¹⁸⁹ Ibid.: «*Conveniunt ergo gratia Conditoris et Salvatoris quod neutra natura est, non scilicet aliquod principium naturale... aut quidquam ab ipsis coalescens... Conveniunt etiam quod utraque merita praecedentia naturalia excludat, opera scilicet... Insuper conveniunt, quod neutra excludat meritum naturale improprie dictum, quod scilicet non est aliquod opus, sed est ipsa naturae rationalis capacitas et excellentia in gradu suo... Tandem conveniunt, quod utraque potest esse debita ex suppositione... Ergo non omne debitum veram gratiam excludit». Cf. Jans. I. I, c. XX, col. 781 sgg.*

ritos, aunque existe en la natura capacidad para recibir una y otra (*meritum improprie dictum*). En tercer lugar, las dos pueden ser debidas «*ex suppositione*». Nótese de paso la tendencia —bayana— a reducir la gratuidad de la gracia a la relación con las obras.

Pero las diferencias son más interesantes: La gracia del Redentor es don de misericordia porque se da a los indignos; la del Creador procede, en cambio, «*ex lege Providentiae*», la cual está evidentemente *obligada* a asistir a su creatura en lo necesario, sobre todo en lo necesario de orden moral, no sea que el pecado recaiga sobre Dios¹⁹⁰. A los oídos escolásticos esta primera diferencia suena muy extraña: la vista, por ejemplo, ¿no es debida también al hombre «*ex lege providentiae*»? Santo Tomás, no usa siempre la palabra *beneficio* cuando se refiere a la corrección original de los defectos naturales?

Otra diferencia: la gracia del Redentor puede ser justamente negada a cualquiera; la del Creador no podía haberlo sido¹⁹¹. Y ciertamente, según lo dicho, la deuda de darla es más estricta que la de dar al hombre, verbigracia, el sentido de la vista, porque se da «*propter mandatorum observantiam*».

¹⁹⁰ C. XIX: *Asseruntur discrimina inter gratiam Conditoris et Redemptoris*; p. 451-452: «*Secundum discrimen... Quod scilicet gratia Redemptoris datur ex misericordia... Gratia vero Conditoris datur ex lege Providentiae, qua tenetur sufficientia adjutoria Creaturae suae tribuere, ut possit, quae debet, Divina praecepta servare; alioquin iustam posset de peccato proferre excusationem...*».

¹⁹¹ *Ibid.* p. 452-454: «*Tertium hinc etiam discrimen exoritur; quod scilicet possit gratia Redemptoris iuste denegari, nec possint homines iustam ullam excusationem proferre... Quoniam talis gratia in eo quidditative sita est, ut sit praesertim ex hoc titulo indebita, scilicet propter indignitatem et demeritum quod homo per culpam incurrit... E contra vero gratia Conditoris, quoniam non peccatoribus, sed innocentibus, non indignis, sed nullam poenam merentibus, propter mandatorum observantiam datur, ne videlicet illa deficienter non possint; si denegeretur, iustam posset homo excusationem de peccato suo proferre*». Tesis netamente jansenista y bayana: cf. *Jans. de statu naturae purae*, l. I, c. XV-XVII, sobre todo col. 760: «*dicendum erit non posse creaturam rationalem... sine casto amore Dei condi, aut certe sine sufficientissima, ut Augustinus loquitur, facultate, qua possit caste inhaerere creatori suo*», si no, habría pecado necesario; Bayo, de prima hominis iustitia, c. IV (*Baiana*, I, p. 55): «*cuius (primae creationis integritas) semper necessario sit absentia malum*».

Bellelli reproduce los capítulos de la argumentación anti-pelegrina. Luego se encuentran en la menor del silogismo.

Los siete argumentos del agustino corresponden a otros tantos argumentos jansenistas¹⁸⁶. Ponemos en nota la correspondencia exacta. Basta aquí reproducir la serie tal como se la encuentra en el c. XV de la tercera parte: «*Primum: Concupiscentia per motus suos pugnat cum recta ratione... Secundum: Spiritus pugnat contra concupiscentiam per continentiam... Tertium: Quoniam ut Joannes ait: Concupiscentia non est a Patre... Quartum: Concupiscentia ipso motu suo inclinatur ad illicita, ad peccatum scilicet... Quintum: Si naturale bonum est concupiscentia, nulla ratione vetitum esset eius motibus consentire... Sextum: si concupiscentia carnalis opus Dei est, cur de ipsius motibus erubescimus?... Septimum:... Fassetus erat Julianus: nuptias esse remedia concupiscentiae. Ergo, intulit inde Augustinus, concupiscentia est morbus et infirmitas naturae*».

De todo lo cual viene a deducir Bellelli, citando a Noris, que la concupiscentia es un *vicio* moral, como la avaricia y la prodigalidad¹⁸⁴. Y esto, que es de propia cosecha, compromete gravemente su sentencia, porque está fuera de toda duda que la atribución *unívoca* del nombre *vicio* a la concupiscentia es imposible. El vicio es un hábito moral adquirido que supone la doble libertad de ejercicio y especificación¹⁸⁶, y por eso

¹⁸⁴ C. XV: *Juliani error ex Augustino variis collectis argumentis confutatur*; p. 427, *primum* argumentum: cf. *Jans. l. II, c. XIII*, col. 839; p. 428, *secundum*: *ibid.* col. 843; p. 429, *tertium*: *ibid.* col. 839; p. 430, *quartum*: *ibid.* c. XIV, col. 843; p. 432, *quintum*: *ibid.* c. XV, col. 851; p. 433, *sextum*: *ibid.* c. XVII, col. 859 y c. XX, col. 868-869; p. 436, *septimum*: *ibid.* c. XVI, col. 857. Cf. cap. 3.

¹⁸⁵ *Ibid.* c. XVII: *Deducitur ex praecedenti doctrina contra statum purae naturae argumentum*; p. 442: «*Concupiscentia ut vidimus est vitium morale, quod rectae rationi repugnat. Ergo Auctorem habere non potest Deum bonum... si malum morale intelligatur vitium, quod per modum habitus inclinatur ad illicita sicuti, ex. gr. sunt avaritia, prodigalitas, et coeteri eiusdem modi, falsum est, concupiscentiam non esse malum morale*»; cf. *supra*, p. 422: «*horrenda carnalis concupiscentiae foeditas... tam horrendum malum... tantum malum...*»

¹⁸⁶ Es precisamente la *indeterminación* de la potencia que hace posible el hábito; y por eso no puede haber hábitos en las potencias inferiores; cf. *Iam, 2ae, 51, 2*: «*Invenitur aliquod agens in quo est principium activum et passivum sui actus, sicut patet in actibus humanis... Unde ex talibus actibus possunt in*

Mientras tanto, coincide con Bayo en el fondo, conservando, a través de Jansenio, el principio central de la creación en gracia para evitar el mal de la creatura. Bayo concluía de este axioma que la justicia original fué natural «quia animorum quaecumque sunt vitia naturalium sunt privationes bonorum». Jansenio, más cauto, aceptando principio y consecuencia hizo intervenir en el juego la Providencia Divina y ligó a ella todas las deudas y exigencias que su maestro, apurado, no había podido sino atribuir a la natura. Bellelli conserva esta nueva adquisición, pero mejor informado que el Yprense (y aleccionado por un siglo de polémicas) insiste en la *realidad* sobrenatural de la gracia habitual y auxiliante¹⁹⁵. Esta es la verdadera diferencia que lo separa de Bayo —y que, a mi ver— lo salvó de la sentencia condenatoria. Jean Yse de Saléon no logró verla, pero Berti se encargó de apoyar en ella todo el peso de su defensa.

La doctrina del débito providencial preocupaba también a Bellelli. En la primera *Mens Augustini* se contentó con reproducir el *retorqueo* de Jansenio a los jesuitas defensores de la gracia, suficiente, desafiándolos a condonar su deuda cuando

conditum, sed nec possibile fuisse Deo ut aliter, quam in pura natura, hominem aut angelum conderet, contendebat», a causa de la proposición 53, a la cual Bellelli añadía por su cuenta, este inoiso: «... qualis nunc nascitur, verae scilicet gratiae indigentem».

¹⁹⁵ De statu creat. rat. ubi supra. c. XIX, p. 497: «Sed insuper advertere est opus, Baium sensisse dona supernaturalia praesentis status ita indignis conferri, ut haec verba adversativam vim haberent, quod scilicet non detur alia gratia proprie dicta, quam quae confertur indignis. Proindeque gratiam innocentis creaturae ad puram omnino naturam deprimebat... Nos autem contendimus recte gratiam dici posse, quae non indignis confertur et male merentibus. etsi ex aliquo debito tribuatur». De modo reparationis, ubi supra, p. 212: «Quia enim non aliam veram gratiam supernaturalem esse putabat, praeter illam, quae per merita Christi datur indignis...»; p. 215: «Nec obest quod ipse gratiam debitam humanae naturae asseruerim, cum saepius... inculcaverim. debitam fuisse non tamquam proprietatem, sed tamquam *supernaturale altioris ordinis adjutorium* ex lege iustissimae Providentiae, quae nequit aequo iure obligare impotentem»; ibid. t. 2, in prop. 35 Quesnelli, I, p. 95-98: «Porro gratiam tam diserte a natura *contradistinctam*, tam mirifice exaggeratam, quis mentis compos dicat non produxisse merita nisi humana?... Quis non intelligat, donum gratiae supernaturalis libere naturae superadditum... Tam clare Augustinus naturam a gratia... distinguit». Esta *distinción* es precisamente lo que Bayo no pudo ver; cf. supra, cap. 3.

ellos defendían otra¹⁹⁶. «Non omne debitum veram gratiam excludit». Pero la diferencia era demasiado evidente y Bellelli se ve obligado a confesar en seguida que la elevación al fin sobrenatural «non est suppositio, sed *status absolutus* creaturae rationalis». Con esto sólo desaparece su argumento.

Después de la condenación de Quesnel¹⁹⁷, Bellelli creyó oportuno, sin duda para alejar de sí toda sospecha, volver sobre el asunto. La segunda *Mens Augustini*¹⁹⁸ presenta así un nuevo planteo de la cuestión, más aparatoso pero en el fondo idéntico.

Dios quiso ante todo comunicarse a su creatura por la visión de su esencia. Luego decidió crear al hombre y al ángel como son, espirituales e inmortales y sedientos de su posesión. Aquélla primera voluntad fué libre, y ciertamente como Dios pudo querer lo que quiso pudo no haberlo querido. Pero de no haberlo querido no habría podido crear la creatura racional. Habriase tenido que conformar con los leños y las piedras. Porque el espíritu lleva inscrita en su esencia, no sólo la posibilidad de ser elevado a la visión sino la necesidad de ser ordenado a ella¹⁹⁹.

¹⁹⁶ De statu creat. rat. ubi supr. c. XIX, p. 458: Quod autem gratia adjuvans possit esse debita ex lege Providentiae, ne scilicet reddantur creaturae rationali impossibilia divina mandata, nec tamen ullum sui generis aut nominis patitur dispendium, nihil est, quod certius et vehementius etiam Recentiores, quibuscum disputamus inculcant. Respondent non asserere adjutoria... debita absolute, sed facta dumtaxat suppositione, quod Deus voluerit elevare hominem ad finem supernaturalem. Et nos simile quid reponimus (como Jansenio, I. I, c. XX, col. 779; cf. c. XVII, col. 760)... Reapse tamen elevatio creaturae rationalis ad finem supernaturalem non est suppositio, sed *status absolutus rationalis creaturae*».

¹⁹⁷ Por la celeberrima Bula «Unigenitus» del 8 Sept. 1713.

¹⁹⁸ Mens Augustini de modo reparationis humanae naturae post lapsum, Roma 1737.

¹⁹⁹ De modo reparationis, t. 1, part. IV, c. XIX: Exponitur ex Augustino Divinae Providentiae lex et ordo cui *veram gratiam debitam* asserere non repugnat; p. 215-216: «Poterat Deus antecedenti voluntate velle se creaturae suae per faciei suae intuitum communicare, sicut poterat nelle. Quod autem in Deo antecedens ea voluntas sic se communicandi possidendum praestiterit... *in argumento est*, quod Spiritualem racionalemque creaturam, Angelicam scilicet et humanam, imaginem suam immortalem, non sicuti pecora, ligna aut saxa, sed sui capacem, tamquam vas grande, egenumque, atque ad summam Increati boni plenitudinem inhians. Ut enim adjutorium finalis Perseverantiae Praedestinatio-

Y así, por diverso camino, Bellelli viene a caer en lo mismo que defendía veinte años antes: la elevación es el estado absoluto de la creatura racional. Luego la gracia también es estado absoluto. Y si se pregunta ahora dónde queda la gratuidad de la gracia, el agustino no puede responder sino poniendo, como Jansenio, la «suppositio» en la voluntad de crear. Dios pudo no haber creado nada. La libertad del acto creativo es la raíz de la gracia ²⁰⁰.

Bellelli no podía saber que esta tesis era, en realidad, bayana ²⁰¹. El creyó que anudando la gracia, que sabía y creía sobrenatural, a una voluntad *libre* salvaba la supernaturalidad. Pero no vió que, con el mismo derecho, el concurso necesario para obrar o la actividad divina en la acción de la creatura (que no es propiedad suya) puede ser llamada gracia. O bien el sensitivo animal puede ser calificado de gratuito, supuesto que Dios

*nis argumentum est, ita capacitas imaginis suae ut Deum ipsum divino suffulta adiutorio possideat, argumentum est antecedentis Providentiae, eamque beatificandi antecedentis voluntatis. Et hanc antecedentem voluntatem... Scholastici complures nobilissimi, elevationem gratuitam, externam tamen, ad finem supernaturalem appellant». Todo el sentido de este párrafo, literariamente perfecto, depende de las dos palabras, *externa tamen*; la conjunción adversativa marca la diferencia abismal que separa al agustino de los demás Escolásticos nobilísimos y brinda la clave para interpretar cuanto precede y cuanto sigue: la elevación, para él, es externa..*

²⁰⁰ Ibid. c. XX, p. 222: «Fateor debitum gratituae Providentiae *absolutum* non esse. Etenim quis Deum ut se rationali creaturae communicasset, proque illa supernam conderet societatem... adstrinxisset?... Sed quoniam haec suppositio, quatenus a nobis iuxta Augustini mentem defenditur, voluntatem creandi rationalem creaturam antecedit, *non autem ad eandem subsequitur* (cf. ingra), quemadmodum adversae opinionis Theologis forte videtur, exinde non bene deducitur, quivisse Deum, puram naturam rationalem absque elevatione, seu ordinatione ad finem supernaturalem absolute creare. Nam si illa gratuita superni finis voluntas se communicandi creaturae in Deo non praecessisset, *neque creaturam rationalem sui imaginem condere potuisset*; ibid, p. 224: «Ergone propterea debuit Deus creaturam rationalem ad supernaturalem finem ordinare? *Absolute quidem non debuit*, quia talem ordinem minime instituere et *nihil extra se facere potuisset*. Sed quoniam Deus quidquam absque consilio, absque fine... aut velle aut operari absolute non potest, exinde quoque conficitur puram naturam... *absolute impossibile esse*». Huelga todo comentario.

²⁰¹ Cf. supra, c. 3, p. 188-189.

pudo no haber creado el animal, pero de crearlo lo creaba sensitivo. Así la natura pura es «absolute impossibilis» y, sin embargo, la gracia procede de una Providencia *gratuita* porque la Creación es libre ²⁰². He aquí el equívoco consumado.

El mérito de Bellelli, si alguno tiene, consiste en haber visto, a través de Agustín, que la *primera* ordenación de la creatura intelectual es la ordenación al fin divino. Pensamos, en efecto, que es preciso admitir este principio ²⁰³. La confusión comienza cuando de un estado de hecho, de una «suppositio», se ha querido hacer un estado absoluto. ¿Dónde queda, entonces, la gratuidad de la gracia? Por más vueltas que se dé al punto —y Bellelli le dió bastantes— no hay manera de escapar al círculo: o doble voluntad y doble Providencia, no coordinadas, sino subordinadas, o pura y simple *necesidad* fundada en las inexorables leyes del obrar divino. «Deus non potest esse Auctor peccati».

Juan Lorenzo Berti ²⁰⁴ recibió entera esta peligrosa herencia. ¿Qué hacerse de ella? Los tiempos eran malos. Negras sospechas se cernían sobre las doctrinas de los agustinos. La «His-

²⁰² Ibid.: «Quoniam itaque Creatura rationalis innocens Dei imago, Deique capax, voluntatis Dei antecedentis tale a posteriori argumentum est, quod haec sublata, illa Divinae justiae ac Providentiae legibus abnuentibus, *nullo modo possibilis remaneret, ideo scriptum a me interdum fuit, puram naturam absolute impossibilem esse*, ut talem scilicet suppositionem elevationis excluderem, qualis ab adversis mihi opinionibus exhibebatur... Igitur non supposita elevatione ad finem supernum, quia Deus inordinationis, perversitatis et iniustitiae, quod absit, si eam conderet, argui posset, dicenda ob id visa fuit *absolute impossibilem*». Pero la elevación es siempre gratuita, como la creación, supra p. 222: «*gratuita* Providentia... *gratuita* superni finis voluntas».

²⁰³ A saber, Dios quiso primero como fin el orden de gracia (y antes que él, el orden hipostático); y no el de la natura. Cf. R. Garrigou-Lagrange, *De Christo salvatore*, Turin, 1945, p. 67-68: «Ex hoc apparet quod Deus uno solo decreto voluit hunc mundum cum tribus eius ordinibus, naturae, gratiae, et unionis hypostaticae», y el orden de la natura por el de la gracia.

²⁰⁴ También ermitaño agustino. Nació en Saravezza (Toscana) el 21 de mayo de 1696; murió en Florencia el 26 de marzo de 1766. Fué profesor en la Universidad de Pisa, teólogo del Emperador de Romanos además de Prefecto de la Angélica. Su obra principal «*De Theologicis disciplinis*» (1739) fué considerada manual clásico de la Orden Agustina y alcanzó bastantes ediciones.

toria Pelagiana» de Noris había sido entonces condenada por el Gran Inquisidor de España (1747) ²⁰⁵.

El erudito prefecto de la Angélica eligió la mejor parte: «non declinabis neque ad dexteram, neque ad sinistram». En la diestra estaban los defensores de la posibilidad; en la sinistra sus cofrades, especialmente Bellelli. Cuando redactaba su obra «de Theologicis disciplinis», curioso compuesto de erudición vigorosa y débil raciocinio, tuvo por prudente hacer de la «vexata quaestio» un modesto «additamentum» al final del libro XII ²⁰⁶. El lector recibe la impresión de que Berti se hubiera tenido por muy satisfecho si la cosa nunca hubiera pasado de aquí. Comienza, en efecto, por proponer de manera independiente, los argumentos de una y otra parte; aunque luego dirá, defendiéndose, que de haber apoyado la parte más destituida —la suya— no habría hecho mal ²⁰⁷. Pero, a poco que se adelanta en la lectura, las tesis fundamentales de la escuela reaparecen íntegras: appetito innato ²⁰⁸, amor de Dios imposible sin la

²⁰⁵ Cf. Pastor, *Storia dei Papi* (vers. ital.), vol. XIV, part. I, p. 270-272. En realidad la prohibición se debió a la inserción en el Índice español de un extracto de la «Biblioteca de Jansenistas» del Jesuítas Colonia, donde figuraba Noris.

²⁰⁶ De Theologicis disciplinis, libri XII additamentum, in quo de statu naturae, quam puram vocant, disquiritur, en tres capítulos; ed. Neapoli 1776, t. 3, p. 72-84: «Proferre autem sententiam, quasi temere aleam iacere nolui, ratus me lectori operam haud inutilem locaturum, si dubia ipsa iuxta utramque opinionem dissolverem. Jam vero ne surda aure utriusque argumentationes praeteream, in hac quaestione me continebo aliquantulum, illamque rationem suspendendi iudicium, cur hactenus servaverim demonstrabo, ita a nostratibus dispellam errorum damnatorum nubeculus et modeste aperiam quid possit a nobis maiori probabilitate defendi».

²⁰⁷ Cf. Aug. Sist. Vind. diss. II, c. 2, § VI (ubi supra t. 8, p. 442): «siquidem Augustiniano scriptori potius vindicandae suorum doctrinae, quam exornandis aliorum placitis sit incumbendum; et illa etiam sententia quae iniuste lacessitur, suppetias expostuler; non altera, ampliori defensorum numero communita».

²⁰⁸ Libri XII additamentum, c. I, p. 77-78: «Negant denique (fautores impossibilitatis) fieri non posse, ut naturalis instinctus feratur in bonum, quod comparari non valeat nisi supernaturali auxilio... Non ergo semper est inter media et finem proportio: imo est hominis singularis perfectio, ut naturaliter tendat ad finem, quem assequi non potest nisi supernaturali adiutorio»; cf. s. III, p. 82-83: cita a Dom. Soto; y luego: «revera S. Thomas de appetitus natura et perfecta beatitudine, cum I, 52, 1, tum I.^a 2ae, 3, 8, quaestionem instituit, nec opus est Com-

gracia ²⁰⁹, concupiscencia *per se mala* ²¹⁰. Berti pone verdadero empeño en la exposición de los argumentos contrarios, sobre todo en el tomado de la Bula Piana ²¹¹; con todo eso, ha inclinado la balanza en su favor. Y así concluye, interesante precisión, que si bien no se puede decir sin nota de bayanismo, que al hombre fuera debida la gracia santificante y la caridad habitual, por lo menos puede y debe decirse que le es debido «ex lege Providentiae» el auxilio de la gracia actual ²¹². Con esto Berti se separa de su antiguo general del cual tomará luego la defensa.

mentatore ullo aut Interprete. Ex appetitu autem videtur sequi assertionem nostrorum necessaria quadam illatione».

²⁰⁹ Ibid. c. II, p. 80-81: «Contendunt (Augustinenses) non solum creaturam rebeli concupiscentia turbatam, sed nec integram posse sine gratia amare Deum ut Auctorem naturae. Nam Arausicanum Concilium, canone 25, hoc definit... Et Concilium Tridentinum... Augustinus vero... inquit, etc... Quibus in locis agi de gratia supernaturali perspicuum est. Si dixeris exponenda haec esse de Deo Auctore supernaturali, ubinam, inquirunt, apud Augustinum et memoratas Synodos, distinctio istiusmodi? Ubinam legimus posse hominem naturali facultate et gratia non opitulante Deum diligere tamquam summum bonum, summum verum, rerum supremum Dominum ac Rectorem», etc.? Berti razona por cuenta ajena, pero se ve dónde están sus preferencias.

²¹⁰ Ibid. p. 82: «Postrema argumentatio promitur ex rebeli concupiscentia, quam asse *per se malam* praecedenti, cap. 13, demonstratum est *ex pugna*, qua motibus carnis, tamquam quibusdam pugiunculis, rationem aggreditur, ex immoderato excessu libidinis, atque *ex ipso pudore*, quo eius causa suffundimur».

²¹¹ Ibid. c. I, p. 73-74.

²¹² C. III. Quale tenendum sit in hac dissertatione temperamentum, p. 83: «Primum itaque asserimus, quod *nullo titulo* homini in prima conditione teneatur Deus *impertiri caritatem habitualem sive gratiam sanctificantem* et supernaturalium virtutum habitus: et consequenter integritatem et originale iustitiam haec omnia complectentem primo homini *debitam nequaquam fuisse, atque Deum posse* creaturam rationalem condere absque talibus ornamentis. Quos *manifestum puto* ex damnatione articulorum, de quibus supra... et ex communi Doctorum Scholasticorum sensu: inter quos opinantur plures, quod habitualis gratia nec Adae fuerit a principio collata; *omnes vero* liberalissimum Dei beneficium illam esse fatentur. *De gratia autem actuali* dico et hanc non fuisse Adae debitam, quatenus neque promereri illam potuit operatione aliqua praecedente, neque exigebat eam primus homo, ut in se absolute et in genere specie suae preeditus esset naturali qualibet perfectione, quoniam per solam nativam facultatem intelligendi et volendi perfecta redditur rationalis creaturae substantia. Nihilominus tamen minus *considerata ut est imago Dei et comparate ad ultimum finem*, a quo divulsa incidit in summam miseriam, oportebat ut *supernaturali*

¿Cómo llegó a pensar así? La opinión de su cofrade Rolliers²¹³ parece haber tenido alguna parte en ello. De cualquier modo es claro que el agustino ha retrocedido. Juzga abiertamente que la deuda de la gracia habitual, así sea «ex titulo Providentiae» se acerca mucho a Bayo, y, sea esto o no verdad, es oportuno constatarlo, porque revela que la posición, insegura, iba cediendo terreno.

El nuevo reparo, con todo, no la favorece mucho. Cualquier escolástico sabe que gracia santificante y gracia actual no son dos elementos disociados y disociables, libres de organizarse cada cual por su lado, sin mutua relación. Al contrario, forman parte de un organismo común, en el cual la gracia habitual cumple función primaria. La otra no existe sino por ella: no se da sino para disponer al hombre a recibirla, o, recibida, para actuarla²¹⁴. Separarlas es imposible. Afirmar, por tanto, el débito

divinorum auxiliorum fulcumento ornaretur. Atque primam huius assertionis partem demonstrat argumenta capituli primi (a favor de la posibilidad); alteram confirmant ea, quae secundo capite prosequerentur» (los tres arriba transcritos). Nótese cuánto dista la clara posición de Berti de la que generalmente le atribuyen los manuales.

²¹³ Berti lo cita en el Augustinianum systema Vindicatum, diss. II, c. I, § 1 (ed. cit., t. 8, p. 411): «Quid constantissime propugnent Lovanienses nostri, constat ex Antonio Rolliers (in libro cui titulus: Sincerae doctrinae Augustino-Lovaniensis Professio, Lovanii 1716); qui... inquit... 4. Qui asserunt statum naturae purae impossibilem non docent cum Bayo, quod homini divinitus condendo debuerit conferri gratia sanctificans... sed adstruunt solummodo, quod Deus imagini suae donum aliquod saltem actuale, idque supernaturale, largiri debuerit, quo adjuta imago possit pertingere ad amicitiam cum Deo, qua mediante capax fieret, ut ad possessionem summi illius Boni, ad cuius imaginem producta est, perveniret».

²¹⁴ Cf. Iam., 2ae., 109, 6: «duplex est praeparatio voluntatis humanae ad bonum: una quidem qua praeparatur ad bene operandum et ad Deo fruendum; et talis praeparatio non potest fieri sine habituali gratiae dono... Alio modo potest intelligi praeparatio voluntatis humanae ad consequendum ipsum gratiae habitualis donum. Ad hoc autem... oportet praesupponi aliquod auxilium gratuitum Dei interius animam moventis...» ibid., art. 9: «Quantum igitur ad primum auxilii modum (la gracia habitual), homo in gratia existens non indiget alio auxilio gratiae, quasi aliquo alio habitu infuso. Indiget tamen auxilio gratiae secundum alium modum (la gracia actual), ut scilicet a Deo moveatur ad recte agendum». La conveniencia del don habitual es innegable, ibid. 110, 2. Por lo demás, la principal repugnancia de la gracia debida no consiste en que sea o no habitual, sino en que debe ser sobrenatural.

de una es afirmar el de la otra. ¿Qué diferencia con la doctrina de Bellelli?

Berti habría ciertamente preferido, como decíamos, no salir de aquí. Pero la animosidad y mal entendido celo de la parte contraria no le iba a dejar tranquilo. Ni el «temperamentum» supradicho, ni las tres ilustres autoridades con que se cubría²¹⁵, fueron bastantes para absolverlo del furor antijansenista de Saléon²¹⁶.

El P. de Lubac²¹⁷ tiene razón al afirmar que Saléon no era más que un panfletista que por momentos razona bien y discute con solidez, pero panfletista al fin. No era eso lo que hacía falta para corregir a Berti. En cambio, fué suficiente para romper su estudiado equilibrio.

El buen religioso se sintió herido en lo más vivo. No sólo por la ofensa contra su ortodoxia personal, sino también por la censura de su escuela. El error máximo de Saléon consistió, en efecto, en querer reducir, a viva fuerza, el pensamiento de los agustinos al pensamiento de Bayo para hacerlos incurrir en la misma sentencia. La cosa era ingenua por demás y no podía salir bien. El colmo de esta actitud puede verse en el encarnizamiento con que el vehemente obispo trata de encontrar precedentes bayanos al manso «temperamentum» de Berti²¹⁸.

²¹⁵ San Agustín, Santo Tomás y Egidio Romano; en el «additamentum», c. III (ubi supra, p. 84).

²¹⁶ Jean d'Yse de Saléon, obispo de Rodez, y más tarde (1746) arzobispo de Vienne; vehemente adversario de los Agustinos. Con él hacín causa común, no sólo el arzobispo de Sens, Languet, como veremos en seguida, sino también el de Lyon, Tencin, y el de Bourges, La Rochefoucauld, ambos cardenales.

²¹⁷ Surnaturel, p. 173: «Malgré sa dignité épiscopale et malgré les éloges qui lui décernent le Dictionnaire des Livres Jansénistes, Saléon, n'est qu'un pamphlétaire».

²¹⁸ Cf. Bajanismus Redivivus, pars II, Fratres Bellelli et Berti Bajanismi convincuntur, art. I, § VII (inter opp. Berti, ed. cit., t. 8 p. 295): «Baius numquam docuit charitatem habitualement fuisse debitam homini in prima conditione; imo expresse asserit se in Opusculis suis de illa non loqui... Igitur prop. 27, quae, sicut et caetera, damnata non est in eo sensu quod charitas habitualis fuerit debita homini in prima conditione: errorrem ergo damnatum non rejiciunt qui circa hanc propositionem se orthodoxe sentire contendunt, modo fateantur charitatem habitualement non fuisse debitam homini in prima conditione; quod omnino insufficiens esse nemo non videt»; porque la condenación de Bayo cubri-

Al «Bayanismo redivivo» (1743) vino a responder el «Augustinianum systema vindicatum» (1747), seis enormes «dissertationes»²¹⁹ plagadas de referencias y citas que revelan la frecuencia de una biblioteca nutridísima. La cuestión doctrinal se desenvuelve en el peligroso terreno de la interpretación de Bayo. Berti tenía sobre Bellelli la ventaja de haber leído sus obras, e insiste así, con razón, sobre aquello que le pareció el punto principal de discrepancia. El lovaniense había borrado por completo los límites de natura y gracia, disfrazando a ésta bajo el nombre augusto y equívoco del Espíritu Santo y haciendo del estado de inocencia la condición simplemente natural de la creatura²²⁰. Los agustinos jamás han defendido tal cosa: la gracia es para ellos realmente distinta de la natura; el lazo que ponen entre una y otra no es la nativa condición del hombre sino la Divina Providencia²²¹. Aquí repite Berti cuanto hemos oído an-

ría también la gracia actual. Cf. la respuesta indignada de Berti en el Aug. Sist. Vind., diss., II, c. 2, § VI: *Discutiuntur quae in libris de Theologicis disciplinis offendit Anonymus (Saléon), et tamquam coherentia articulo vicesimo septimo Baji insulsissime et iniustissime vellicat* (ibid. p. 441 sgg.); p. 443 dice: «*Sed exiguae eruditionis, labilis memoriae et pertenuis ingenii homo est, quisquis talia scriptitatur*».

²¹⁹ Divididas en dos grupos de tres, conforme a las dos partes del Opúsculo anónimo: *Bajanismus redivivus, Jansenismus redivivus, in scriptis PP. FF. Bellelli et Berti, Ord. Erem. Sancti Aug.*

²²⁰ Aug. Sist. Vind. diss. II, c. 1, § II (ubi supra, p. 413): «*conditum Adam existimavit (Baius) instructum dumtaxat naturalibus proprietatibus, et supernaturalibus Theologicalium virtutibus expoliatum: rejecitque positione proxima ad Pelagianismum... Quare et in hoc a Bajo Theologi illi (Augustinenses) dissident quam longissime, qui per dona supernaturalia primum hominem sublimatum fuisse concedunt, eique debitam negant gratiam illam, qua in Dei filium fuit adoptatus et sine qua potuisse condi rationalem creaturam ii quoque firmissime profitentur, qui adversus statum naturae purae decertant*»; cf. § III; c. 3, § II, IV. Más arriba subrayamos la justicia de estas reclamaciones.

²²¹ Ibid., c. 1 § VI (p. 422-423): «*(dicimus) naturae integrae, nulloque peccato corruptae supernaturalia gratiae auxilia conferenda fuisse, ut posset finem suum adipisci; non quod huiusmodi auxilia sint naturalia, pertineantque ad naturae constitutionem (que sería la sentencia de Bayo), sed potius quia ad finem suum consequendum rationales creaturae egent adminiculis naturae ordinem excedentibus; et quae propterea ipsis quodammodo debeantur, sive titulo providentiae quae nulli denegat media necessaria ad finem assequendum, ut contendit Fulgentius Bellelli, sive decentia Creatoris, ut docuit Norisius, Quid, inquam, aliud, scribunt decentque Theologi Augustinenses*».

tes a su maestro sobre el orden y relación de las divinas voluntades. Además, los agustinos nunca redujeron la gracia a una propiedad o atributo de la natura, como Bayo —según Berti— hizo.

Si el devoto discípulo no vió las conveniencias profundas de las doctrinas del maestro con las doctrinas bayanas (las cuales no tocan las sentencias condenadas), al menos vió muy bien las diferencias. Y este dato es para nosotros, precioso, porque demuestra por qué la Iglesia prefirió entonces abstenerse de condenar a los agustinos.

No probó Berti igual discernimiento cuando se trataba de develar las relaciones de Bellelli con Jansenio. Este nombre era todavía nefando. El antiguo general había bebido sus doctrinas de los teólogos de su Orden no del «Augustinus»²²². Hemos visto cuán infundado es este juicio. Pero aunque no lo fuera, habría que admitir siempre la más estrecha dependencia de la escuela toda respecto del Yprense.

Como propia defensa, Berti se conforma con repetir su «temperamentum» inocente y protestar —con razón— que es ajenísmo a Bayo. Luego también, como de paso, (pero la actitud es reveladora) abandona a su maestro en el «omnino impossibile» de Jansenio y se refugia en la «pura decentia» salvadora²²³. Pero tampoco aquí consigue una posición segura. Los

²²² Ibid. c. 3, § VI (p. 447): «*Neque sententiae suae monumenta, Fulgentius noster ex Episcopo Yprensi mutuatus est, ut pag. 180 inquit Anonymus, sed ex Catholicis et Orthodoxis Scriptoribus quos supra commemoravi*. Enseguida repite la conocida queja de Contenson: «*Etsi autem Jansenius statum purae naturae impossibilem existimavit; non omnia tamen, quae Jansenius scripsit, damnata sunt, ut idem Fulg. Bellelli septe animadvertit his verbis Christiani Lupi (Wolf; otro agustino) viri eruditissimi adductis: Fore video, ut si cum Jansenio aut Luthero, Apostolicum Symbolum vel Dominicam Orationem fuero professus, protinus de ipsorum scabie apud istum Judicem sim reus*».

²²³ Ibid. c. 2, § VI, (p. 441): «*Temperamentum autem quo ego utor, et media quadam via incedo, est, statum purae naturae esse impossibilem, non spectata absoluta potentia Dei, sed de potentia, ut loquuntur Scholae, ordinaria... Temperamentum quo utor, est, gratiam fuisse debitam homini in prima sui conditione ex decentia Creatoris, atque ut docet Aug. l. 3 contra Jul. c. 11... ut docet S. Thomas in 2, d. 30 q. 1 et in IV C. G. c. 52, ut docet Aegidius Romanus... Temperamentum demum, quo utor, est amplecti, praefere et defendere sententiam Cardinalis Norisii... Cur haec omnia accusator alto silentio premit?*».

argumentos son los mismos ¿por qué la conclusión habría de ser diversa? El apéndice del libro duodécimo «de Theologicis disciplinis» vuelve, en efecto, aunque en tono moderado sobre el viejo tema de la necesidad de la gracia para evitar el pecado ²²⁵. Podemos observar aquí, una vez más, la proyección indebida de la natura lapsa en la natura «simpliciter» del hombre, precio de la exégesis demasiado estrecha de San Agustín.

Si Berti pensó que el «Augustinianum systema vindicatum» habría de calmar a sus enemigos, se equivocó de medio a medio. Las cosas se complicaban en Francia, y el uso o abuso que los jansenistas hacían de sus doctrinas no favorecía en nada a los dos agustinos. A las quejas de Yse de Saléon se unió presto Jean Joseph Languet, Arzobispo de Sens. Este prelado examinó personalmente las obras de Berti y Bellelli y propuso un juicio de ellas que envió a Roma en 1750, acompañado de una carta suya ²²⁴. Las acusaciones eran siempre las mismas. La razón de intervenir el Papa era la manifiesta complacencia jansenista en las tendencias mentadas ²²⁶. A esto se unía el he-

La sentencia de Noris parecía demasiado suave a Bellelli, aunque trata de interpretarla a su favor: de statu creat. rat. l. 3, c. XXI, p. 473-474: «Nec pro solvendis argumentis tam molliter ab Augustini rigore deflectere necessarium existimamus».

²²⁴ De Theol. discipl. ed. cit. t. 3, p. 77: «non est talis creaturae constitutio, ut possit sine gratia vitare peccatum... gratiam illam priorem, quam Conditoris appellat... etsi naturae perfectiones supergredientem nec meritis comparatam, aliquo tamen titulo debitam esse (asserunt Aug.), ne creatura fatali necessitate averteretur a Deo, et inferiore parte rebellante, quam fraenare pro sua virili non posset, in scelera ac damnationem aeternam abriperetur». Es el lenguaje de Bellelli.

²²⁵ Entre las obras de Berti, ed. cit., t. 9, p. 320-333.

²²⁶ Ibid. p. 332: «Victoriis, quas causae evidens aequitas et Sanctae Sedis benedictio nobis perpererat, pacifice fruebatur, cum Fratrum Bellelli et Berti Scripta Theologica Quesnellanis nostris innotuerunt et ei sectae animos addiderunt, quae antea sub auctoritate damnante fere oppressa videbatur. Illic viderunt et summo legerunt ac exceperunt gaudio illa effugia, quibus uti solebat internus Secta versipellis, quasque pluries detexeramus et contriveramus; et in illorum duorum Theologorum operibus exemplum et praesidium reperisse sibi plauserunt»; epístola de Languet a Benedicto XIV, 5 de abril de 1750. El celoso Arzobispo insistió todavía el año siguiente con más energía (ubi supra p. 334-337).

cho importante de haberse abstenido los obispos franceses, de condenar el libro de Berti sólo porque su causa pendía ya en Roma ²²⁷.

Benedicto XIV, que había vigorosamente defendido la ortodoxia de Noris ²²⁸ y se había ocupado de hacer examinar por los dos Abades de Santa Cruz y de San Pablo las obras de sus dos cofrades ²²⁹, juzgó oportuno responder a Saléon y a Languet que nada había sido hallado en ellas que no fuera conforme a las decisiones de la Iglesia ²³⁰. El Papa, además, estaba dispuesto a impedir, en frase suya «que el fuego se encendiera en las cuatro partes del orbe», lo cual hubiera sucedido de condenar él a los agustinos.

Berti se defendió todavía con un largo escrito intitulado: «Aequissima expostulatio in iudicium Jo. Jos. Languet, Archiepiscopi Senonensis» ²³¹, al final del cual, reducidas a trece ²³² las proposiciones que el Arzobispo le imputaba, protesta delante de Dios y de toda la Iglesia que nunca tuvo por verdad ninguna de ellas, ni en sus escritos, ni en su foro interno, y que, si tienen, como piensa el Arzobispo, conexión necesaria con su doctrina y sus principios, él, Dios por testigo, no lo ve ²³³.

²²⁷ Cf. Pastor, Storia dei Papi, vol. XIV, part. 1.^a, p. 174.

²²⁸ Contra el Gran Inquisidor de España, Francisco Pérez del Prado, en carta del 31 de julio de 1748 y del 9 de febrero de 1749.

²²⁹ Joaquín Besutius y Fortunato Tamburini, más tarde Cardenales. El examen se hizo, como recuerda Berti, a raíz de cierto manuscrito contra sus doctrinas que fué presentado a Benedicto XIV antes que la obra de Saléon: Remarques sur la Théologie du P. Berti imprimée a Rome sous le dernier Pontificat... Cf. in Ioannis Languet iudicium Expostulatio, inter opp. Berti, t. 9, p. 395, allí mismo, p. 412-413, breve historia de las tribulaciones de Berti.

²³⁰ El 15 de julio y el 30 de diciembre de 1750; Acta Ben. XIV, II, 397, 74.

²³¹ En el tomo 9 de sus obras, ed. cit. p. 338-426.

²³² La proposición 13 se refiere a la natura pura: «Ideo status purae naturae est impossibilis, quoniam exaltatio humanae naturae in consortium divinae, eiusque integritas, non fuit in creatione primi hominis supernaturale et indebitum beneficium, sed naturalis conditio» (ibid. p. 397); el agustino jamás defendió semejante cosa.

²³³ Ubi supra, p. 397-398: «Audiant ergo cuncti Galliarum, Italiae, ac totius Orbis Christiani Episcopi et Theologi Universi; praebeant aures Apostolici Senatus Purpurati Patres et Ecclesiae Romanae Cardinales, Tuque, Benedicte XIV, singulorum Christifidelium Pater, Magister et Iudex, ad Sancti-

Esta vibrante y sincera protesta está firmada en Florencia, «ante SS.mi. Crucifixi imaginem», el 22 de junio de 1756.

Con esto se cierra la controversia de la pura natura. La decisión de Benedicto XIV bastó para apartar de los agustinos la nota de *heterodoxia* bayano-jansenista, no, es preciso decirlo, para absolverlos de toda conexión con esta gran corriente de pensamiento teológico. Las precisiones infinitas y el mismo inestable equilibrio de la obra de Berti —y su sentido católico— lo salvaron de la condena. Quesnel, que era jansenista sin paliativos, tuvo menor fortuna. Los sinodistas de Pistoia, que, sin embargo, eran bastante moderados, por la misma razón corrieron la misma suerte. La Iglesia juzgó, en efecto, que las pocas frases alusivas al asunto (donde también se hace mención de la Providencia), tomadas en conjunto, *insinuaban* la opinión cruda de Quesnel y Bayo²³⁴.

tatis tuae Pedes provoluti filioli tui, quem olim de Theologicis controversiis disserentem pro singulari tua humanitate minime aspernabaris, per viscera Jesu Christi, cuius vices geris in terra, et propter Augustini in Ecclesiam tuam meritum, meumque, si id commemorare fas est, erga Te studium, devotionem et obsequentis animi demissionem ompomodam, excipe paterna caritate hanc meam explicitam ac fortasse postreman professionem: Ego Frater Joannes Laurentius Berti, etc.», y sigue la profesión de fe, en la cual el ilustre agustino rechaza con decisión y energía los errores de Bayo, Jansenio y Quesnel y acepta las condenaciones pontificias pronunciadas sobre cada uno de los tres herejes, pero al fin solemnemente niega que su doctrina tenga algo que ver con tales errores: «Verum nego easdem propositiones contineri in Operibus confratris mei Fulgentii Bellelli, ae praesertim in libris de Theologicis disciplinis a me conscriptis, vel a me in iisdem libris defendi, aut dolo seu fraude fuisse ambiguis verbis insertas, sive etiam pectore et intimo corde, cuius Omnipotentem Deum testem voco, fuisse aliquando probatas; numquam vero percepisse me fateor, ut nec modo percipio, quomodo praenarratae eisque similes propositiones habeant connexionem et affinitatem cum principiis Augustiniana Scholae a me receptis et traditis, praemonstrantibus aliis Theologis Catholicis et Orthodoxis: quae tamen principia una cum omnibus aliis thesibus, adnotationibus, doctrinisque meis, iudicio Romanae et Apostolicae Ecclesiae, Summorumque Pontificum, sponte ultroque submitto, probaturus si probent, damnaturus si damnent. Sic me Deus adjuvet et haec Sancta Dei Evangelia».

²³⁴ Cf. la Bula «Auctorem fidei», prop. 16 (Denz. 1516): «Doctrina synodi de statu felicis innocentiae... quatenus complexive accepta *innuit*, statum illum fuisse sequelam creationis, *debitum ex naturali exigentia* et conditione humanae creaturae, non gratuitum Dei beneficium: falsa, *alias damnata in Baio et Quesnellio*, erronea, favens haeresi Pelagianae». El sínodo había dicho exactamente

El hilo común que liga todos estos nombres, unos desdorados para siempre, los otros todavía ilustres, es el famoso principio bayano del estado de inocencia, fuera del cual, el hombre es «necesario malum». Hemos visto aparecer este principio, en diversas fórmulas y con diversas connotaciones, en Jansenio, Noris, Bellelli, Berti. Es correlativo de aquel otro, tácito en Bayo, según el cual, la natura inteligente, desprovista de medios para alcanzar la visión beatífica, no puede ser sino mísera, porque ésta es su fin *natural*. Ambos principios coinciden en la afirmación en el hombre de una *indigencia*²³⁵ (no digo, adrede, *exigencia*) de lo sobrenatural, porque sobrenatural es lo propio de Dios como Dios —la visión— y lo que a ella intrínsecamente se ordena —la gracia.

Como conclusión de este somero examen de las opiniones de Bayo, Jansenio y los Agustinos acerca de la natura pura, podríamos formular en algunas breves proposiciones el resultado de nuestra investigación:

1) Las proposiciones 53 y 76 (Denz. 55 y 79) de la Bula de condenación de Bayo no se refieren directamente al problema de la creabilidad del hombre en el estado de natura pura, aunque la segunda supone —como el resto de la teoría bayana sobre la justicia original— la imposibilidad de dicho estado, pero en realidad condena el error fundamental de esta teoría que convierte la justicia original en algo natural.

2) Dicho error consiste en concebir el mal físico y moral del hombre en el presente estado de natura caída como la privación de bienes *naturales*, lo cual hace que Bayo no pueda pensar la creación del hombre sino en el estado de justicia original. Su

lo que sigue (Atti e decreti del Concilio diocesano di Pistoia dell'anno 1786, Pistoia s. I., sez. III, § IV, p. 85): Il primo uomo fu creato da Dio nello stato di una felice innocenza, *ne poteva uscire altrimenti dalle mani del Creatore*. L'idea di qualunque alto stato è chimerica, degrata l'umanità, e combatte di fronte le perfezioni di una sovrana provvidenza».

²³⁵ Así decía Bellelli, de statu creat., rat. I. 3, c. XIII, p. 420: «Appetitus innatus non est opus vel operatio a natura ipsa discreta, sed est ipsa exigentia, vel potius *indigentia*, naturae, verbo dicam: Est natura ipsa sic condita ad Dei imaginem, quam proinde, si Deo non coniungatur, miseram esse necesse est, quapropter ipsa per se ipsam *Deo indiget* ut plene beata reddatur».

doctrina lleva, por lo tanto, implícita la oposición a la teoría de la creabilidad del hombre en el estado de natura pura. Resulta explicable entonces que la teología ortodoxa haya insistido a partir de Bayo en precisar y defender esta noción, así como sus secuaces en negarla.

3) Cornelio Jansenio, legítimo heredero de las doctrinas bayanas, es el gran adversario de la teoría de la natura pura, que pronuncia contradictoria «in terminis». Al mismo tiempo, sus opiniones demuestran la utilidad de esta noción en la teología de la gracia, pero también la dificultad de manejarla.

4) El cardenal Noris y Fulgencio Bellelli, por sincera fidelidad a San Agustín y peligrosa herencia jansenista, defendían la misma imposibilidad absoluta del estado de natura pura. Pero el segundo (cuya teoría al respecto es más desarrollada) se diferencia enteramente de Bayo y Jansenio al insistir como lo hace en la supernaturalidad esencial de la gracia. Al hacerlo, sin embargo, atribuye a Bayo opiniones que éste nunca sostuvo, y por otra parte demuestra a las claras la extrema dificultad de conciliar dicha supernaturalidad esencial con su teoría de la natura pura.

5) El dominico Vicente Contenson es, en esta materia, el hombre de la *via media*: el estado de natura pura es imposible «de potentia Dei ordinaria» aunque posible «de potentia Dei absoluta». No obstante, en la historia de las doctrinas, esta *via media* no condujo a ninguna parte.

6) Juan Lorenzo Berti, honesto y ferviente defensor de la Escuela Agustiniiana, representa el «impasse» a que llegan las teorías jansenistas sobre el estado de natura pura aun rebajadas y diluidas, después de dos siglos de contraataque escolástico. De su obra hay que retener la neta diferencia que ponía —con razón— entre Bayo y su cofrade Bellelli; y quizás también la impresión dolorosa de que la polémica teológica, por bien intencionada, arranca a veces el trigo con la cizaña, y, queriendo tapar fosos, ciega puras y refrescantes fuentes.

Evolución del Pensamiento Cosmológico Acerca de la Gravedad Desde Aristóteles Hasta Einstein *

por JUAN A. BUSSOLINI, S. I.— San Miguel

Siendo, generalmente, las leyes el resultado de una o más hipótesis o teorías que han ido preparando el camino para sus enunciados definitivos, y no siéndolo, como a veces se ha creído, la eclosión esporádica, espontánea y sorpresiva de una mente superior, justo es pensar que el método histórico es el que más se acomoda al espíritu, para que éste interprete el contenido y evolución progresiva integral de tales formulaciones científicas.

En particular, no es nuestro intento exponer detalladamente las vicisitudes que han sufrido a través de los siglos las teorías e hipótesis que contribuyeron a gestar la ley de la gravitación universal tal cual la formulara NEWTON. Baste para ello recordar a grandes rasgos los esfuerzos realizados y las energías quemadas para desembocar en tan memorable descubrimiento.

El que el orden de los capítulos de una obra no responda en general a lo que fué la estricta seriación temporal de las ideas de su autor, en una exposición tan compleja como la que abordamos, nos autoriza a un proceso inverso, sacrificando, a veces, las fechas de la convivencia histórica de los autores, para dar paso al ordenamiento lógico de las ideas, máxime cuando, como en el siglo XVII, muchos fueron los que simultáneamente trataron de elaborar una solución definitiva del problema de la gravedad.

* Capítulo de una obra del autor, próxima a publicarse, sobre los ESQUEMAS DEL UNIVERSO. (N. d. R.).