



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

A

Semipelagianismo y disciplina monástica. Debates en torno a la gracia durante el siglo V

Autor:

Sottocorno, Estefanía

Revista:

ANALES DE HISTORIA ANTIGUA, MEDIEVAL Y MODERNA

2012, 44, 201-229



Artículo



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

SEMIPELAGIANISMO Y DISCIPLINA MONÁSTICA.
DEBATES EN TORNO A LA GRACIA DURANTE EL SIGLO V

*SEMIPELAGIANISM AND MONASTIC DISCIPLINE.
CONTROVERSIES ON GRACE IN THE 5TH CENTURY*

Estefanía Sottocorno

Universidad de Buenos Aires
Universidad Nacional de Tres de Febrero

Fecha de recepción: Marzo 2011

Fecha de aceptación: Julio 2011

RESUMEN

Entre los años 427 y 429, la lectura de los escritos antipelagianos de Agustín provocó inquietud en los ámbitos monásticos del Mediterráneo occidental, generando un debate acerca de los márgenes de la libertad humana frente al poder de la gracia. La postura agustiniana se vio endurecida en su enfrentamiento con el pelagianismo, despertando la reacción de los partidarios de una colaboración necesaria entre gracia y libre albedrío, quienes fueron denominados “semipelagianos”, mucho tiempo después. Proponemos aquí pensar esta posición como “antipredestinacionista” y subrayar el alcance de la misma, a pesar de la enorme autoridad que ha siempre revestido la figura y los textos del obispo de Hipona.

Palabras clave:

Gracia – Disciplina Monástica – Ley

ABSTRACT

Between 427 and 429, the anti-pelagian writings of Augustine caused preoccupation among the members of monasteries in the Western Mediterranean. Facing pelagianism, augustinian doctrine on grace became radical and brought a strong reaction from supporters of collaboration between grace and free will, known “semi-pelagianist”, much later. We propose here to think of this position as “anti-predestinationist” and underline its influence, in spite of the enormous authority of the person and work of the bishop of Hipona.

Key words:

Grace – Monastic Discipline – Law

El primer tercio del siglo V es testigo de un debate que se inicia en el ámbito del Mediterráneo occidental y que reconfigura las posiciones de los actores históricos en torno de la libertad humana, sus márgenes de acción, su condición histórica frente al discurso del Génesis, sus vinculaciones con la voluntad divina. La lectura de las fuentes contemporáneas permite observar que las comunidades monásticas tuvieron un rol protagónico en el desarrollo de un intercambio, más o menos virulento, y cuyo principal interlocutor fue la obra de san Agustín de Hipona. Los documentos posteriores del siglo V, así como los del siglo VI, dan testimonio de la recepción de una polémica que no parece zanjarse sino hasta la instancia conciliar de Trento.

Fuentes del primer tercio del siglo V: los interlocutores directos de Agustín

Dos series de cartas conservadas en el epistolario de Agustín ponen de manifiesto las reacciones adversas que provocaron los escritos antipelagianos del obispo de Hipona, entre los años 427 y 429. Uno de los textos más polémicos durante este trance parece haber sido la carta de Agustín a Sixto¹, de finales del 418. En esta carta, dirigida al sacerdote y futuro pontífice Sixto III, recientemente ganado para la causa de la gracia, Agustín llama a los pelagianos “defensores de la libertad”², objetando la tesis según la cual la gracia se gana por los méritos de una voluntad capaz de elegir libremente el bien y afirmando, en cambio, que la buena voluntad es ya un don gratuito.

Recurriendo, además, a la salvación y condena de los niños y mencionando el caso de los hijos de Isaac y Rebeca, “A Jacob amé y a Esaú tuve odio”³, insiste en la imposibilidad de que la elección correcta del hombre anteceda a la gracia y en el necesario y completo carácter gratuito de la misma, puesto que el hombre, ya por el pecado original, ya por las faltas cometidas durante su existencia, sólo puede merecer la condena. Así, el hecho de que algunas personas se salvan mientras que otras resultan condenadas, de antemano y según la predestinación divina, pone de manifiesto no tanto la justicia de Dios, cuanto su misericordia.

En efecto, si habláramos en términos de justicia, todo el género humano merecería la condena, pero la misericordia de Dios hace que algunos alcancen la

¹ *Ep.* 194.

² *Ep.* 194 III, 13.

³ *Ep.* 194 VIII, 34.

salvación por la gracia, para manifestar “las riquezas de su gloria en los vasos de misericordia”⁴. En cuanto a los vasos de ira, mediante los cuales Dios evidencia su poder, Agustín aclara que su maldad no es creada, sino tan sólo castigada por Dios, ya que “no apareció el pecado, ni aun el hereditario, sino por la libertad de que el hombre usó mal”⁵. En todo caso, los fieles deberían limitarse a considerar fuera de su alcance los designios divinos: “...tratándose de sus inescrutables juicios, no osen juzgar por qué, en una misma causa, sobre uno derrama la misericordia de Dios, mientras sobre otro permanece su ira”⁶.

De esta manera, el *doctor gratiae* afirmaba su propia posición soteriológica frente a las tesis pelagianas, condenadas por el concilio reunido en Cartago el 1 de mayo del 418 y cuyos principales defensores, Pelagio y Celestio, habían sido deportados por un rescripto del emperador Honorio, del 30 de abril del 418. Entre las concepciones más controvertidas de éstos, cabe mencionar el alcance limitado de la falta de Adán, que habría perjudicado sólo a éste; la creación del primer hombre como ser mortal y, por lo tanto, la negación de la mortalidad como consecuencia del pecado; la posibilidad que tiene el hombre de permanecer fuera del pecado y de cumplir los mandamientos divinos, siempre que así lo desee, esto es, la *impeccantia* o poder de no pecar, inherente a la naturaleza humana; la reivindicación del libre albedrío.

De las dos series de cartas mencionadas anteriormente, la más antigua data del año 427 y consiste en el intercambio epistolar entre Agustín y Valentín, abad de un monasterio de Hadrumeto. Por el relato de Valentín, es posible reconstruir la secuencia de acontecimientos que desemboca en la visita que hacen a Agustín tres hermanos de la comunidad de Hadrumeto, Cresconio, Félix y otro Félix, quien llega más tarde. Éstos llevan consigo una copia de la carta de Agustín a Sixto, que había sido dictada al hermano Floro por otro miembro del monasterio, aquel Félix que llegó en último lugar a Hipona, en Uzala, durante un viaje emprendido “por motivos de caridad”⁷.

El mencionado Floro partió luego hacia Cartago, mientras que Félix volvía al monasterio, llevando la copia del texto agustiniano. Una vez allí, el escrito provocó gran inquietud entre los miembros de la comunidad, por culpa de algunos de ellos, “cinco hermanos o quizás alguno más”⁸ —según declara el propio Valentín—, quienes interpretaban que el auxilio de la gracia volvía inútil cualquier esfuerzo de la voluntad y que, por lo tanto, en la hora del Juicio, las obras de cada uno no podrán ser tenidas en consideración.

⁴ *Ep.* 194 VI, 30.

⁵ *Ep.* 194 VI, 27.

⁶ *Ep.* 194 VII, 33.

⁷ *Ep.* 216, 2.

⁸ *Ep.* 216, 3.

La agitación se había propagado en el seno de la comunidad, sin que el abad tomara conocimiento de la misma hasta el regreso de Floro, quien lo puso al corriente de los hechos. Valentín decidió, entonces, pedir la colaboración de dos figuras que, seguramente, gozaban de autoridad y prestigio entre los monjes, Evodio, obispo de Uzala y fundador de un monasterio en esta localidad, y el presbítero Sabino, pero los agitadores no hallaron consuelo en las explicaciones ofrecidas. El abad no tuvo otra salida que facilitarles los recursos para su viaje hasta Hipona, “para no enconar más sus llagas”⁹.

Ante esta situación, Agustín escribe a Valentín, diciendo que la posición acertada consiste en sostener que la gracia asiste a la voluntad, no sólo para obrar, sino incluso para pensar y sentir rectamente¹⁰ y que, por ende, Dios recompensará aquellas buenas acciones que Él mismo dispuso. La libertad no puede ser negada, puesto que sin libertad no existiría la obediencia, pero tampoco puede ser entendida al margen de la gracia, “como si por alguna razón pudiésemos sin ella pensar o hacer algo según Dios”¹¹.

Entre tanto, Agustín ha retenido a los hermanos y ha leído con ellos un libro escrito especialmente para zanjar la cuestión –*De gratia et libero arbitrio*–¹², la famosa carta a Sixto, los documentos relativos a la condena de los pelagianos y un libro de Cipriano sobre la oración dominical. Éste último –del cual no remite copia porque el monasterio de Hadrumeto ya cuenta con una– muestra, por una parte, que se debe solicitar la asistencia divina por medio de la oración y, por otra parte, que también la fe es un don de la gracia, ya que se ora por la conversión de los “enemigos”¹³.

La segunda serie de cartas fue escrita entre los años 428 y 429, y está constituida por sendas misivas de Próspero e Hilario, enviadas a Agustín desde Marsella. Éstas ponen de manifiesto la reacción provocada por los escritos antipelagianos de Agustín, agravada luego por el tratado *De correptione et gratia*, que el obispo de Hipona había dedicado a los monjes de Hadrumeto, “pues el problema había agitado también a otros en África”¹⁴, según afirma Próspero.

⁹ *Ep.* 216, 3.

¹⁰ AGUSTÍN, *De correptione et gratia* II, 3: “... sólo por medio de ella [la gracia de Dios] los hombres son liberados del mal y sin ella no pueden realizar nada bueno, ni con el pensamiento, ni con la voluntad ni el amor, ni con la acción”.

¹¹ *Ep.* 214, 2.

¹² Posteriormente, Agustín dirigió otro escrito a la comunidad de Hadrumeto, a saber, *De correptione et gratia*.

¹³ *Ep.* 215, 3.

¹⁴ *Ep.* 225, 2.

Asimismo, en Marsella, “o también en otros lugares de la Galia”¹⁵, como dice Hilario, emerge una posición contraria a la soteriología agustiniana, sostenida por unos sujetos que, no obstante, siguen a Agustín en los restantes aspectos dogmáticos¹⁶ y que se destacan por su situación jerárquica y los méritos de sus vidas virtuosas, “algunos de ellos han adquirido poco ha el honor del sumo sacerdocio”¹⁷. Este hecho, evidentemente, los vuelve más temibles a los ojos de los correspondientes de Agustín, ya que los espíritus más simples reverencian su autoridad desde una postura acrítica, mientras que los demás no osan contradecir a sus superiores.

Lo que subleva a estos marsellese¹⁸, pues, es la doctrina agustiniana de la predestinación, según la cual existen, desde la eternidad, dos grupos cerrados y definidos de personas, aquellos que serán condenados y aquellos que serán salvados. Se podría decir que éstos representan dos cifras incommovibles, de modo tal que los hombres no pueden hacer absolutamente nada para alterarlas, no pueden hacerse merecedores de la gracia ante Dios, pero tampoco pueden perder la gracia, toda vez que han sido contados entre los *vasa misericordiae*.

Frente a este conjunto de tesis, los de Marsella esgrimen el recurso a la tradición y, de acuerdo con las palabras de Próspero, “defienden su obstinación apelando a la antigüedad”¹⁹. Veremos que este expediente, si bien será utilizado por los partidarios de ambas concepciones, será característico de quienes consideran posible la injerencia de la voluntad humana en el proceso salvífico. De hecho, la posición agustiniana no sólo contradice el sentido común y las expectativas vitales de aquellos que se han consagrado a una vida ordenada por la disciplina monástica, sino que también se opone a dos núcleos doctrinarios con anclaje textual, a saber, las Escrituras y las regulaciones vigentes en cada caso²⁰. Estos dos núcleos se consideran tradicionales, entonces, en tanto preservan los

¹⁵ *Ep.* 226, 2.

¹⁶ *Ep.* 226, 9: “Y no debo ocultarte que en todos tus dichos y hechos se profesan admiradores de tu santidad, exceptuado este punto”.

¹⁷ *Ep.* 225, 7.

¹⁸ *Ep.* 225, 2: “Muchos de los siervos de Cristo, que residen en Marsella...”.

¹⁹ *Ep.* 225, 3.

²⁰ Indicamos aquí que, si bien S. Pricoco encuentra poco probable que en este período las comunidades monásticas se hayan regido por reglas escritas, A. de Vogüé sostiene que la *Regula quattor Patrum* fue redactada en ocasión de la fundación del monasterio de Lérins, a comienzos del siglo V, mientras que la composición de la *Secunda Regula Patrum* data del momento en que Honorato abandona Lérins, en torno al 42. Por lo demás, Pricoco destaca el rol de la *imitatio*, señalando la importancia de la figura del fundador de la comunidad, en tanto modelo de santidad a imitar, que el género hagiográfico se encarga de delinear y difundir.

contenidos de la ortodoxia, pero sobre todo porque de ellos es posible inferir modos de comportamiento orientados a la obtención de la salvación, es decir, preservan también los códigos de una ortopraxis particular. De esta manera, se erigen en portadores de los modelos a imitar, por parte de quienes enfocan la problemática soteriológica desde un punto de vista que compromete a la actividad de los hombres.

Así pues, los marsellese estiman que las tesis agustinianas tocantes a la salvación son contrarias a la exégesis tradicional de las Escrituras y sostienen que, si bien el pecado de Adán ha alcanzado a todo el género humano y, por lo tanto, ha vuelto su voluntad ineficaz si no es asistida por la gracia divina, queda en los hombres un vestigio por el cual son capaces de inclinar libremente su elección hacia el bien, esto es, “la facultad ya de rehusar, ya de obedecer”²¹. La asistencia de la gracia, entonces, debe ser otorgada a aquellos que quieren ser salvados, y en eso consiste justamente su mérito, que será siempre recompensado por Dios. En este sentido, Hilario sostiene que “Escrito está: *Como a cada uno se le repartió su medida de fe*. Este y otros testimonios semejantes quieren decir que es auxiliado el que comienza a querer, pero no que se le dé también el querer...”²².

La afirmación de la voluntad precedente del hombre, esto es, de que el hombre es capaz de hacer algo por sí mismo para merecer el don de la gracia, así como aquella según la cual la condena y la salvación de los párvulos están determinadas por los actos que éstos hubieran realizado, si hubieran vivido el tiempo necesario para ello, actos que Dios conoce en su presciencia, son calificadas por Próspero como “reliquias de la impiedad pelagiana”²³, a la vez que advierte que, a pesar de las diferencias apuntadas, a saber, la aceptación del pecado original y, por ende, de la necesidad de la gracia, los que residen en Marsella se acercan demasiado a la “senda pelagiana”²⁴.

De hecho, estas cartas ponen de manifiesto lo que podríamos considerar como el momento fundacional de una disputa que ocupará a Agustín durante sus últimos años de vida, asistido por Próspero, y que, por el momento, será dirimida por el concilio reunido en Orange, el año 529. Sin embargo, el término “semipelagianismo”, por el que hoy se conoce la posición contraria a Agustín en este debate, surgirá sólo a fines del siglo XVI, en el contexto de las reacciones que provoca el escrito *Concordia liberi arbitri cum gratiae donis*, del jesuita Luis de Molina, publicado en Lisboa, en 1588. Éste es acusado de pelagiano por

²¹ *Ep.* 226, 2.

²² *Ep.* 226, 2.

²³ *Ep.* 225, 7.

²⁴ *Ep.* 225, 4.

los dominicos y la expresión “semipelagianos” comienza a ser utilizada para designar a los monjes marselleses, con cuya doctrina era vinculado Molina. Aparece en una censura del obispo de Segovia, Pacheco, en 1594, en un informe de Henriquez S. J. en 1597, en un texto dirigido por los dominicos al cardenal Madrucci en 1600. Hasta el 1610, sin embargo, año en que el término se torna de uso corriente, es posible encontrarlo junto a las denominaciones aplicadas tradicionalmente a los monjes de Marsella, *i.e.*, *Massilienses, Pelagianorum reliquiae*²⁵.

Con todo, el término en cuestión no resulta adecuado para caracterizar el pensamiento de estos actores históricos, puesto que ellos mismos toman distancia explícitamente respecto de la postura de Pelagio, según la cual la gracia es innecesaria para poner en práctica exitosamente todo el bien que la voluntad humana se proponga alcanzar. Por el contrario, los de Marsella y quienes han adoptado posiciones afines defienden una suerte de vía intermedia, que reivindica tanto la importancia de la asistencia divina como la de la voluntad humana. Dicho esto, sería igualmente estéril identificar a estos partidarios de una tercera vía como “semiagustinianos”, por cuanto esta etiqueta no nos permite evaluar en qué medida se apartan de esta figura referente.

Evidentemente, son tan antipelagianos como Agustín, por lo cual no tiene ningún sentido asignarles tal denominación, que no aportaría nada en términos de diferencias específicas. En todo caso, debido a la enorme influencia de la obra agustiniana en la historia de las ideas de Occidente, encontramos más significativo el apelativo “antiagustinianos”, siempre y cuando se entienda que la oposición a Agustín está acotada a sus tesis relativas a la soteriología. Por lo demás, la oposición a una figura tan relevante merecería ser recordada teniendo en cuenta que, más o menos explícitamente, quedará sancionada por el concilio de Trento, con todo el peso de la ortodoxia.

Con toda probabilidad, la doctrina agustiniana de la predestinación propició la enunciación originalmente polémica de las tesis antiagustinianas en estos contextos monásticos, distantes entre sí, durante el siglo V. Sin embargo, esto no nos habilita a suponer que la emergencia de las mismas es dependiente del enfrentamiento con Agustín en el mencionado plano dogmático. Creemos, en cambio, que la confianza en las facultades humanas para querer el bien y hacerlo efectivo deriva de una visión de la justicia divina distinta de la agustiniana y que sobre ésa se basa la posibilidad misma de imaginar un ideal como el monástico.

Efectivamente, la vida de las comunidades se encuentra más o menos regulada por la disciplina en cada caso imperante, la cual representa ante los monjes un

²⁵ JACQUIN, M. “À quelle date apparaît le terme ‘Semipélagien’?”, en *RSR* 1, 1907, 506-508; SOLIGNAC, A. “Semipélagiens”, en *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, XIV, París, 1989, pp. 556-568.

instrumento para alcanzar su meta, a saber, la perfección espiritual, a la vez que confiere un sentido cabal a su existencia cotidiana, individual y colectiva. La *imitatio*, entonces, guiada por la *traditio*, constituye la instancia decisiva mediante la cual los sujetos no sólo son puestos a prueba cotidianamente por sus pares y superiores o, eventualmente, por los miembros expectantes de una comunidad que aún dudara sobre la pertinencia de incorporar a sus filas a todos los aspirantes²⁶. Esta imitación regulada es, ante todo, una praxis de autoconfiguración, consciente de sí misma, por la cual los monjes extirpan de su propio ser todos los deseos, las pasiones y aun los pensamientos que los separan del modelo propuesto por la tradición y encarnado por el abad. La tarea autorreferencial, de introspección, entonces, tiene como objetivo la negación de las fuerzas subjetivas centrífugas respecto de la vida de la comunidad, y de este sacrificio se espera la obtención de la mayor recompensa concebible, como si de una consecuencia racional se tratara²⁷. Observamos aquí una idea sobre la distribución de premios y castigos que muy poco tiene que ver con la que el obispo de Hipona adscribe a un Dios abismal e insondable.

²⁶ SAN BENITO, *Regula monachorum* LVIII: “Cuando alguien llega por primera vez para abrazar la vida monástica, no debe ser admitido fácilmente [...] Por eso, cuando el que ha llegado persevera llamando y después de cuatro o cinco días parece que soporta con paciencia las injurias que se le hacen y las dificultades que se le ponen para entrar y sigue insistiendo en su petición, debe concedérsele el ingreso...”.

²⁷ Al hablar de la “inquietud de uno mismo”, haciendo referencia a la reflexión sobre el placer y la actividad sexual que se desarrolla durante los siglos I y II d.C., Michel Foucault aclara que la analogía con la moral cristiana no debería inducir a postular una continuidad entre ambas. En cambio, “esas morales definirán otras modalidades de la relación con uno mismo: una caracterización de la sustancia ética a partir de la finitud, de la caída y del mal; un modo de sometimiento en la forma de la obediencia a una ley general que es al mismo tiempo voluntad de un dios personal; un tipo de trabajo sobre uno mismo que implica desciframiento del alma y hermenéutica purificadora de los deseos; un modo de cumplimiento ético que tiende a la renuncia a uno mismo”. V. FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad, 3. La inquietud de sí*, Madrid, 1998. Por lo demás, la noción de “tecnologías del yo” puede aplicarse al caso presente, dado que Foucault las caracteriza como aquellas que “permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad”. En todo caso, el cuidado de sí asume la forma de renuncia en el contexto del ascetismo monástico. V. FOUCAULT, M., *Tecnologías del yo*, Barcelona, 1991. En este sentido, Peter Brown recoge la imagen del desierto como “contramundo” o “ciudad alternativa”, y del monje como aquel sujeto que ha alcanzado su meta cuando ha logrado suprimir sus deseos de individuo. V. BROWN, P., *El cuerpo y la sociedad*, Barcelona, 1993.

Sabemos, no obstante, que Agustín no fue indiferente a la inquietud por los valores monásticos, antes bien, él mismo fundó comunidades masculinas y femeninas, y la lista de sus obras registra dos textos relacionados con esta problemática²⁸. Así, a pesar de reconocer el valor de prescripciones y mandatos, en tanto integran la *traditio*, vimos ya cómo los escritos agustinianos abordados hacen depender siempre la utilidad y eficacia de los mismos del don de la gracia: "...si ésta [la gracia] niega su auxilio, la ley no será sino la fuerza del pecado"²⁹. En consecuencia, Agustín pone el acento sobre la caridad, que compendia en sí misma todos los mandamientos divinos, equiparándola con la voluntad fortalecida por la gracia, es decir, no se trata sólo de una voluntad que desea el bien, pero que es todavía incapaz de llevarlo a cabo –lo cual también debe ser atribuido a la gracia–, sino de una voluntad que tiene el poder de cumplir lo que se propone.

Precisamente, la preeminencia que Agustín concede a la caridad se manifiesta con toda nitidez en su *Regula ad servos Dei*, un texto dedicado, precisamente, a la vida y la disciplina monásticas: "Que el Señor os conceda observar todo esto movidos por la caridad, como enamorados de la belleza espiritual, e inflamados por el buen olor de Cristo que emana de vuestro buen trato; no como siervos bajo la ley, sino como personas libres bajo la gracia"³⁰.

Sobre el tema de la ley, pues, Agustín se muestra fiel a las enseñanzas paulinas. De esta manera, subraya el error y la impiedad que supone identificar gracia y ley, señalando, como había hecho Pablo en su *Epístola a los romanos*, que la ley, sin la gracia, engendra el crimen³¹. De hecho, en el texto citado anteriormente se hace patente la preocupación frente a la eventualidad de que las prescripciones adquieran un rol demasiado pregnante en un ámbito donde, justamente, el tomarlas al pie de la letra llevaría a algunos a pecar de soberbia, en tanto podrían asumir que el cumplimiento de las mismas garantiza la salvación.

Teniendo en cuenta lo dicho, consideramos que la denominación más apropiada para las posiciones de estos sujetos es la de "antipredestinacionistas", en tanto rechazan explícitamente este punto de la propuesta agustiniana, pero coinciden en las críticas dirigidas a Pelagio y sus partidarios, así como en el tratamien-

²⁸ POSIDIO, *Vita Sancti Augustini* XXXI, menciona la fundación de comunidades para ambos sexos como parte del legado agustiniano. No hay consenso respecto de los primeros destinatarios –¿los miembros del monasterio de Hipona?, ¿una comunidad de mujeres?– ni de la fecha de composición de la *Regula ad servos Dei*, oscilante entre la última década del siglo IV y el primer tercio del siglo V. En cuanto al *Liber de opere monachorum*, una exhortación al trabajo manual, ha sido datado hacia el 401.

²⁹ AGUSTIN, *De gratia et libero arbitrio* IV, 8.

³⁰ AGUSTIN, *Regula ad servos Dei* VIII, 48.

³¹ AGUSTIN, *De corrept. et gr.* I, 2: "Pero, si falta la gracia, la ley está presente con un sola finalidad: hacer culpables a los hombres y matar".

to de otros aspectos doctrinales, según afirmaba Hilario en la mencionada carta a Agustín. Es decir, desactivan el vigor del concepto de predestinación al afirmar que los elegidos de antemano son justamente aquellos que la presciencia de Dios señala como los que habrán de responder a su llamada, aceptando voluntariamente la asistencia de la gracia. En el contexto de esta controversia, es lógico que Agustín se apresurara a distinguir las nociones de predestinación y presciencia, indicando que si la primera supone la segunda, la inversa no se verifica. Y es que, de lo contrario, Dios aparecería como el responsable de la condena que los *vasa contumeliae* jamás podrán eludir. Por lo tanto, Agustín afirma que "...Él tiene el poder de saber anticipadamente también aquellas cosas que no realiza Él mismo, como toda clase de pecado"³².

El texto incluye, no obstante, una premisa de peso para la coherencia de la argumentación soteriológica, a saber, que ciertos pecados constituyen el castigo de otros pecados. De esto se sigue que, mientras que el pecado debe ser atribuido al abandono de Dios por parte de los hombres, la condena del pecado no puede proceder sino de la justicia divina. La salvación de los elegidos, por lo demás, no se explica a partir de la justicia o, contrariamente, a partir de la injusticia de una decisión divina, sino que pone de manifiesto la misericordia de Dios. De acuerdo con las tesis agustinianas, entonces, sólo es posible afirmar que la presciencia de Dios contempla la predestinación al pecado de un determinado número de hombres, a condición de que se entienda aquí el pecado en términos de penalización de un mal que procede, en todos los casos, de la esfera humana³³.

Ahora bien, no resultaría difícil, ni mucho menos alentador, vislumbrar los efectos nocivos de la predicación agustiniana, llevada a sus últimas consecuencias, *i. e.*, siendo la voluntad humana absolutamente impotente para alterar el curso de los acontecimientos, qué sentido podría tener cualquier esfuerzo de la misma destinado a cumplir con las pautas de la disciplina monástica, puesto que, si la persona ha sido predestinada a la salvación, no tiene motivos para preocuparse por alcanzar la perfección, mientras que si, por el contrario, ha sido predestinada a la condena eterna, todo intento por acercarse a la misma es completamente vano: "hagan lo que hagan, no puede acaecer otra cosa que la que Dios haya definido"³⁴, conforme refiere Próspero la opinión de los de Marsella.

En este sentido, la carta de Próspero aporta un dato de suma relevancia, al transmitir la que parece haber sido una preocupación capital entre los marselleses,

³² AGUSTÍN, *De predestinatione sanctorum* X, 19.

³³ Nótese, en este sentido, la diferencia que introduce Fulgencio de Ruspe, en el libro I del *Ad Monimum*, PL LXV, col. 151, entre *malum/ peccatum*, por una parte, y *cruciatum/tormentum*, por otra parte.

³⁴ *Ep.* 225, 3.

a saber, la necesidad de no difundir la soteriología agustiniana, atendiendo no ya a la verdad de la misma, sino a su carácter perjudicial respecto de “la edificación de los oyentes”³⁵. Es decir que, dentro del campo de posibilidades definido por el mencionado recurso a la tradición, vemos que en este caso se está privilegiando la ortopraxis por sobre la ortodoxia, o mejor, que la indagación de los contenidos de la ortodoxia encuentra su límite en el objetivo último de estos sujetos. La preocupación por la verdad aparece, en última instancia, como potencialmente perjudicial y siempre superflua para quien se ha planteado la salvación como el fin al que se orienta una vida ordenada por la regla monástica.

Con el objetivo de contrarrestar la reacción de estos sujetos que se hallan en el S de Galia, y respondiendo a las peticiones de Próspero e Hilario, Agustín dirige a éstos dos tratados donde expone sus tesis acerca de la gracia y la predestinación, el *De predestinatione sanctorum* y el *De dono perseverantiae*. En estos textos, como en los que había dedicado a Valentín y a la comunidad de Hadrumeto, el obispo de Hipona explicita, por una parte, su visión en cuanto a la función de la gracia y la del libre albedrío en la vida de los hombres y, por otra parte, su posición respecto del valor que cabe otorgar a la oración, las reconvenções y, por fin las leyes.

Comenzando por la cuestión de la gracia, para que ésta sea realmente gracia, debe ser gratuitamente otorgada, esto es, no puede ser nunca precedida por méritos humanos, sino tan sólo por la gracia misma. Esto quiere decir que, cuando creemos que la fe o las buenas obras son recompensadas en razón de una elección autosuficiente de la voluntad, lo que sucede, por el contrario, es que la gracia es concedida en razón de la gracia precedente³⁶. En consecuencia, la fe, las buenas obras, la vida eterna, son todas ellas ofrecidas al hombre mediante la gracia divina.

En cuanto al libre albedrío, Agustín recurre a un argumento común a sus adversarios “antipredestinacionistas”³⁷, esto es, que la existencia de aquél resulta probada por los mandatos divinos, transmitidos en las Escrituras: “¿Y qué significa el hecho de que Dios ordena en tantos pasajes observar y cumplir sus

³⁵ *Ep.* 225, 3: “En su obstinación han llegado a decir que nuestra fe es contraria a la edificación de los oyentes, y que, por ende, hay que ocultarla, aunque sea verdadera: es pernicioso, dicen explicar lo que no se va a admitir, y no hay peligro en callar lo que no se puede comprender”.

³⁶ AGUSTIN, *De gratia et libero arbitrio* VIII, 20.

³⁷ Según nos dice Próspero, los marselleses “aducen textos en los que la exhortación de la Escritura incita a la voluntad humana a obedecer, para que con su libre albedrío hagan lo que se manda o lo rehúsen...”, v. *Ep.* 225, 4. Casiano, por su parte, afirma “El hecho de que la tentación esté permitida pone en evidencia el poder de la libertad humana...”, *Collatio XIII*, XIV.

preceptos? ¿Cómo puede ordenarlo, si no existe el libre albedrío?”³⁸. Ahora bien, mientras que algunos de estos galos, sindicados como filopelagianos, apoyan en esta particularidad de las Escrituras la postulación de una iniciativa que el hombre toma *motu proprio*, Agustín convierte al hombre, también en este punto, en subsidiario de la gracia, por cuanto sostiene que la elección del bien, es decir, la elección verdaderamente libre, así como la concretización de la misma, es operada en el hombre por la misericordia divina. En cambio, en el caso de la persona que no opta por el bien, aun habiendo sido testigo de la predicación de la “palabra de la verdad”³⁹, se encuentra operando la justicia divina. Sólo la gracia, por consiguiente, y no la negación de la misma, es capaz de crear en el hombre “una voluntad absolutamente libre, fuerte, invicta, perseverante”⁴⁰.

Agustín había recomendado anteriormente, por medio de la carta dirigida a Valentín en ocasión de la crisis desatada en Hadrumeto, la lectura de Cipriano, acerca de la necesidad de orar. En el *De correptione et gratia*, vuelve sobre este punto, indicando, contra sus detractores, que la oración y las reconvenciones deben ser practicadas, aun cuando Dios “de quien quiere, tiene misericordia; pero a quien quiere, endurece”⁴¹, porque pueden ser beneficiosas si son auxiliadas por la gracia⁴² y porque forman parte de la tradición apostólica⁴³. A continuación, Agustín observa que, como se desconoce si la persona que es objeto de reconvenciones pertenece a los *vasa irae* o a los *vasa misericordiae*, es conveniente que aquéllas sean proferidas “con amor”⁴⁴.

Ya dijimos que, en cuanto a la valoración de la ley, Agustín es seguidor de Pablo. Como en las cuestiones anteriormente expuestas, también aquí la clave de la interpretación agustiniana reside en la gracia, pues sólo ella puede hacer que el hombre quiera y pueda realizar el bien que la ley manda. Agustín indica, por lo demás, en consonancia con Pablo, que si la ley o la naturaleza cumplieren la función de la gracia —como querían los pelagianos—, entonces el sacrificio de Cristo habría sido en vano⁴⁵.

La valoración de la ley que hace Pablo, en relación con el *kérygma*, ha quedado claramente plasmada en la carta dirigida a las comunidades de Galacia. En efecto, el escrito está estructurado a partir de la oposición entre la Ley y la

³⁸ AGUSTIN, *De gratia et libero arbitrio* II, 4.

³⁹ AGUSTIN, *De predestinatione sanctorum* VI, 11.

⁴⁰ AGUSTIN, *De correptione et gratia* VIII, 17.

⁴¹ Rom 9, 18.

⁴² AGUSTIN, *De corrept. et gr.* II, 3.

⁴³ AGUSTIN, *De corrept. et gr.* III, 5.

⁴⁴ AGUSTIN, *De corrept. et gr.* IX, 25.

⁴⁵ AGUSTIN, *De gratia et libero arbitrio* XII, 24-XIII, 25.

promesa, oposición equivalente a las que existen entre esclavitud y libertad, entre infancia y adultez. Ante la evidente presión de un sector judaizante dentro de la comunidad, o de integrantes de la comunidad afectados por tendencias judaizantes exteriores a la misma, como cree Vielhauer⁴⁶, lo que se discute aquí es la pertinencia de ciertas prácticas judías, como la circuncisión, en vistas a la salvación. Para el Apóstol, el sometimiento a la Ley ha estado justificado hasta tanto el Espíritu no hubiera alcanzado a los hombres por la predicación de la fe, la Ley constituye, incluso, una especie de instancia preparatoria para la recepción del Evangelio de Cristo: "...antes de venir la fe, estábamos encarcelados bajo la Ley, en espera de la fe que había de revelarse. De suerte que la Ley fue nuestro ayo para llevarnos a Cristo, para que fuéramos justificados por la fe. Pero, llegada la fe, ya no estamos bajo el ayo."⁴⁷

En este punto, resulta interesante contrastar esta postura con la de Casiano, uno de esos críticos de la predestinación agustiniana y defensores de la iniciativa de la voluntad humana en la consecución de la gracia⁴⁸, que se encontraban en Marsella. En esta ciudad, había fundado, en torno al 415, dos monasterios y también allí produjo sus escritos monásticos, a saber, *De institutis coenobiorum* y las *Collationes*, entre los años 419 y 430. Por lo demás, éste es el *Collator* al cual se enfrentará Próspero en su *De gratia Dei et libero arbitrio contra Collatorem*, tras la muerte de Agustín.

Durante casi veinte años, entre el 380 y el 399, Casiano vivió en contacto con monjes cenobitas y anacoretas de Palestina y Egipto. En sus textos, pues, explicita su preocupación por adaptar el modo de vida de estos monjes a las condiciones físicas y espirituales de la Galia: "Me atreveré, sin embargo, toda vez que encuentre en la regla de los egipcios algo imposible para estas regiones, ya a causa de las inclemencias climáticas, ya a causa de alguna dificultad o diversidad en las costumbres, a equilibrarla mediante el recurso a los hábitos imperantes en los monasterios del Ponto y Mesopotamia, puesto que, si se debe atender a lo que es

⁴⁶ VIELHAUER, Ph., *Historia de la literatura cristiana primitiva*, Salamanca, 1991, p. 131.

⁴⁷ GAL 3, 23-25.

⁴⁸ CASIANO, *Collatio XIII*, VII: "Dios no ha creado al hombre para que se pierda, sino para que viva eternamente: este designio permanece inmutable. Apenas ve surgir en nosotros el más mínimo vestigio de buena voluntad, o cuando Él mismo lo hace surgir de la dura piedra de nuestro corazón, su bondad asume un cuidado atento de aquél, incentivándolo, fortificándolo por su inspiración".

CASIANO, *De institutis coenobiorum XII*, 14: "...insistimos, entonces, en que la misericordia y la gracia de Dios son otorgadas sólo a aquellos que trabajan y se esfuerzan, y están garantizadas para aquellos que 'quieren' y 'corren', según las palabras del Apóstol...".

posible, existe la misma perfección en la observancia, aunque el poder pueda ser distinto”⁴⁹.

Sin descuidar la caridad, Casiano hace un mayor hincapié en la *traditio*, tanto como en la *imitatio*. Alcanzar la perfección espiritual, fin último del monje, supone conservar e imitar los modelos que ofrece una tradición importada y adaptada, como vimos, al contexto del Mediterráneo occidental. La ortopraxis se materializa, evidentemente, en las vidas de Cristo y los apóstoles, pero también en la del abad, para el caso de las comunidades, y en las de los anacoretas del desierto, que aparecen como interlocutores en las *Collationes*. En consecuencia, la obtención de la gracia demanda una vida de esfuerzos extremos por parte de los que a ella aspiran, pero no plantea ulteriores conflictos ni, sobre todo, incertidumbres, ya que el esfuerzo de la voluntad espera ser recompensado con las bondades de la gracia.

En el prefacio de su *De institutis coenobiorum*, dedicado al obispo de Apt, Cástor, deseoso de introducir las costumbres monásticas en su diócesis, Casiano expresa ya los beneficios de un buen ejemplo: “...tú mismo eres perfecto en todas las virtudes y el conocimiento, y tan rico espiritualmente que no sólo tu discurso, sino incluso tu vida por sí sola basta ampliamente como ejemplo para aquellos que están buscando la perfección”⁵⁰.

Pero, el apego a unos contenidos resignificados, preservados y difundidos al interior de circuitos determinados, se verifica y controla a través de la ya referida actividad de introspección. En efecto, para fijar la lista de los ocho remedios contra los ocho vicios capitales, incluida en la obra anteriormente mencionada, Casiano juzga imprescindible el razonamiento y la indagación minuciosa acerca de los motivos por los cuales sucumbimos a determinadas tentaciones y los modos de esquivarlas. Nótese que la gracia no merece aquí, donde se trata precisamente de las cimas de la espiritualidad, ninguna mención específica. Antes bien, se encarece a los sujetos que realicen un autoexamen atento de sus propias conductas y pensamientos, a fin de reconducirlos, cuando fuera necesario, al marco de la praxis propuesta por la institución monástica⁵¹.

Hacia fines del siglo IV, Casiano abandonó Egipto, en el momento en que arreciaba el conflicto entre los monjes identificados como “antropomorfitas”, de un lado, y “origenistas”, del otro. Efectivamente, en torno al 400, Teófilo de Alejandría condenó las doctrinas de Orígenes, bajo presión del grupo de monjes

⁴⁹ CASIANO, *De institutis coenobiorum*, Prefacio.

⁵⁰ *IDEM*

⁵¹ CASIANO, *De institutis coenobiorum* V, I: “...que seamos capaces, en primer lugar, de investigar correctamente la naturaleza de éstos [vicios] en todos sus aspectos, ya triviales, ya oscuros u ocultos; luego, de explicar con claridad suficiente sus causas, y, finalmente, de proponer curas y remedios apropiados”.

antropomorfitas, y atacó los lugares de residencia de los monjes origenistas de Nitria, que debieron refugiarse en Jerusalén o Constantinopla⁵². Creemos que Casiano puede haberse involucrado con estos últimos, ya que se trasladó luego a Constantinopla, donde Juan Crisóstomo, convertido en enemigo declarado de Teófilo, lo ordenó diácono. En *De incarnatione Dei* VII, 31, Casiano no sólo se declara discípulo de Juan, sino que reivindica abiertamente la figura de éste, afirmando que podía ser comparado con Juan el Evangelista, en su calidad de discípulo de Jesús y Apóstol. Por lo demás, la insistencia en la plena divinidad de Cristo –aunque esgrimida directamente contra Nestorio– puede haber estado dirigida a disipar cualquier duda sobre la ortodoxia de Juan. En efecto, uno de los puntos más censurados de la postura de Orígenes era justamente la subordinación del Hijo respecto del Padre.

Otra de las tesis origenistas que despertaba inquietud era la afirmación de que, a través de sucesivas encarnaciones, todas las criaturas –incluido el diablo– conseguirían finalmente purgar sus culpas, reconciliándose con Dios. Y si Orígenes estima ineludible el socorro dispensado por Cristo a los hombres, son éstos quienes optan por acogerlo o desoírlo⁵³. De la misma manera, en sus *Homiliae de laudibus sancti Pauli*, Juan Crisóstomo insiste en la doble raíz de las acciones admirables del apóstol, por un lado la gracia, por el otro su propia voluntad. Es este último factor, precisamente, el que le permite presentar a Pablo como un modelo a imitar, disipando la incertidumbre de quienes no se saben elegidos, así como las dudas respecto de las propias fuerzas, y condenando las actitudes ociosas⁵⁴. Aun cuando resulta evidente que Casiano no ha adoptado de modo íntegro ni literal el sistema explicativo origenista⁵⁵, es posible suponer que se haya visto afectado por unas tesis de este tipo, en tanto universalizan la

⁵² GENADIO, en *De vir. ill.* XXXIV, dice que Teófilo es autor de un volumen *Adversum Origenem*, pero también de un *Adversum Anthropomorphytas*, donde descarta que Dios pueda tener miembros y figura humana y sostiene, por el contrario, que es incorpóreo.

⁵³ ALCAIN, J. A., *Cautiverio y redención del hombre en Orígenes*, Bilbao, 1973.

⁵⁴ JUAN CRISOSTOMO, *Hom.* VI, 8.

⁵⁵ Respecto de la recepción de las ideas de Orígenes, ya en la disputa sobre la adhesión a las mismas que tiene lugar entre Jerónimo y Rufino, a fines del siglo IV, éste es acusado de introducir pasajes justificatorios en su traducción del *Perí Archón* de Orígenes, v. *Ep.* 83, *Pammachi et Oceani ad Hieronymum*. El mismo Jerónimo se defiende de la acusación de haber leído a Orígenes, argumentando que Cipriano ha leído a Tertuliano, sin volverse partidario de Montano ni de Maximila, v. *Ep.* 84, *Ad Pammachium et Oceanum*, mientras que en la *Ep.* 62, recomienda a Tranquilino la lectura moderada de Orígenes, a causa de su erudición. En *De vir. ill.* XIX, Genadio asegura que Sulpicio Severo encarecía la lectura cautelosa de los textos de Orígenes, por parte de quienes fueran capaces de recoger el bien contenido en ellos. La misma operación selectiva aparece registrada por

posibilidad de redención y la colocan al alcance de una libertad progresivamente reorientada hacia Dios⁵⁶.

Fuentes posteriores a la muerte de Agustín

En un emplazamiento próximo a Marsella, Vicente, sacerdote del monasterio de Lérins, actúa como otro cultor de la tradición, encargándose no ya de reglas monásticas, sino de establecer un criterio que permita identificar y, por ende, evitar todo contacto con cualquier tipo de herejías. A tal efecto, su *Commonitorium*, redactado en una fecha cercana a la muerte de Casiano⁵⁷, pretende alertar a los cristianos sobre el peligro que supone acoger la novedad de ciertas doctrinas que se presentan como ortodoxas. La institucionalización de la novedad arriana acarrió los peores males, la confusión y la alteración de todas las cosas, sagradas y profanas, públicas y privadas, el desprecio de la justicia y la virtud, en fin, el gobierno de la arbitrariedad⁵⁸. Coherentemente con esta advertencia, el texto establece un criterio que permite distinguir entre el dogma y la herejía, *i. e., quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*⁵⁹. Puesto que las Escrituras son susceptibles de ser interpretadas de múltiples maneras, tantas como intérpretes existan, los enunciados pertenecientes a la fe cristiana serán aquéllos que han sido creídos en todas partes, siempre y por todos.

En *Comm. XXVI*, luego de afirmar que el verdadero responsable del uso de pasajes bíblicos por cuenta de los herejes es el diablo, Vicente expone y condena el pensamiento de Agustín sobre la predestinación. Éste no es aludido por su nombre, pero el contenido de la tesis en cuestión no deja resquicios para la duda, a saber, que sólo serán salvados aquéllos que, sin empeño y sin haberlo solicitado, es decir, de un modo absolutamente arbitrario, han sido beneficiados por la gracia de Dios⁶⁰. Vicente tampoco se identifica por su nombre, si bien ya Genadio,

Casiodoro, quien refiere la opinión según la cual a Orígenes “había que tratarle igual que al eneldo mientras condimenta las viandas de las sagradas letras pero que, una vez cocido y exprimido, debe tirarse”, v. *Institutiones* I, 8.

⁵⁶ DANIELOU, J., *Orígenes*, Buenos Aires, 1958.

⁵⁷ En *Comm. II*, 29, Vicente afirma encontrarse escribiendo tres años después del concilio de Éfeso.

⁵⁸ VICENTE DE LÉRINS, *Comm. I*, 4.

⁵⁹ VICENTE DE LÉRINS, *Comm. I*, 2.

⁶⁰ VICENTE DE LÉRINS, *Comm. XXVI*, 69: “...se atreven a enseñar y prometer que, en su iglesia, esto es, en el conventículo de su comunión, existe un cierto tipo especial y personal de gracia divina, de modo que cualquiera que se cuente entre ellos, sin trabajar

en *De vir. ill.* LXV, reconoce que bajo el pseudónimo de *Peregrinus* se esconde el sacerdote de Lérins. De acuerdo con G. J. Vossius, el uso de un pseudónimo responde al conveniente enmascaramiento de quien estaba dirigiendo un ataque al fallecido obispo de Hipona⁶¹.

Como los demás detractores de la soteriología agustiniana pertenecientes al contexto galo, Fausto de Riez estuvo vinculado al ámbito monástico, particularmente, al monasterio de Lérins, donde se desempeñó como abad –probablemente entre los años 433 y 460– hasta el momento en que fue designado obispo de Riez, según afirma Genadio en *De vir. ill.* LXXXVI.

Fausto compuso el *De gratia Dei* en torno al 475, cuando contaba setenta años, aproximadamente, y hacía más de cuarenta que Agustín había muerto. Este tratado reúne, a petición del obispo Leoncio, las decisiones de un concilio celebrado en Arles hacia el 473, que impugnó las tesis de un sacerdote llamado Lucidus⁶². Este personaje encarna los inicios de la doctrina predestinacionista propiamente dicha, entendida como una exacerbadión y, por ende, como una distorsión respecto del pensamiento agustiniano. Noris⁶³ indica, por su parte, que los partidarios de esta doctrina hacen su aparición promediando el siglo V, en razón del enfrentamiento con los llamados semipelagianos, quienes habían acusado falsamente a Agustín y a sus seguidores de predestinacionistas. Así, los predestinacionistas *stricto sensu* no sólo afirmaban que Dios tenía reservada la salvación para unos pocos, siendo la condena justamente merecida por la masa de los pecadores, sino que, además, ponían énfasis en que los *vasa contumeliae* estaban destinados al pecado por la presciencia divina. Mencionamos anteriormente la preocupación puntual de Agustín por verse libre de una acusación semejante.

El texto del *De gratia Dei* condena acremente las posiciones soteriológicas que, al concebir de modo unilateral la relación entre la gracia y el libre albedrío, ponderan uno de los dos términos en detrimento del otro. Este rasgo doctrinal caracteriza dos propuestas que Fausto considera *gemini errores*, es decir, propuestas diferenciables en cuanto al contenido pero equiparables en rango y grado de error, y, por lo tanto, parejamente objetables. Se trata, por un parte, de las tesis pelagianas, que subordinan la gracia a los esfuerzos de la voluntad, y, por otra parte, de la idea de predestinación, que desestima el rol de los méritos para la consecución de la gracia –y criticando, por ende, también la posición de

ni esforzarse en absoluto, e incluso sin pedir, ni buscar, ni golpear, consigue una dispensa divina que, como si se tratara de una protección angélica, impide que vuelva a tropezar...”.

⁶¹ VOSSIUS, G. J., *Historia Pelagiana*, Leiden, 1618.

⁶² E. Lana sostiene que las correcciones sugeridas a Fausto por el sínodo de Lyon han sido incorporadas en los capítulos sucesivos al XIII del *De Gratia*.

⁶³ *Historia pelagiana*, Leipzig, 1677.

Agustín junto con la de Lucidus—: “Encontramos aquí dos errores, uno postulando exclusivamente la gracia, el otro, las obras: ambos han abandonado la vía equilibrada que conduce a la verdad”⁶⁴. En este sentido, son juzgadas amenazas de la envergadura de las míticas Escila y Caribdis, al acecho de errabundos e incautos. Se las compara, asimismo, con dos posiciones cristológicas tan erróneas como nocivas, a saber, aquéllas que sostienen, por un lado, que Cristo es sólo hombre, por otro lado, que sólo es Dios: mientras que la primera anula el poder divino, la segunda niega la misericordia de Dios.

Los propagadores de los *gemini errores* utilizan, sin embargo, estrategias discursivas diferentes. Así, mientras que los seguidores de Pelagio hacen uso de una retórica algo exaltada, los enunciados de los partidarios de la predestinación parecen no apartarse de las formulaciones ortodoxas: “...un error, el que predica sólo la gracia, oculta a primera vista el veneno bajo falsas apariencias piadosas; el otro, que sostiene sólo la gracia, manifiesta pronto y con arrogancia la soberbia en toda su evidencia”⁶⁵.

Rechazando, en calidad de posturas extremas y unidimensionales, las tesis pelagianas y la idea de la predestinación, Fausto las considera igualmente impías. Coherentemente con esta objeción, concibe la relación entre la gracia y el libre albedrío como una forma de cooperación permanente entre ambos elementos: “...nuestra opinión es que el esfuerzo constante del hombre debe colaborar en toda ocasión con la gracia”⁶⁶. Puesto que acepta el pecado original y las repercusiones del mismo sobre todo el género humano, en particular, la pérdida de la inmortalidad, Fausto reconoce que los hombres tienen necesidad de la gracia divina: “Yo sostengo que el libre albedrío no podría bastarse a sí mismo sin la ayuda de la gracia...”⁶⁷. No admite, sin embargo, que la naturaleza humana se incline desde entonces sólo hacia el mal, pues habiendo sido creada a imagen y semejanza de Dios, conserva la facultad de desear el bien. En consecuencia, insiste especialmente en que el esfuerzo humano no sólo es capaz de colaborar con la asistencia divina, sino que, además, tiene que hacerlo si se quiere permanecer en el bien.

Ahora bien, si el libre albedrío habilita al hombre para inclinarse hacia el bien, con sus solas fuerzas, el auxilio de la gracia cumple la función de hacer efectivos los designios de una voluntad debilitada y, por lo tanto, no autárquica. Más aún, el auxilio divino sólo se hace presente cuando el esfuerzo humano lo ha buscado y solicitado: “Es la voluntad que llama, puesto que la flaqueza no puede levantar-

⁶⁴ FAUSTUR, *De gratia Dei*, I, 1.

⁶⁵ *IDEM*.

⁶⁶ FAUSTUS, *De gratia Dei* I, 3.

⁶⁷ FAUSTUS, *De gratia Dei* I, 1.

se por sí sola. Así, el Señor invita a quien lo desea, atrae a quien lo solicita, levanta quien se esfuerza”⁶⁸. El conato de fe por parte de los hombres, *credulitatis affectum*, se ve recompensado y progresivamente fortalecido por la gracia y la perseverancia, desde un estadio inicial, *vocatio*, hasta un estadio final, *consummatio*: “Reconoce que los momentos de la llamada y de la perfección son distintos. Ampara la fe de los pequeños, pero además de la fe, reclama las obras a quienes son vigorosos, a fin de aumentar el amor por la fe en aquellos que están en camino y asistir cotidianamente a los que realizan obras...”⁶⁹. Fausto es radical en este punto, de modo que rechaza la idea que había sostenido Casiano acerca de la eventual iniciativa divina en el nacimiento de la fe; por el contrario, el requerimiento de Dios supone siempre el consentimiento previo del hombre. Si éste no fuera el caso, la instancia divina ejercería una impensable coacción sobre la libertad humana. Si el hombre dejara de querer agradar a Dios, perdería inmediatamente el auxilio de la gracia. Precisamente por esto, no hay personas predestinadas a la salvación y personas predestinadas a la perdición, sino que todos, en todo momento, pueden convertirse en un *vas honoris* o en un *vas contumeliae*: “...la condición del hombre puede cambiar no en base a la decisión de Dios, sino a la del libre albedrío”⁷⁰. Desde esta perspectiva, aunque Fausto estima el bautismo en términos de *santificatio de adoptione*, hace hincapié en que el hombre, luego de recibir el sacramento, debe seguir esforzándose por merecer la gracia.

Pocos años antes del II Concilio de Orange, probablemente entre el 515 y el 523, la obra de Fausto suscitó una reacción poco favorable en el círculo de Fulgencio, obispo de Ruspe, que por entonces se hallaba en su segundo exilio en Cerdeña. Durante el período mencionado, este obispo produjo una serie de obras en defensa de la predestinación agustiniana. Según se infiere de una epístola que Pedro Diácono y algunos monjes escitas dirigieron a los obispos africanos que se hallaban en Cerdeña⁷¹, Fulgencio debe haber escrito al menos una parte de las obras mencionadas a instancias de aquellos monjes, que se oponían a la utilización del texto de Fausto por parte de los partidarios de la posición nestoriana. Observamos que la irrupción de un conjunto de textos destinados a reivindicar la predestinación es indicativa respecto de la emergencia de posicionamientos que los actores históricos identifican como doctrinalmente hostiles y que llegan, incluso, a sindicarse como pro-pelagianos. En este sentido, es significativa la filiación doctrinal que Pedro Diácono y los monjes escitas establecen entre Pelagio, Celestio y Julián, por una parte, y Fausto de Riez, por la otra, en la ya mentada

⁶⁸ FAUSTUS, *De gratia Dei* I, 16.

⁶⁹ FAUSTUS, *De gratia Dei* I, 6.

⁷⁰ FAUSTUS, *De gratia Dei* I, 11.

⁷¹ FULGENCIO DE RUSPE, *Ep.* 16, 1. PL LXV, col. 443.

epístola 16: "...anatemizamos a Pelagio y Celestio, junto con Julián de Eclana y los que piensan como ellos, especialmente los libros de Fausto, obispo de Galia, proveniente del monasterio de Lérins, sobre los cuales no cabe duda de que han sido escritos contra la predestinación. En éstos no sólo se ataca la tradición de todos los santos Padres, sino incluso la del mismo Apóstol, subordinando el auxilio de la gracia al esfuerzo humano y destruyendo por completo la gracia de Cristo, al afirmar impiamente que ni los antiguos santos ni nosotros mismos nos salvaremos por aquella gracia proclamada por el beatísimo apóstol Pedro, sino en virtud de la naturaleza..."⁷². Por otra parte, dos testimonios posteriores en pocos años a la muerte del obispo de Ruspe, a saber, la *Vita Fulgentii*⁷³ y el *De viris illustribus* de Isidoro de Sevilla⁷⁴, atribuyen a los perdidos *Contra Faustum Reiensem libri VII* una intención polémica definida explícitamente como antipelagiana.

Probablemente hacia el 475, Genadio de Marsella comenzó a redactar su *De viris illustribus*⁷⁵. Los escasos datos que existen sobre su vida y su producción textual proceden de la última noticia de esta obra, probablemente interpolada y redactada a imitación de aquella que cierra la obra homónima de Jerónimo. En efecto, ambos textos se copiaron y transmitieron juntos tempranamente, pues ya Casiodoro⁷⁶ e Isidoro⁷⁷ los encuentran formando una unidad –si no estrictamente temática, al menos morfológica–, lo que sin duda contribuyó a la difusión del escrito genadiano.

⁷² FULGENTIUS RUSPE, *Ep.* 16, 28.

⁷³ Simonetti considera dudosa la atribución de la *Vita Fulgentii* a Ferrando. v. DI BERNARDINO, A., *Patrología IV*, Madrid, 2000, p. 35.

⁷⁴ ISIDORO DE SEVILLA, *De viris illustribus* XIV.

⁷⁵ Para la datación del *De viris illustribus*, debe tenerse en consideración que existen distintas recensiones del texto. La edición de E. C. Richardson (Leipzig, 1896) indica que el prólogo y los tramos correspondientes a Juan de Constantinopla, Cesáreo de Arles, Sidonio Apolinario, Gelasio, Honorato, obispo africano, Cereal, Eugenio, Pomerio, Honorato de Marsella y al propio Genadio, están omitidos en algunos manuscritos, aunque no, precisamente, en los más antiguos. Aunque no existe consenso respecto de esta cuestión, la evidencia interna permite fijar una fecha estimativa para el inicio de la redacción en torno al 475, ya que Genadio afirma que Timoteo Eluro († 477) y Salviano de Marsella († ca. 480) están vivos cuando escribe las noticias referidas a ellos. Teniendo en cuenta las recensiones del texto que incluyen el capítulo sobre Cesáreo de Arles, las alusiones allí consignadas al papa Félix IV y al *floruit* del obispo, que, habiendo nacido éste hacia el 470, tuvo lugar en torno al 510, obligarían a fijar el término *post quem non* para la redacción del *De vir. ill.* en el primer tercio del siglo VI.

⁷⁶ CASIODORO, *Institutiones* XVII.

⁷⁷ ISIDORO DE SEVILLA, *Etymologiae* VI, 6.

De acuerdo con *De vir. ill.* CI, Genadio fue sacerdote de Marsella y se dedicó a la escritura de textos polémicos contra las herejías, puntualmente las nestoriana, eutiquiana y pelagiana, así como contra la concepción milenarista. Sin embargo, el único texto sobre el que existe consenso respecto de su atribución a Genadio es el mentado *De viris illustribus*. Asumiendo una tipología textual que puede remontarse a Varrón, Cornelio Nepote, Suetonio⁷⁸, Plutarco, Diógenes Laercio y, en el campo de las letras cristianas, a Eusebio de Cesarea y al mismo Jerónimo, Genadio resemantiza sus referentes con el objetivo no ya de evidenciar que los escritores cristianos pueden ser tan refinados como los paganos en la práctica de su *métier*, como pretendía Jerónimo, sino de operar una diferenciación entre los autores y los textos ortodoxos y aquellos que no lo son. De esta manera, y con la preocupación tácita por evitar superposiciones con el escrito de Jerónimo⁷⁹, el de Genadio registra denuncias más o menos matizadas de ciertos sujetos y de su producción textual, total o parcialmente afectada por la marca de heterodoxia.

No obstante, como señalamos respecto de las inquietudes de los marselleses aludidos en la carta de Próspero a Agustín, creemos que también es posible observar en este texto cómo el interés por la ortodoxia está estrechamente vinculado al interés por la ortopraxis, especialmente en los contextos monásticos. En este sentido, Genadio no sólo incluye en su elenco de personajes conspicuos a numerosos sujetos insertos en este tipo de contextos, sino que además juzga sus obras, así como las de otros integrantes del mencionado elenco, en términos de “necesarias”, “útiles”, “provechosas”, es decir, como orientadoras de la praxis que busca merecer la salvación, primordial, pero no exclusivamente, en el marco del monasterio. Así, de Oresiesis se dice que escribió para “responder a la necesidad de los monjes”⁸⁰; de Evagrio, que “escribió muchas cosas necesarias para los monjes”⁸¹; pero también los escritos de Juan, obispo de Constantinopla, son estimados “necesarios para quienes aspiran a las recompensas divinas”⁸². Por lo demás, los textos de Pelagio previos a su desviación doctrinal son igualmente calificados de “necesarios”⁸³, así como la doctrina de Vitelio, un partidario de los donatistas, es juzgada “excelente, dejando de lado el hecho de que nos tilda de perseguidores”⁸⁴.

⁷⁸ JERONIMO, *De viris illustribus*, prefacio.

⁷⁹ Como la noticia autobiográfica, el prefacio, donde el presunto autor explicita su propósito de dar continuidad al *De viris illustribus* de Jerónimo, parece un añadido posterior, redactado a imitación del que da inicio al mencionado texto. V. nota 74.

⁸⁰ GEN., *De vir. ill.* IX.

⁸¹ GEN., *De vir. ill.* XI.

⁸² GEN., *De vir. ill.* XXX.

⁸³ GEN., *De vir. ill.* XLIII.

⁸⁴ GEN., *De vir. ill.* IV.

Con este tipo de enunciados, Genadio parece poner en práctica una lectura con pretensiones de imparcialidad, sin hacer distinción de personas ni condenar en bloque las ideas de los autores, antes que hacer apología de posiciones consideradas heréticas o ventilar su adhesión simpática por las mismas. Sin embargo, su enjuiciamiento de las obras de Casiano en términos de “necesarias para la profesión monástica” y su defensa de las mismas en tanto “salutarias”, frente a la condena emitida por Próspero, lo han colocado en el grupo de los llamados “semipelagianos”, según la opinión de numerosos críticos modernos. En todo caso, la explicitación en torno del tema que enfrentaba a Próspero y Casiano incluida en *De vir. Ill. LXXXV, i. e.*, la relación entre la gracia y el libre albedrío, nos sirve para definir la postura de Genadio como antipredestinacionista, de acuerdo con lo afirmado más arriba.

En contraste con los criterios de valoración puestos en juego por Genadio, observamos que el texto de Jerónimo instrumenta otros, que resaltan principalmente los méritos estilísticos de los sujetos y sus discursos, aplicándoles adjetivos como “elocuente” y “elegante”. Muchas de las noticias de este texto carecen de adjetivación, limitándose a relevar la producción de un individuo, aparentemente no demasiado destacado en el plano de interés de Jerónimo. Como dijimos anteriormente, la semejanza formal entre los *De viris* de ambos autores, su coherencia cronológica y la tradición manuscrita que fijó una continuidad ya ineludible, no ocultan el hecho de que uno y otro texto fueron concebidos con motivaciones diferentes, respondiendo a circunstancias históricas y culturales específicas.

Durante la segunda mitad del siglo VI, Casiodoro, fundador del monasterio de Vivarium, escribió las *Institutiones*. Este texto se ocupa de un aspecto singular de la vida de los monjes, a saber, la conservación y transmisión de la doctrina cristiana, cuyo conocimiento es imprescindible en vistas de la salvación eterna. Con este propósito, Casiodoro recomienda la lectura de los comentarios a las Escrituras realizados por autores de la talla de Ambrosio, Agustín y Jerónimo, pero también la de tratados sobre historia, geografía, medicina y ortografía, privilegiando los textos latinos, por sobre los griegos, pues “se recibe más dulcemente lo que se narra en lengua paterna”⁸⁵.

Entre los autores que Casiodoro considera provechoso frecuentar, encontramos a Casiano, “que escribió la regla de los fieles monjes”⁸⁶. Al mismo tiempo, sin embargo, se hace eco de las críticas de Próspero a la concepción de Casiano sobre el libre albedrío, exhortando a una lectura cautelosa de “quien se propasa en tales asuntos”⁸⁷.

⁸⁵ CASIODORO, *Institutiones*, prefacio, 4.

⁸⁶ CASIODORO, *Institutiones* XXIX, 2.

⁸⁷ *Idem*.

Hacia el final de las *Institutiones*, Casiodoro desaconseja a sus lectores el cultivo del ocio, instándolos, por el contrario, a buscar en “las vidas de los Padres, los testimonios de los confesores, las pasiones de los mártires”⁸⁸ los ejemplos más provechosos para la imitación. Asimismo, pondera la figura del superior en el contexto del monasterio, declarando que la observancia de las reglas y la sujeción a la autoridad merecen siempre “gran recompensa”⁸⁹.

Por lo demás, tanto Casiano como Casiodoro hacen alusión a Basilio, obispo de Capadocia y autor de las *Institutiones de los monjes*, de acuerdo con la denominación de Rufino. A finales del siglo IV, cuando se hallaba en el monasterio de Pinetum, éste se encargó de traducirlas, a pedido del monje Ursacio y con el propósito de dar a conocer y difundir en Occidente la disciplina monástica oriental: “Tú, admirado por sus definiciones y sentencias, me pediste encarecidamente que tradujera esta obra al latín, prometiéndome que si las instituciones de este hombre santo y espiritual llegaran a ser reconocidas como santas y espirituales en todos los monasterios de la región occidental, todo el progreso de los siervos de Dios que naciera de estas instituciones me obtendría, por los méritos y oraciones de ellos, alguna gracia y recompensa”⁹⁰.

El *Pequeño Asceticon*, título con el que se conoce el texto a partir de los estudios de Jean Gribomont, es una recensión breve del *Asceticon*, compuesta hacia el 370, esto es, previamente al episcopado de Basilio. Se trata de una serie de preguntas y respuestas, que parecen haber surgido a raíz de los abusos cometidos por el arriano Eustacio de Sebaste, que había sido maestro de Basilio.

En primer lugar, el texto desaconseja a los hermanos llevar una existencia ociosa: “Es conveniente para ustedes no pasar ningún tiempo en la ociosidad, de modo que además de lo que aprenden con toda la comunidad eclesial, investiguen también, más en privado, sobre las cosas eminentes y perfectas, de modo que pasen el tiempo de su vida inquiriendo acerca de las cosas mejores e indagando acerca de las más útiles”⁹¹.

Asimismo, el *Pequeño Asceticon* se preocupa por la caridad, indicando la prioridad que tienen sobre los restantes los mandamientos acerca del amor a Dios y al prójimo, pues de ellos “dependen toda la Ley y los profetas”⁹². No obstante, a diferencia de Agustín, Basilio proclama la bondad innata del alma humana y, por lo tanto, el poder de la voluntad para elegir y actuar el bien: “Hemos recibido el mandato de amar a Dios: el alma lleva inserta firmemente en ella, desde su primera creación por Dios, la fuerza del amor. Acerca de esto no

⁸⁸ CASIODORO, *Institutiones* XXXII, 4.

⁸⁹ *Idem*.

⁹⁰ *Regula sancti Basilii*, traducida al latín por Rufino. V. Prefacio de Rufino, 7-9.

⁹¹ *Regula sancti Basilii*, prólogo, 7-8.

⁹² *Regula sancti Basilii*, 2, 2.

necesitamos ningún testimonio externo [...] Todo hombre desea lo que es bueno, y abrazamos con un afecto, por así decir natural, todo lo que juzgamos bueno”⁹³.

Por fin, la imitación de Cristo es también encarecida por Basilio: “...el objetivo de nuestra obra debe pender de su voluntad [del Señor], para que teniéndolo como a un espejo, y mirándolo siempre, orientemos nuestra obra fijando en él el ojo de nuestro corazón”⁹⁴. En este contexto, no se hallan referencias a ninguna función específica de la gracia, antes bien, la búsqueda de la perfección puede completarse manteniendo “en la memoria la voluntad de quien ordenó hacer la obra; para que una vez guardada y cumplida su voluntad con la ejecución diligente y competente de la obra, estemos siempre unidos a Dios...”⁹⁵.

Conclusiones

Para concluir, recordemos que también Pelagio había planteado la obtención de la perfección en términos de imitación. De hecho, al eliminar las incidencias del pecado de Adán sobre su posteridad, sostiene que la falta del primer hombre sólo puede ser nociva para los restantes, cuando éstos la adoptan como un modelo de conducta. Por el contrario, el sacrificio de Cristo constituye el verdadero ejemplo a imitar, un “modelo divino de humildad, pobreza y perfección”⁹⁶. Sin embargo, esta propuesta suprime la función específica de la gracia en la economía de la salvación, ya que los hombres se hallan en condiciones de poner en práctica este ejercicio mimético con el recurso a sus propias fuerzas.

Podríamos pensar, entonces, que mientras el tratamiento de estas cuestiones por parte de Agustín se volvía acerbo –no sólo su estilo, también su percepción de la envergadura del pecado– en la tarea de refutar a Pelagio y sus adeptos, las reacciones de los sujetos inscriptos en contextos de vida monásticos resultan explicables en términos de preservación de una racionalidad propia, centrada en la noción de disciplina y alentada por las expectativas de recompensas proporcionadas a los esfuerzos individuales. Por lo demás, los modelos propuestos en este itinerario, comunitario y personal a la vez, se encuentran amparados por la tradición ascética oriental y una hermenéutica de las Escrituras que apela a la autoridad y censura la *novitas* como herética. En este horizonte, donde la preocupación por la verdad se manifiesta en función de la adopción de determina-

⁹³ *Regula sancti Basilii* 2, 10-12.

⁹⁴ *Regula sancti Basilii* 2, 82.

⁹⁵ *Regula sancti Basilii* 2, 85-86.

⁹⁶ PLINVAL, G. de, *Pélage. Ses écrits, sa vie et sa réforme*, Lausanne, 1943. V. p. 155 y ss.

das conductas, la doctrina de la predestinación agustiniana emerge como disruptiva respecto de los contenidos tradicionales, tanto como la opción de Pelagio por un libre albedrío vigoroso y autónomo.

Al carácter extremo de las tesis soteriológicas de Agustín se opuso, a su vez, una impostación más enfática respecto de la necesaria colaboración del libre albedrío con la gracia, cuyos detractores interpretaron incluso como afirmación de la primacía temporal de aquél sobre ésta. El predicamento del que gozaba el obispo de Hipona tiene que haber contribuido al señalamiento de sus enemigos como potenciales aliados de Pelagio, mientras que sus propias tesis ganaban rápidamente adeptos de peso, tales como Próspero, quien obtendrá el apoyo de Celestino I frente a los obispos de Galia, y Cesáreo de Arles, principal promotor del concilio de Orange del 529, cuyas disposiciones contrarias, sobre todo, a las ideas de Casiano y Fausto, fueron ratificadas por Félix IV⁹⁷. Asimismo, su figura y su extensa producción textual se han visto revestidas de tanto prestigio y autoridad en el Occidente cristiano, que ni siquiera resultaron especialmente conmovidas por los cánones tridentinos, varios de los cuales condenan posiciones que habían sido defendidas por el obispo de Hipona, en particular, los correspondientes a la sesión VI de 1547, dedicada al problema de la justificación. En este sentido, podemos mencionar la absoluta pasividad del libre albedrío en la recepción de la gracia —si bien se explicita que no le corresponde al hombre la iniciativa al respecto— (sesión VI, cánones III, IV, IX), la completa impotencia del libre albedrío tras el pecado original (canon V), la predestinación (canon XVII), la exclusividad de la fe en detrimento de las obras, en vistas de la salvación (cánones XX, XXI, XXIV, XXXII). El aura de santidad de Agustín parece haber resistido igualmente la condena de las cinco proposiciones del *Augustinus* de Jansenio, por medio de la bula *Cum occasione* de Inocencio X, en 1643⁹⁸, y la condena de la obra de P. Quesnel, en 1713, por la *constitutio dogmatica Unigenitus* de Clemente XI.

Teniendo en cuenta lo dicho, las discusiones del primer tercio del siglo V constituyen la ocasión en que se fijan estas posturas encontradas acerca del margen de autodeterminación que conservan los hombres tras el pecado original. Además de los textos que vehiculizan las inquietudes inmediatas de los actores históricos al respecto, o de aquellos donde se exponen de modo más distante las nociones en juego en este debate, a tipología de las reglas monásticas nos permite observar la inserción y funcionamiento de estas ideas en contextos

⁹⁷ GENADIO, *De viris illustribus* LXXXVII.

⁹⁸ J. Delumeau sostiene que se podría haber evitado la crisis jansenista, si el Papa hubiera condenado las tesis soteriológicas de Agustín junto con las de Jansenio, en 1653. V. *La reforma*, Barcelona, 1967, pp. 265 y ss.

vitales precisos. Así, para el caso de Agustín, intensamente influenciado por los escritos paulinos, habíamos notado un singular encomio de la caridad, vinculado a expresiones de exaltación de la gracia, en tanto liberadora de la ya innecesaria sujeción a la ley. En el caso de Basilio, Casiano y Benito, en cambio, las prescripciones, radicadas en la *tradio*, ocupan un lugar de importancia, pues guían al libre albedrío en su rol de colaborador con la gracia, en el itinerario salvífico.

Bibliografía

Fuentes

- AGUSTÍN, *Anti-Pelagian Writings*, edición de Ph. Schaff, Edimburgo, 1887.
- Obras de San Agustín XIb Cartas*, BAC, Madrid, 1972.
- BASILIO, *Regla de San Basilio*, ECUAM, Buenos Aires, 1993.
- CASIANO, *Istituzioni dei cenobiti*, edición de P. M. Ernetti, Padova, 1957.
- CASIANO, *Conférences*, edición de E. Pichéry, SC 42, 54, 64, París, 1955.
- CASIANO, *The works of John Cassian*, edición de Ph. Schaff, Edimburgo, 1887.
- CASIODORO, *Iniciación a las Sagradas Escrituras*, Ciudad Nueva, Madrid, 1998.
- FAUSTO DE RIEZ, *La grazia*, Città Nuova, Roma, 2004.
- FULGENCIO DE RUSPE, *Epistolae*, 1. PLLXV, col. 303.
- GENADIO DE MARSELLA, *De viris illustribus*, edición de E. C. Richardson, TU XIV, 1, Leipzig, 1896.
- ISIDORO DE SEVILLA, *De viris illustribus XIV*, edición de C. Codoñer Merino. Salamanca. CSIC. 1964.
- JERÓNIMO, *De viris illustribus*, edición de E. C. Richardson, TU XIV, 1, Leipzig, 1896.
- JERONIMO, *Libro de los claros varones eclesiásticos*, BAC, Madrid, 2002.
- JUAN CRISÓSTOMO, *Elogio al Apóstol san Pablo*, Ciudad Nueva, Madrid, 2009.
- PELAGIO, *Epistola a Demetriade*, Città Nuova, Roma, 2010.
- POSIDIO, *Vita Sancti Augustini*, PL XXXII, col. 33.
- VICENTE DE LÉRINS, *Commonitorium*, edición de Ph. Schaff, Edimburgo, 1887.

Ensayos y artículos

- ALCAIN, J. A., *Cautiverio y redención del hombre en Orígenes*, Bilbao, 1973.
- BAVAUD, G., «La doctrine de la prédestination et de la réprobation d'après saint Augustin et Calvin», en *REAug* 5 (1959), 431-438.
- BROWN, P., *El cuerpo y la sociedad*, Barcelona, 1993.
- CAPPUYNS, D. M., «Le premier représentant de l'augustinisme médiéval, Prosper d'Aquitaine», en *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 1 (1929), pp. 309-337. CAPPUYNS, D. M., «L'origine des 'Capitula' d'Orange 529", en *RTAM* (1934), pp. 121-142.
- CHADWICK, O., *John Cassian*, Cambridge University Press, 1968.
- CHENÉ, J., «Le semipélagianisme du Midi de la Gaule», en *RSR* 43 (1955), pp. 321-341.
- CODOU, Y. et LAUWERS, M. (dir.), *Lérins, une île sainte de l'Antiquité au Moyen Âge*, Turnhout, 2009 (Collection d'Études Médiévales de Nice, 9).
- CZAPLA, B., *Gennadius als Literarhistoriker*, Münster, 1898.
- DANIÉLOU, J., *Orígenes*, Buenos Aires, 1958.
- DELUMEAU, J., *El catolicismo de Lutero a Voltaire*, Barcelona, 1973.
- DELUMEAU, J., *La reforma*, Barcelona, 1967.
- DUVAL, Y. -M., «La date du 'De natura' de Pélage. Les premières étapes de la controverse sur la nature de la grâce», en *REAug* 36 / 2 (1990).
- EVANS, R. F., *Four Letters of Pelagius*. London. 1968
- DELUMEAU, J *Pelagius: Inquiries and Reappraisals*. London. 1968. 171 p.
- FEDER, A. L., "Der Semipelagianismus im Schriftstellerkatalog des Gennadius von Marseille", en *Scholastik* 2, 1927, 481-514.
- FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad, 3. La inquietud de sí*, Madrid, 1998.
- FOUCAULT, M., *Tecnologías del yo*, Barcelona, 1991.
- GARCÍA COLOMBÁS, M., *El monacato primitivo*, Madrid, 1988.
- GIBSON, E. "Life of Cassian", en: Schaff, Ph. *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Series II, vol. XI.

- GROSSI, V., "Il peccato originale nella catechesi di S. Agostino prima della polemica pelagiana", en *Augustinianum* 10 (1970), pp. 325-359. 458-492.
- GROSSI, V., "La crisi antropologica nel monastero di Adrumeto", en *Augustinianum* 19 (1979), pp. 103-133.
- GROSSI, V., "Il termine *praedestinatio* tra il 420-435: dalla linea agostiniana dei *salvati* a quella di *salvati e dannati*", en *Augustinianum* 25 (1985), pp. 27-64.
- GROSSI, V., «La catechesi battesimale agli inizi del V secolo. Le fonti agostiniane», en SEA 39, Roma, 1993.
- JACQUIN, M., «À quelle date apparaît le terme 'Semipélagien'??», en *RSR* 1, 1907, 506-508. MARAFIOTI, D., «Il problema dell'»initium fidei« in sant'Agostino fino al 397", en *Augustinianum* 21 (1981), pp. 541-565.
- MORÁN, J., «El difícil equilibrio en el problema de la predestinación», en *Augustinianum* 2 (1962), pp. 323-350.
- PLINVAL, G. de, *Pélage. Ses écrits, sa vie et sa réforme*, Lausanne, 1943.
- PRICOCO, S., *L'isola dei santi*, Roma, 1978.
- PRICOCO, S., *Storia letteraria e storia ecclesiastica dal De viris illustribus di Girolamo a Gennadio* (coll. Quaderni del Siculorum Gymnasium, VI): Università di Catania, Fac. di Lettere e Filosofia, 1979.
- SAGE, A., «De la grâce du Christ, modèle et principe de la grâce», en *REAug* 7 (1961), pp. 17-34.
- SÁNCHEZ SALOR, E., «El género de los *De viris illustribus* de Jerónimo a Ildefonso de Toledo : su finalidad?», en *Talia dixit* 1 (2006), pp. 29-54
- SOLIGNAC, A., «Semipélagiens», en *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, XIV, Paris, 1989, pp. 556-568.
- TIBILETTI, C., «La teologia della grazia in Giuliano Pomerio. Alle origini dell' agostinismo provenzale», en *Augustinianum* 25 (1985), pp. 489-506.
- TIBILETTI, C., «Rassegna di studi e testi sui «semipelagiani»», en *Augustinianum* 25 (1985), pp. 507-522.
- TIBILETTI, C., «Polemiche in Africa contro i teologi Provenzali», en *Augustinianum* 26 (1986), pp. 499-517.

VALCÁRCEL MARTÍNEZ, V. (ed.), *Las biografías griega y latina como género literario*, Universidad del País Vasco, 2009.

VIELHAUER, Ph., *Historia de la literatura cristiana primitiva*, Salamanca, 1991.

VOGÜÉ, A. de, *La règle du Maître*, SC, París, 1964.

VOGÜÉ, A. de, *La Règle de Saint Benoît*, SC, París, 1972.

VOGÜÉ, A. de, *Les règles monastiques anciennes*, Brepols, Turnhout, 1985.