

La segunda guerra pelagiana¹

RESUMEN

Pelagio y Celestio condenados y desterrados, Agustín había ganado la primera guerra pelagiana. Sin tiempo de saborear la victoria ni respirar en la vejez, surgió un rival joven e impetuoso, irreverente y desaforado que lideró la segunda confrontación. Se llamaba Juliano y era obispo de Eclano, en el sur de Italia. Las batallas que libraron calcaban las de la conflagración anterior: la bondad de la creación, el pecado de origen, la justicia de Dios, la calidad de la libertad. Sin embargo, la munición se vuelve ahora más brutal –se lanzan descalificaciones e improperios sin tregua– al tiempo que más sofisticada –argumentan con finura aristotélica y neoplatónica–. El obispo de Hipona también debelará esta revuelta, aunque muriendo en el intento.

PALABRAS CLAVE: Agustín, Juliano de Eclano, justicia, gracia, libertad, pecado, Escritura.

ABSTRACT

Pelagius and Celestius condemned and exiled, Augustine had won the first pelagian war. Without time to savour victory or breathe in his old age, a young and impetuous rival emerged, irreverent and unbridled, who led the second confrontation. His name was Julian and he was the bishop of Aeclanum, in southern Italy. The battles they fought mirrored those of the previous conflict: the goodness of creation, original sin, the justice of God, the quality of freedom. However, the arms now became more brutal –they hurled insults at each other without respite– and at the same time more sophisticated –they argued with aristotelian and neoplatonic finesse–. The bishop of Hippo would also defeat this revolt, though he died in the attempt.

KEY WORDS: Augustine, Julian of Aeclanum, justice, grace, freedom, sin, Scripture.

¹ Este artículo es un extracto de la tesis doctoral: “Naturaleza, gracia y libertad. La teología semipelagiana como vía media entre agustinismo y pelagianismo”, defendida por el autor en la Facultad de Teología del Norte de España, Burgos, 24.V.2024.

I. EL COMIENZO DE LA REBELIÓN

Es una tentación irresistible comentar los sarcasmos de la historia. Es como si el destino disfrutase burlando la lógica humana. A poco de comenzar el siglo V Agustín recibió una carta de un colega suyo, Memorio, obispo de incierta diócesis de la provincia romana de Apulia. Le pedía un ejemplar de su *De musica*, un escrito de los años jóvenes de Agustín, cuando vivía en Milán, poco antes de ser bautizado, que trataba sobre poética musical, esto es, la sonoridad, métrica, rima y ritmo de los versos. Memorio pretendía servirse del libro para la educación en las artes liberales de su prometedor hijo. El de Hipona debió de quedar sorprendido, como si le hubieran solicitado acudir al baúl de los recuerdos, rebuscar vestigios olvidados de otro tiempo. Respondió un tanto displicente, casi renegando del valor de su ensayo, zarandajas retóricas para quienes, como ambos, debían asumir la carga agobiante e ingrata de gobernar. Así que, desechando los cinco primeros capítulos, que ni siquiera había podido repasar ni corregir, le mandaría para mejor provecho el sexto libro, reasunción espiritual y cristiana de los anteriores, escrito después del bautismo².

Agustín corteja epistolarmente la oportunidad de recibir alguna vez a su ilustre hijo, el cual de hecho estuvo en Cartago, no se sabe el tiempo ni el motivo³. Pues bien, y aquí viene el giro sorprendente, el brillante hijo de Memorio se llamaba Juliano, futuro obispo de *Aeclanum*, también en la Apulia –hoy Mirabella Eclano, Campania italiana–, el enemigo más encarnizado que encontrará Agustín, “el más capaz y el más inteligente de sus opositores”⁴, incombustible a pesar de todos los pesares hasta la muerte. Parecía repetirse el trasfondo de la pendencia anterior con Pelagio: en ambos casos estuvieron muy cerca de encontrarse y departir frente a frente –¿tal vez matizando así su futuro encono? –, pero sólo tuvieron ocasión de pelearse a cara de perro en misivas cruzadas, en la “segunda controversia pelagiana”⁵.

² *Cartas* 101.

³ *Réplica a Juliano inacabada* 5,26. S. LANCEL, *Saint Augustin*, Paris 1999, 579, sugiere que podría ser en torno al 410-411, cuando tras el saqueo de Roma muchas familias italianas se pasaron al otro lado del mediterráneo.

⁴ P. DE LUIS, *San Agustín. Al servicio de Dios en la Iglesia*, Madrid 2014, 127.

⁵ M. LAMBERIGTS, «Predestinación»: A. D. FITZGERALD (ed.), *Diccionario de san Agustín. San Agustín a través del tiempo*, Burgos 2001, 1091.

1. El impulso de Juliano

No es fácil concordar la mejor traslación de su nombre al castellano, sobre todo por la combinación con el gentilicio. Juliano de Eclano parece cacofónico, con lo que se cambia a Juliano de Eclana, traicionando entonces al topónimo. Para otros sería mejor Julián de Eclano, pero los simpatizantes de este sintagma no evitan ser arrastrados hacia Julián de Eclana ⁶.

Iulianus se transcribe literalmente como “Juliano”, pero ese nombre no suele usarse de ordinario en español, mejor acomodado como “Julián”, del mismo modo que *Augustinus* ha pasado a ser “Agustín”. Aunque también es cierto que otros nombres, como *Benedictus*, conservan tanto la derivación culta, “Benedicto”, como la vulgar, “Benito”. Así que valdrían tanto Juliano como Julián, pero las versiones españolas de las refutaciones de Agustín le nombran invariablemente “Juliano”, así que dejémoslo estar. En cuanto al gentilicio, de *Aeclanum*, de donde fue obispo, se derivaría sin problemas “Eclano”, no hay por qué sumarse al empoderamiento femenino actual con “Eclana”. Llamémosle pues Juliano de Eclano.

Tras una elevada formación clásica, como correspondía a la nobleza de su posición, que incluiría seguramente una estancia en Roma, después de ser ordenado presbítero, Juliano se casó con la hija del vecino obispo de Benevento. Todo tendría el aire distinguido de las familias acomodadas, a las que se incorporaban poco a poco los obispos, que usaban concertar matrimonios ventajosos a través de sus hijos. El ex senador y noble Paulino, que dejó sus inmensas riquezas al bautizarse y ser siervo de Dios, poeta y futuro obispo de Nola, amigo de las dos familias, contribuirá a realzar el evento con un poema

⁶ Sobre nuestro obispo, P. BROWN, *Agustín de Hipona*, Madrid 2001, 395-412 (le llama, Juliano de Eclano, en inglés Julian of Aeclanum); E. A. DAL MASCHIO, *San Agustín. El doctor de la gracia contra el mal*, Madrid 2015, 95ss (Juliano de Eclana); V. GROSSI, «Juliano de Eclana»: A. DI BERARDINO (ed.), *Diccionario Patrístico y de la Antigüedad Cristiana* 2, Madrid 1992, 1212 (en italiano, Giuliano d'Eclano); M. LAMBERIGTS, «Juliano de Eclano»: A. D. FITZGERALD (ed.), *Diccionario de san Agustín. Agustín a través del tiempo*, Burgos 2001, 779-781; «Iulianus Aeclanensis»: C. MAYER (ed.), *Augustinus Lexikon* 3, Basel 2010, 836-847; LANCEL, *o.c.*, 577-599 (Julien d'Eclane); LUIS, *o.c.* 127ss (Julián de Eclana); G. WILLS, *San Agustín*, Barcelona 2001, 183ss (Juliano de Eclano).

para la ocasión, en el que deseará a los esposos obtener una tercera generación sacerdotal⁷. No se sabe si tuvieron hijos, o si vivirían en continencia tras su consagración, como también parece sugerir Paulino, pero Juliano siempre alabará las bondades del matrimonio, incluso lo utilizará como punta de lanza contra el negativismo sexual de Agustín.

El año 416 fue consagrado obispo de Eclano por el papa Inocencio, y al poco tiempo se desataron las hostilidades. El 418 el papa Zósimo, disipadas las dudas iniciales, había dirigido a todo el episcopado una carta *tractoria* (“circular”) contra la doctrina pelagiana, que los obispos debían firmar en señal de asentimiento. En las numerosas diócesis del vasto imperio romano a nadie causó el menor problema suscribir la circular... Excepto a diecinueve obispos de Italia, liderados por el recién llegado Juliano, que por entonces contaría unos treintaicinco años. El emperador Honorio escribirá al poco un rescripto que condenaba al exilio a los renuentes⁸.

Además de negarse a firmar la susodicha epístola, pasaron a la ofensiva escribiendo a su vez otras cartas dirigidas a las mayores autoridades civiles y religiosas del momento justificando su posición. Decían defender la bondad de la creación de Dios y el valor del esfuerzo humano, rechazando toda forma de pesimismo y determinismo. Se atribuye a Juliano la autoría principal de tales escritos. Una carta apelaba a Roma y al papa Zósimo, sabedores de sus titubeos doctrinales; otra al obispo Rufo de Tesalónica, algo así como la bisagra episcopal con un Oriente de teorías antropológicas menos pesimistas⁹; y finalmente otra al *comes* (“comandante”, mejor que el uso literal de “conde”) Valerio, alto mando militar de la corte imperial de Rávena, en la que acusaba a Agustín de condenar el matrimonio.

Apenas llegaron a Hipona noticias de tales movimientos, remitidas por el propio Valerio, Agustín se puso manos a la obra. A finales de ese año o principios del 419 escribiría el primer libro de su obra *De nuptiis et*

⁷ LANCEL, *o.c.*, 578, citando a PAULINO DE NOLA, *Poemas* 25,99ss.

⁸ *Réplica a Juliano inacabada* 5,4; *Cartas* 190; DH 231.

⁹ *Contra las dos epístolas de los pelagianos* 1,3; 2,1. Según Juliano, “san Juan de Constantinopla niega que exista en los niños pecado original” (*Réplica a Juliano* 1,21).

concupiscentia, en la que defiende la bondad del matrimonio, que encauza el mal de la concupiscencia dirigiéndola a la procreación, manteniéndose en todo caso dicho mal, que hace necesario el bautismo y la gracia.

Juliano replicó en 420 con *Ad Turbantium*, nombre de uno de los compañeros obispos rebeldes, que sin embargo luego cedió ante la amenaza de deposición y exilio¹⁰. En él acusaría a Agustín particularmente de estar infectado de graves secuelas maniqueas, por lo visto adherencias indelebles de su fe de juventud, que le arrastraban inevitablemente a oponerse a la bondad de las cosas creadas, y por tanto a la sexualidad y las nupcias.

Típico de los altos funcionarios con muchos asuntos a su cargo y sin tiempo para enredos teológicos, Valerio, “hombre de armas más ocupado, como él mismo confiesa, en otras cuestiones”¹¹, encargará un resumen claro y mascado tanto del escrito de Agustín como de la réplica de Juliano. Enviado pronto al hiponense dicho extracto de *Ad Turbantium*, se sentirá obligado a responder sin esperar a poseer el original. De ahí saldrá el segundo libro de *De nuptiis et concupiscentia*, en el 420. Distingue allí la antropología católica: la naturaleza humana es buena, pero está viciada por el pecado; la maniquea: el hombre es una mezcla de bondad y maldad; y la pelagiana: la naturaleza humana es solamente buena, con lo que así niegan el pecado original y la necesidad del bautismo y la redención.

Entretanto llegará a Agustín el texto de las cartas pelagianas al papa y al obispo de Tesalónica, a las que entonces responderá con *Contra duas epistulas pelagianorum*, dirigida al papa Bonifacio, también en el año 420. Ahí vuelve a incidir en los temas de la libertad mellada y cautiva tras el pecado mediante la concupiscencia, jurando y perjurando no tener nada que ver con el maniqueísmo, como percutían sus adversarios. Replica también que la gracia para nada es determinismo, sino sólo la acción inescrutable de la majestad divina.

Por fin recibirá Agustín el texto completo de *Ad Turbantium*, apreciándose entonces de muchas inexactitudes y diferencias respecto

¹⁰ *Réplica a Juliano inacabada* 1,1; 2,11; 4,30; 5,4.

¹¹ *Ibid.*, 2,14.

del extracto. Tendrá que rehacer y mejorar la réplica anterior, pues no respondía tanto a la enseñanza de Juliano como al anónimo sintetizador, lo que le afeará abundantemente su rival. De ese nuevo esfuerzo saldrá *Contra Iulianum*, a finales del 421¹². Acusado de que el pecado original transmitido por la concupiscencia era un resabio maniqueo, reafirmará mantenerse en la tradición católica e irá citando en su favor autores católicos y refutando paso a paso los errores heréticos de su adversario. Éste escribiría entonces *Ad Florum*, otro obispo de la resistencia, en este caso permanecido fiel a ella. Es una respuesta al segundo libro de *De nuptiis et concupiscentia*, con lo que ambos se enmarañaban malamente en tupidos bucles, contrarrélicas de réplicas, un “diálogo de sordos”¹³.

El exilio aumentaría el embrollo, es decir, la distancia y dificultad de responder prontamente a cada escrito del otro. Agustín no supo de *Ad Florum* hasta el 427, y aunque obtuvo los cinco primeros libros el año siguiente e inició la refutación, los otros tres le alcanzaron el año 430, el de su muerte, quedando inacabada la respuesta, su *Contra Iulianum opus imperfectum*. Es este un libro especial, pues Agustín transcribe aquél literalmente para irlo impugnando párrafo a párrafo. Son dos libros por el precio de uno. Tenemos aquí al fin (casi) completo el libro de un hereje antiguo. De nuevo tiene que reivindicar la catolicidad de su doctrina sobre la concupiscencia como mal frente al “cantor de la libido”¹⁴ que está encontrando, que abomina del pecado natural y la libertad caída, una pobre libertad que no puede obrar el bien sin ayuda divina.

Destierro y destitución pesando sobre los obispos díscolos, particularmente sobre su cabecilla Juliano, éste se dirigirá a Oriente, recalando en Cilicia, donde hallará acogida y comprensión en Teodoro de Mopsuestia, aunque no lo bastante en el entorno, animándose entonces a instalarse en Constantinopla, junto con Celestio. Las simpatías allí encontradas tampoco serán suficientes para contrarrestar la

¹² *Cartas* 207.

¹³ LANCEL, *o.c.*, 584. En la página 585, nota a, menciona que *Réplica a Juliano inacabada* 1,73 está citando *Ad Florum*, que citaba *El matrimonio y la concupiscentia* 2, que citaba *Ad Turbantium*.

¹⁴ *Réplica a Juliano inacabada* 2,122.

poderosa oposición. El papa Celestino ratificará la destitución de los exiliados en respuesta a la petición de acogida del patriarca de Constantinopla, Nestorio. El concilio de Éfeso, 431, sellará definitivamente la condena del pelagianismo.

A partir de ahí Juliano andaría rodando entre diócesis y escuelas, escribiendo, traduciendo y enseñando, hasta acabar sus días en Sicilia como instructor particular de hijos de familias pudientes. Entre la historia y la leyenda, la inscripción elegida para su tumba revelaría que a pesar de todo mantuvo apoyos hasta el final: “Aquí yace Juliano, obispo católico”¹⁵.

2. Rivalidad y rencor

No deja de ser curioso observar a dos obispos tirándose la mitra a la cabeza, blandiendo el cetro para sacudirse. Lo hacen con encono y furia, se insultan sin parar, parecen políticos parlamentarios. La iniciativa agresora es siempre de Juliano, descalificando a Agustín de modo irreverente y procaz, mientras éste se defiende como puede, devolviendo los golpes muchas veces con asombro y otras con soltura, según va ganando práctica. Resulta también llamativo esto en dos luminarias intelectuales, tienen que dejar a un lado su lenguaje profesional y abstracto para recurrir a la expresión directa y coloquial. Recuerda a un combate de boxeo entre el aspirante y el campeón, el primero con una táctica de ataque desaforado, como quien no tiene nada que perder, mientras el segundo baila a la defensiva, endureciendo sus posiciones y aprovechando los flancos del rival para contragolpear.

Juliano se muestra muy sarcástico en sus ofensas, sin respetar nada ni a nadie, ni familia ni amigos ni autoridades que caigan del lado de Agustín. Esto sugiere una personalidad orgullosa y engreída, que restregaba a los demás su erudición y superioridad, en plan perdonavidas, “no era una persona simpática”¹⁶. Apenas menciona a Pelagio, el iniciador teórico del contencioso, como si le quedara por

¹⁵ BROWN, *o.c.* 397.

¹⁶ BROWN, *Ibid.*

debajo¹⁷. Encontró en Agustín un contrincante a su altura, seguramente más, lo que a buen seguro le causaría mayor irritación.

Desde el principio se vio derrotado, los poderes eclesiástico e imperial le degradaron y el pueblo rechazó sus reivindicaciones sobre la inocencia natural, que parecían ignorar la evidencia del mal y la necesidad de Jesucristo¹⁸. Esto redundaría en un aumento de su inquina y exasperación, llevadas prácticamente al límite. Por el contrario, se muestra íntegro y coherente en sus ideas y críticas, admirable en su persistencia. Le parecen tan obvias que las repite sin pausa, extrañado de que algo tan evidente no fuera ratificado por el universo. “¿Cómo han podido ponerse en duda estas verdades? ¿Cómo tiene necesidad esta causa de ser probada?”¹⁹.

Lo primero que va a reprochar a Agustín es haberle refutado sin leerle, un error garrafal impropio no ya de un autor respetable sino incluso del peor aficionado. Agustín no tendrá más remedio que reconocer el fallo, aunque se escudará en la urgencia de contrarrestar una herejía perniciosa, como lo prueba el hecho de que le llegara a través de un extracto apresurado.

“No puedo menos de admirar la desfachatez de este hombre, que en una obra suya acusa de falsedad mis escritos, que confiesa no haber leído. [...] ¿Cómo iba yo a creer que el caradura de este nómida [*numidae induruisse frontem*], en una misma obra, en una misma línea, confiese estos dos extremos: que dije cosas falsas y que no ha leído lo que dije?”²⁰.

En este mismo tono, una técnica que Juliano va a emplear abundantemente es la descalificación del adversario, reincidiendo en los improprios, a cual con más ingenio y malevolencia. Uno de los más crueles es el de mentar a la madre, argucia en parte brillante y en par-

¹⁷ *Réplica a Juliano inacabada* 4,88. En 4,112 le llama “santo”.

¹⁸ “Con lamentos femeninos excita contra nosotros al vulgo”, clama Juliano; “la multitud cristiana, sin distinción de sexos, conoce la fe católica que tú te empeñas en aniquilar”, replica Agustín (*Ibid.* 1,19).

¹⁹ *Ibid.*, 3,6.

²⁰ *Ibid.*, 1,16. Se lo repetirá también en 1,19.52.73...

te signo de impotencia argumentativa. Como Agustín reiteraba en su teología que el hombre proviene de un nacimiento viciado, el eclanense replicará sarcástico que eso vale “si te refieres a tus padres, quizás a alguna oculta enfermedad de tu madre, a quien llamas borrachina [*meribibulam*]”²¹. Es un golpe bajo en toda regla. El de Tagaste narró dicho episodio para ensalzar a su madre, que herida en su amor propio por el comentario de una esclava, ante la que alardeaba probando el vino que sus padres le mandaban traer, renunció al vino para toda su vida, mostrando una dignidad y voluntad incomparables. Ahora esa historia se le volvía en contra. Le responde serenamente: “mi madre no te ha hecho mal alguno”, soltando al tiempo un buen gancho: “en gran honor tengo yo a tus padres, cristianos católicos, y me alegro de que hayan muerto antes de verte hereje”.

Otra acusación maligna que hace a Agustín es la de haberse ganado el favor de los poderes del imperio con malas artes, “alabando al hombre poderoso [Valerio] por rechazarnos, [...] cuando sólo pedíamos jueces”, y sobre todo “llevando a los tribunos mediante tu colega Alipio más de ochenta caballos bien cebados de toda África”. Agustín bufa con rabia contenida: “calumnias o no sabes lo que dices, o eres un mentiroso o un temerario”, y llega a justificar “la disciplina coercitiva contra los enemigos de la fe católica”, recordando la violencia donatista, aunque reconociendo que afortunadamente no es el caso de los pelagianos²².

Otro encuadre de agria oposición, parece que tan folclórico como clásico, va a ser el regional. Juliano insiste en el carácter *púnico* de su contrincante, como si ello le inhabilitara para una discusión seria. Por lo visto, si *los judíos no se tratan con los samaritanos* (Jn 4,9), mucho menos los romanos con los cartagineses, el enemigo hereditario. Cuando le tilda de “retórico púnico” o menciona la “falsedad púnica” lo está asociando al tópico de necio y bárbaro por ser extranjero o provinciano. Es decir, la metrópoli mira de siempre por encima del hombro a la colonia, aquélla ha llevado la civilización a ésta, sin la cual seguiría sumida en la incultura. Fonética y gráficamente, *poenus*,

²¹ *Ibid.*, 1,68; está citando *Confesiones* 9,18.

²² *Réplica a Juliano inacabada* 1,10.42.

“púnico”, confluye en identidad declinativa con *poena*, “pena”, lo que conllevaría otra muesca cáustica de Juliano. Agustín arguye dignamente recordando de un lado al “púnico Cipriano”, escritor y mártir venerado por la Iglesia entera, y de otro, que tener un origen distinguido no garantiza moralmente nada²³.

El resto de invectivas se acumulan a cada paso. Algunos tienen que ver con la discusión, reivindicando ambos ser “católicos”, defensores de la fe recibida, y denostando al adversario como “hereje”, innovador con una doctrina inicua. Juliano arroja a Agustín entre los maniqueos y traducianistas, por denigrar la naturaleza, mientras éste epiteta a aquél de pelagiano y celestiano, defensor recalcitrante de condenados por concilios y papas²⁴. Hace falta arrogancia para tachar de hereje a Agustín, un ya entonces mundialmente reconocido paladín de la ortodoxia. Se percibe bien el carácter indómito y achulado de Juliano, a la vez que la convicción de la obviedad de su posicionamiento.

Otras lindezas que reparte son denominar a su oponente “perseguidor de niños”, “más impío que Manes”, por su doctrina del pecado original; se muestra insolente encarándole una “agudeza más roma que un mortero”, o sin respetar su edad le escarnece como “viejo asmático”; y por afirmar que en los animales la libido no era un mal, “patrono de los asnos”²⁵. Del lado contrario, Agustín resiste muchas veces con *y tú más*, y apostrofa a Juliano como “nuevo anticristo”, por contradecir a Pablo; o le llama irónicamente “gran dialéctico”, cuando le pillaba en contradicción; y sobre todo le refrota su soberbia y palabrería: “la vanidad te domina hasta graznar vaciedades”, “deslenguado sin seso”, “vendedor de humo”, “asno”, “maestro de charlatanes”²⁶.

Juliano gustaba de remitirse a “los escritos de los filósofos”, mencionando eruditamente a muchos de ellos, y por tanto de ser promotor de un estilo aristotélico seguidor de la lógica y la responsabilidad. Agustín, por su parte, prefería acudir a autores cristianos mejor que

²³ *Ibid.* 1,7.48; 3,78.

²⁴ *Contra las dos epístolas de los pelagianos* 1,4; *Réplica a Juliano inacabada* 1,1s.6.

²⁵ *Ibid.*, 1,48.117; 2,117; 5,23; 4,38.56.

²⁶ *Ibid.*, 1,132; 2,159; 5,33; 3,52.88; 4,56; 5,23.

paganos, y mantendría la lealtad platónica de la degradación material respecto a lo espiritual²⁷. En cuanto a las fuentes de la teología, aquél pone en primer lugar la razón, que debe interpretar la Escritura y la tradición. Éste impugna ese método como engañoso, pues con la excusa del razonamiento subjetivo se puede llegar a deponer más que a exponer la autoridad divina, siendo preferible anteponer la Escritura y tradición al raciocinio²⁸.

II. EL FRAGOR DE LA BATALLA

El duelo entre Juliano y Agustín no tiene cuartel. Sobre todo los cuatro capítulos de *Ad Turbantium* y los ocho de *Ad Florum*, los seis de *Contra Iulianum* y los nuevos seis de *Contra Iulianum opus imperfectum*, que asumen las escaramuzas previas, son un rifirrafe continuo, aunando argumentos, descalificaciones, exageraciones y medias verdades o mentiras por ambas partes. Apenas hay reconocimiento mutuo, aunque sólo sea tener al otro por ingenioso o coherente²⁹. Al enemigo ni agua.

Los temas a discusión, los objetivos de la guerra son nítidos: pecado original y naturaleza, de un lado, gracia y libertad (y predestinación), de otro, con sus derivaciones sobre el matrimonio y la sexualidad, apoyados en el testimonio de la Escritura y el significado de Cristo. Nada más, pero nada menos. En glosa de Agustín:

“Vuestros argumentos se reducen a cinco. Si Dios es el creador de los hombres, no es posible nazcan con defecto alguno. Si el matrimonio es un bien, nada malo puede nacer de él. Si en el bautismo se perdonan todos los pecados, los nacidos de padres bautizados no pueden contraer el pecado original. Si Dios es justo, no puede castigar en los hijos los pecados de los padres, pues perdona a los padres sus propios

²⁷ *Réplica a Juliano* 2,37; 4,75s; *Réplica a Juliano inacabada* 1,41.

²⁸ *Contra las dos epístolas de los pelagianos* 4,32; *Réplica a Juliano* 1,29.

²⁹ Juliano concede “cierta agudeza” a Agustín, “alabo tu ingenio” (*Réplica a Juliano inacabada* 3,188). Agustín le declara de “buena elocuencia” (*Réplica a Juliano* 3,64).

pecados. Si la naturaleza humana es capaz de llegar a la perfección, no puede tener vicios naturales”³⁰.

El caso es que vuelven sobre dichas cuestiones una y otra vez, de modo incansable, extenuante. Bastaría leer el primer libro o capítulo del *Opus Imperfectum*, ahí está ya contenida toda la discusión. La culpa de la reiteración recae enteramente sobre Juliano. Agustín no puede por menos que replicarle. Es como si el eclanense hubiese advertido claridades tan deslumbrantes que no cupiese ningún otro ángulo de iluminación, gire donde gire la mirada le vuelve a atraer el foco principal. Agustín da muestras de cansancio, a veces al borde del estallido, pero no tiene más remedio que entrar al trapo, aprovechando en todo momento para reprocharle su garrulería sin fin: “repites hasta la saciedad odiosa las mismas cosas y con las mismas palabras”³¹.

1. El pecado de la naturaleza

La cuestión clave va a ser si existe o no un pecado original heredado. El apuliano proclama que eso no puede ser, de ninguna manera, ni por activa y ni por pasiva. Definitivamente, “el pecado es sólo mala voluntad”³², una cuestión de libertad personal, no puede haber un pecado biológico, suena a absurdo, una contradicción en los términos. Se estaría hablando entonces de un “mal original”, un “pecado natural”, un “mal natural”³³, un flujo venenoso en las entrañas mismas de la creación. Se derivarían consecuencias desastrosas en todas las direcciones, como un virus sin vacuna, infectando sin cura el mundo, la vida y el alma. “En resumen, tú condenas la naturaleza, obra de Dios”³⁴.

En general, Juliano aprovecha esto para concluir que Agustín es maniqueo, recordándole constantemente su pasado. Lo tendría tan clavado como una flecha de punta triangular, no le era posible arran-

³⁰ *Réplica a Juliano* 2,31.

³¹ *Réplica a Juliano inacabada* 2,44. También 3,91; 4,5.

³² *Ibid.*, 2,17.

³³ *Réplica a Juliano* 3,51; *Réplica a Juliano inacabada* 1,1.9.

³⁴ *Ibid.*, 2,107.

cársela sin desangrarse: “tú, conocedor de esta doctrina, considera tus progresos después que temporalmente la abandonaste”, le espeta. Es decir, no se ha corregido para nada. No sólo le tiene por “nuevo maniqueo”, sino declaradamente “peor que el antiguo”³⁵, porque al menos Manes exculpaba a un Dios bueno en lucha contra el Dios malo de la naturaleza, mas el pecado original defendido por Agustín incriminaba directamente al único Dios creador. Por eso, concluye, “vosotros sois maniqueos y nosotros católicos”³⁶.

Pelagio ya había intuido cierto maniqueísmo detrás del pensamiento de Agustín, y Juliano ahondará constantemente en esa idea. El nómada rechaza la acusación con energía, argüirá que en realidad se sitúa entre los polos viciosos que suponen el maniqueísmo y el pelagianismo. Considerará a los seguidores pelagianos como “nuevos herejes”, “desertores de la fe”, “adversarios de la gracia, enemigos de la cruz de Cristo”, “nueva peste”³⁷.

En el contraataque, refuta académica y pacientemente distinguiendo entre maniqueos, pelagianos y católicos. Los maniqueos creen que la naturaleza es mala sustancial y eternamente, sin esperanza de cambio; los pelagianos por el contrario la declaran esencialmente buena, casi ignorando las taras de la existencia; y los católicos expresan que la naturaleza es buena al ser creada por Dios, pero ha sido viciada por el pecado del primer hombre, transmitido luego a su descendencia. Los maniqueos descreen de la omnipotencia de Dios, le anulan haciéndole débil; los pelagianos no aciertan a explicar la presencia del mal en el mundo, su peso asfixiante; sólo los católicos logran exponer correctamente la doctrina cristiana, que aún la bondad de Dios y el acoso del mal³⁸.

Además, Agustín sabe devolver el golpe a Juliano, le afea que en el fondo su teoría colabora tanto con los maniqueos que al final acaba siendo un auténtico apologeta suyo. Efectivamente, si la naturaleza es esencialmente buena, en cuanto creada por Dios, si el mal no pro-

³⁵ *Ibid.*, 1,49.32.

³⁶ *Ibid.*, 5,24.

³⁷ *Contra las dos epístolas de los pelagianos* 2,8.11; 4,8.24.

³⁸ *El matrimonio y la concupiscencia* 2,9; *Réplica a Juliano inacabada* 3,177s; 5,25.

viene de Dios, pero lo encuentra desde el principio cada hombre en su existencia, ¿de dónde sale? No queda otra solución sino asignarle una existencia autosuficiente y autónoma... justo lo que defienden los maniqueos.

“Eres un excelente auxiliar de Manes, pues al negar que por el pecado del primer hombre quedó la naturaleza humana viciada, le autorizas para atribuir a la naturaleza mala el ser autora de todas las manifiestas lacras que constituyen el estado tan mísero de los niños”³⁹.

No conocemos la reacción de Juliano, pero debió de quedarse bizco. El reproche que con más insistencia dirigía a Agustín se encrespaba en su contra. Al fin y al cabo, los maniqueos admitían la salvación de los niños por Cristo, pero los pelagianos, al rechazar el pecado original, no consideraban que los niños necesitasen ninguna sanación. Es uno de los flancos que más ataca el obispo de Hipona. Reconoce su inocencia en lo que concierne al pecado personal, pero no en cuanto al pecado heredado. Si no hay pecado original, dice, los niños no necesitan bautismo o, peor todavía, ni siquiera la gracia de Dios. Entonces, como si Agustín removiera el cuchillo en el cuerpo del rival, “Cristo no ha muerto por ellos”⁴⁰.

El eclanense resiste tapando la hemorragia, la práctica del bautismo infantil “no demuestra una niñez culpable”, teorizando de otro modo su significado: sirve para la adopción filial, el acercamiento a Dios, necesitan el bautismo y la integración eclesial para ser ayudados en el futuro a vivir como cristianos. Agustín lo interpreta aviesamente: entonces “para ser adoptados por el Salvador, pero no salvados”⁴¹. Si morían sin bautismo, los pelagianos deducían un “tercer lugar de inocentes no regenerados, al margen del reino para los buenos y el tormento para los malos”, un “lugar intermedio”, una “vida eterna sin reino de Dios”, una eternidad sin felicidad o “felicidad de segundo orden”⁴².

³⁹ *Ibid.*, 1,97. También 4,28.

⁴⁰ *Ibid.*, 2,138.

⁴¹ *Ibid.*, 1,56; 5,9.

⁴² *Ibid.*, 1,50.141.130.

Agustín redobla las cuchilladas. La costumbre general de bautizar a los niños muestra la creencia común en un pecado heredado. Si la Iglesia practica en la ceremonia del bautismo “exorcismos e insuflaciones”, eso significa que se está aventando al diablo, que se está lavando una mancha de nacimiento, nadie va a pensar que tales ritos son supercherías. Sin afirmarlo explícitamente, está fundamentando el axioma tradicional *lex orandi, lex credendi*, la liturgia es lugar teológico, fuente de doctrina⁴³.

Finalmente, repele con convicción la acusación de maniqueo recurriendo a la tradición. Lo que afirma sobre el pecado original y la naturaleza degradada no es un invento suyo, sino que está en los grandes escritores cristianos anteriores a él. Desgranará reiteradamente dichos autores:

“En esta causa en la que se ventila la cuestión del pecado original, por la que al llamarme maniqueo te crees en el deber de prodigarme las más atroces injurias, tengo conmigo a Cipriano, pues confiesa que el niño en nada pecó, pero no omite decir que contrae el contagio del pecado de Adán en el primer nacimiento. Conmigo está Hilario. [...] Conmigo está Ambrosio, muy alabado por tu maestro, que dice: <todos nacemos bajo el pecado e infectado está nuestro origen>. [...] Conmigo está Gregorio [Nacianceno]. [...] Conmigo está Basilio. [...] Conmigo está Juan de Constantinopla, que dice: <cometió un gran pecado Adán y condenó a la vez a todo el género humano>. Todos estos y otros colegas que sería demasiado prolijo enumerar comparten la misma doctrina y están conmigo”⁴⁴.

Sobre todo, va a machacarle que san Ambrosio, de quien siempre rementa que ha sido ensalzado por “tu maestro Pelagio” y por tanto en quien no cabe sombra de sospecha por ninguna de las dos partes, está palmariamente de su lado. Juliano también dice apoyarse en Ambrosio, Cipriano y “otros autores cuya fama tratas de ensuciar asociándolos a vuestros errores”, pero como no aporta ninguna cita se desautoriza a sí mismo⁴⁵.

⁴³ *El matrimonio y la concupiscencia* 2,33; DH 246.

⁴⁴ *Réplica a Juliano inacabada* 1,52.

⁴⁵ *Ibid.*, 1,2.66; 4,112ss.

Añadida a la de maniqueo, otra descalificación que Juliano arroja a Agustín, vertiéndole dos manchas infamantes e imborrables, es la de traducianista. *Traducere* significa en primera acepción “transmitir”, y *tradux* alude al hecho de ser “transmisor”, “enlace”. El contexto es la explicación del origen del alma, un enigma insoluble en aquellos tiempos. Agustín compara las diversas teorías, sin acabar de decidirse por ninguna. Más allá de la transmigracionista sostenida por Platón, que le suena a mítica, y la emanantista o de irradiación divina del neoplatonismo, entre las que se movían los maniqueos, podrían condensarse principalmente en dos: la *creacionista*, defendida por Juliano, “el alma es una nueva creación y nada tiene de común con la semilla que da origen al cuerpo”⁴⁶; y la *traducianista*, que consideraba se producía a través de la generación física. La primera teoría era más intelectual y prestigiada, mientras la segunda pasaba por burda y simplona. Ésta, sin embargo, para la doctrina del pecado original venía pintiparada. Agustín intentaba separar un problema del otro, eran cuestiones diferentes que debían abordarse en sí mismas, pero Juliano encontrará que sólo el absurdo traducianismo podía sostener la absurda idea del pecado original. Con sorna etiqueta a Agustín de “primado de la nación traducianista”⁴⁷.

Para comprender el descrédito del traducianismo podríamos recordar una polémica reciente en España surgida en el periodismo de cotilleo. Un asesino se había suicidado acosado por la policía y se rumoreaba que siendo donante de órganos se intentaban aprovechar algunos. Una periodista lo rechazaba de plano señalando que así se iban a transmitir sus pulsiones criminales. La discusión y el choteo fueron generalizados: “entonces, si me trasplantan el riñón de un ingeniero, ¿cuántas asignaturas me convalidarán?” Incluso médicos y el director de la Organización Nacional de Trasplantes, pionera en el mundo, tuvieron que intervenir aseverando que el alma no se puede trasplantar⁴⁸. Sería la misma burla que explota Juliano ridiculizando

⁴⁶ *Ibíd.*, 2,28.

⁴⁷ *Ibíd.*, 1,66. No deja de ser irónico que hoy día el *traducianismo* sea una *evidencia* científica en la comprensión unitaria del ser humano.

⁴⁸ “Mariló Montero: No está comprobado que el alma no sea trasplantada con los órganos”: *El País* 24.X.2012.

que un pecado se pueda transmitir, como proclamaban los partidarios del mal natural, los que componen “un mundo decadente”⁴⁹.

En cuanto al inicio mismo del mal, el porqué del pecado original (originante), ambos se lían confusamente en una discusión sobre nada y algo, necesidad y posibilidad, que adquiere rasgos surrealistas, recordando a veces un número humorístico. Agustín había elucubrado que el mal surgiría de que lo creado no fue hecho de Dios sino de la nada. Es decir, Dios es la perfección y al proceder el mundo de lo que no es Dios, de la nada, necesariamente es imperfecto⁵⁰. Juliano se enreda entonces, queriendo o sin querer, de tal modo que personifica la nada, para asociar a Agustín con Manes:

“La nada, antes de ser creatura, era la inanidad. La nada cesó al aparecer el primer ser, deja de ser nada cuando empieza a ser algo. La misma nada, cuando era, no era, pues la inteligencia nos dice que la nada sólo puede ser nada cuando nada existe”⁵¹.

“Tú sí que vales nada”, estalla Agustín echando humo, “pues afirmas que la nada, siendo nada, vale algo”. Dios no puede pecar porque en Él el libre albedrío es esencia, que es como decir que siendo Él la justicia no puede ser injusto. Como los humanos no vienen de la naturaleza divina, sino de la nada, son imperfectos y pecadores, conformados en posibilidad, aunque no necesidad de pecar, mientras que en Dios no hay siquiera posibilidad de pecado, “ni quiere poder pecar ni puede querer pecar”⁵².

2. La justicia de Dios

Por increíble que parezca, la defensa o rechazo de la teoría del pecado original, que está en la raíz de la animadversión que se profesan estos dos hombres y de su ideología tan opuesta, se basa en la misma

⁴⁹ *Réplica a Juliano inacabada* 1,2.

⁵⁰ *Réplica a Juliano* 1,37. Leibniz lo llamará mal metafísico (*Ensayos de teodicea* 1,21).

⁵¹ *Réplica a Juliano inacabada* 5,32.

⁵² Para la discusión, *Ibid.* 5,31-44; 6,5.

razón principal: la justicia de Dios. De nuevo aparece aquí la ironía de la historia: la promoción de la misma causa de manera contraria lleva irremediablemente a la confrontación. Tal vez es simplemente la dialéctica de la vida, que la misma cosa aboca a menudo a lo contrapuesto.

Juliano va a tirar sobre todo de razonamiento y estricta lógica. Según él, la justicia es “la mayor de todas las virtudes”, la que conglomerada todas las demás. Así que tendrá que ser la característica por excelencia de la divinidad. “Dios es justicia, y si se pudiese probar que no es justo, se podría concluir que Dios no existe”⁵³. Ahora bien, la justicia pide “que cada uno sea castigado según su mérito”, de ninguna manera condenado por un pecado ajeno. Todo ello derrumba como un castillo de naipes el entramado del pecado de origen. Si a la justicia de Dios, vista como imprescindible, se añade además la bondad de Dios, igualmente irrenunciable en la fe cristiana, se incurre en crasa contradicción al afirmar “que Dios sea a la vez misericordioso al perdonar a todo el que se arrepiente sus pecados y cruel al imputar a un inocente pecados ajenos”⁵⁴. Estas deducciones le parecen algo tan diáfano que se desespera por tener que desmenuzarlo constantemente.

Igualmente, si la transgresión original conlleva el castigo divino de la concupiscencia, la inclinación invencible a realizar el mal, el remedio resultaría mucho peor que la enfermedad, tremendamente contraproducente, pues “con este género de castigo multiplicaría Dios los crímenes”. Pero Agustín también sabe ser sarcástico: si no existe el pecado natural, la abundancia de taras que experimentamos continuamente en el mundo, que abarcan del nacimiento a la muerte de todo hombre, existirían ya en el paraíso, así que vaya paraíso⁵⁵.

Con la misma convicción, con igual fuerza argumentativa, pero asumiendo los dogmas cristianos, Agustín se apoya también en la justicia connatural a Dios para defender con todas las consecuencias la existencia de un pecado de origen. El punto de partida es la evidencia

⁵³ *Ibid.*, 1,35; 2,21.

⁵⁴ *Ibid.*, 1,57.

⁵⁵ *Ibid.*, 4,35.114.

del mal en el mundo, un mal tan intenso y tan extenso, que no ahorra en su voracidad ninguna etapa de la existencia humana. Ante la conmoción de ese mal, que se ceba tantas veces en los niños inocentes, la idea de un Dios creador bueno sería nítidamente contradictoria. La única explicación posible es que exista un pecado original, tal como cuenta la Biblia, que habría arruinado tanto la naturaleza creada como la libertad de los hombres.

“¿Qué nos queda? O creer que la causa de todos estos males viene de la injusticia o impotencia de Dios, o que es un castigo debido a un pecado cometido por nuestro primer padre. Pero como en Dios no hay injusticia ni impotencia, resta confesar –cosa que tú no quieres– que este duro yugo que pesa sobre los hijos de Adán desde el día que salen del vientre de sus madres hasta el día de su sepultura en la tierra, madre de todos, no existiría de no haber precedido el pecado original”⁵⁶.

Añade a la justicia la omnipotencia, igual de consustancial a la divinidad, por la que no es comprensible que Dios permita tanta brutalidad de la naturaleza. Si no hubiera tenido lugar un pecado ancestral, los horrores congénitos de la condición humana harían a Dios injusto o débil. Por ejemplo, si muere un niño sin bautismo y es destinado por tanto a la condenación, o si nace malformado o disminuido psíquico, ¿cuál ha sido su delito?, ¿por qué ha recibido ese castigo? Sólo la existencia de un pecado original, que habría corrompido la naturaleza y la habría transmitido así a toda la descendencia, irreparablemente generación tras generación, siglo tras siglo, puede dar una explicación satisfactoria, que a fin de cuentas salve la justicia y omnipotencia de Dios. Habría sido una infracción tan terrible, dada la libertad perfecta del primer hombre, que convirtió su falta en inexcusable. Los atroces males que acompañan toda existencia humana de principio a fin, llevan igualmente a concluir la enormidad de dicha culpa⁵⁷.

Como colofón, Agustín recuerda que la justicia de Dios no puede ser comprendida desde parámetros humanos. El misterio de la infini-

⁵⁶ *Réplica a Juliano* 4,83.

⁵⁷ *Réplica a Juliano inacabada* 1,39; 3,57.154.

tud divina es por definición inalcanzable a la limitación humana. Su justicia y su gracia, su ser, son inaccesibles⁵⁸.

3. Libertad y depravación

Siendo la defensa de la justicia de Dios el argumento básico para sostener o derribar la doctrina del pecado original, hay con todo una serie de derivaciones lógicas que sirven a ambos contrincantes para corroborar su posición.

Una de las consecuencias principales de la polémica va a ser la relación entre gracia y libertad. “La cuestión medular es que negáis el libre albedrío”, afirma Juliano⁵⁹. El albedrío o *arbitrium* se refiere a la decisión. Supone la libertad, la capacidad racional de elección, y es paralela a la voluntad, la querencia condicionada por la razón y el instinto. Albedrío, libertad, voluntad, se emplean muchas veces por ambos (y por todos) como términos sinónimos, aunque estrictamente no lo sean.

El de Eclano proclama el libre albedrío como característica humana inamisible. No puede existir la idea de hombre sin libertad, como no puede pensarse a Dios sin justicia. Sería algo así como su cualidad mayor, conformando un todo de su espíritu o inteligencia. Más en concreto, es sobre todo una cualidad moral, la capacidad de discernir y elegir entre el bien y el mal. “El libre albedrío consiste en la posibilidad de cometer un pecado o abstenerse de pecar”⁶⁰. Por eso no puede haber un pecado de nacimiento, un delito sin concurso de la libertad. No hay culpa sin voluntad, no hay voluntad sin libertad, y no hay libertad sin razonamiento. De manera que los niños, que todavía no tienen uso de razón, no pueden ser pecadores, y mucho menos ser castigados por una falta ajena. Es de risa, se mesa los cabellos, “lo que nosotros llamamos vicios de una voluntad depravada, hombres y mujeres y célebres obispos lo llaman pecado original”⁶¹.

⁵⁸ *Réplica a Juliano* 6,43; *Réplica a Juliano inacabada* 3,24.

⁵⁹ *Ibid.*, 1,75.

⁶⁰ *Ibid.*, 1,78.

⁶¹ *Ibid.*, 2,8. Para Juliano, “libre es la voluntad emancipada del instinto natural” (5,28).

Según este, “no existe pecado voluntario si hay pecado natural, y no existe pecado natural si todo pecado es voluntario”⁶². Concluye que no es posible perder la libertad por un pecado hereditario, pues entonces se perdería la esencia humana. Una vez sentada la libertad, se entiende que en ella reside la posibilidad del pecado, originado justamente del mal uso que ofrece la capacidad de elección. Casi al estilo agustiniano de la inversión retórica dirá: “el pecado no radica en la condición de la naturaleza, sino en la naturaleza del libre albedrío”; es decir, la falta sólo puede ser personal, en absoluto heredada, “se es culpable por conducta, no por nacimiento”⁶³. Juliano cita incluso a Agustín, como rizando el rizo de la demostración:

“Me contentaré con la definición que se escapó de la honestidad de tus labios sobre la bondad de la naturaleza que aprendiste tras la ciencia esotérica de los maniqueos. En tu libro titulado *Las dos almas* o *Contra las dos almas* escribes: «Espera que primero definamos el pecado. Pecado es la voluntad de admitir o retener lo que la justicia prohíbe y de lo que podemos libremente abstenernos»”⁶⁴.

Antes de que Juliano se embale cantando victoria Agustín responde que entonces sólo estaba definiendo el pecado personal, pero ahora se trata también del pecado original y su castigo. Como de costumbre, comienza a argüir desde la experiencia del mal y la imperfección, deduciendo en espiral: nuestra miseria existencial y pobre libertad demuestra que debe de haber un pecado inicial transmitido, y esta herencia nos hace entender que nuestra libertad sea tan limitada. Tras la caída, el hombre es “esclavo del pecado, [...] el libre albedrío está cautivo [...] y la naturaleza depravada y viciada”⁶⁵. Los pecados de los seres humanos no proceden sólo de la imitación y costumbre (el peso de las malas decisiones), como defienden los pelagianos, sino también del error y la ignorancia (la libertad demediada tras la falta original), devienen no sólo pecado sino también castigo de pecado⁶⁶.

⁶² *Ibid.*, 6,21.

⁶³ *Ibid.*, 1,106.123.

⁶⁴ *Ibid.*, 1,44, citando *Las dos almas* 15.

⁶⁵ *Réplica a Juliano inacabada* 1,82.85.

⁶⁶ *Ibid.*, 1,47.105.

En realidad, la libertad no existe, es sólo un concepto, un ideal. En la práctica está siempre condicionada por la limitación y la maldad, aplastada por la negatividad del delito originario. “La voluntad es libre para el mal porque se deleita con los males, no es libre para el bien porque no ha sido liberada”⁶⁷. Agustín entiende la libertad en sí como elección del bien en cuanto es el bien, por su misma bondad, sin más añadidos. Algo imposible dado el innato egoísmo e imperfección del hombre. “No hay libre albedrío si no es liberado por la gracia de Dios”⁶⁸. A la objeción juliana de que si no hay libertad no puede haber ser humano, responde con un buen ejemplo: si se pierde la virginidad podemos volver a ser castos, pero ya no vírgenes; es decir, podemos tras el primer pecado tener cierta libertad, pero no la libertad plena (del paraíso). “Por el mal uso del libre albedrío con que el hombre fue creado se deterioró la libertad hasta el extremo de que quien hizo el mal es incapaz de hacer el bien si no es sanado por la gracia”⁶⁹.

La contrarréplica de Juliano es que, si el hombre no es libre para hacer el bien sin la gracia, sino sólo para realizar el mal, entonces “el nombre de gracia está cosido a la negación del libre albedrío”, esputando a Agustín: “eres el jefe de los negadores del libre albedrío”⁷⁰. A esto lo llama “fatalidad para el mal” –y al hombre “esclavo del mal”–, y viceversa la gracia, “bondad como necesidad fatal”⁷¹. Curiosamente están coincidiendo sin saberlo: “No puede haber voluntad libre en naturaleza cautiva”⁷², sentencia Juliano y firmaría Agustín. Simplemente, uno habla desde la teoría: el hombre es libertad (y no puede haber pecado natural), y el otro desde la vivencia: la libertad siempre tiende al pecado (ahogada por el mal natural).

La relación entre libertad y gracia es muy difícil, reconoce Agustín, tanto que “parece que se niega una cuando se afirma la otra”⁷³.

⁶⁷ *Contra las dos epístolas de los pelagianos* 1,7.

⁶⁸ *Réplica a Juliano inacabada* 1,79.

⁶⁹ *Ibíd.*, 6,13.

⁷⁰ *Ibíd.*, 1,94.109.

⁷¹ *Ibíd.*, 4,122; 6,10.

⁷² *Ibíd.*, 4,80.

⁷³ *Réplica a Juliano* 4,47, retomando *La gracia de Cristo y el pecado original* 1,52.

Busca con denuedo el equilibrio, pero la experiencia le señala que el peso mayor está en la maldad, y por tanto en la necesidad de la gracia. Juliano en cambio quiere “animar a los hombres a la práctica de la virtud y defender que no existe en la naturaleza mal alguno, que no hay cima escarpada de virtud que un corazón esforzado y fiel no pueda escalar”, mientras se duele de que la doctrina de su oponente “destruye la santidad” y “declara la guerra a la virtud”, “arrebata la esperanza de conquistar la castidad”⁷⁴.

Además, prosigue el eclanense, si el pecado inicial ha estropeado la libertad, tampoco podrá nadie corregirse, estará abocado definitivamente a recaer en el mal, lo que se opone a la Escritura, que nos llama constantemente a la conversión confiando en su posibilidad. La gracia entonces se estaría mostrando inoperante al no poder superar la degeneración de la condición humana, “la gracia no renueva totalmente al hombre”⁷⁵. Esto también contradice a Pablo, que expresa la sobreabundancia de la gracia (Rm 5,20). Agustín redarguye que el castigo del pecado es temporal, mientras el don de la gracia lleva a la eternidad, de modo que es evidentemente superior. A la contrarréplica de que como de hecho el bautismo y la gracia no cambian la naturaleza, de donde hay que deducir de nuevo que no está dañada y el mal no viene de un pecado ancestral, Agustín responde que los bautizados tienen perdonada la culpa, pero no se ven libres de la pena en este mundo, para prueba de su fe⁷⁶.

4. La gracia absoluta

Desgrana Juliano su descripción de la gracia, que considera múltiple: la vida, la inteligencia, la libertad, la ley (la conciencia y el Antiguo Testamento) y, como plenitud de todo, la encarnación. Gracia natural y gracia sobrenatural. Los dogmas característicos cristianos, como Trinidad y resurrección, necesitan el don de la revelación. Así pues, la gracia sirve para ayudar a buscar la perfec-

⁷⁴ *Réplica a Juliano* 3,64s.

⁷⁵ *Ibid.*, 6,40.

⁷⁶ “*Concupiscentia maneat actu et praetereat reatu*” (*ibid.*, 6,60).

ción, esto es, se puede iniciar el camino sin ella, y ésta completaría el esfuerzo. De ese modo, concluye, “la gracia coopera con el libre albedrío”⁷⁷.

Agustín le replica: “sólo admites la gracia que perdona los pecados”, la gracia sanante, diríamos, pero no la que “nos ayuda a evitar el mal y a obrar el bien”, la gracia santificante⁷⁸. Pero de ese modo no es realmente gracia, sino debida, supeditada al buen uso del libre albedrío. La libertad de estilo pelagiano acaba destruyendo la gracia, pues al exaltar la justicia propia se muestran “enemigos de la gracia de Cristo, sólo de nombre cristianos”. Si la justificación viene de la voluntad, Cristo murió en vano, como de la ley dice Pablo (Gal 2,21). Al ensalzar tanto la naturaleza y la libertad están anulando la redención de Cristo, están destruyendo la fe, no es de extrañar “cuánto os deben detestar los cristianos”⁷⁹.

Para el de Hipona la gracia es otra cosa. Pertenece al ser de Dios, es Dios mismo, y por ello nos resulta en último término inaferrable. De hecho, todavía seguimos dando vueltas a la concreción agustiniana de la gracia. Sería “la acción de Dios en la voluntad de los hombres, no para que crean sin querer, sino para que quieran creer”⁸⁰. Esto es, una moción en su interior, en su mente, que sin anular la libertad implica el bien que Dios es, por tanto, algo así como una sugestión e impulso hacia lo correcto, “la *delectatio boni*, no consentir el mal por temor al castigo sino por amor a la justicia”, el gusto por el bien⁸¹.

Para el de Eclano, la gracia “ayuda con tan moderada eficacia que nunca desplaza al libre albedrío, [...] ayuda a los que quieren pero no violenta a los que no quieren”⁸². Agustín opone la cita paulina *no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero* (Rm 7,19) para

⁷⁷ *Réplica a Juliano inacabada* 1,95; 3,106.

⁷⁸ *Ibid.*, 2,227.

⁷⁹ *Réplica a Juliano* 4,15; 6,81.

⁸⁰ *Réplica a Juliano inacabada* 2,157.

⁸¹ *Contra las dos epístolas de los pelagianos* 1,21. También la llama *delectatio iustitiae* (1,27), “vencer el deleite del pecado con el deleite de la justicia” (*Réplica a Juliano inacabada* 2,217), o la expresión más famosa *delectatio uictrix* (*Los méritos y el perdón de los pecados* 2,19,32).

⁸² *Réplica a Juliano inacabada* 3,114.

mostrar que el mal se nos impone como necesidad, más allá de nuestra voluntad ⁸³.

Según Juliano el deseo de rectitud no es inspiración de Dios, sino impulso del libre albedrío. Para Agustín “nadie puede si no es por la gracia de Cristo tener el libre albedrío de la voluntad para hacer el bien” ⁸⁴. En conclusión, para ambos la gracia es una ayuda divina para el bien, en Juliano externa, que interpela la libertad, en Agustín íntima, que excita la voluntad. Uno minimiza la gracia al exaltar la libertad, y el otro viceversa. Se contraponen del mismo modo creación y redención: “alaban tanto la obra del creador que destruyen la misericordia del redentor” ⁸⁵.

La teoría agustiniana de la gracia, según es sabido, triunfó en la dogmática cristiana como eficaz medicamento espiritual: estamos en manos de Dios, que es salvación. Tendría sin embargo nocivas contraindicaciones.

Por ejemplo, algo sorprendente es que san Agustín no reconozca la mínima bondad fuera de la Iglesia. A los infieles, las tinieblas, pareciera sentenciar. ¿Cómo es posible obviar la obviedad? Es un daño colateral de su doctrina sobre la libertad y la gracia, endurecida en el decurso de la batalla. Si la libertad inclina siempre y siempre al mal, si sólo y sólo la gracia de Cristo capacita para obrar bien... fuera de la Iglesia no habrá nada de nada, tampoco salvación. No lo mienta expresamente, pero es una deducción inevitable. “Las virtudes de los impíos no son verdaderas, porque al no referirse a Dios hacen mal uso de ellas”. Por si quedamos con la boca abierta, encuentra apoyo en la Escritura: “si no tienen fe en Cristo, ni son justos ni agradan a Dios, pues *sin fe es imposible agradarle* [Hb 11,6]” ⁸⁶.

¿No son buenos los que no hacen por Dios el bien que hacen?, pregunta Juliano. Lo que hace buenos a los hombres no florece sin la gracia, responde Agustín, “lo que no procede de la fe es pecado”. A

⁸³ *Ibid.*, 5,50.

⁸⁴ *Ibid.*, 3,112; 4,122.

⁸⁵ *Contra las dos epístolas de los pelagianos* 1,11.

⁸⁶ *Réplica a Juliano* 4,17.25.

Juliano le parece el colmo, “las que parecen buenas obras son pecados”⁸⁷. Para él, el logro de las virtudes no es gracia sino voluntad, siguiendo la tradición filosófica del esfuerzo y la práctica como capacitación personal. Lo prueba además porque aquéllas se hallan igualmente entre los justos del Antiguo Testamento y los infieles.

Agustín, en la presión de la polémica y a fuer de coherente, se va volviendo más inflexible, sólo admitirá la gracia de Dios tras el bautismo: “la gracia es propia de los cristianos, no común a gentiles y cristianos”. Contra la idea de la gracia como única responsable del bien, Juliano argumenta: “profetas, patriarcas y santos no estuvieron bautizados, pero resplandecieron por sus propias virtudes”. Y Agustín contesta que “estos santos antiguos fueron también liberados por la gracia, [...] pues creyeron en Cristo lo mismo que nosotros”, aunque de distinta manera, unos mediante las profecías y otros tras la misión, “a ellos fue preanunciado y a nosotros anunciado”⁸⁸.

Segunda contraindicación. Si el lado oscuro de la libertad es el pecado personal, como los dos concuerdan, la falla de la libertad juliana es el rebajamiento de la gracia y redención, según destaca Agustín, y la cara oculta de la gracia agustiniana será la predestinación, “el horror del abismo”⁸⁹. Es una consecuencia que el italiano rechaza tajantemente mientras el africano no tiene más remedio que asumir. Para el primero, la virtud, al igual que el pecado, provienen de la decisión humana. Para el segundo, el pecado viene de fábrica, de la naturaleza corrupta, mientras la virtud surge de la gracia interior inculcada por Dios. Juliano sigue la lógica filosófica, las deducciones de la razón, en tanto Agustín la analogía de la fe, las conclusiones de la revelación, que le parece explica mejor el irresoluble enigma del mal.

Si no reconocemos que el mal se debe a la voluntad, dirá Juliano, estamos aviados, porque entonces no le pondremos remedio. “Los amigos del vicio gustosos imputan a la naturaleza delitos de la voluntad y justifican la corrupción de sus costumbres con el contagio seminal, así no se ven obligados a corregir lo que creen ser obra de otro”.

⁸⁷ *Contra las dos epístolas de los pelagianos* 1,7; 3,14.

⁸⁸ *Réplica a Juliano inacabada* 1,83.124.

⁸⁹ *Contra las dos epístolas de los pelagianos* 2,15.

Agustín en cambio es fuertemente pesimista, no sólo sobre la realidad sino también sobre la salvación. “Todos los hombres son *por naturaleza hijos de la ira* [Ef 2,3], a excepción de algunos que, por gracia de Dios, han sido separados de la masa de perdición”⁹⁰. Muchas veces se refiere al mundo y la humanidad como “vida miserable”, “siglo maligno”, “naturaleza viciada”, “raíz depravada”⁹¹.

Que la podredumbre sea consustancial a la existencia y la virtud sólo se explique por la gracia lleva a concluir, por tanto, la predestinación, tanto el bien como el mal parecerá una decisión divina. Pero la hipótesis de “que Dios crea sólo para condenar” es un absurdo inaceptable para su justicia y bondad, “ni el mal puede ser natural, ni Dios puede crear seres culpables, ni ubicarlos en el reino del diablo”. Agustín responde que tal es “la presciencia divina [...] Dios sabe con antelación qué multitud de hombres creados por Él se condenarán”. Es esto una “cuestión inescrutable”, un “profundo misterio”, un “secreto juicio de Dios”⁹².

La predestinación deviene un callejón sin salida, un terror e impotencia que encrespa el ánimo. Para el apuliano se opone completamente a “la misericordia y justicia de Dios que canta la Iglesia de los católicos”. El númerida responde que no puede ser de otro modo en lo que se refiere a un Dios todopoderoso y omnisciente, que crea a los hombres y “en su presciencia sabe que han de hacer el mal y perseverar en su maldad hasta el fin, y por esta causa han de ser sin duda condenados”. La alternativa es que haga morir a los niños bautizados antes de que puedan perpetrar crímenes y condenarse. Agustín echa mano de la ironía:

“Como consejero de Dios puedes sugerirle eso en favor de los hijos que regeneró y adoptó, cuya maldad y condenación futuras ha previsto; que antes de caer en una vida culpable, sean privados de la vida y los acoja en su reino y no vayan a parar a los suplicios eternos. Si crees poder censurar nuestro lenguaje al decir que Dios crea hombres

⁹⁰ *Réplica a Juliano inacabada* 2,15; 4,123.

⁹¹ *Ibid.*, 2,216; 3,45; 3,161; *Contra las dos epístolas de los pelagianos* 1,28.

⁹² *Réplica a Juliano inacabada* 1,119.123; *Contra las dos epístolas de los pelagianos* 4,16; *Réplica a Juliano* 4,45; 5,12.

para condenarlos, piensa que otro tan vacío como tú podrá decir con mayor malicia que Dios regenera a los que condena, porque está en su omnipotencia el arrancarlos de las tentaciones de esta vida antes de que sean culpables”⁹³.

La comprensión de Agustín es que desde el pecado original toda la humanidad está justamente condenada, es una *massa damnata*; pero por gracia Dios salva a algunos. La gracia es así justamente lo que significa, un don libre de Dios. No viene del mérito, así no sería gracia, sino que la concede Dios a quien quiere. Humanamente, punto de partida de Juliano, como decisión unilateral de Dios suena a capricho. Pero desde la fe, prevalencia agustiniana, *¿quién eres tú, oh hombre, para pedir cuentas a Dios?* (Rm 9,21).

La polémica desciende incluso a los números. “En comparación con los que se condenan son pocos los que se salvan; pero si no los comparamos con los que perecen, son muchos”. Juliano, citando también a Pablo, tiene otra versión: “la abundancia de gracia supera el mal del delito, y el número de los que se salvan rebasa el número de los que por la transgresión perecieron”⁹⁴.

En estas dos graves aporías agustinianas, y sin que sirva de precedente, habría que inclinar la razón del lado del platillo de Juliano.

5. Matrimonio y sexualidad

La derivación práctica que Juliano explotará contra las ideas de Agustín consistirá en resaltar que esa “doctrina bárbara, sacrílega y funesta”⁹⁵ condena el matrimonio y la procreación de los hijos. Era la consecuencia más llamativa para la gente ordinaria, dejando las abstrusiones sobre gracia o presciencia. Será la deducción más inmediata que el rebelde de Eclano remitió a la autoridad laica e imperial advirtiéndole del alcance desestabilizador y anticristiano de la nueva doctrina, y lo que motivó la rápida reacción de Valerio y el de Hipo-

⁹³ *Réplica a Juliano inacabada* 1,130.

⁹⁴ *Ibid.*, 2,142.204.

⁹⁵ *Ibid.*, 1,48.

na, el primero pidiendo un extracto explicativo que envió al segundo, y éste impugnando los infundios con *De nuptiis et concupiscentia* sin esperar a leer el texto original.

Es una táctica típica de toda controversia descarnada acusar al adversario de algo que no dice explícitamente pero que se podría colegir; o más simplemente, exagerar lo que afirma aunque no llegue a media verdad y sea una clara mentira. Es fácil darse cuenta de la efectividad de dicha técnica viendo la abundancia de su uso en las polémicas actuales entre partidos políticos. Se trata de aguzar las aristas negativas de algo como amenazas gravísimas a la estabilidad conocida, vislumbrar sus posibilidades nefastas como nubarrones que vaticinan una granizada destructora.

La ilación que parece seguir Juliano es la siguiente: puesto que el pecado original se transmite a través de la generación sexual, a decir de su adversario, hay que concluir que la sexualidad es intrínsecamente mala, “una pasión diabólica”, y como la procreación y la sexualidad son la razón de ser del matrimonio se infiere que éste es obra del demonio. “Por consiguiente, los esposos merecen suplicio eterno, pues por su medio el diablo llega a ejercer su poder sobre los hombres”⁹⁶. La lógica subyacente es impecable y paródica. Los prejuicios y desconfianza hacia lo sexual eran moneda corriente incluso en la filosofía⁹⁷, y como el matrimonio era una institución defendida por todos, la acusación juliana suponía un torpedo en la línea de flotación del acorazado agustiniano. Justificaba además la inculpación de compartir las visiones maniqueas, tan abrasivas en su dualismo hacia lo mundano y sexual.

Agustín tendrá que emplearse a fondo. Repetirá sin ceder al desaliento que el matrimonio es bueno, al igual que la naturaleza, instituido precisamente para ratificar la bondad de lo creado y asegurar la supervivencia humana. Si bien es inferior al celibato y virginidad por el reino de los cielos, no deja de ser esencialmente positivo por el triple bien que concede: *proles, fides, sacramentum*, la generación de los hijos,

⁹⁶ *Ibid.*, 2,31.24.

⁹⁷ P. BROWN, *El cuerpo y la sociedad. Los hombres, las mujeres y la renuncia sexual en el cristianismo primitivo*, Barcelona 1993, 519ss.

la ayuda entre los esposos y el reflejo irrevocable de la redención⁹⁸. En la controversia se percibe en seguida que la cuestión no es el matrimonio, sobre el que ambos están de acuerdo prácticamente en todo. El problema es la concupiscencia, cuya consideración contaminará la idea del matrimonio.

Concupiscentia indica deseo avasallador, crisis de *cum* y *cupio*, la sensualidad desbordante. Se refiere a toda clase de impulsos sensoriales, del placer de la comida al del olfato y tacto, pero sobre todo al instinto sexual, “la libido, la concupiscencia de la carne”⁹⁹.

Desde el punto de vista actual, tiene su gracia que dos obispos discutan acaloradamente sobre sexo. Hasta hace bien poco, la doctrina magisterial que escuchábamos sobre el tema era recelosa hasta el punto de sonar obsesiva. Nuestros protagonistas, por su parte, precursores inopinados de Freud por la importancia que otorgaron a la sexualidad, hablan por experiencia: ambos estuvieron casados o emparejados, ambos renunciaron a ella por ascesis espiritual¹⁰⁰, pero difieren diametralmente en la valoración que le atribuyen.

Para Agustín es radicalmente mala, siguiendo la línea platónica y estoica, puesto que obnubila la razón, “la intensidad del placer asfixia el pensamiento”. La concupiscencia es “la ley del pecado que habita en nosotros”, “la desobediencia de los miembros” que “esclaviza el alma”. En la pérdida de control sobre la propia voluntad que caracteriza la pasión y la sexualidad ve Agustín la demostración palmaria de su carácter punitivo. Sólo puede ser “pecado y castigo de pecado”: pecado en cuanto que se opone al bien objetivado por la razón, castigo de pecado porque esa rebelión del cuerpo contra el espíritu distingue la condición humana. “Es imposible de avivar o reprimir a voluntad, es una herida en la naturaleza que proviene de una prevaricación, sugerencia del diablo”¹⁰¹.

El problema del desborde sexual encajaba exactamente con la doctrina del pecado heredado: la concupiscencia era el desorden in-

⁹⁸ *Réplica a Juliano* 3,30; 5,46; *Réplica a Juliano inacabada* 4,122.

⁹⁹ *Réplica a Juliano inacabada* 2,31.

¹⁰⁰ “Los dos hacemos profesión de continencia” (*Réplica a Juliano* 3,49).

¹⁰¹ *Réplica a Juliano inacabada* 4,39; *El matrimonio y la concupiscencia* 1,25; 2,54; *Réplica a Juliano* 5,29; 3,59.

vencible que conllevaba la existencia humana, la merecida sanción por la sublevación primordial: “a la desobediencia siguió el castigo y la vergonzosa desobediencia en la carne, de donde viene el pecado original”¹⁰².

Para Juliano, defensor de la bondad de la creación, impugnador acérrimo de ningún “pecado natural”, y todavía más de su transmisión sexual, la concupiscencia es buena, corresponde a lo creado por Dios y sirve para mantener viva la naturaleza, concordando pues con el plan de Dios, “el placer de los sentidos es natural en todos”¹⁰³. Está dentro de la razón de ser del matrimonio, así que no se puede condenar la concupiscencia sin dejar con ello igualmente contagiada la institución matrimonial.

Agustín se recreará entonces en deslizar sospechas sobre la catadura moral de Juliano, detrás de su defensa de la sexualidad se esconde la lascivia. Denominará a menudo la concupiscencia como “tu protegida, bella a tus ojos”, insinuándole que se estaba delatando como un rijoso epicúreo. Le echará en cara también que se contradice, tanto teórica como personalmente, pues por un lado alaba y está comprometido con el dominio de la pasión, mientras por otro permite dar rienda suelta al desafuero instintivo. Siguiendo la Escritura, repite que la concupiscencia no puede ser buena porque *la carne codicia contra el Espíritu* (Gal 5,17), y así “mata la vida virtuosa”¹⁰⁴.

El obispo de Hipona se afana en distinguir entre el matrimonio, que es siempre bueno, y la concupiscencia, decididamente mala. De modo, asevera, que “en el matrimonio los esposos usan bien de un mal” cuando se unen en orden a la generación. La bondad del matrimonio es tal que incluso contrarresta la perversión concupiscente: sin intención procreadora el acto sexual sería sólo pecado leve¹⁰⁵.

¹⁰² *Réplica a Juliano inacabada* 4,68.

¹⁰³ *Ibid.*, 1,71.

¹⁰⁴ *Ibid.*, 2,118.233; *Réplica a Juliano* 3,28s.50s; 4,9; 3,26.

¹⁰⁵ *El matrimonio y la concupiscencia* 1,16. Ver *Réplica a Juliano* 3,15s; 4,33.

6. El fundamento de la Escritura

Ambos contendientes están de acuerdo en que la Escritura debe sostener sus posturas teológicas. La Palabra de Dios es la base de la fe de la Iglesia, por eso van a esforzarse en citarla abundantemente para consolidar sus argumentos. El problema es que la Biblia da para todo, tanto para un roto como para un descosido, la componen diversas épocas y variados autores, puede alentar tanto una afirmación como su opuesta. Así que se van a devanar para descubrir los textos favorables a sus ideas, al tiempo que refutan y reinterpretan los pasajes que parecen contrarios.

Juliano establece el principio hermenéutico de que los pasajes discutibles “se han de interpretar conforme a la razón y a la luz de otros pasajes sin oscuridad”. Lo ve tan claro que se indigna: “infaman las santas Escrituras al servirse de sus textos para establecer la injusticia de la divinidad”¹⁰⁶.

Hay veces que se permiten adivinar lo que hubiera debido expresar la Escritura para dar la razón al adversario, lo que resulta chusco visto desde fuera: si hubiera querido decir... hubiera escrito... Recogemos algunos textos principales que discuten entre los dos, siguiendo la versión latina que transcriben.

Un pasaje es el relato del pecado del *Génesis*. Para empezar, Juliano recurre como de costumbre al sarcasmo, no se explica “cómo el pecado de Adán, muerto hace ya tantos siglos, pueda encontrarse en los niños”¹⁰⁷. ¿Por qué es tan terrible ese pecado, qué tenía de particular, es que va a ser peor que los homicidios o los robos? La gravedad de ese pecado se deduce de sus funestas consecuencias, contesta Agustín, como nos muestran los innumerables males de la vida que los hombres padecen. Adán era el hombre perfecto y sano, su caída por desobediencia es literalmente imperdonable.

El eclanense se muestra sorprendentemente moderno al repasar los supuestos castigos del dolor del parto, el sometimiento de la mujer, el sudor del jornalero y la muerte como secuelas del pecado heredi-

¹⁰⁶ *Réplica a Juliano inacabada* 2,22.21.

¹⁰⁷ *Ibíd.*, 2,30.

tario. Le parece que son cuestiones pertenecientes a la naturaleza, según se evidencia en los animales, que experimentan las dificultades del parto; o al orden humano de las cosas, como la sumisión de la esposa al marido; o a leyes físicas, caso del sudor. Al final, la muerte le parece incluso un consuelo, pues pone fin a los sufrimientos de la vida. Agustín no admite su estrategia de rebajar la pena para eliminar la culpa, justo lo contrario de lo que él cree, las horribles cargas existenciales son el castigo merecido del pecado original, y le arroja sus contradicciones: la muerte es para todos un mal peor que el trabajo, es ridículo pensar que vaya a ser su alivio. La tremenda negatividad de la muerte evidencia su carácter punitivo. Incluso es capaz de lanzar un buen chiste: “es tan malo este mundo que es imposible descansar sin salir de él”¹⁰⁸.

Siguiendo las referencias de Pablo al *Génesis*, Juliano advierte que como Adán significa en hebreo “hombre”, *todos mueren en Adán y todos serán vivificados en Cristo* (1Cor 15,22) indicará que todos mueren por naturaleza pero resucitarán por el poder redentor. A no ser que se interprete la muerte como pecado, pasando el sentido a indicar que todos pecan imitando a Adán pero se salvan imitando a Cristo. Lo remata con la sentencia: *Cristo murió por nosotros para darnos ejemplo y que sigamos sus huellas* (1Pe 2,21). La virtud se obtiene por la imitación de la santidad de Cristo, como el pecado surge de la imitación de la transgresión de Adán¹⁰⁹.

Además citará *Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad* (1Tm 2,4), coligiendo que si no se salvan todos los hombres “es porque no quieren pedir lo que Dios quiere darles...” El hiponense lo impugna desde “el silencio de los niños”, que nada pueden querer, y sin embargo unos se salvan y otros no según hayan podido recibir el bautismo, de modo que “Dios quiere que se salven los que por la justificación de uno obtienen la gracia”. Y le opone otro texto: *Nadie puede venir a mi si no se lo concede el Padre* (Jn 6,66). Esto es, “no pueden querer el bien si Él no quiere y por gracia no prepara su voluntad”¹¹⁰.

¹⁰⁸ *Ibíd.*, 6,29.

¹⁰⁹ *Ibíd.*, 2,146; 6,31.

¹¹⁰ *Réplica a Juliano* 4,42.44.

Otro de los textos que más traerá Agustín es: *Veo otra ley en mis miembros que lucha contra la ley de mi espíritu y me esclaviza a la ley del pecado que está en mis miembros* (Rm 7,23). Para Juliano se refiere “al estado de un judío bajo la ley”, situación de impotencia y perplejidad. Advertirá que muchas veces para entender la Escritura han de tomarse sus palabras en sentido metafórico más que en sentido literal, y en caso de ambigüedad recurrir a la lógica de la razón. En este caso, la ley del pecado se refiere según él a la “mala costumbre”, las malas acciones que acaban conformando una “segunda naturaleza”. Para su rival no hay vuelta de hoja, el pasaje no precisa la mínima devanación de sesos. Lo mismo que *no hago el bien que quiero sino el mal que no quiero, (...) pues no soy yo quien obra sino el pecado que habita en mí* (Rm 7,19s). Remite a la lucha del Apóstol contra la concupiscencia, como concuerda también la tradición de “santos y doctores de la Iglesia”¹¹¹.

Otra perícopa muy socorrida: Dios es como *un alfarero dueño de hacer de una misma masa vasos para usos nobles y vasos para usos viles* (Rm 9,21). Juliano se enfurece: “no debiste recordar ese texto, pues concuerda con nuestra exposición y contradice la tuya”, los vasos son todos inicialmente buenos, en cuanto imagen de Dios, pero luego difieren “por la diversidad de la voluntad humana”. Agustín contraataca: la solución no es tan simplona, por eso dice el apóstol: *oh hombre, ¿quién eres tú para pedir cuentas a Dios* (Rm 9,20). Se trata de recién nacidos, en los que el inescrutable designio de Dios se va a cumplir, en unos para bien y en otros para mal. Por el pecado de origen todos van en justicia a la perdición, pero por la insondable gracia divina algunos reciben misericordia. El pasaje resulta difícil para la postura juliana, así que recurre al contexto: Pablo estaría tratando de cuestiones judaicas, “los engreídos judíos” quieren ser más que los gentiles, pero la gracia de Dios, dentro de su justicia, no hace acepción de personas, premiará y castigará a todos según sus obras. Agustín rechaza esta explicación como retorcida y huidiza, soltando una de sus características frases memorables: “No somos amados porque amamos, sino amamos porque somos amados”¹¹².

¹¹¹ *Ibíd.*, 2,14; 3,61; 6,70ss.

¹¹² *Réplica a Juliano inacabada* 1,126-130s.

Un texto definitivo sobre el tema pareciera: *Por un hombre entró el pecado en el mundo y por el pecado la muerte, y así pasó la muerte a todos los hombres, en el que todos pecaron* (Rm 5,12). Comentando este pasaje Agustín expresa irónicamente que si los herejes suelen utilizar textos oscuros en favor de su doctrina, “vosotros tratáis de oscurecer con vuestro dogma sentencias muy claras”¹¹³. El centro de la discusión entre ambos está en si el pecado de Adán pasa de uno a todos por imitación o por generación. Y aquí se vuelven terriblemente escolásticos.

Juliano sutaliza que el pecado se transmite “por un hombre”, por lo tanto, se refiere a la imitación y no a la generación, que precisa dos personas. Pero Agustín está al quite: el comienzo de la generación es el hombre, que fecunda, antes que conciba y dé a luz la mujer, por aquél pues vino el pecado. Además, si hubiera querido hablar de imitación, entonces habría dicho “por una”, pues fue la mujer la que empezó el mal ejemplo¹¹⁴.

Otra argucia de Juliano señala que siguiendo el texto lo que se transmite no es el pecado sino la muerte. Agustín encaja el golpe dudando si se referirá al pecado o a la muerte o a ambos, pero lo resuelve desde la última frase, *en el que todos pecaron*: no puede ser justo que pase a todos el castigo, la muerte, sin que se haya transmitido a todos el pecado. Para el eclanense, la muerte de que se habla se refiere a la condenación, castigo del pecado voluntario, mientras para el de Hipona abarca tanto la muerte física, separación de alma y cuerpo, como la muerte espiritual, separación de Dios, ambas herencias del pecado adánico. En cuanto a “todos”, para Juliano significa muchedumbre, no totalidad, comparando con otros pasajes, en lo que Agustín está básicamente de acuerdo, no sin reprocharle “complicar lo sencillo y oscurecer lo claro”¹¹⁵.

También se detiene Juliano en la famosa preposición relativa, *in quo*, coincidiendo en su interpretación con la exégesis moderna, que parte del *ep'ho* griego: “en el que todos pecaron significa sólo porque todos pecaron, [...] todos al pecar imitan al primer pecador por su

¹¹³ *Ibid.*, 1,25.

¹¹⁴ *Ibid.*, 2,56ss; 2,173; 3,85.88.

¹¹⁵ *Réplica a Juliano* 6,80.

propia voluntad”¹¹⁶. Agustín no responde mucho a esto, lo juzga sólo un significado “nuevo y retorcido”. Seguramente lo consideraba otra escapatoria de su rival, que no paraba de recurrir a simplezas. Curiosamente, Juliano también parece asumirlo así, puesto que apenas se parapeta en dicho relativo, él que no dejaba de repetir hasta el agotamiento las mismas cosas. El arma exegética principal del pelagianismo resultó así desestimada.

7. Apuntes de antropología

La doctrina del pecado hereditario, que nacemos y vivimos sometidos al mal interior y exterior, tiene un efecto demoledor en el ánimo humano. Será una de las mayores objeciones del pelagianismo y semipelagianismo, y aparece nítidamente en las dos obras *Contra Juliano*. No olvidemos que las fechas de esta parte de su polémica, los cinco últimos años de su vida, coinciden en el tiempo con la discusión semipelagiana.

“Si por generación se contrae el pecado original”, se infiere que de ningún modo podrá ser borrado, pues “lo que es innato permanece hasta el fin de la existencia, ya que le es inherente”¹¹⁷. Es un baldón que mancha de por vida, nada se puede hacer contra él, como un preso que arrastra grilletes en una cárcel de máxima seguridad. El intento de virtud sería incluso contraproducente, como *dar coces contra el aguijón* (Hch 9,5), presentar batalla en una guerra perdida. Se deduce, por otro lado, que no se puede imputar, puesto que viene dado con la naturaleza, simplemente hay que aguantarlo, anhelando morir, desolados por tener que soportar tal enfermedad incurable.

De este modo, devendrá inevitable “dejarse abatir por la desesperanza de no poder llegar a ser mejores”, portadores de “una naturaleza viciada por un mal congénito”. La fe cristiana siempre conlleva esperanza, pero en este caso conduce más bien a la depresión. Además, todavía peor, el pecado original alienta al pecado personal, pues al ser

¹¹⁶ *Réplica a Juliano inacabada* 2,174. Interpretación actual, U. WILCKENS, *La carta a los Romanos, 1. Rm 1-5*, Salamanca 1989, 384s.

¹¹⁷ *Réplica a Juliano inacabada* 1,61.

innato el primero parece justificar el segundo, desanima al esfuerzo, exime de responsabilidad. “Para excusar sus delitos les alienta a condenar el nacimiento, y que no cambien de conducta”¹¹⁸.

Otra derivación psicológica de la discusión tiene que ver con la sexualidad. ¿Cómo ha llegado a ligarse de ese modo el pecado original con la sexualidad? No cabe duda de que el sexo resulta desestabilizador. Para la antigüedad era causa de impureza (Lv 15), para la filosofía anula la razón, como hemos visto, para la religión o cualquier ideología resulta desmovilizador. Siempre se ha desconfiado de lo sexual. Sólo con Freud y el psicoanálisis ha comenzado a valorarse su trascendencia humana, literalmente, en la salud y la enfermedad. Agustín defiende, apoyado tanto en la lógica como en la intuición, que el pecado original se transmite mediante la concupiscencia. Dicha “rebelión de los miembros” se muestra a la vez como pecado, pues siempre derrota a la virtud, y castigo de pecado, una connaturalidad que rebaja la dignidad racional. Es también la conexión obvia entre un pecado inicial originante y su continuación heredada en la descendencia, dado que son causa y efecto de la procreación.

La última ramificación sería cristológica. Jesucristo, al ser engendrado sin concupiscencia, queda libre de ella y precisamente de esa manera puede rescatarnos desde fuera. Juliano está en contra de esa interpretación, en la que Cristo nació de una virgen “no por el fulgor del milagro, sino para condenar la unión sexual”¹¹⁹.

Juliano intenta poner a Agustín en un dilema irresoluble. Por un lado, si defiende la existencia de un pecado natural, estará llevando hasta Cristo dicho pecado, dada su encarnación. Del lado contrario, si exime a Cristo de la concupiscencia sensorial, estaría renovando la herejía apolinarista, en la que el Verbo asumía “un cadáver humano, no un hombre”; o tal vez la herejía maniquea, pues sostiene “que en Cristo no existió carne humana”¹²⁰.

¹¹⁸ *Ibid.*, 1,70.110.

¹¹⁹ *Ibid.*, 1,66. La exégesis actual está de acuerdo con Juliano: el nacimiento virginal como género literario quiere resaltar la cualidad especial del hijo y no el mérito de la virginidad (J. A. FITZMYER, *El evangelio según Lucas 2*, Madrid 1987, 104s; U. LUZ, *El evangelio según san Mateo 1*, Salamanca 1993, 141).

¹²⁰ *Réplica a Juliano inacabada* 4,47ss.81. Apolinar de Laodicea defendía que en la encarnación el Hijo sustituyó el alma racional (*noûs*) de Jesucristo, que humana-

Lo que pretende echarle en cara es que, si Cristo no tenía concupiscencia, al ser concebido sin ella, entonces no habría asumido verdaderamente la naturaleza humana y no sería ningún ejemplo para los hombres, ejemplo que sintetiza la redención. Agustín se horroriza entonces de la suposición de Juliano de que Cristo también estaría embargado de concupiscencia. En realidad, el de Eclano usa la cristología para rechazar el pecado original: si existiese ese pecado, una de dos, o alcanzaría a Cristo, dado que tomó nuestra naturaleza; o no le alcanza, y entonces no tomó nuestra naturaleza. Como en ambos casos “nada parecido se dio en Cristo, pues sin perder su divinidad se hizo hombre para que le podamos imitar, no existe pecado natural en el hombre”¹²¹.

Agustín lo resuelve tranquilamente acudiendo a la Escritura, que recalca que Cristo se encarnó *a semejanza de carne de pecado* (Rm 8,3), pero no en carne de pecado. Con ello reafirma la tesis del pecado original, “los hombres son todos carne de pecado”, al tiempo que la singularidad de Cristo, “el único que tuvo carne verdadera, no carne de pecado”¹²².

TOMÁS MARCOS MARTÍNEZ, OSA

mente poseía cuerpo (*sóma*) y alma sensitiva (*psukhé*). Esta doctrina fue condenada por Roma y el concilio de Constantinopla (DH 146; 151). La cristología maniquea era de estilo doceta: el Hijo tenía apariencia humana, pero no se había encarnado verdaderamente (*Réplica a Juliano* 1,4).

¹²¹ *Réplica a Juliano inacabada* 4,87.

¹²² *Ibíd.*, 6,35.