

# AUGUSTINIANUM

---

Periodicum semestrale Instituti Patristici "Augustinianum"

---

ESTRATTO

## AVERSI TEXERUNT EUM

### LA CRÍTICA A AGUSTÍN Y A LOS AGUSTINIANOS SUDGÁLICOS EN EL *COMMONITORIUM* DE VICENTE DE LÉRINS\*

“The title of the present work may surprise the reader who may be tempted to ask: why treat a question which has already been fully discussed?” En 1963, W.O’Connor se sintió obligado a dar respuesta a esta pregunta en la introducción a su fundamental artículo dedicado a la relación entre el *Commonitorium* de Vicente de Lérins y el agustinismo.<sup>1</sup> Cuarenta años más tarde, nos parece necesario hacer lo mismo. La conveniencia o no de leer el *Commonitorium* como una pieza más del *corpus* documental generado por la llamada controversia semipelagiana en el sur de la Galia divide a los investigadores desde finales del siglo XVI.<sup>2</sup> Se podría pensar que poco más puede decirse respecto a esta cuestión. Sin embargo, si algo ha caracterizado a este debate es el hecho de que siempre se ha centrado en la confrontación de interpretaciones contrapuestas de unos mismos pasajes del tratado, pasajes en los que unos investigadores vieron elementos de crítica – velada – al agustinismo, obligando de este modo a los partidarios de la posición contraria a refutar su interpretación del texto en cuestión.<sup>3</sup> Conscientes de este hecho, nos hemos propuesto

---

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

<sup>1</sup> W. O’Connor, *Saint Vincent of Lérins and Saint Augustin*, en *Doctor communis* 16 (1963), p. 125.

<sup>2</sup> Una buena síntesis de los debates en torno a esta cuestión puede verse en O’Connor, *Saint Vincent*, pp. 126-130.

<sup>3</sup> Los argumentos que podemos llamar ya “clásicos” en defensa del carácter antiagustiniano del *Commonitorium*, y los pasajes de éste sobre cuya lectura se fundamenta tal línea argumental, fueron recogidos por el insigne padre Madoz: J. Madoz, *El concepto de la tradición en San Vicente de Lérins. Estudio*

con el presente artículo sacar a la palestra nuevos pasajes del *Commonitorium*, en mayor o menor medida dejados de lado por la historiografía precedente y cuya lectura – que forzosamente debe hacerse situando a la obra en el contexto de la producción literaria del lugar y de la época en que fue escrita – resulta determinante para contestar a la pregunta cuya respuesta ha dividido secularmente a la historiografía: ¿Es el *Commonitorium* un tratado que se propone, como uno de sus objetivos, criticar la última doctrina agustiniana de la gracia?<sup>4</sup>

---

*histórico-crítico del Commonitorium*, Roma 1933, pp. 63-88. O'Connor, *Saint Vincent*, pp. 203-243, procede a una exhaustiva crítica de la línea interpretativa seguida por el investigador español.

<sup>4</sup> Nuestra interpretación del *Commonitorium* asume el presupuesto de que esta obra fue concebida por su autor en vistas a ser publicada, contra lo que piensan un buen número de investigadores (así, H. Koch, *Vincenz von Lerin und Gennadius. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte des Semipelagianismus, Texte und Untersuchungen* 31, 2, Leipzig 1907, pp. 40-43, y O'Connor, *Saint Vincent*, p. 172). La hipótesis de estos estudiosos se fundamenta en las afirmaciones explícitas de Vicente en el sentido de que elaboró el tratado para uso personal (Vincent. Ler., *Commonit.* 1, 1, CCL 64, 147; Id., *Commonit.* 33, 7, *ibid.*, 195), y en la petición del autor de que, en caso de que la obra se le perdiera y llegara a manos de alguien, este potencial lector trate con benevolencia un texto que necesitaba aún múltiples correcciones (Id. *Commonit.* 1, 8, *ibid.*, 148). Todo esto nos parece que debe entenderse como parte de la retórica profesión de humildad del autor, que disculpa así sus supuestas carencias literarias y la aridez de su estilo. Hay argumentos para pensar que Vicente quería dar a conocer su obra: de entrada, es curioso que su intuición de que la obra podía escaparle de las manos finalmente se viera materializada. Añádanse otros dos factores: el uso de pseudónimo (*Peregrinus*) y el carácter velado de su crítica al comportamiento de gentes de su entorno – como veremos a continuación –, crítica cuyo cripticismo no se explica si la obra está realmente concebida como un diálogo del autor consigo mismo. Este secretismo encuentra múltiples explicaciones si se trata de una obra destinada a la publicación: la situación, en el seno de la Iglesia, pudo exigir prudencia y subterfugio ... O quizás el autor prefirió simplemente que el objetivo de sus críticas se diera por aludido sin ver su nombre explícitamente citado.

1. *Los capítulos sexto a noveno del Commonitorium: el ejemplo de Cipriano y los donatistas y la crítica a la estrategia polémica de los agustinianos*

El estudio del contexto histórico de elaboración del *Commonitorium* debe partir de la premisa de que Vicente, según afirma él mismo, se vio impulsado a acometer la empresa porque sintió que las condiciones de la época – año 434 –<sup>5</sup> y del lugar en el que habitaba – el monasterio de la isla de Lérins –<sup>6</sup> así lo exigían.<sup>7</sup> Estas condiciones son explicitadas por el autor en las líneas sucesivas: por una parte, la perspectiva del juicio de Dios, que el cristiano debe tener siempre presente y que demanda robar a la fugacidad de nuestro tiempo algo que aproveche a la vida futura, el *studium religionis*.<sup>8</sup> Al margen de esta motivación, muy genérica, Vicente nos informa de que existe otra razón para la redacción de su obra, mucho más concreta, coyuntural y, por ello mismo, de mayor interés para el historiador: el cuidado y atención que exige a toda persona interesada en el conocimiento de la Ley divina la astucia de los nuevos herejes.<sup>9</sup>

¿Quiénes eran estos *noui haeretici*, presentes en el mismo lugar y hacia la misma época en que el lerinense escribió su *Commonitorium*? Vicente no nos dice apenas nada de ellos en este pasaje. Se limita a afirmar que caracteriza a su modo de conducirse la astucia, la *fraudentia*. Esta parquedad de información exige del investigador una lectura atenta de la totalidad de la obra para descubrir otras posibles alusiones a aquellos *noui haeretici* cuya existencia es la causa principal de la elaboración del tratado que estamos estudiando. Y,

---

<sup>5</sup> El mismo autor nos informa de que han pasado tres años desde la celebración del concilio de Éfeso, cuyas sesiones, presididas por Cirilo de Alejandría, se extienden a lo largo de los meses de junio-julio del 431. Cf. Vincent. Ler., *Commonit.* 29, 7, *ibid.*, 190.

<sup>6</sup> *Id.*, *Commonit.* 1, 4, *ibid.*, 147.

<sup>7</sup> *Id.*, *Commonit.* 1, 1, *ibid.*, 147: *ad quod me negotium non solum fructus operis, sed etiam consideratio temporis et opportunitas loci adhortatur.*

<sup>8</sup> *Id.*, *Commonit.* 1, 2, *ibid.*, 147: *sed tempus, propterea quod, cum ab eo omnia humana rapiantur, et nos ex eo aliquid in inuicem rapere debemus, quod in uitam proficiat aeternam; praesertim cum et adpropinquantis diuini iudicii terribilis quaedam exspectatio augeri efflagitet studia religionis.*

<sup>9</sup> *Id.*, *Commonit.* 1, 2, *ibid.*, 147: *et nouorum haeticorum fraudulentia multum curae et adtentionis indicat.*

en efecto, constata el lector que Vicente no dejó de exponer los términos en los que se manifestaba la astucia de estos herejes.

Esta exposición se encuentra en el capítulo séptimo de nuestra obra. Este capítulo rompe parcialmente el desarrollo de la argumentación construida en los capítulos dos a seis de la misma. En ellos, Vicente ha expresado el objetivo fundamental de su empresa: exponer los criterios que han de servir para distinguir la mentira de la verdadera fe. Ésta se fundamenta en la autoridad de las Escrituras y en su interpretación por la Iglesia Católica, interpretación que se distingue de la que de la Ley divina hacen las diversas herejías por su aceptación universal, su antigüedad y por el consenso que, en tal interpretación, ha unido a todos o a casi todos los sacerdotes y *magistri* de la Iglesia. Tras haber formulado sus criterios de ortodoxia de la fe, que tanta trascendencia iban a tener en la historia del Catolicismo en los siglos venideros, Vicente ilustra su canon con algunos ejemplos que muestran cómo la Iglesia ha combatido la herejía con el propósito de atenerse a la fe tradicional, transmitida de generación en generación: se cita un texto de Ambrosio, en el que el obispo milanés defiende la fe antigua, salvaguardada por la sangre de los mártires, frente a las novedades de los herejes arrianos;<sup>10</sup> y se expone el ejemplo de la controversia en torno a la cuestión del rebautismo, suscitada en el norte de África en época del papa Esteban.<sup>11</sup>

El *Commonitorium* nos conduce de este modo a su capítulo séptimo. Que una parte del mismo debe ser interpretada como un pequeño *excursus* dentro de la obra es algo que se aprecia con claridad por la cláusula que cierra la mencionada parte: *sed ad propositum redeamus*.<sup>12</sup> Se trata de la misma cláusula que se encuentra al final de la larga digresión trinitaria / cristológica que ocupa los capítulos doce a

<sup>10</sup> El fresco que Vicente hace de las diferentes violencias y tentaciones a las que vencieron los mártires defensores de la fe nicena durante la persecución arriana traiciona una fuerte dependencia de diversos pasajes del *Moriundum esse pro Dei filio* de Lucifero de Cagliari. Vide, en este sentido, L. Ferreres, *Reminiscencias luciferianas en el Commonitorium de Vicente de Lérins*, en *Anuari de Filologia* (secció D) 15 (1992), pp. 20-24.

<sup>11</sup> Dentro de muy poco nos ocuparemos con mayor detenimiento de los capítulos que hemos querido resumir aquí sucintamente para facilitar la comprensión de nuestra exposición por parte del lector.

<sup>12</sup> Vincent. Ler., *Commonit.* 7, 3, CCL 64, 155.

dieciséis del tratado.<sup>13</sup> ¿Qué ha motivado la elaboración del primer *excursus*? Atendamos a su contenido, para cuya comprensión resulta imprescindible ponerlo en relación con el capítulo que lo antecede.

El capítulo sexto del *Commonitorium* – nos hemos referido a ello recientemente – ilustra la defensa que la Iglesia Católica ha hecho siempre de la fe antigua con el ejemplo de la controversia sobre el rebautismo. Este ejemplo, nos dice el autor, merece ser escogido de entre los otros muchos que la historia eclesiástica ofrecía porque pone de relieve la aprobación por parte de la Sede Apostólica, *beatorum apostolorum beata successio*, del principio de respeto a la fe tradicional que nuestro tratado recoge.<sup>14</sup> Vicente nos dice que a la afirmación – formulada por primera vez por el obispo de Cartago Agripino – de la necesidad de rebautizar a aquellos que hubieran recibido el lavacro de manos de herejes, se opuso exitosamente años más tarde – cuando la cuestión de la validez del bautismo conferido por herejes había vuelto a la palestra norteafricana – el obispo romano Esteban, al denunciar el carácter novedoso de esta práctica y defender el criterio de adhesión a la tradición en una carta enviada a África.<sup>15</sup> El lerinense continúa afirmando que, sin

---

<sup>13</sup> Id., *Commonit.* 16, 9, CCL 64, 169: *haec in excursu dicta sint, alias, si Deo placuerit, uberius tractanda et explicanda. Nunc ad propositum redeamus.* No es necesario recurrir las series gráficas que la aplicación de las nuevas tecnologías al estudio de nuestro tratado ha proporcionado a Nouailhat (cf. R. Nouailhat, *Analyse d'un discours théologique dogmatique: le Commonitorium de Vincent de Lérins*, en *Discours religieux dans l'Antiquité. Actes du colloque Besançon, 27-28 janvier 1995*, París 1995, pp. 310-311), para constatar que los capítulos doce a dieciséis del *Commonitorium* constituyen una unidad temática dentro de la totalidad de la obra. Vicente se preocupa de anunciarnos su propósito de iniciar un *excursus* – Vincent. Ler., *Commonit.* 12, 3, CCL 64, 162: *utile igitur fuerit in excursu, quid supra memorati haeretici sentiant, breuiter exponere* –, y da fe igualmente del final del mismo, tal y como acabamos de ver.

<sup>14</sup> Id., *Commonit.* 6, 1, *ibid.*, 153: *exemplis talibus plena sunt omnia. Sed ne longum fiat, unum aliquod et hoc ab apostolica potissimum sede sumemus, ut omnes lucidius uideant, beatorum apostolorum beata successio quanta ui semper, quanto studio, quanta contentione defenderit susceptae semel religionis integritatem.*

<sup>15</sup> Id., *Commonit.* 6, 3-7, *ibid.*, 153-154. Vicente alude en este pasaje al llamado rescripto de Esteban, la respuesta del obispo romano a la carta que el concilio africano de primavera del 256 le envió comunicándole su decisión de declarar necesario el rebautismo de quienes hubieran recibido el sacramento de manos de herejes. De la carta de Esteban únicamente conservamos

embargo, la novedad del rebautismo no careció ni de aprobación por un concilio africano,<sup>16</sup> ni de defensores numerosos y de ciencia nada menospreciable, auténticos ríos de elocuencia capaces de citar en apoyo de sus posiciones erróneas textos de la Escritura interpretados incorrectamente.<sup>17</sup> De modo incuestionable, nuestro autor alude principalmente a Cipriano, como queda de manifiesto poco después: Vicente exalta la *rerum mira conuersio* que ha hecho que, en la actualidad, la Iglesia considere católicos a los padres de la práctica del rebautismo (anteriormente, Agripino había sido presentado como *uenerabilis memoriae Agrippinus Carthaginensis episcopus*), mientras juzga como herejes a sus seguidores, al mismo tiempo que no duda de que los autores de libros en los que se defiende el rebautismo entrarán en el Reino de los Cielos, ni tampoco de que los que han hecho causa de la defensa de tales obras serán condenados eternamente en el infierno. La doble alusión, respectivamente, a Cipriano y a los donatistas, que tanto uso hicieron de su autoridad, es explicitada en las líneas finales del pasaje.<sup>18</sup>

---

un fragmento, citado por Cipriano en su *epístola* 74. En este fragmento se encuentran las palabras del obispo romano que Vicente recoge en el *Commonitorium*. Acerca de las diferencias entre la iglesia africana y la romana en esta cuestión consúltese el ya clásico estudio de J.P. Brisson, *Autonomisme et christianisme dans l'Afrique romaine de Septime Sévère à l'invasion vandale*, Paris 1958, pp. 110-121.

<sup>16</sup> Probablemente Vicente alude al concilio africano de septiembre de 256, aunque con anterioridad a éste otras asambleas conciliares africanas ya se habían definido, respecto a la cuestión del rebautismo, en el sentido en que lo hizo el mencionado sínodo.

<sup>17</sup> Vincent. Ler., *Commonit.* 6, 8-9, CCL 64, 154.

<sup>18</sup> Id., *Commonit.* 6, 10-11, *ibid*: *et o rerum mira conuersio! Auctores eiusdem opinionis catholici, consecratores uero haeretici iudicantur; absoluuntur magistri, condemnantur discipuli, conscriptores librorum filli regni erunt, adsertores uero gehenna suscipiet. Nam quis ille tam demens est, qui illud sanctorum omnium et episcoporum et martyrum lumen, beatissimum Cyprianum, cum ceteris collegis suis in aeternum dubitet regnaturum esse cum Christo? Aut quis tam contra sacrilegus, qui Donatistas et ceteras pestes, quae illius auctoritate concilii rebaptizare se iactitant, in sempiternum neget arsueros esse cum diabolo?* Acerca del recurso donatista a la autoridad de Cipriano y del concilio de septiembre de 256 y, en general, acerca de la influencia del pensamiento de Cipriano sobre la eclesiología donatista, *uide* Brisson, *Autonomisme*, pp. 138-153.

A Vicente le parece que esta sentencia, divinamente inspirada y que perdona a los autores de un error al mismo tiempo que castiga a sus defensores, podría ser aplicada a determinados individuos cercanos, de su época y entorno. Así lo señala en las palabras que abren el *excursus* del capítulo séptimo de nuestro tratado: *quod quidem mihi diuinitus uidetur promulgatum esse iudicium propter eorum maxime fraudulentiam...*<sup>19</sup> ¿Quiénes son estos individuos? Si tenemos en cuenta que se destaca especialmente de su conducta la *fraudentia*, no parece arriesgado identificarlos con los *noui haeretici* mencionados al inicio de la obra y cuya presencia habría motivado su elaboración. En efecto, a éstos también caracteriza esta misma cualidad.<sup>20</sup> El *excursus* del capítulo séptimo del *Commonitorium* que estamos analizando se concibe, en conclusión, como un ataque directo a estos *noui haeretici*, quienes deben esperar que sobre ellos recaiga una pena pareja a la que castigará a otras *pestes* como los donatistas.

A continuación, en esta misma digresión, Vicente procede a caracterizar el comportamiento de aquellos que, en su opinión, correrán la misma suerte que los donatistas, es decir, los *noui haeretici* tan cercanos a su entorno: *propter eorum maxime fraudulentiam qui cum sub alieno nomine haeresim concinnare machinentur, captant plerumque ueteris cuiusque uiri scripta paulo inuolutius edita, quae pro ipsa sui obscuritate dogmati suo quasi congruant, ut illud nescio quid, quodcumque proferunt, neque primi neque soli sentire uideantur.*<sup>21</sup> A Vicente, la maldad de estos herejes se le antoja digna de un doble odio, en primer lugar, porque no temen dar a otros el veneno de la herejía, y en segundo, *quod sancti cuiusque uiri memoriam tamquam sopitos iam cineres profana manu uentilant, et quae silentio sepeliri oportebat, rediuiuua opinione diffamant, sequentes omnino uestigia auctoris sui Cham, qui nuditatem uenerandi Noe non modo operire neglexit, uerum quoque inridendam ceteris enuntiauit.*<sup>22</sup>

Detengámonos en primer lugar en este último pasaje. Nuestro autor nos dice que los *noui haeretici* profanan y airean la memoria de un santo varón, divulgando aquello que convenía enterrar definitivamente en el silencio y en el olvido. Por ello, figura veterotestamentaria de su modo de actuar es Cam, hijo de Noé, quien, al ver a

<sup>19</sup> Vincent. Ler., *Commonit.* 7, 1, CCL 64, 154-155.

<sup>20</sup> *Vide supra*, p. 483.

<sup>21</sup> Vincent. Ler., *Commonit.* 7, 1, CCL 64, 154-155.

<sup>22</sup> *Id.*, *Commonit.* 7, 2, *ibid.*, 155.

su padre borracho y desnudo tras haber bebido del vino de su viña, no sólo no lo cubrió, sino que acudió rápidamente a comunicar tan penosa situación a sus hermanos.<sup>23</sup> Esta forma de conducirse de los herejes es confrontada por Vicente con la de quienes, ante el error del varón que aquéllos no dudan en divulgar, rechazan aprobarlo y darlo a conocer, y prefieren silenciarlo, taparlo y dejarlo caer en el olvido. Siguiendo con el ejemplo de Noé y sus hijos, este comportamiento es parejo al de Sem y Jafet, quienes no pudieron siquiera contemplar la desnudez, el error, de su padre, y girando su rostro le cubrieron con un manto: *beatis illis fratribus multum longeque dissimilis, qui nuditatem ipsam reuerendi patris neque suis temerare oculis neque alienis patere uoluerunt, sed auersi, ut scribitur, texerunt eum – quod est erratum sancti uiri nec adprobasse nec prodidisse – atque idcirco beata in posteros benedictione donati sunt.*<sup>24</sup>

El capítulo séptimo del *Commonitorium* nos expone dos actitudes ante el error de un hombre respetable y santo: su divulgación, propia de los *noui haeretici*, o bien un silencio respetuoso ante el mismo, actitud que Vicente aprueba. Son dos actitudes que se enfrentan abiertamente en una polémica viva, polémica que está en el origen de la elaboración del tratado. En Provenza, y hacia el 434, lugar y fecha de elaboración del *Commonitorium*, la conveniencia o no de aceptar la teología de la gracia de Agustín de Hipona en su última expresión, de divulgar o silenciar esta enseñanza, era en efecto motivo de disputas. Y de hecho, sabemos que la actitud de los teólogos marselleses ante la figura de Agustín encaja a la perfección con aquella que Vicente describe y aprueba como digna de bendición ante la figura del *sanctus uir* del que se nos habla en el capítulo séptimo de nuestro tratado: silencio y ocultación, movidos por el respeto, del error que un padre – un padre por la ejemplaridad de su vida y el valor incuestionable de su doctrina – ha cometido ya en una edad avanzada – como Noé –. Próspero de Aquitania nos informa de que así trataban los teólogos marselleses a Agustín, aún en vida de éste: *quae si uera sunt* [sc.: las acusaciones que contra el agustinismo vierten los marselleses], *cur ipsi tam negligentes, ne dicam tam impii, sunt, ut tam abruptam perniciem ab Ecclesia non repellant, tam insanis praedicationibus non resistant, nec saltem aliquibus*

<sup>23</sup> Cf. *Gn.* 9, 21-22.

<sup>24</sup> Vincent. Ler., *Commonit.* 7, 3, CCL 64, 155. Cf. *Gn.* 9, 23-27.

*scriptis eum, a quo talis emanat doctrina, conueniant? Magna enim gloria sua humano generi consuluerint, si Augustinum ab errore reuocauerint. Nisi forte modesti homines, nouique censores, magnorum prius meritorum seni honorabiliter ac misericorditer parcunt.*<sup>25</sup> Lejos de oponerse frontalmente a Agustín por su errónea enseñanza sobre la gracia, lo que comportaría inevitablemente darla a conocer, los semipelagianos prefieren, movidos por el respeto a la figura del obispo de Hipona – cuyos méritos reconocen – sepultar en el silencio un error de la vejez. En 434, ya muerto Agustín, Vicente sigue defendiendo tal posicionamiento y condenando la actitud contraria, la de los *noui haeretici* que le han conducido a escribir su *Commonitorium*, los difusores del último agustinismo, del error del viejo maestro ya viejo. Estos nuevos herejes, seguidores del error de Cam, deben ser identificados con los agustinianos sudgálicos, Próspero e Hilario, quizás entre otros.<sup>26</sup>

Una vez establecido que los agustinianos sudgálicos son los *noui haeretici* del *Commonitorium*, aquellos sobre quienes caerá una sentencia pareja a la que castigará a los donatistas por seguir, como éstos, el ejemplo de Cam ante el error de Noé,<sup>27</sup> sigamos leyendo el *excursus*

<sup>25</sup> Prosp., *Epist. ad Ruf.* 3, PL 51, 79.

<sup>26</sup> Las cartas dirigidas por Próspero de Aquitania e Hilario a Agustín nos informan de que en Provenza los opositores al agustinismo eran numerosos (Hilar., *Epist. ad Aug.* 9, CSEL 57, 479) de modo especial entre los monjes del monasterio de San Víctor de Marsella, fundado y dirigido aún entonces por Juan Casiano (Prosp., *Epist. ad Aug.* 2, CSEL 57, 455). En este sentido, Próspero afirma explícitamente que los defensores de la teología agustiniana de la gracia eran en aquel momento *paucos intrepidos*. Id., *Epist. ad Aug.* 7, CSEL 57, 465. Entre los agustinianos sudgálicos de primera época figuraría, junto con los dos ya mencionados, el diácono – posiblemente de la iglesia de Marsella – Leoncio, quien saluda a Agustín a través de Hilario y es definido por éste como *cultor* del obispo de Hipona. Vide Hilar., *Epist. ad Aug.* 10, *ibid.*, 480. Este Leoncio conoció personalmente a Agustín, dado que actuó como portador de la carta o cartas que Próspero (y quizás también Hilario) intercambió con el hijo de Mónica en una fecha sin duda anterior al estallido de la controversia semipelagiana, dado que Próspero nos dice que en aquel momento escribió al de Hipona únicamente *salutationis studio*. Cf. Prosp., *Epist. ad Aug.* 1, CSEL 57, 454-455.

<sup>27</sup> Hugo Koch fue el primero en desvelar la voluntad de Vicente de establecer un paralelismo entre los casos de Cipriano y los donatistas y de Agustín y los agustinianos sudgálicos. Sin embargo, este autor negligió poner en relación el capítulo sexto del *Commonitorium* con el *excursus* del séptimo.

del capítulo séptimo de nuestra obra para obtener más información acerca de la actuación de los agustinianos. A la presentación del ejemplo de Noé y sus hijos antecede una oración de relativo, que hemos soslayado anteriormente, y que caracteriza el modo de actuar de los *noui haeretici* de Vicente, a la par que llena de contenido la acusación de *fraudentia* que éste vierte sobre aquéllos. Reproducimos de nuevo el pasaje en su totalidad: *quod quidem mihi diuinitus uidetur promulgatum esse iudicium propter eorum maxime fraudulentiam qui, cum sub alieno nomine haeresim concinnare machinentur, captant plerumque ueteris cuiuspiam uiri scripta paulo inuolutius edita, quae pro ipsa sui obscuritate dogmati suo quasi congruant, ut illud nescio quid, quodcumque proferunt, neque primi neque soli sentire uideantur.*<sup>28</sup>

Vicente nos dice de los agustinianos sudgálicos que construyen una herejía en nombre de otra persona, y que para ello toman los escritos de un *uetus uir*, los cuales, por su oscuridad, parecen acordarse con el nuevo dogma, de modo que no parecen ser los primeros en divulgarlo. Es indudable, como ya señalara O'Connor, que el *Commonitorium* no puede llamar a Agustín *uetus uir*, porque en 434,

---

De haberlo hecho, habría fortalecido una hipótesis que, en su artículo, queda reducida a intuición brillante. Vide Koch, *Vincenz*, pp. 52-53. Por lo demás, que los teólogos marselleses consideraron a los agustinianos sudgálicos herejes, algo que rechaza O'Connor (cf. O'Connor, *Saint Vincent*, p. 240), lo atestigua, por ejemplo, la Crónica gala del año 452, que sitúa en el 418 el nacimiento de la herejía predestinacionista: cf. *Chron. gall. a. 452*, a. 418, MGH 9, *Chronica minora* 1, 656. Recordemos que en el año 418 se fecha la epístola de Agustín al presbítero romano Sixto (futuro papa Sixto III), documento que contiene una exposición detallada de la teoría predestinacionista agustiniana y cuya lectura generó polémica e inquietud entre los monjes del monasterio de Hadrumeto, en lo que se ha considerado el prolegómeno de la controversia semipelagiana (acerca de la controversia en Hadrumeto, uide R. H. Weaver, *Divine Grace and Human Agency. A Study of the Semi-pelagian Controversy*, Mâcon 1996, pp. 4-35). También podría ser ésta la fecha de una carta de Agustín en defensa del predestinacionismo enviada al exprefecto de las Galias Dardano. Sin duda todo ello movió al cronista a situar en el 418 el origen de la herejía predestinacionista. Vide R.W. Mathisen, *Ecclesiastical Factionalism and Religious Controversy in fifth-Century Gaul*, Washington 1989, pp. 123-124 y n. 26. Las dudas del cronista galo acerca del origen agustiniano de la herejía pueden responder a una piadosa fingida incerteza, muy de acuerdo con la actitud de Vicente de Lérins.

<sup>28</sup> Vincent. Ler., *Commonit.* 7, 1, CCL 64, 154-155.

pocos años después de su muerte, su recuerdo estaba todavía muy vivo.<sup>29</sup> Pero debemos tener presente que el *uetus uir* del pasaje que acabamos de citar no es el mismo que el *sanctus uir* del que poco después habla Vicente (en las líneas de las que nos hemos ocupado hace poco) y que, según nuestra interpretación, sí debe ser identificado con Agustín. No lo es, porque en este último pasaje el autor nos dice que los agustinianos sudgálicos están divulgando impiamente un error del *sanctus uir* que más valdría sepultar en el silencio y condenar al olvido: Vicente no cuestiona que el error sea realmente obra del santo varón. Los escritos del *uetus uir* del pasaje que nos ocupa ahora, por el contrario, sólo parecen acordarse con el dogma impío gracias a su oscuridad: nuestro autor no cree realmente que en sus escritos se defiendan tales ideas.<sup>30</sup> Se trataría de una argucia de los herejes, los agustinianos, para tratar de demostrar que sus dogmas, formulados ya por Agustín – algo doloroso, que conviene olvidar – están de acuerdo con la enseñanza tradicional de la Iglesia: que el agustinismo, en definitiva, se asienta en la tradición patristica. ¿Quién puede ser este *uetus uir*, basándose en cuya autoridad los herejes agustinianos defienden sus teorías?

Sabido es que los opositores a la última doctrina agustiniana de la gracia en el sur de la Galia acusaban a ésta de oponerse a la enseñanza de la tradición patristica,<sup>31</sup> y se presentaban a sí mismos como los defensores de esta tradición frente a la *nouitas* de la enseñanza agustiniana.<sup>32</sup> De hecho, Próspero de Aquitania se ve obligado

<sup>29</sup> O'Connor, *Saint Vincent*, pp. 241-142.

<sup>30</sup> Así lo vio O'Connor, *Saint Vincent*, p. 242, pero este autor no tiene presente que el de Lérins distingue en este pasaje – distinción importantísima – dos personas: el *sanctus uir* realmente errado y el *uetus uir* de expresión ambigua.

<sup>31</sup> Prosp., *Epist. ad Aug.* 2, CSEL 57, 455: *multi ergo seruorum Christi, qui in Massiliensi urbe consistunt, in sanctitatis tuae scriptis quae, aduersus Pelagianos haereticos condidisti, contrarium putant patrum opinioni et ecclesiastico sensui, quicquid in eis de uocatione electorum secundum dei propositum disputasti.*

<sup>32</sup> Id., *Epist. ad Aug.* 3, *ibid.*, 459: *obstinationem suam uetustate defendunt.* En este sentido, D. O'Keeffe señala como una de las características más sobresalientes del círculo lerinense su marcado conservadurismo en materia teológica, actitud de la que el *Commonitorium* sería la expresión más completa. D. O'Keeffe, *The uia media of monastic Theology: The Debate on Grace and Free Will in Fifth Century Southern Gaul*, en *Downside Review* 112 (1994), pp. 276-277.

a reconocer que, una vez examinada la opinión de los autores antiguos acerca de la cuestión de la predestinación, ésta se descubre casi unánime en la defensa de una predestinación divina basada en la presciencia de los méritos futuros de cada individuo. Según este principio, Dios predestina a unos hombres a la salvación y a otros a la *gehenna* en virtud del conocimiento que tiene, por su presciencia, del modo en que éstos se iban a conducir moralmente hasta su muerte una vez recibida la ayuda de la gracia.<sup>33</sup> En este mismo sentido el compañero de Próspero, Hilario, nos informa de que, cuando los agustinianos presentaban a los teólogos marseleses, en defensa de la predestinación agustiniana, el argumento de que muchas naciones fueron privadas durante largo tiempo – y aún en aquel momento lo eran algunas – de la predicación del Evangelio – es decir, de la revelación del Cristo, única vía de salvación –, los semipelagianos responden que Dios ha dispuesto que su Evangelio fuera predicado en aquel lugar y en aquella época en que sabía – por su presciencia – que habría gentes que iban a creer en él. Y esta respuesta era fundamentada no sólo en las palabras del propio Agustín – quien otrora había defendido esta idea – sino también en *aliorum catholicorum testimoniis*.<sup>34</sup>

---

Debemos tener presente, sin embargo, que el principio de conservación de la fe tradicional y de rechazo de toda novedad doctrinal goza, en este momento, de amplísima aceptación en el seno de la Iglesia Católica. Sin ir más lejos, es la idea que rige la intervención de Celestino en la controversia semipelagiana. Cf. *Caelest. I, Epist. 21, 1*, PL 50, 529. Es más, Agustín repetirá en numerosas ocasiones a lo largo y ancho de sus obras antiheréticas que la autoridad de la Iglesia católica como única depositaria de la fe verdadera se fundamenta en su antigüedad y en su expansión universal. *Vide* en este sentido el célebre texto de la réplica agustiniana a la Carta del Fundamento de Manés: *Aug., C. epist. Fund. 4*, CSEL 25, 1, 196, y consúltese además Madoz, *El concepto de la tradición*, p. 67, n. 28.

<sup>33</sup> *Prosp., Epist. ad Aug. 8*, CSEL 57, 466-467. Acerca de los autores que podrían haber sido utilizados por los semipelagianos en defensa de una predestinación *post praevisa merita*, uide J. Chéné, *Les origines de la controverse semipélagienne*, en *Année Theologique Augustinienne* 13 (1953), pp. 90-93; Id., *Notes complémentaires 16. Quels étaient les "anciens auteurs" allégués par les adversaires d'Augustin contre sa théorie de la prédestination?*, en *Bibliothèque Augustinienne* 24 [BA 24], Paris 1962, pp. 806-807.

<sup>34</sup> *Hilar., Epist. ad Aug. 3*, CSEL 57, 471.

Permítasenos ahora hacer un breve inciso. Las cartas de Próspero e Hilario a Agustín, que cabe situar en una fase muy temprana de la controversia semipelagiana,<sup>35</sup> demuestran que ya en este momento los teólogos marseleses se opusieron al agustinismo enarbolando el argumento de autoridad constituido por la tradición patrística, tradición que la última doctrina de la gracia de Agustín de Hipona parecía quebrar. Si nuestra interpretación del *Commonitorium* es correcta, esta enseñanza era considerada por Vicente incuestionablemente herética, aunque el lerinense trata de minimizar la culpabilidad de su autor, Agustín, varón de santidad de costumbres y pureza de doctrina incuestionables que al final de su vida ha caído en un error que conviene silenciar. La culpabilidad recae en los difusores impíos de este error, de esta herejía, los agustinianos sudgálicos. Vicente los califica de *noui haeretici*, nuevos herejes. ¿Y de qué modo deben ser combatidas las nuevas herejías? El vigésimo octavo capítulo de nuestro tratado se ocupa detalladamente de ello. En él, Vicente nos dice que el curso de la exposición le fuerza a demostrar con ejemplos de qué modo las novedades heréticas puedan descubrirse y condenarse con el recurso a la cita y confrontación de las sentencias concordantes entre sí de los *ueteri magistri* – expresión del principio de *consensio* del triple criterio de ortodoxia del lerinense –.<sup>36</sup> Vicente

---

<sup>35</sup> La cronología propuesta por Cappuyns – finales de 428 o principios de 429 –, gozó y goza aún de amplia aprobación. Vide M. Cappuyns, *Le premier représentant de l'Augustinisme médiéval: Prosper d'Aquitaine*, en *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 1 (1929), pp. 313-314, n. 13. Esta propuesta cronológica se basa, entre otros argumentos, en la supuesta mención de Hilario como obispo de Arlés en la epístola de Próspero. Sin embargo, hoy en día bastantes investigadores se inclinan por corregir la lectura *Hilarius* con el texto ofrecido por un manuscrito que propone *Elladius*. Elladius es el sucesor de Patroclo en la sede episcopal de Arlés, y permanece en el cargo hasta finales del 427. Esta corrección obliga a retrasar la cronología de estas cartas hasta este año. Vide J. Chéné, *Notes complémentaires 17: sur la mention d'Hilaire, évêque d'Arles, dans la lettre de Prosper*, en BA 24, p. 808; M. Labrousse, *Saint Honorat, fondateur de Lérins et évêque d'Arles*, Abbaye de Bellefontaine 1995, p. 84.

<sup>36</sup> En la Iglesia católica, son los *generalia uniuersalis concilii decreta* la expresión primera del acuerdo doctrinal de las comunidades cristianas. Si se da el caso de que ningún concilio universal se ha pronunciado sobre una cuestión dogmática controvertida, para determinar la posición ortodoxa el cristiano

considera que no es necesario que esta *consensio* exista *in omnibus diuinae legis quaestiunculis*, sino que es suficiente que pueda ser establecida para la *regula fidei*, para la esencia de la fe. Afirma asimismo que no todas las herejías deben refutarse con el recurso a la cita de documentos patrísticos de los que emane una doctrina común, sino únicamente las más recientes, tan buen punto se constata su existencia: las más antiguas han tenido tiempo suficiente de falsear la verdad de los *maiorum uolumina*, y deben ser atacadas con la autoridad de las Escrituras o bien simplemente deben ser tenidas como ya condenadas por los *uniuersalibus sacerdotum catholicorum conciliis*.<sup>37</sup> Ahora bien, Vicente insiste en el modo de atacar a los *noui haeretici: itaque cum primum alicuiusque erroris putredo erumpere coeperit, et ad defensionem sui quaedam sacrae legis uerba furari eaque fallaciter et fraudulenter exponere, statim interpretando canonum maiorum sententiae congregandae sunt, quibus illud, quodcumque exurget nouitium ideoque profanum, et absque ulla ambage prodatur et sine ulla retractatione damnetur*.<sup>38</sup> Nuestro autor se hace eco de modo incuestionable en este pasaje de la estrategia polémica de los teólogos marselleses en su oposición al agustinismo: como aprueba y recomienda el *Commonitorium*, tan buen punto surgió lo que vieron como una herejía predestinacionista los semipelagianos consideraron pertinente oponerle como arma principal las palabras de los viejos maestros de la Iglesia Católica, con el objetivo de dejar al descubierto el carácter novedoso de la exégesis de numerosos pasajes de los *sacrae legis uerba* de la que la enseñanza predestinacionista agustiniana emanaba.<sup>39</sup> Recordemos que las cartas de Próspero e Hilario a Agustín, las cuales atestiguan que esta práctica estaba fuertemente afianzada entre sus oponentes, pertenecen a la fase

---

debe recurrir a lo más parecido a un concilio, *multorum atque magnorum consentientes sibi sententias magistrorum*. Vincent. Ler., *Commonit.* 27, 4, CCL 64, 186.

<sup>37</sup> Id., *Commonit.* 28, 1-4, *ibid.*, 186-187.

<sup>38</sup> Id., *Commonit.* 28, 5, *ibid.*, 187.

<sup>39</sup> Principalmente, los teólogos marselleses acusaban de novedosa la exégesis agustiniana – en sentido predestinacionista – de la *epístola de Pablo a los Romanos*: Prosp., *Epist. ad Aug.* 3, CSEL 57, 459: *et ea, quae de epistula apostoli Pauli Romanis scribentis ad manifestationem diuinae gratiae praeuenientis electorum merita proferuntur, a nullo umquam ecclesiasticorum ita esse intellecta, ut nunc sentiuntur, adfirmant*. Sin embargo, Próspero señala a continuación que los marselleses tenían dificultades para encontrar una interpretación alternativa válida de los pasajes controvertidos de esta epístola paulina.

más temprana de la controversia semipelagiana. Las palabras de Vicente en el capítulo vigésimo octavo del *Commonitorium*, en las que se afirma la necesidad de responder con la autoridad patristica a la herejía inmediatamente después de que se constate su existencia, nos lo muestran como plenamente integrado en la escuela teológica marsellesa, y habiendo asumido en su totalidad el posicionamiento y la línea de argumentación polémica de ésta ante el último agustinismo.

Recuperemos ahora el hilo conductor de nuestro discurso. Las cartas de Próspero e Hilario a Agustín, insistimos, demuestran que los teólogos semipelagianos cimientan en la autoridad patristica su teoría de la predestinación *post praevisa merita*, y fuerzan a los agustinianos a que hagan lo mismo. Añadamos en este sentido que Hilario, en su carta al obispo de Hipona, manifiesta que las dudas de los marselleses acerca del castigo eterno de los niños muertos sin bautizar encuentran realmente fundamento en los documentos patristicos. Hilario no puede sino reconocer que ello ayudará en gran medida a las críticas de los antiagustinianos si no se les responde adecuadamente, presentando un *corpus* de textos de autores antiguos autorizados igualmente amplio en apoyo de la enseñanza agustiniana.<sup>40</sup> Poco después, en esta misma carta, Hilario hace un explícito llamamiento a Agustín a que combata a sus detractores sudgálicos con el arma de la autoridad patristica: *tuae sanctae prudentiae est dispicere, quid facto opus sit, ut talium et tantorum superetur uel temperetur intentio. Cui ego iam parum prodesse existimo te reddere rationem, nisi et addatur auctoritas, quam transgredi infatigabiliter contentiosa corda non possint.*<sup>41</sup>

La respuesta de Agustín a sus defensores provenzales, Próspero e Hilario, debía proporcionar a éstos el arsenal de documentación patristica con el que defender el carácter tradicional, no novedoso, de su última enseñanza sobre la gracia. Y así lo hizo Agustín: el *De*

---

<sup>40</sup> Hilar., *Epist. ad Aug.* 8, CSEL 57, 477: *paruulorum autem causam ad exemplum maiorum non patiuntur adferri. Quam et tuam sanctitatem dicunt eatenus attigisse, ut incertum esse uolueris ac potius de eorum poenis malueris dubitari. Quod in libro tertio de libero arbitrio ita positum meministi, ut hanc eis occasionem potuerit exhibere. Hoc etiam de aliorum libris, quorum est in ecclesia auctoritas, faciunt, quod perspicit sanctitas tua non parum posse iuuare contradictores, nisi maiora aut certe uel paria proferantur a nobis.*

<sup>41</sup> Id., *Epist. ad Aug.* 9, *ibid.*, 479.

*praedestinatione sanctorum / De dono perseuerantiae*<sup>42</sup> contiene numerosos testimonios de Gregorio de Nazianzo, Ambrosio y, en mayor medida, de Cipriano, en defensa del predestinacionismo agustiniano. Estas citas, reconoce explícitamente el de Hipona, fueron inseridas en estas obras con el objetivo de dar respuesta a quienes, en el sur de la Galia, reclamaban *sententias tractatorum* que ratificaran el carácter tradicional de la enseñanza agustiniana.<sup>43</sup> Buen número de estas *sententiae*, sin embargo, habían sido utilizadas ya en el *De correptione et gratia*, obra dirigida a los monjes de Hadrumeto también conmovidos por el predestinacionismo agustiniano.<sup>44</sup> Dado que la llegada de este tratado a Marsella provocó un recrudecimiento de la oposición al agustinismo en la zona,<sup>45</sup> cuesta pensar que Agustín creyera realmente que los testimonios patrísticos reproducidos en sus obras enviadas a la Galia iban a apaciguar los ánimos y a convencer a alguien.

Atendamos ahora al uso que de estas *auctoritates* hace Agustín. Tres pasajes de Ambrosio, de dos de sus obras (el *De fuga saeculi* y la

---

<sup>42</sup> Es bien sabido que en principio ambas obras constituían un único tratado. Así lo atestigua Próspero, quien hace alusión a ellas bajo el título único *De praedestinatione sanctorum*. Prosp., *Pro August. resp. ad excerp. genuen., praef.*, PL 51, 187.

<sup>43</sup> Aug., *De dono pers.* 19, 48, PL 45, 1023.

<sup>44</sup> Id., *De corr. et grat.* 6, 10, PL 44, 922-923 (cita de Cypr., *De dom. orat.* 12, CCL 3A, 96); Aug., *De corr. et grat.* 7, 12, PL 44, 923-924 (cita de Cypr., *Test. ad Quir.* 3, 4, CCL 3, 92). De hecho, el *corpus* de textos ciprianeos y ambrosianos utilizado por Agustín en sus obras destinadas a Hadrumeto y Marsella coincide en buena medida con el arsenal patrístico del que se sirve el de Hipona en su polémica con Julián de Eclana. La preferencia que Agustín mostró por estos autores en el marco del combate teológico con Julián se explicaría por el reconocimiento que Pelagio – maestro del de Eclana – expresó repetidamente por la autoridad doctrinal de los obispos milanés y cartaginés. Sin embargo, otros factores que podríamos calificar de “sentimentales” no pueden ser descartados: Ambrosio fue el padre espiritual de Agustín, y en Cipriano el hijo de Mónica reconoció a un *Poenus* – así fue llamado despectivamente por Julián – como él, cuyo recuerdo y autoridad permanecían muy vivos en la iglesia africana. Vide, en este sentido, E. Dassmann, «*Tam Ambrosius quam Cyprianus*» (*C. Jul. imp.* 4, 112). *Augustinus Helfer im pelagianischen Streit*, en D. Papandreu (ed.), *Oecumenica et patristica. Festschrift für Wilhelm Schneemelcher zum 75. Geburtstag*, Stuttgart 1989, pp. 259-263.

<sup>45</sup> Prosp., *Epist ad Aug.* 2, CSEL 57, 455-456.

*Expositio Euangelii secundum Lucam*) son citados por el hiponense como testimonio de que el obispo milanés defendió que la fe del cristiano y la perseverancia en ella hasta la muerte son don de la gracia divina.<sup>46</sup> Una vez establecido este punto, Agustín afirma: Ambrosio, como Cipriano y Gregorio de Nazianzo, han defendido que la fe, toda obra virtuosa y la perseverancia en ellas hasta el final de la vida son don de la gracia divina; como es absurdo e inconcebible que el obispo de Milán no creyera en la presciencia divina, y la predestinación que defiende Agustín no es otra cosa que la presciencia de Dios de lo que Él mismo va a hacer,<sup>47</sup> Ambrosio puede ser considerado *doctor praedestinationis*, entendiéndose ésta en sentido agustiniano, aunque el doctor milanés jamás predicara explícitamente esta doctrina.<sup>48</sup>

El mismo tratamiento que en el caso de Ambrosio reciben los testimonios de las obras de Cipriano, solo que este autor es utilizado mucho más ampliamente que el obispo milanés. Para Agustín, el mártir de Cartago enseñó que todo lo que posee el buen cristiano, su fe y sus obras virtuosas, le ha sido dado por Dios. Así lo probaría el título de uno de los capítulos de sus *Testimonia ad Quirinum*.<sup>49</sup> Asimismo, en su obra dedicada al Padrenuestro, Cipriano enseña que en su oración el creyente pide a Dios que convierta al infiel, lo que para Agustín atestigua de nuevo que la Iglesia ha creído siempre que la fe es un don de Dios.<sup>50</sup> Lo mismo cabe decir de la perseverancia en la fe, que el cristiano pide para sí en dos partes del

---

<sup>46</sup> Los pasajes ambrosianos son: Ambr., *De fuga saec.* 1, 1, CSEL 32, 2, 163, citado en Aug., *De dono pers.* 8, 20, PL 45, 1004; Id., *De dono pers.* 13, 33, *ibid.*, 1013; Id., *De dono pers.* 19, 48, *ibid.*, 1023; Ambr., *Exp. Eu. sec. Lucam* 1, 10, CCL 14, 11-12, e Id., *Exp. Eu. sec. Lucam* 7, 27, *ibid.*, 223-224, citados ambos en Aug., *De dono pers.* 19, 49, PL 45, 1024.

<sup>47</sup> Id., *De dono pers.* 18, 47, *ibid.*, 1023: *sed praedestinasse, est hoc praescisse quod fuerat ipse factururus.*

<sup>48</sup> Id., *De dono pers.* 19, 50, *ibid.*, 1025.

<sup>49</sup> Cypr., *Test. ad Quir.* 3, 4, CCL 3, 92: *in nullo gloriandum, quando nostrum nihil sit.* Testimonio citado en Aug., *De praed. sanct.* 3, 7, PL 44, 964; Id., *De dono pers.* 14, 36, PL 45, 1015.

<sup>50</sup> Cypr., *De dom. orat.* 17, CCL 3A, 100-101, citado en Aug., *De praed. sanct.* 8, 15, PL 44, 972; Id., *De dono pers.* 3, 6, PL 45, 997.

Padrenuestro.<sup>51</sup> En virtud del mismo principio aplicado a Ambrosio, Agustín puede presentar a Cipriano como un doctor de la predestinación en sentido agustiniano: el obispo de Cartago enseñó que la gracia precede absolutamente a todo mérito humano; como Dios, cuya presciencia jamás osaría cuestionar Cipriano, conoce desde antes de los tiempos a quién va a conceder su gracia, el cartaginés, según Agustín, creyó y enseñó implícitamente la predestinación.<sup>52</sup>

Observe el lector de qué modo el obispo de Hipona trata los textos patrísticos sobre los que se propone cimentar el carácter tradicional, antiguo, de su teoría sobre la predestinación. De una frase de contenido teológico tan poco matizado, concreto, de una frase tan vaga, en definitiva, como la que encabeza un capítulo de los *Testimonia ad Quirinum* de Cipriano, *in nullo gloriandum, quando nostrum nihil sit*,<sup>53</sup> de esta frase puede decir Agustín: *quod uidit fidelissime Cyprianus, et fidentissime definiuit, per quod utique praedestinationem certissimam pronuntiauit*.<sup>54</sup> Una interpretación tan personal de los textos de los padres no debió dejar indiferentes a los teólogos marselleses. En breve veremos que así lo atestigua el *Commonitorium*.

Volvamos ahora a esta obra. Habíamos dejado nuestra exposición en el fragmento del *Commonitorium* en el que Vicente nos dice que es práctica de los *noui haeretici* contra los que se dirige servirse de los escritos de un *uetus uir* que, por la oscuridad de su sentido, parecen

<sup>51</sup> Cypr., *De dom. orat.* 12, CCL 3A, 96, citado en Aug., *De dono pers.* 2, 4, PL 45, 996-997; Cypr., *De dom. orat.* 18, CCL 3A, 101, citado en Aug., *De dono pers.* 4, 7, PL 45, 998.

<sup>52</sup> Aug., *De dono pers.* 19, 50, *ibid.*, 1025.

<sup>53</sup> Cypr., *Test. ad Quir.* 3, 4, CCL 3, 92.

<sup>54</sup> Aug., *De dono pers.* 14, 36, PL 45, 1015. Cipriano es también utilizado por el hiponense para rebatir con el arma de la autoridad patrística la idea de la predestinación divina que defendían los semipelagianos, precisamente en cuanto enraizada en la enseñanza tradicional de la Iglesia: la predestinación *post merita praeuisa*. Contra esta idea Agustín cita a Cypr., *Liber de mort.* 23, CCL 3A, 29, pasaje en el que el cartaginés afirma que la muerte es útil para el fiel porque le sustrae del peligro de pecar. Al respecto, afirma Agustín que si la teoría semipelagiana de una predestinación *post merita praeuisa* fuera cierta, estas palabras de Cipriano carecerían de sentido, porque el hombre sería castigado en virtud de las faltas que hubiera cometido en caso de seguir con vida, y que Dios habría previsto. Aug., *De praed. sanct.* 14, 26, PL 44, 979.

acordarse con sus dogmas. De este modo pretenden demostrar que no son los primeros en enseñar su herejía. Si nuestra hipótesis es correcta y los *noui haeretici* de Vicente deben ser identificados con los agustinianos sudgálicos, podemos aventurar la identidad – o identidades – de este *uetus uir*. Hemos señalado ya que Próspero e Hilario se vieron conminados por los teólogos provenzales a demostrar que la enseñanza predestinacionista agustiniana se incardinaba perfectamente en la tradición patristica. Los dos agustinianos sudgálicos, manifiestamente incapaces de ello y turbados por los testimonios en sentido contrario que sus oponentes eran capaces de presentar, solicitan la ayuda de su maestro africano. Éste responde a esta demanda incluyendo en el tratado que les envía (el *De praedestinatione sanctorum / De dono perseuerantiae*) los *testimonia* de Cipriano, Ambrosio y, en menor medida, de Gregorio de Nazianzo que acabamos de reseñar. Es lógico pensar que estos testimonios fueran, en un primer momento, ampliamente utilizados por Próspero e Hilario en el marco de sus debates con los teólogos provenzales contrarios al agustinismo. Las obras de Próspero de Aquitania que han llegado hasta nosotros lo atestiguan muy exiguamente,<sup>55</sup> es cierto, pero debemos tener presente que los debates orales tuvieron tanta o mayor importancia que la discusión por escrito en el marco de la controversia semipelagiana.<sup>56</sup> Sería en el marco de estos enfrentamientos cara a cara

---

<sup>55</sup> Así, Prosp., *Pro August. resp. ad excerpt. genuen.* 5, PL 51, 193: *si ergo fides donum Dei non est, frustra Ecclesia pro non credentibus orat ut credant*. Estas *responsiones ad excerpta genuensium* fueron escritas poco después de la llegada del *De praedestinatione sanctorum / De dono perseuerantiae* al sur de la Galia, y lo fueron precisamente con el objetivo de explicar a dos presbíteros genoveses unos pasajes del tratado que les resultaban poco claros. El texto citado atestigua de qué modo Próspero incorpora a su arsenal polémico contra los teólogos marselleses un argumento que le ofrece Agustín, el de la oración de la Iglesia por los infieles como prueba de que es Dios – pues a Dios se ruega – quien concede la fe. Recordemos que este argumento Agustín lo toma de Cipriano – *uide supra*, p. 497 – , aunque esta dependencia no es señalada por Próspero.

<sup>56</sup> La *epistula ad Rufinum* de Próspero pertenece a una primera fase de la controversia semipelagiana, en la que la oposición al agustinismo se localiza en círculos cerrados del monasterio de San Víctor de Marsella. Todavía no encontramos opúsculos polémicos que divulguen la crítica al predestinacionismo, que Próspero ha conocido (y a la que se ha opuesto) a través de

cuando la validez del recurso agustiniano a Ambrosio y Cipriano habría sido discutida. En este sentido, no es arriesgado conjeturar que los teólogos marselleses atacarían a Próspero e Hilario negando la licitud de presentar a los obispos milanés y cartaginés como *doctores praedestinationis*. El lector moderno aún se sorprende del ingenio interpretativo del que hace gala Agustín para convertir una sentencia tan etérea como la ya citada *in nullo gloriandum, quando nostrum nihil sit* de Cipriano en una defensa de la predestinación *ante merita praeuisa*. Una interpretación tan personal como ésta de la autoridad patristica por Próspero e Hilario – en línea con su maestro africano – puede ser atacada por Vicente cuando afirma: *captant plerumque ueteris cuiuspiam uiri scripta paulo inuolutius edita, quae pro ipsa sui obscuritate dogmati suo quasi congruant*. Es más: es posible que la frontal oposición semipelagiana, de la que se hace eco el *Commonitorium*, a la pertinencia del testimonio de Ambrosio y Cipriano en defensa de la teología de la gracia de Agustín fuera lo que llevara a Próspero, en su obra escrita, a reducir hasta su mínima expresión el uso de los mencionados testimonios.<sup>57</sup>

Existe otra razón de gran peso que nos lleva a pensar que Ambrosio y Cipriano son los autores aludidos en el pasaje que acabamos de citar. Se trata de que, en los capítulos que preceden al *excursus*

---

conversaciones con los monjes. Prosp., *Epist. ad Ruf.* 4, PL 51, 79-80: *sed quis nescit cur ista priuatim de stomacho garrant, et publice de consilio conticescant? Volentes enim in sua iustitia magis quam in Dei gratia gloriari, moleste ferunt quod his quae aduersum excellentissimae auctoritatis uirum, inter multas collationes asseruere, resistimus*. Cf. asimismo Id., *Epist. ad Ruf.* 18, *ibid.*, 88: *nihil apud nos audierunt*.

<sup>57</sup> Si nuestra interpretación es correcta, el debate oral entre agustinianos y semipelagianos acerca de la existencia o no de una línea de continuidad entre la enseñanza de Cipriano, Ambrosio y Agustín se prolongaría desde la llegada del *De praedestinatione sanctorum / De dono perseuerantiae* al sur de la Galia hasta la muerte de Agustín, tras la cual aparecen los primeros escritos polémicos contra el agustinismo – uide, en este sentido, M. Jacquin, *La question de la prédestination aux V et VI siècles. S. Prosper d'Aquitaine, Vincent de Lérins, Cassien*, en *Revue d'histoire ecclésiastique* 7 (1906), p. 297 –. En el marco de estas discusiones los marselleses criticarían con argumentos convincentes el recurso agustiniano a tales *auctoritates*, obligando a Próspero a evitar recurrir a ellas en su respuesta a los opúsculos antiagustinianos. Sin embargo, el *Commonitorium* recuerda aún la ilicitud de la estrategia agustiniana, ya en desuso.

del capítulo séptimo del *Commonitorium*, Vicente se sirve precisamente del testimonio de Ambrosio y de Cipriano como ilustración del modo en que la Iglesia ha combatido la herejía con el propósito de atenerse a la fe de los padres. Estaríamos así ante una suerte de *retorquio*: Vicente muestra cómo los argumentos de sus oponentes agustinianos pueden volverse contra ellos. Una *retorquio*, bien es cierto, de efectividad discutible, pues sólo tiene valor aceptada la premisa de que la enseñanza de Agustín supone una *nouitas* doctrinal y una ruptura con la tradición, algo que negaban radicalmente los agustinianos sudgálicos.

En efecto, en el capítulo quinto del *Commonitorium* Vicente ilustra el principio de adhesión a la fe antigua con un pasaje del *De fide* de Ambrosio.<sup>58</sup> Asimismo, en el capítulo siguiente aparece lo que podemos llamar el *exemplum Cypriani*, cuya correcta interpretación, nos atrevemos a decir, reviste una importancia enorme para la comprensión de la totalidad del tratado. Ya hemos visto anteriormente las líneas maestras de esta interpretación, que ahora repetimos completándolas: la Iglesia Católica, señala Vicente, ha sabido perdonar el error cometido por Cipriano afirmando la necesidad del rebautismo, pero no perdona a quienes, como los donatistas, se basan en la autoridad del obispo de Cartago para defender la mencionada práctica.<sup>59</sup> Esta misma sentencia debe aplicarse a los personajes aludidos en el capítulo séptimo del *Commonitorium*, los agustinianos sudgálicos, que en vez de silenciar el error de Agustín – quien, como Cipriano, es perdonado – lo divulgan basándose en su autoridad.<sup>60</sup> Del mismo modo que los donatistas se servían de los escritos de Cipriano para dar autoridad a la práctica del rebautismo, los agustinianos hacen bandera de la defensa de los tratados sobre la gracia del hiponense.<sup>61</sup> A donatistas y agustinianos espera la misma suerte: arder eternamente

<sup>58</sup> Vincent. Ler., *Commonit.* 5, 1-3, CCL 64, 151-152. *Vide supra*, p. 484.

<sup>59</sup> Id., *Commonit.* 6, 10-11, CCL 64, 154.

<sup>60</sup> Recordemos una vez más que los capítulos sexto y séptimo del *Commonitorium* aparecen enlazados con la frase *quod quidem mihi diuinitus uidetur promulgatum esse iudicium propter eorum fraudulentiam*, que incide en la aplicabilidad de la sentencia divina vertida sobre Cipriano y los donatistas a los herejes caracterizados en el capítulo séptimo, sin duda los agustinianos. *Vide* Vincent. Ler., *Commonit.* 7, 1, CCL 64, 154, y *supra*, p. 487.

<sup>61</sup> Id., *Commonit.* 6, 10, CCL 64, 154: *conscriptores librorum filii regni erunt, adsertores uero gehenna suscipiet.*

en compañía del diablo. Si los agustinianos deben aprender algo de la figura de Cipriano, vendría a decir Vicente, éstos deben abandonar la búsqueda en sus escritos de una defensa de la predestinación y fijarse más bien en la diversa suerte que espera al obispo cartaginés y a sus más acérrimos defensores en la cuestión de la iteración del bautismo, pues ejemplifica a la perfección el opuesto destino de Agustín y de los agustinianos, defensores de su errónea doctrina predestinacionista.

Lo que hemos calificado como una singular *retorquio* de los argumentos agustinianos por parte de Vicente no se detiene en el doble ejemplo de Ambrosio y Cipriano. Tras el breve *excursus* que hemos estudiado en estas páginas – cuyo objetivo es, en esencia, caracterizar el modo de actuar de los *noui haeretici* agustinianos –, el capítulo séptimo del *Commonitorium* prosigue en esta línea de argumentación polémica. Vicente afirma que contra el sacrilegio de profanar la fe antigua con novedades profanas nos aleja también la *censura apostolicae auctoritatis*.<sup>62</sup> Este epígrafe introduce un *dossier* de pasajes de la Escritura, constituido exclusivamente por textos paulinos en los que se advierte, muy genéricamente, contra los predicadores de la mentira.<sup>63</sup> De entrada, es llamativo el recurso exclusivo a la autoridad del apóstol Pablo, y nos preguntamos si ello no debe explicarse por la voluntad de Vicente de continuar con la *retorquio* ya iniciada con los ejemplos de Ambrosio y Cipriano. En efecto, es de todos conocida la enorme importancia que tuvo en la formación de la doctrina agustiniana de la gracia la exégesis de Pablo, a quien el de Hipona calificara de *magnificus gratiae defensor*.<sup>64</sup> Sin ir más lejos, a propósito de uno de los textos de Cipriano que Agustín comenta en el *De praedestinatione sanctorum*, el hijo de Mónica afirma que fue un pasaje paulino citado por el fragmento de Cipriano (1 Cor. 4, 7) el que le condujo al convencimiento de haber errado al afirmar que la fe viene de la voluntad humana sin intervención de la gracia, error en el que en aquel momento los teólogos marselleses perseveraban basándose precisamente en la autoridad de los primeros escritos agustinianos.<sup>65</sup> Siendo así las cosas, nos encontraríamos con que en

<sup>62</sup> Id., *Commonit.* 7, 4, *ibid.*, 155.

<sup>63</sup> Id., *Commonit.* 7, 5-9, *ibid.*, 155-156.

<sup>64</sup> Aug., *Epist.* 194, 19, CSEL 57, 191.

<sup>65</sup> Id., *De praed. sanct.* 3, 7, PL 44, 964.

los capítulos quinto, sexto y séptimo del *Commonitorium* aparecen citados los autores sobre cuya autoridad (apostólica y patristica) Agustín construye su enseñanza sobre la gracia y la predestinación, aunque Vicente se sirve de este conjunto documental, precisamente, para atacar a los agustinianos sudgálicos en defensa de la fe tradicional. Nuestro autor, sin embargo, no se detiene aquí.

Pablo sigue siendo el protagonista de los capítulos octavo y noveno del *Commonitorium*. En el capítulo octavo, Vicente interpreta un pasaje de la carta de Pablo a los Gálatas. El Apóstol de los Gentiles, explica el lerinense, ha conocido que la predicación de la mentira ha llegado hasta Galacia, donde su Evangelio está siendo abandonado a favor de la *haeretica novitas*. Pablo se dirige a sus corresponsales, afirmando: *sed licet nos, aut angelus de caelo euangelizet uobis, praeterquam quod euangelizauimus uobis, anathema sit.*<sup>66</sup> Vicente enfatiza, a propósito de estas palabras, la firmeza de Pablo en la defensa de la *prima fides*, firmeza que le lleva a no perdonarse ni a sí mismo en el caso de que llegara el día en que predicara algo distinto a lo que predicó en el pasado, la *uera fides*.<sup>67</sup> En la primera parte del capítulo siguiente, nuestro autor insiste especialmente en que este principio paulino tiene plena vigencia en la actualidad.<sup>68</sup>

Hasta cuatro veces repite Vicente en el capítulo octavo del *Commonitorium* Gál. 1, 8 y las mismas palabras repetidas por Pablo en Gál. 1, 9. ¿Por qué esta insistencia? Acabamos de señalar que los teólogos marselleses defendían que la fe podía tener su origen en el hombre – sin intervención de la gracia sobre la voluntad – basándose, además de en otros testimonios patristicos, en el de Agustín, quien en efecto en un primer momento se había pronunciado en este sentido.<sup>69</sup> No es éste el único caso en que los semipelagianos defendían sus planteamientos arguyendo que el de Tagaste había sostenido lo mismo en otro tiempo.<sup>70</sup> En aquel tiempo, por

<sup>66</sup> Gal. 1, 8.

<sup>67</sup> Vincent. Ler., *Commonit.* 8, 1-5, CCL 64, 156-157.

<sup>68</sup> Id., *Commonit.* 9, 1-2, *ibid.*, 157.

<sup>69</sup> *Vide supra*, p. 502 y cf. además Prosp., *Pro August. resp. ad excerp. genuen.* 3, PL 51, 189.

<sup>70</sup> Cf. en este sentido el testimonio citado *supra*, n. 40, acerca de las dudas de Agustín sobre el castigo eterno de los niños muertos sin bautizar. Del mismo modo, la teoría semipelagiana de una predestinación *post merita*

consiguiente, Agustín era un predicador ortodoxo de la gracia de Dios. Ahora, sin embargo, no predica lo mismo que entonces. Aunque Agustín y sus defensores recurran a la autoridad de Pablo para defender este cambio – para Agustín, progreso – en la fe, ¿no nos está mostrando Vicente que los teólogos marselleses preferían prestar oídos a unas palabras del Apóstol distintas a las que los agustinianos presentaban en defensa del predestinacionismo, a saber, a aquellas en las que Pablo advierte a los gálatas que no le crean si llegara el día en que predicara algo contrario a lo que predicó en un primer momento? Agustín, como Pablo, predicó en un primer momento la verdad – la *prima fides* es la *uera fides* –, pero no ha podido evitar, – algo que sí pudo hacer el Apóstol de los Gentiles – caer en el error de la *nouitas*. Los semipelagianos aplican a Agustín el principio que Pablo pidió que le fuera aplicado a él mismo.

Abordemos ahora la lectura del noveno capítulo del *Commonitorium*. Ya hemos señalado que éste insiste en la vigencia actual de la exhortación paulina a atenerse a la *prima fides*. Sin embargo, hay quien clama contra este principio: es el caso de los herejes pelagianos. La mención aquí de los pelagianos como ejemplo – el único citado en este contexto – de herejía, parece poder cuestionar nuestra teoría según la cual los capítulos quinto a noveno del *Commonitorium* constituyen un ataque, más o menos velado, a los agustinianos sudgálicos. Lejos de ello, con la frase que cierra este capítulo noveno Vicente parece querer darnos la clave interpretativa de las líneas

---

*praeuisa* también había sido sostenida en otro tiempo por el hiponense, en obras como la *Expositio quarundam propositionum ex epistola ad Romanos* o su *Epístola* 102. Vide Hilar., *Epist. ad Aug.* 3, CSEL 57, 471-472. La constatación de este hecho lleva a Hilario a pedir a Agustín las *Retractationes* para basarse en su autoridad a la hora de corregir el primer pensamiento agustiniano sobre estas cuestiones. Vide Id., *Epist. ad Aug.* 10, *ibid.*, 479. Y en efecto, el *De praedestinatione sanctorum* incluye el pasaje de las *Retractationes* en el que, a propósito de la *Expositio*, Agustín corrige, en línea con su último pensamiento, lo sostenido en dicha obra (la fe surge del hombre, la predestinación se basa en la presciencia de la fe). Vide Aug., *De praed. sanct.* 3, 7, PL 44, 964-965. Asimismo, en esta misma obra el obispo de Hipona corrige lo sostenido en su *Epístola* 102 (no se trata en este caso de la inserción de un pasaje de las *Retractationes*), en la que había afirmado que Cristo aparece en el mundo cuando su presciencia ha conocido que habría en éste quienes creerían en él. Vide Id., *De praed. sanct.* 9, 17-10, 19, *ibid.*, 973-975.

que lo anteceden. Sabido es que los semipelagianos acusaban a Agustín de haberse excedido en su defensa de la gracia frente a los pelagianos, y de haber desembocado en un error de carácter opuesto: el determinismo.<sup>71</sup> Y a este hecho, a la posibilidad que la defensa de la ortodoxia contra el error pelagiano conduzca al defensor a otro error, alude Vicente en las palabras que cierran el pasaje aquí comentado: *et contra reclamant ranae quaedam et scinifes et muscae moriturae, quales sunt Pelagiani, et hoc catholicis: Nobis, inquiunt, auctoribus, nobis principibus, nobis expositoribus, damnate quae tenebatis, tenete quae damnabatis, recite antiquam fidem, paterna instituta, maiorum deposita, et recipite – quatenam illa tandem? Horreo dicere: sunt enim tam superba, ut mihi non modo adfirmari sed ne refelli quidem sine aliquo piaculo posse uideantur.*<sup>72</sup> La doctrina pelagiana parece no poder refutarse *sine aliquo piaculo*. La caída de Agustín en el determinismo como resultado de su combate contra los pelagianos así lo atestiguaría.

Ha llegado el momento de ofrecer unas líneas a modo de recapitulación y conclusiones parciales. Si nuestra interpretación es correcta, el objetivo – o uno de los objetivos – del *Commonitorium* es la crítica de los *noui haeretici*, los defensores del agustinismo sudgálico. Esta crítica se basa en la defensa del principio de adhesión a la fe tradicional y de rechazo de toda novedad doctrinal ofrecida por la herejía, aunque ésta, en su astucia, trate de construir sobre textos oscuros de autores antiguos una falsa tradición en apoyo de sus ideas, tal y como hacían los agustinianos sudgálicos con textos de Cipriano y Ambrosio. La actitud de Vicente ante Agustín, padre de la novedosa enseñanza predestinacionista, y los defensores de esta última coincide plenamente con la que conocemos como propia de los teólogos marselleses, y es ejemplificada con los casos paralelos de Cipriano y los donatistas: ningún hombre santo está exento de poder caer en el error doctrinal, aunque su santidad de vida y el valor de su enseñanza ortodoxa sobre otros aspectos de la doctrina de la fe no deben verse oscurecidos por el error en una determinada

<sup>71</sup> Prosp., *Epist. ad Ruf.* 3, PL 51, 79: *scripta eius [sc.: Augustini], quibus error Pelagianorum impugnatur, infamant; dicentes eum liberum arbitrium penitus submouere, et sub gratiae nomine necessitatem praedicare fatalem. Adicientes etiam, duas illum humani generis massas, et duas credi uelle naturas: ut scilicet tantae pietatis uiro paganorum et manichaeorum ascribatur impietas.*

<sup>72</sup> Vincent. Ler., *Commonit.* 9, 8-9, CCL 64, 158.

cuestión. Aunque Cipriano errara en la cuestión del rebautismo, su doctrina cristológica es digna de toda alabanza, en la medida en que es expresión de la ortodoxia. El mismo *Commonitorium* se encarga de recordarnos que Cipriano está entre los padres cuyas obras fueron citadas en el concilio de Éfeso, tres años antes, como depósito de la fe ortodoxa en materia cristológica.<sup>73</sup> Vicente, sin embargo, afirma que la eterna condena espera a quienes, basándose en la autoridad de un individuo, hacen causa de la defensa no de la fe que éste creyó en comunión con toda la Iglesia – la única fe ortodoxa – sino de una conjetura teológica personal, ajena u opuesta a la creencia común, universal y antigua, y por ello errónea.<sup>74</sup> Tal es el caso de los donatistas, que se apoyaban en la autoridad de Cipriano, caso paralelo al de los agustinianos y Agustín.

El *Commonitorium* ofrece diversos ejemplos de doctores que pasaron de la ortodoxia a la herejía. Es un hecho que, según Vicente, se da con frecuencia y que la providencia divina dispone a modo de prueba para el creyente: éste se ve obligado a demostrar que su amor por la verdadera fe es superior a la admiración y adhesión personal a un individuo tenido por docto y santo.<sup>75</sup> Los capítulos undécimo y duodécimo nos sitúan ante los casos de Nestorio, Fotino y Apolinar, autores todos ellos de herejías oficialmente condenadas por la Iglesia católica.<sup>76</sup> En sendos otros capítulos se nos presentan los ejemplos paralelos de Orígenes y Tertuliano.<sup>77</sup> A propósito del

<sup>73</sup> Id., *Commonit.* 30, 5, *ibid.*, 191.

<sup>74</sup> La actitud que el cristiano debe adoptar ante una persona reconocida como *doctor fidei* es expresada de modo muy elocuente en este pasaje: *ut omnes uere catholici nouerint, se cum ecclesia doctores recipere, non cum doctoribus ecclesiae fidem deserere debere.* Id., *Commonit.* 17, 2, *ibid.*, 170.

<sup>75</sup> Id., *Commonit.* 10, 8, *ibid.*, 159.

<sup>76</sup> Id., *Commonit.* 11-2, *ibid.*, 160-163. Nestorio, como es bien sabido, había sido condenado tres años antes de la elaboración de nuestro tratado, en el concilio ciriliano de Éfeso. Acerca de la condena de las tesis de Fotino de Sirmio y de Apolinar de Laodicea, puede hallarse una buena síntesis en P. Maraval, *Le Christianisme de Constantin à la conquête arabe*, París 2001<sup>2</sup>, pp. 326-328, 351-353; de igual modo, proporciona una buena introducción a la doctrina teológica de estos tres autores L. Casulla, *Leone Magno. Il conflitto tra ortodossia ed eresia nel quinto secolo*, Roma 2002, pp. 81-84 (Nestorio); 118-120 (Fotino) y 120-124 (Apolinar y discípulos).

<sup>77</sup> Vincent. Ler., *Commonit.* 17-8, CCL 64, 170-173.

paso de este último a la herejía montanista hacia el final de su vida se citan las palabras que al respecto figuran en el Comentario de Mateo de Hilario de Poitiers: *sequenti errore detraxit scriptis probabilibus auctoritatem*.<sup>78</sup> Sin embargo, ninguno de estos casos es presentado en el *Commonitorium* como paralelo al de Agustín: Nestorio, Apolinar y Fotino son herejes condenados oficialmente por distintos concilios eclesiásticos. Los ejemplos de Orígenes y Tertuliano se presentan conjuntamente, y lo que se dice del africano de acuerdo con las palabras de Hilario de Poitiers – que su último error restó autoridad a sus obras ortodoxas – puede hacerse extensible a Orígenes. Ahora bien, sabemos que Vicente es autor de unos *Excerpta* de Agustín, colección de diversos pasajes de sus obras que se propone recoger la enseñanza trinitaria y cristológica del obispo de Hipona. Estos *Excerpta* agustinianos son para Vicente el más puro testimonio de la doctrina ortodoxa de la Iglesia sobre estas materias,<sup>79</sup> hecho que atestigua que para el lerinense el último error de Agustín no restó en absoluto valor al resto de su doctrina. Ello nos conduce a concluir que el autor del *Commonitorium* no pensó establecer un paralelismo entre los casos de Tertuliano – y Orígenes – y Agustín. Pero del mismo modo que los padres de Éfeso recurrieron a la autoridad de Cipriano en materia cristológica sin que la consideraran manchada por la errónea postura del mártir de Cartago en la cuestión del rebautismo, Vicente puede considerar ortodoxia destilada la enseñanza trinitaria y cristológica agustiniana, sin que ésta se vea afectada por el error de sus tesis predestinacionistas. Es, insistimos una vez más, la consideración del *exemplum Cypriani et donatistarum* la perspectiva que guía la actitud semipelagiana para con Agustín y los agustinianos sudgálicos.

Siendo así las cosas, pierde fuerza uno de los principales argumentos de O'Connor contra el carácter antiagustiniano del *Commonitorium*. Este autor fundamenta su hipótesis en un pasaje del capítulo vigésimo octavo de este tratado, donde el lerinense nos dice que contra los falaces intérpretes de la Escritura se debe buscar la lectura que de ella hicieron aquellos padres que viviendo santa y constantemente en la fe ortodoxa y en comunión con la Iglesia Católica *uel mori in Christo fideliter uel occidi por Christo feliciter*

<sup>78</sup> Id., *Commonit.* 18, 5, *ibid.*, 173.

<sup>79</sup> O'Connor, *Saint Vincent*, pp. 166-168.

*meruerunt*.<sup>80</sup> Según O'Connor, si Vicente hubiera creído que Agustín erró en su doctrina predestinacionista, consideraría del mismo modo que el tagastino no permaneció siempre en la fe católica, y en virtud del principio al que nos acabamos de referir no podría servirse de sus escritos, como hizo en los *Excerpta*, como modelo de enseñanza trinitaria y cristológica.<sup>81</sup> Olvida sin embargo este investigador que Vicente presenta como ejemplo perfecto de aplicación del principio del capítulo vigésimo octavo del *Commonitorium* – formulado de nuevo en el capítulo siguiente – al concilio de Éfeso de 431,<sup>82</sup> concilio en el que se citó a Cipriano como autoridad patristica en materia cristológica, sin que para ello fuera menoscabo el error del santo en la cuestión del rebautismo. Es indudable que del mismo modo que los padres de Éfeso (y con ellos toda la Iglesia Católica) consideraron que, pese a un error puntual, Cipriano permaneció siempre en la comunión de la fe católica, Vicente creyó que la errónea tesis predestinacionista agustiniana no excluía a su autor del número de los padres *qui in fide et communionem catholicam sancte sapienter constanter uiuentes docentes et permanentes, uel mori in Christo fideliter uel occidi pro Christo feliciter meruerunt*.

## 2. *La crítica a Agustín: el Commonitorium responde al De dono perseuerantiae*

Hasta el más docto y santo de los hombres puede cometer un error. Y aunque por este hecho no debe considerársele automáticamente excluido de la comunión católica – Cipriano no lo está para Vicente, que piensa de acuerdo con toda la Iglesia – el error por sí mismo es merecedor de la censura, sea en la cuestión del rebautismo, sea en cualquier otro caso.

<sup>80</sup> Vincent. Ler., *Commonit.* 28, 6, CCL 64, 187.

<sup>81</sup> O'Connor, *Saint Vincent*, pp. 172-173, 188, 213-214.

<sup>82</sup> Vincent. Ler., *Commonit.* 29, 6-7, CCL 64, 190: *deinde, si qua noua exurgeret quaestio, ubi id minime reperiretur, recurrendum ad sanctorum patrum sententias, eorum dumtaxat qui suis quique temporibus et locis in unitate communionis et fidei permanentes, magistri probabiles exstitissent, et quidquid uno sensu atque consensu tenuisse inuenirentur id ecclesiae uerum et catholicum absque ullo scrupulo iudicaretur. Quod ne praesumptione magis nostra quam auctoritate ecclesiastica promere uideremur, exemplum adhibuimus sancti concilii, quod ante triennium ferme in Asia apud Ephesum celebratum est uiris clarissimis Basso Antiochoque consulibus.*

Es en cierto modo posible afirmar que los teólogos marseleses y Agustín mantuvieron un breve diálogo, con Próspero e Hilario como intermediarios. Las cartas de estos últimos dieron a conocer al obispo de Hipona los términos en los que, en el sur de la Galia, se formulaba la crítica a su última doctrina de la gracia. Agustín, es de sobras conocido, responde a sus objeciones con el tratado *De praedestinatione sanctorum / De dono perseuerantiae*. Podemos conjeturar que de haber el hijo de Mónica vivido más tiempo, este intercambio de opiniones hubiera proseguido. En caso de vivir hasta 434 habría podido conocer una respuesta parcial a su tratado por parte del teólogo provenzal Vicente de Lérins. En las líneas que siguen trataremos de mostrar la dirección que tomó esta respuesta.

En su carta a Agustín, ya lo hemos visto, Próspero recoge la acusación más importante vertida contra los últimos escritos de su maestro por los monjes marseleses: *contrarium putant patrum opinioni et ecclesiastico sensui, quicquid in eis de uocatione electorum secundum dei propositum disputasti*.<sup>83</sup> El predestinacionismo agustiniano, afirman los provenzales, supone una ruptura con la enseñanza tradicional de la Iglesia.

El de Hipona responde a este ataque contra sus tesis a partir del capítulo décimo octavo del *De dono perseuerantiae*, aunque su argumentación no se entiende fuera del contexto de la totalidad del tratado. Agustín ha demostrado que la fe y la perseverancia en ella hasta el final de los días de un creyente son don de la gracia divina. La predestinación que el tagastino defiende no es otra cosa que la presciencia que Dios posee de todo aquello que él mismo va a hacer. Como Dios ha previsto desde toda la eternidad a quién va a conceder la fe y la perseverancia, y quién va a quedar excluido de ellas, la predestinación agustiniana existe.<sup>84</sup>

Como la predestinación es la presciencia divina de sus propios actos, Agustín sostiene que la Escritura ha definido con el concepto de presciencia lo que en realidad podría llamarse predestinación.<sup>85</sup> Dado que esto se constata en la Escritura, ello autoriza a pensar que la patristica anterior, al hablar de *praescientia Dei*, encerraba en este término la idea de predestinación. Quizás (sigue el de Hipona) los

<sup>83</sup> Prosp., *Epist. ad Aug.* 2, CSEL 57, 455.

<sup>84</sup> Aug., *De dono pers.* 17, 47, PL 45, 1022.

<sup>85</sup> Aug., *De dono pers.* 18, 47, *ibid.*, 1022-1023.

viejos *tractatores* prefirieron servirse de aquel término al hablar de la predestinación porque se entiende más fácilmente, no provoca repudio – no tiene resonancias paganas ni maniqueas – y se ajusta perfectamente a la verdad.<sup>86</sup> Agustín prosigue con su argumentación demostrando que Cipriano, Ambrosio y Gregorio de Nacianzo enseñaron la *praedestinatio Dei*, predicando el origen divino de la fe y de la perseverancia *usque in finem* y la presciencia divina de sus propios actos.<sup>87</sup> Esta predestinación, afirma el hiponense, es una doctrina enseñada ya por los apóstoles y que en los últimos tiempos, tras la aparición de la herejía pelagiana, ha sido defendida por él con mayor esfuerzo y dedicación: *per apostolos praedicatam contra novos haereticos operiosius diligentiusque defendimus*.<sup>88</sup> Frase fundamental para entender la defensa agustiniana de su enseñanza, que vuelve a aparecer poco más tarde.

Respondiendo explícitamente a unas afirmaciones de los provenzales recogidas por Hilario,<sup>89</sup> Agustín afirma que lleva largo tiempo predicando su doctrina predestinacionista, desde antes aún de la aparición de la herejía pelagiana. En las *Confessiones*, por ejemplo, hablando de su propia conversión la había atribuido a la intervención de Dios, conmovido por las lágrimas de Mónica. De igual modo, en esta misma obra rogó repetidamente para que Dios le concediera la perseverancia en la fe, mostrando así quién es el único que puede concederla. Dado que al escribir las *Confessiones* creía también que Dios conoce eternamente sus actos, ya en esta obra Agustín predicaba la predestinación de los santos. Sin embargo, vuelve a repetir el de Hipona, la aparición de la herejía pelagiana fue la que le forzó a una defensa más firme de esta enseñanza: *quam postea diligentius et operosius, cum iam contra pelagianos disputaremus, defendere necessitas compulit. Didicimus enim singulas quasque haereses intulisse Ecclesiae proprias quaestiones*

---

<sup>86</sup> Aug., *De dono pers.*, 19, 48, *ibid.*, 1023: *quid ergo nos prohibet, quando apud aliquos uerbi Dei tractatores legimus Dei praescientiam, et agitur de uocatione electorum, eamdem praedestinationem intelligere? Magis enim fortasse uoluerunt hoc uerbo in ea re uti, quod et facilius intelligitur, et non repugnat, imo et congruit ueritati quae de praedestinatione gratiae praedicatur.*

<sup>87</sup> *Id.*, *De dono pers.* 19, 48-50, *ibid.*, 1023-1025.

<sup>88</sup> *Id.*, *De dono pers.*, 19, 50, *ibid.*, 1025.

<sup>89</sup> Hilar., *Epist. ad Aug.* 8, CSEL 57, 478.

*contra quas diligentius defenderetur Scriptura diuina, quam si nulla talis necessitas cogeret.*<sup>90</sup>

Lo que Agustín ha querido decir en las líneas que acabamos de reseñar es que la aparición de la herejía pelagiana ha obligado a la Iglesia Católica a profundizar en la doctrina sobre la gracia y el libre albedrío. Él se presenta como quien ha asumido esta responsabilidad frente a los herejes, y el resultado de esta labor ha sido la formulación de sus tesis predestinacionistas. Sin embargo, el de Hipona defiende con insistencia que esta enseñanza es expresión de la fe tradicional de la Iglesia, aprobada y transmitida por padres de la autoridad de Cipriano, Ambrosio o Gregorio de Nazianzo. Que el concepto *praedestinatio* suene a novedad no significa nada: la patristica anterior, no obligada por la presión de los herejes a formular explícita e inequívocamente su doctrina sobre la gracia, se ha podido servir de un concepto parejo, como el de *praescientia*, carente de resonancias fatalistas y de fácil comprensión.

Sin embargo, los teólogos marselleses no aceptaban que presciencia y predestinación fueran conceptos intercambiables. Así lo muestra la décimo quinta de las *obiectioes gallorum calumniantum*, opúsculo semipelagiano concebido como una recopilación de sentencias heterodoxas atribuídas al agustinismo. Una de ellas es formulada de este modo: *quod idem sit praescientia quod praedestinatio.*<sup>91</sup> La respuesta de Próspero matiza el contenido de esta sentencia y la sitúa en el lugar que le corresponde dentro del sistema agustiniano.<sup>92</sup> Lo que

<sup>90</sup> Aug., *De dono pers.* 20, 53, PL 45, 1026.

<sup>91</sup> Prosp., *Pro August. resp. ad cap. gall.* 15, PL 51, 170.

<sup>92</sup> En los justificados por la gracia de Dios, presciencia y predestinación coinciden, porque la predestinación es la presciencia de Dios de lo que él mismo va a hacer, es decir, conceder la gracia de la justificación a los que su oculto designio va a separar gratuitamente de la *massa damnata*, del género humano reo de condenación por la falta de Adán, que ha heredado. Dios ha previsto desde antes del tiempo a quiénes iba a conceder la gracia del *initium fidei* y de la perseverancia en ella *usque in finem*: esto es la predestinación. Los no-predestinados son dejados en la vía del mal, pecado y castigo del pecado contraído por el hombre en Adán. Sobre éstos Dios ejecuta su juicio justo. También en su caso puede afirmarse que presciencia y predestinación divinas coinciden: Dios prevee que no los va a separar de la *massa damnata* y los predestina en cierto modo a recibir la sentencia de condenación. En este sentido, por consiguiente, puede afirmarse que la

verdaderamente nos interesa en este momento, sin embargo, es constatar que esta *obiectio* desvela claramente que los semipelagianos no aceptaban que *praescientia* y *praedestinatio* divina respondan a un mismo acto de Dios para con el hombre. En la medida en que – ante los casos presentados por los agustinianos de los niños muertos sin bautizar o de los pueblos que no conocieron o no conocían aún entonces el Evangelio – defendían que Dios previó los méritos y deméritos de cada individuo y los predestinó en virtud de éstos,<sup>93</sup> les resultaba imprescindible delimitar dos “tiempos” en la acción divina sobre el hombre: Dios prevee los actos futuros de un individuo – de un niño, por ejemplo – y los juzga y ejecuta su sentencia sobre él – dejando morir al niño sin bautizar y condenándolo al suplicio eterno como castigo de malos actos previstos –.<sup>94</sup> Dicho de otro modo, defendían una estricta separación de presciencia y predestinación.

Por todo ello, los marseleses no podían aceptar la tesis agustiniana según la cual la Iglesia ha defendido siempre con el término de *praescientia* la predestinación *ante praeuisa merita*. Con el término *praedestinatio* Agustín no habría procedido – como afirmaba – a una clarificación de la fe tradicional de la Católica en materia de gracia, libertad humana y providencia divina, clarificación que habría sido imprescindible dada la amenaza que para esta fe supusieron las novedades de los herejes pelagianos. Al contrario, los semipelagianos pensaban que era el mismo Agustín quien, con un nuevo concepto – *praedestinatio* – había introducido en el cuerpo de la fe el virus de la *nouitas* doctrinal, alterando de este modo el sentido de la tradición.

---

*obiectio* semipelagiana se ajusta a la verdad del sistema agustiniano. Sin embargo, en absoluto puede afirmarse que Dios predestina a los no-justificados a ejecutar el mal. Podríamos decir que la de éstos es una predestinación pasiva, en cuanto les niega, con plena justicia, una predestinación activa *ad bonum*. De ningún modo es Dios *causa operationis* en el mal, idea que los autores de la *obiectio* trataban de atribuir al agustinismo. *Vide* Prosp., *Pro August. resp. ad cap. gall.* 15, PL 51, 170.

<sup>93</sup> Acerca de esta doctrina marsellesa, *vide* Hilar., *Epist. ad Aug.* 3, CSEL 57, 470-471; Id., *Epist. ad Aug.* 4, *ibid.*, 472; Prosp., *Epist. ad Aug.* 5, *ibid.*, 461-462; Cappuyns, *Le premier représentant*, p. 314.

<sup>94</sup> Tengamos presente, sin embargo, que los teólogos marseleses dudaban de que realmente la condena eterna esperara a los niños muertos sin bautizar. *Vide supra*, p. 495, n. 40.

Desde nuestro punto de vista, el capítulo vigésimo tercero del *Commonitorium* es la respuesta semipelagiana a los capítulos del *De dono perseuerantiae* que hemos analizado en este apartado. Una respuesta que no desciende a la discusión de aspectos teológicos concretos (v.gr.: la equivalencia presciencia-predestinación) sino que se propone confrontar el camino seguido por Agustín en la defensa de la ortodoxia católica frente a la herejía con lo que debe ser la correcta actitud de la Iglesia ante la misma.

El tema de este capítulo del *Commonitorium* podría ser sintetizado de este modo: ¿es la defensa de la fe tradicional de la Iglesia, de la enseñanza transmitida de generación en generación desde los apóstoles, un obstáculo a la profundización en el conocimiento de la doctrina de la fe? Vicente afirma que debe haber un progreso en la ciencia teológica, siempre y cuando se trate de un progreso orgánico, es decir, de un progreso que no altere la esencia de la fe ni en el más mínimo aspecto: *profectus, non permutatio*.<sup>95</sup> Éste es el tema de todo el capítulo, que en su parte final pasa a polemizar directamente contra Agustín.

En efecto, afirma Vicente, la aparición de herejías es una ocasión para profundizar en la ciencia de la fe – tal y como afirma Agustín en el *De dono perseuerantiae* –<sup>96</sup>, pero cuando la Iglesia ha debido afrontar esta situación ha actuado siempre del mismo modo: reunida en un concilio, ha elaborado un símbolo de fe que recoge, en pocas palabras, un amplio bagaje teológico. Sin embargo, la voluntad de clarificar, de facilitar la comprensión de la fe nunca ha llevado a los padres conciliares a introducir, con el significado propio de un nuevo concepto teológico, un cambio en la fe tradicional: *hoc, inquam, semper neque quicquam praeterea haereticorum nouitatibus excitata, conciliorum suorum decretis catholica perfecit ecclesia, nisi ut, quod prius a maioribus sola traditione susceperat, hoc deinde posteris etiam per scripturae chirographum consignaret, magnam rerum summam paucis litteris comprehendendo, et plerumque propter intelligentiae lucem non nouum fidei sensum nouae apellationis proprietate signando*.<sup>97</sup>

Ante la pretensión agustiniana de sellar con un nuevo concepto, *praedestinatio*, la fe ancestral de una Iglesia que, no obligada por la

<sup>95</sup> Vincent. Ler., *Commonit.* 23, 1-2, CCL 64, 177.

<sup>96</sup> Aug., *De dono pers.* 20, 53, PL 45, 1026.

<sup>97</sup> Vincent. Ler., *Commonit.* 23, 19, CCL 64, 180.

aparición de la herejía pelagiana – como le aconteció a Agustín – se ha podido servir para expresar esta fe de conceptos más inteligibles y menos “agresivos” como el de presciencia, los semipelagianos respondieron con una argumentación que puede ser resumida de este modo: la Iglesia nunca ha defendido, bajo el nombre de presciencia, la predestinación agustiniana. Ambos conceptos sólo pueden ser considerados intercambiables desde la heterodoxia.<sup>98</sup> De este modo, frente a la impiedad de Pelagio y Celestio Agustín ha actuado de un modo completamente opuesto al que la Iglesia, según Vicente, aprueba como respuesta correcta ante la herejía (*haereticorum nouitatibus excitata catholica ecclesia*), pues con el sentido que el de Hipona da al término *praedestinatio* – sin duda a este concepto alude Vicente al hablar de la *nouae appellationis proprietates* –, lejos de clarificarse y resumirse la fe – lo que hace el símbolo aprobado conciliarmente (*propter lucem intelligentiae*) y lo que Agustín pretendía haber hecho (*diligentius defendere Scriptura diuina*) – se ha alterado, por el contrario, la esencia de la doctrina cristiana.

De este modo, una lectura paralela de las *obiectioes gallorum* y del *Commonitorium* permite reconstituir la respuesta marsellesa al *De dono perseuerantiae*. el predestinacionismo no es la formulación más nítida de un principio dogmático antiguo, sino una respuesta a la herejía pelagiana distinta en su concepción a la que proporciona un símbolo de fe consensuado en un concilio. En el símbolo se resume en pocas palabras toda la fe, mientras que Agustín, con nuevos conceptos, la ha transformado, porque no se puede pretender que *praedestinatio* sea un término que se apropie – en aras de una mayor claridad de expresión – del sentido que la patrística anterior dio a *praescientia*.<sup>99</sup>

### 3. La crítica a los agustinianos: el *Commonitorium* y las Responsiones ad capitula obiectioinum Vincentianarum de Próspero

A lo largo de este estudio hemos tratado de fijar las líneas generales del posicionamiento de Vicente de Lérins en la controversia

<sup>98</sup> El principio que subyace a la *obiectio XV gallorum calumniantium: uide supra*.

<sup>99</sup> Ello no implica, sin embargo, que en opinión de los marselleses al término *praedestinatio* no se le pueda dar un sentido ortodoxo, el que de hecho le dieron en el marco de la controversia hablando de una *praedestinatio post praeuisa merita*.

generada en el sur de la Galia por el último agustinismo. Para una correcta comprensión de este posicionamiento es imprescindible tener presente la importancia que nuestro autor concede a la figura de Cipriano como precedente del caso de Agustín: ni el mártir de Cartago ni el obispo de Hipona, hombres de santidad de vida y ciencia indiscutibles, están exentos de transgredir la delgada línea que separa la verdad del error en materia teológica. Esta línea se traspasa cuando la reflexión personal conduce a unas conclusiones que suponen una ruptura con la fe tradicional salvaguardada por la Iglesia católica, transmitida de generación en generación desde el periodo apostólico, aceptada por las iglesias que se extienden por todo el orbe cristiano y ratificada por los concilios universales o bien por esa suerte de concilio virtual que constituye el acuerdo entre los doctores de la Iglesia de distintas épocas y lugares, de autoridad generalmente admitida. Sin embargo, que Cipriano o Agustín se separaran en alguna cuestión de la ortodoxia católica no quiere decir que toda su enseñanza quede manchada por el error y deba ser condenada. Al contrario, en la medida en que ambos doctores han enseñado de acuerdo con la fe tradicional, en la medida en que sus obras son depósito y expresión de la fe ortodoxa, merecen gozar del mayor reconocimiento y de la máxima autoridad. Por ello, el concilio de Éfeso se sirvió de textos de Cipriano, no relativos al rebautismo – porque aquí Cipriano se apartó de la ortodoxia – sino a la cristología. Y por ello Vicente puede elaborar un tratado trinitario y cristológico compuesto única y exclusivamente de pasajes de Agustín, sin que ello le impida rechazar la especulación agustiniana en torno a la predestinación de los *electi*.

Si Cipriano y Agustín merecen la crítica por su separación puntual de la ortodoxia – y ya hemos visto en el apartado anterior que el *Commonitorium* no se abstiene de criticar directamente a Agustín –, no por ello estos doctores deben ser tenidos por ajenos al número de los católicos ni debe dudarse de que, al fin de los tiempos, reinarán con Cristo. Quienes son verdaderamente merecedores del rechazo más firme, quienes deben ser tenidos por herejes, son quienes lejos de silenciar el lamentable error de aquellos santos varones – de *aversi texere eos* –, se proponen su defensa y divulgación. Tal es el caso de donatistas y agustinianos. Pero no olvidemos que el primer responsable del error es el santo varón, y si bien debe ser silenciado por respeto a su memoria, el error es en sí mismo

merecedor de la más firme reprobación. En el caso de Agustín, Vicente preferiría simplemente olvidar su separación de la ortodoxia, pero si los agustinianos sudgálicos insisten en divulgar el predestinacionismo, éste debe ser atacado. El *Commonitorium* no evade esta responsabilidad.

En su capítulo vigésimo cuarto nuestro tratado vuelve a formular la que puede ser considerada su idea rectora: toda herejía nace de la separación del consenso de la antigüedad y universalidad de la Iglesia.<sup>100</sup> Este principio se ilustra con una serie de ejemplos tomados de la historia eclesiástica, siempre introducidos del mismo modo con el objetivo de señalar que todo padre de una herejía es el primero en enseñar lo que enseña, que nadie antes lo ha hecho y que por ello es el autor de una doctrina novedosa que rompe con la tradición. Nadie antes de Arrio, por ejemplo, trató de destruir la unidad de la Trinidad: *quis ante sacrilegum Arrium trinitatis unitatem discindere [...] ausus est?*<sup>101</sup> La selección de estos ejemplos y su disposición en el texto dista mucho de responder al azar. Aparecen Pelagio, el primero en conceder al libre albedrío la capacidad de obrar el bien sin necesidad de la ayuda de la gracia divina;<sup>102</sup> Celestio, discípulo del anterior y el primero en negar que todo el género humano esté vinculado a la falta de Adán;<sup>103</sup> Arrio, destructor de la unidad de la Trinidad divina, y Sabelio, destructor del carácter trinitario de la divinidad;<sup>104</sup> Novaciano, defensor de un Dios cruel que prefiere la condena del pecador a su arrepentimiento;<sup>105</sup> y, finalmente, Simón el Mago – autor de una sacrílega enseñanza perpetuada después por Prisciliano – quien afirmó que el Dios

<sup>100</sup> Vincent. Ler., *Commonit.* 24, 7, CCL 64, 181: *quis umquam haereses instituit, nisi qui se prius ab ecclesiae catholicae uniuersitatis et antiquitatis consensione discreuerit?*

<sup>101</sup> Id., *Commonit.* 24, 9, *ibid.*

<sup>102</sup> Id., *Commonit.* 24, 8, *ibid.*: *quis enim umquam ante profanum illum Pelagium tantam uirtutem liberi praesumpsit arbitrii, ut ad hoc in bonis rebus per actus singulos adiuuandum necessariam Dei gratiam non putaret?*

<sup>103</sup> Id., *Commonit.* 24, 9, *ibid.*: *quis ante prodigiosum discipulum eius Caelestium reatu praeuaricationis Adae omne humanum genus denegauit adstrictum?*

<sup>104</sup> Id., *Commonit.* 24, 9, *ibid.*: *quis ante sacrilegum Arrium trinitatis unitatem discindere, quis ante sceleratum Sabellium unitatis trinitatem confundere ausus est?*

<sup>105</sup> Id., *Commonit.* 24, 9, *ibid.*: *quis ante crudelissimum Nouatianum crudelem Deum dixit, eo quod mallet mortem morientis, quam ut reuertatur et uiuat?*

creador es el autor de nuestros crímenes y transgresiones morales, porque crearía a los hombres de una naturaleza tal que por un movimiento propio a la misma, por el impulso de una voluntad necesaria, se vieran arrastrados al vicio y al pecado.<sup>106</sup>

Si atendemos a la estructura de este pasaje nos damos cuenta de que las herejías están ordenadas de un modo bien estudiado: en un extremo encontramos dos doctrinas heréticas – si consideramos separadamente las enseñanzas de Pelagio y de su discípulo Celestio – que podríamos calificar de “humanistas radicales”, dado que exaltan la capacidad del hombre para la virtud (Pelagio) y lo que, en el marco de la controversia pelagiana, se consideró condición *sine qua non* para ello, la negación de la transmisión del pecado original y la afirmación del nacimiento del hombre en un estado de inocencia natural, sin que su capacidad de autodeterminarse – de orientarse libremente al mal o a la virtud – se viera menoscabada, destruída, como justo castigo de un pecado transmitido hereditariamente desde Adán. En el otro extremo de esta serie de *exempla* encontramos también sendas herejías que – del modo en que su *corpus* doctrinal es sintetizado por Vicente – suponen un error radicalmente opuesto al humanismo radical: el determinismo, que destruye la libertad del hombre y deja su suerte en manos de Dios, un Dios por lo demás

---

<sup>106</sup> Id., *Commonit.* 24, 10-11, *ibid.*, 181-182: *quis ante magum Simonem, apostolica districtione percussus, a quo uetus ille turpitudinum gurges usque in nouissimum Priscillianum continua et occulta successione manauit, auctorem malorum, id est scelerum impietatem flagitiorumque nostrorum ausus est dicere creatorem Deum? Quippe quem adserit talem hominum manibus ipsum suis creare naturam, quae proprio quodam motu et necessariae cuiusdam uoluntatis impulsu nihil aliud possit, nihil aliud uelit nisi peccare, eo quod furiis uitiorum omnium exagitata et inflammata in omnia turpitudinum barathra inexhausta cupiditate rapiatur.* Según A. Ferreiro, *Simon Magus and Priscillian in the Commonitorium of Vincent of Lérins*, en *Vigiliae Christianae* 49 (1995), p. 181, en este pasaje Vicente se haría heredero de una amplia tradición patristica que presenta a Simón el Mago como el primer hereje y fuente de todas las herejías. Sin negar que el de Lérins tuviera presente esta idea en el momento de escribir estas líneas – y, de hecho, creemos que en efecto existe una intencionalidad polémica antiagustiniana en el uso de la figura de Simón en este pasaje, *uide infra* p. 519 – no es posible afirmar que la mencionada idea encuentre su expresión en las palabras *quis ante magum Simonem*, como afirma Ferreiro. Acabamos de señalar el sentido que, en nuestra opinión, verdaderamente tienen.

cruel porque prefiere que el pecador persevere en el pecado a que se arrepienta, o porque crea al hombre con una naturaleza que tiende necesariamente al pecado. Entre estos dos grupos de herejías contrapuestas se sitúan otros dos errores igualmente extremos, aunque esta vez relativos a la fe en la Trinidad: el arrianismo, que rompe la unidad de la Trinidad al afirmar la inferioridad del Hijo respecto al Padre; y el modalismo sabeliano, enseñanza en que la defensa de la unidad de la divinidad desemboca en la negación de la personalidad del Hijo y del carácter trinitario de Dios.<sup>107</sup> Sintetizando, el esquema del pasaje podría ser presentado así:

HEREJÍAS HUMANISTAS

RADICALES ————— HEREJÍAS DETERMINISTAS

(Pelagianismo/doctrina de Celestio) (Novacianismo/doctrina de Simón el Mago-Priscilianismo)

HEREJÍAS CONTRA

LA UNIDAD DE LA TRINIDAD ————— LA TRINIDAD DE LA UNIDAD  
(Arrianismo) (Sabelianismo)

El objetivo que persigue Vicente con esta disposición paralela de los *exempla*, basada en la disposición simétrica de herejías de enseñanza radicalmente opuesta, es fácilmente conjeturable: presentar a la ortodoxia católica como una solución intermedia entre errores extremos igualmente reprobables, sea en materia antropológica, sea en materia trinitaria.

Ahora volvamos nuestra mirada a la caracterización de las herejías deterministas novaciana y simoniana-priscilianista. Hugo Koch, en su defensa de la tesis de que Vicente de Lérins es el autor de las *obiectioes Vincentianae*,<sup>108</sup> puso de manifiesto que la caracterización de estas herejías deterministas en el *Commonitorium* coincide con algunos puntos doctrinales que el autor de las *obiectioes* atribuye al agustinismo. En concreto, la doctrina que el *Commonitorium* atribuye a Novaciano es similar a la décimo quinta *obiectio Vincentiana*, que

<sup>107</sup> Acerca de las doctrinas arriana y sabeliana, una buena síntesis puede hallarse en Casulla, *Leone Magno*, pp. 113-116 (arrianismo); 109 (sabelianismo).

<sup>108</sup> Opúsculo, como es sabido, conocido gracias a la respuesta que le dio Próspero de Aquitania: *Pro Augustino responsiones ad capitulla obiectioinum Vincentianarum*.

atribuye al agustinismo la afirmación de que los fieles predestinados a la condenación eterna han sido predestinados por Dios a no poder ni querer arrepentirse y redimirse a través de la penitencia.<sup>109</sup> De igual modo, la enseñanza que Vicente pone en labios de Simón el Mago y Prisciliano es paralela a los principios atribuidos al agustinismo en las *obiectioes Vincentianae* cuarta (Dios crea al hombre para hacer la voluntad del diablo); quinta (Dios es autor de nuestros pecados porque crea a la sustancia humana de tal modo que por un impulso natural no puede hacer otra cosa que pecar); y sexta (Dios da a los hombres un albedrío parejo al de los demonios, por el cual no pueden sino pecar). De carácter más genérico, también podrían afirmarse paralelismos con las *obiectioes* décima a décimo tercera, que atribuyen a Agustín la defensa de una predestinación *ad malum*.<sup>110</sup>

El que acabamos de reseñar es el principal argumento con el que H. Koch defendió que el *Commonitorium* y las *obiectioes Vincentianae* son obra del mismo autor, el semipelagiano Vicente de Lérins.<sup>111</sup> La fuerza de este argumento es incuestionable. Algunos años más tarde, W. O'Connor trató de rebatir la totalidad de la argumentación de Koch en defensa de la comunidad de autor en ambas obras. Si bien O'Connor cuestiona con fundamento los argumentos de carácter léxico y estilístico presentados por Koch a favor de su hipótesis – debemos admitir que el valor conclusivo de éstos es ciertamente débil –,<sup>112</sup> la fuerza de los paralelismos entre el capítulo vigésimo cuarto del *Commonitorium* y las *obiectioes* permanece inalterada tras su ataque. Es más, O'Connor se ve obligado a reconocer que los pasajes que Koch pone en relación atacan a una misma doctrina, aunque ésta, según aquel autor, no tendría por qué ser el agustinismo.<sup>113</sup> Sin embargo, es indiscutible que las *obiectioes* son anti-agustinianas. Sostiene además O'Connor que existen notables diferencias estilísticas entre los textos confrontados por Koch, siendo el

<sup>109</sup> Prosp., *Pro Augustino resp. ad cap. Vincent.* 15, PL 51, 185; cf. Vincent. Ler., *Commonit.* 24, 9, CCL 64, 181. Vide Koch, *Vincenz*, p. 46.

<sup>110</sup> Prosp., *Pro Augustino resp. ad cap. Vincent.* 4-6, PL 51, 180-181; Id., *Pro Augustino resp. ad cap. Vincent.* 10-13, *ibid.*, 182-184. Cf. Vincent. Ler., *Commonit.* 24, 10-11, CCL 64, 181-182. Vide Koch, *Vincenz*, p. 46.

<sup>111</sup> Koch, *Vincenz*, p. 47.

<sup>112</sup> Koch, *Vincenz*, p. 45 y cf. O'Connor, *Saint Vincent*, pp. 149-152.

<sup>113</sup> O'Connor, *Saint Vincent*, p. 154.

estilo más seco en las *obiectio*nes – algo lógico, por lo demás, debido al distinto género de ambas obras, en un caso tratado teológico y en el otro opúsculo polémico en forma de *sententiae* –. Al contrario, los paralelismos textuales y de contenido son notabilísimos, de modo particular entre la *obiectio* quinta y *Commonitorium* 24, 10-11:

*Quod peccatorum nostrorum auctor sit  
Deus:*

*eo quod malam faciat uoluntatem  
hominum, plasmet substantiam*

*quae naturali motu*

*nihil possit nisi peccare.*<sup>114</sup>

*nihil aliud possit uelle nisi malum.*<sup>115</sup>

*Auctorem malorum, id est scelerum  
impietatem flagitiorum nostrorum ausus  
est dicere creatorem Deum?*

*Quippe quem adserit talem hominum  
manibus ipsum suis creare naturam,  
quae*

*proprio quodam motu*

*et necessariae cuiusdam uoluntatis  
impulsu*

*nihil aliud possit, nihil aliud uelit nisi  
peccare.*<sup>116</sup>

Por lo demás, no tiene nada de extraño que Vicente ataque al predestinacionismo agustiniano ocultando su dardo bajo una crítica al priscilianismo. Sabido es que los semipelagianos acusaban al agustinismo de defender un fatalismo cercano al maniqueísmo,<sup>117</sup> y en aquel momento maniqueísmo y priscilianismo eran consideradas herejías doctrinalmente muy cercanas.<sup>118</sup> En este mismo sentido, la

<sup>114</sup> Prosp., *Pro Augustino resp. ad cap. Vincent.* 5, PL 51, 180.

<sup>115</sup> Prosp., *Pro Augustino resp. ad cap. Vincent.* 6, *ibid.*, 181.

<sup>116</sup> Vincent. Ler., *Commonit.* 24, 10-11, CCL 64, 181-182. Vide Koch, *Vincenz*, p. 46.

<sup>117</sup> Prosp., *Epist. ad Ruf.* 3, PL 51, 79. Acusación, por otra parte, ya vieja: contra Agustín la vertió Julián de Eclana. Vide, en este sentido, N. Cipriani, *A proposito dell'accusa di manicheismo fatta a S. Agostino da Giuliano d'Eclano*, en *Vox Patrum* 8 (1988), pp. 333-336.

<sup>118</sup> La mayoría de los padres que combatieron a la herejía priscilianista afirmaron sus vínculos doctrinales con el maniqueísmo, pese a que los dos primeros *Tractatus* del manuscrito de Würzburg (el *Liber apologeticus* y el *Liber ad Damasum*, obras atribuídas comúnmente a Prisciliano) condenan explícitamente la enseñanza de Manés. Vide J. Vilella, *Un obispo-pastor de época teodosiana: Prisciliano*, en *Vescovi e pastori in epoca teodosiana, XXV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 8-11 maggio 1996* [Studia Ephemeridis Augustinianum 58], Roma 1997, pp. 518-520, p. 518, n. 93. Acerca de los aspectos teológicos comunes a ambas herejías uide *infra*.

crítica al agustinismo amparada en el ataque a viejas herejías deterministas de las que se resalta su cercanía dogmática – real o ficticia – con el último pensamiento del de Hipona se atestigua casi contemporáneamente al *Commonitorium* en el *Praedestinatus* de Arnobio el Joven.<sup>119</sup>

Existe otra razón de peso para pensar que *Commonit.* 24, 10-11 es, en realidad, una velada acusación de heterodoxia al agustinismo. Y es que difícilmente puede considerarse que la doctrina que atribuye a Prisciliano – en cuanto depositario de la enseñanza gnóstica de Simón el Mago – se corresponde realmente con las creencias divulgadas por el obispo de Ávila. Aunque la heterogeneidad de los principios teológicos contenidos en las obras atribuibles a Prisciliano o a su círculo – fundamentalmente los once *Tractatus* del manuscrito de Würzburg – hace difícil reconstruir el sistema dogmático priscilianista – algo complicado aún más por el hecho de que la doctrina priscilianista que recogen las fuentes que le son adversas no se parece en nada a la que contienen los *Tractatus* –; a pesar de ello, decimos, el carácter dualista de la doctrina priscilianista parece indiscutible. Al igual que el maniqueísmo, el priscilianismo afirmaba el origen divino de las almas,<sup>120</sup> y condenaba al cuerpo humano, a la carne y a toda la materia como creación de otro hacedor, el mal supremo.<sup>121</sup> La descripción del priscilianismo – y del gnosticismo en general, representado por Simón el Mago –<sup>122</sup> en el *Commonitorium* no refleja – antes bien, traiciona – su dualismo radical, pues habla de un solo Dios (*creator Deus*), creador de la naturaleza humana orientada naturalmente al mal, y no de un Dios supremo engendrador de las almas y de un principio maligno creador de los cuerpos, doctrina a partir de la cual el priscilianismo forjaría una antropología basada en la antítesis radical entre espíritu (sustancia divina) y carne (sustancia maligna), cada una de ellas con sus inclinaciones propias, una al

<sup>119</sup> Vide F. Gori, *Il Praedestinatus di Arnobio il Giovane. L'eresiologia contro l'Agostinismo*, Roma 1990, pp. 21-26.

<sup>120</sup> Vide en este sentido Leo I, *Epist.* 15, 5, ed. J. Campos, *Helmantica* 13 (1962), p. 279.

<sup>121</sup> Leo I, *Epist.* 15, 8, *ibid.*, p. 281; *Id.*, *Epist.* 15, 14, *ibid.*, p. 286. Acerca de la doctrina priscilianista, vide Vilella, *Un obispo-pastor*, pp. 507-515.

<sup>122</sup> Acerca de la caracterización del priscilianismo como secta gnóstica por parte de las fuentes antiguas, vide Vilella, *Un obispo-pastor*, p. 518, n. 94.

bien y otra al mal, en permanente conflicto. Se trata de un sistema antropológico muy próximo al maniqueo.<sup>123</sup> Hacer del Dios priscilianista creador de la naturaleza de la carne, con las tendencias al mal que le son propias – y sin hacer ninguna mención a los dos principios eternos y a lo que, en el hombre, tiene su origen en cada uno de ellos – es traicionar la esencia de este sistema dogmático.

Pero la deformación de la doctrina priscilianista que obra Vicente en el *Commonitorium* tiene una intencionalidad precisa: hacerla más próxima al agustinismo. En el pensamiento de Agustín, no hay lugar para dos principios eternos y opuestos, sino para un único Dios. De ahí que nuestro tratado hable de un solo *Deus creator*. Dios es para Agustín creador de la naturaleza humana, del alma y del cuerpo, lo que obliga a Vicente a eliminar toda referencia al dualismo antropológico priscilianista. Además, es comprensible la atribución al Dios agustiniano de la ley que, en la carne, impulsa al hombre al pecado – *proprius motus, necessariae uoluntatis impulsu* –: se trataría de la *concupiscentia carnis*, ausente en la naturaleza humana creada por Dios en Adán, pero presente en su posteridad como castigo, instituido por la divinidad, del pecado del primer hombre, en quien pecó todo el género humano.

---

<sup>123</sup> Vide Vilella, *Un obispo-pastor*, p. 520. Otros investigadores, sin embargo, rechazan el carácter dualista de la teología priscilianista. Es ésta la opinión de A.B.J.M. Goosen, en cuya línea se insiere M.V. Escribano. Según esta autora, la vinculación del priscilianismo con el maniqueísmo, formulada en primer lugar por Itacio de Ossonoba, tenía como único fundamento algunas prácticas comunes puramente externas (como el ayuno dominical o el descalcismo ritual), pero fue rápidamente aceptada por las jerarquías eclesiásticas porque permitía hacer de los priscilianistas víctimas potenciales de las leyes imperiales antimaniqueas y del rechazo social que el maniqueísmo suscitaba. Desde esta perspectiva, la acusación de maniqueísmo sería un arma arrojada utilizada en el marco de un enfrentamiento del que la causa primera sería la oposición de buena parte de la jerarquía eclesiástica hispana a la idea de primado carismático de la comunidad cristiana que los priscilianistas defendían. Vide M.V. Escribano, *La disputa priscilianista*, en R. Teja (ed.), *La Hispania del siglo IV*, Bari 2002, pp. 216-218. Sin abordar esta cuestión, consideramos que Vicente tiene del priscilianismo una idea acorde con toda la patristica anterior y cree en su carácter dualista aunque, como estamos viendo, perverte este supuesto sustrato maniqueo para otorgarle rasgos cercanos a la doctrina de Agustín.

En efecto, la doctrina agustiniana según la cual desde antes de la constitución del mundo y del género humano Dios había determinado a quiénes iba a elegir para conceder su gracia y a quiénes iba a abandonar para que siguieran la senda del pecado, fue entendida en Provenza como un modo de afirmar que Dios crea a los hombres de distintas naturalezas. Esta interpretación es recogida por Próspero en su epístula a Agustín: *et sub hoc praedestinationis nomine fatalem quandam induci necessitatem aut diuersarum naturarum dici dominum conditorem, si nemo aliud possit esse, quam factus sit.*<sup>124</sup> Aquellos a quienes Próspero hace alusión en este pasaje de su carta consideraban que del predestinacionismo agustiniano podía desprenderse la idea de que los *electi* habían sido creados de una naturaleza tal que no podían sino hacer el bien, mientras que los réprobos, por el contrario, no podían ser sino malvados en virtud de la naturaleza que Dios les dio: *nemo aliud possit esse, quam factus sit.* Esta lectura del agustinismo se aprecia en las *obiectioes Vincentianae* y en el *Commonitorium*, en este último caso atribuída a Prisciliano, hecho nada sorprendente en tanto los opositores sudgálicos al predestinacionismo vincularon, como ya hemos señalado, a esta doctrina con el determinismo de raíz maniquea. De ello tenemos un claro testimonio en este mismo pasaje de Próspero: *sub hoc praedestinationis nomine fatalem quandam induci necessitatem.*

De todo ello es posible concluir que el capítulo vigésimo cuarto del *Commonitorium* puede ser considerado el único del tratado en el que se encuentra un ataque directo al predestinacionismo agustiniano, tachando a esta enseñanza de novaciana y priscilianista y vinculándola directamente con Simón el Mago, el padre de todas las herejías.<sup>125</sup> Esta ofensiva antipredestinacionista reproduce los mismos argumentos que Vicente utilizara en su descalificación de tal doctrina en las *obiectioes*. Más aún, creemos que debe ser considerada un contraataque a la respuesta que Próspero dio a estas *obiectioes*.

Las *obiectioes* cuarta y quinta, repetimos, atribuyen al agustinismo los dogmas que, veladamente, le son adjudicados, condenándolos, por el *Commonitorium*. Pueden resumirse así: Dios crea a los hombres para que éstos se sometan y hagan la voluntad del diablo, creándolos de una naturaleza tal que les impulse necesariamente al mal. La

<sup>124</sup> Prosp., *Epist. ad Aug.* 3, CSEL 57, 458.

<sup>125</sup> Koch, *Vincenz*, p. 48.

respuesta de Próspero a ambas *obiectioes* se incardina en una misma línea argumental: no es ésta, en absoluto, una idea agustiniana. En cuanto a la sumisión del hombre a la voluntad del diablo, si bien existe, no fue instituída en principio por Dios, sino que es la pena con la que castiga en los hombres la prevaricación de Adán. En él, el hombre se separó de Dios y se entregó al diablo, y ahora esta sumisión del hombre al diablo se ha convertido en castigo del pecado. Próspero afirma que sólo se podría afirmar que los católicos – quienes están totalmente de acuerdo con Agustín sobre esta cuestión – sostienen que Dios instituyó *ab initio* la sumisión del hombre al diablo, que todo individuo sufre desde su nacimiento, si se rechaza la transmisión del pecado de Adán a su posteridad y la licitud del juicio de Dios, que castiga a todo hombre, heredero del pecado, con la sumisión al diablo. Por ello, afirma el aquitano que es la cuarta una *obiectio* que los pelagianos, negadores de la *tradux peccati*, vierten de modo consecuente con su sistema dogmático contra los católicos: *hoc catholicis Pelagiani consequenter se obiicere existimant*.<sup>126</sup>

La respuesta a la *obiectio* quinta es pareja a la de la cuarta. Dios es el creador de la naturaleza humana, en sí misma buena, y todo lo que a ella pertenece, también bueno, pero el pecado es *contra naturam*,<sup>127</sup> de lo que se deduce que Dios no puede ser el autor del

---

<sup>126</sup> Prosp., *Pro Augustino resp. ad cap. Vincent.* 4, PL 51, 180. Acerca de la sumisión al diablo como el pecado cometido voluntariamente por Adán y como la pena del pecado sancionada por Dios y a la que se encuentra vinculado todo hombre, heredero de la falta adánica, *vide* Aug., *C. Fel.* 2, 11, CSEL 25, 2, 839-840 (texto que bien pudiera haber inspirado a Próspero en su respuesta a Vicente).

<sup>127</sup> Durante su polémica contra la secta maniquea, Agustín desarrolla la idea de que el pecado es una inclinación de la voluntad humana hacia la nada, hacia el no-ser, materializada en el abandono del Creador en beneficio de la criatura. El hombre antepone lo creado – lo material, perecedero, vano – al Creador, tentado a ello por el diablo, y tras este movimiento, la naturaleza se corrompe, pierde parte del poder que le es propio – de ahí que pueda afirmarse, como hace Próspero, que el pecado es *contra naturam* –. La naturaleza humana puede tender al no-ser, puede corromperse, porque es un bien creado de la nada (*ex nihilo*) por Dios, no engendrado de la misma sustancia divina, el único bien eterno, inmutable e incorruptible. *Vide*, en este sentido, Aug., *C. epist. Fund.* 35-36, CSEL 25, 1, 239-242; Id., *C.*

pecado ni de nada que sea consecuencia de él, entre lo que cabe incluir – aunque Próspero no hace mención explícita de ello – a la *concupiscentia carnis* – el principio agustiniano que es sin duda atacado cuando la *obiectio* habla de un *naturalis motus* que obliga al hombre a pecar –. Esta *concupiscentia carnis* es castigo del pecado de Adán, que todo hombre acarrea junto con su pena.<sup>128</sup> Próspero vuelve a señalar – como en la respuesta a la *obiectio* anterior – que esta acusación al agustinismo sólo se entiende si se niega la *tradux peccati* (*huius quoque obiectionis uanitas de illa procedit schola, in qua natura humana immunis a peccato Adae et illaesa defenditur*), pues entonces la *concupiscentia carnis*, el movimiento que impulsa a todo hombre al pecado, no podría ser considerada castigo del pecado original – inexistente – y debería ser considerada atributo de una naturaleza humana creada por un Dios cruel, al que podría llamarse en justicia autor del mal.<sup>129</sup>

En su respuesta a ambas *obiectiones*, Próspero incide de modo especial en el hecho de que su crítica al agustinismo sólo es comprensible desde la perspectiva de alguien que niega la *tradux peccati*, la transmisión del pecado de Adán a toda su posteridad. El aquitano sabe perfectamente que el autor de las *obiectiones* profesa el dogma de la *tradux*: al rebatir la *obiectio* cuarta, ya hemos hecho mención a ello con anterioridad, Próspero afirma que es esa una acusación que

---

*Fel.* 2, 17, CSEL 25, 2, 846; Id., *C. Secund.* 12, *ibid.*, 923; Id., *C. Secund.* 15, *ibid.*, 927; Id., *C. Secund.* 19, *ibid.*, 934-935.

<sup>128</sup> De acuerdo con el sistema agustiniano, puede decirse que todo aquello que el hombre percibe dentro de sí como opuesto a su ser espiritual, a su inclinación a seguir los principios morales que conducen a la santificación – la revuelta de la carne contra el espíritu, a quien Dios había instituido en principio como señor de la primera –, es obra de la divinidad en cuanto juez: es su sentencia de castigo del pecado original. Como en Adán el hombre se separó – pecado voluntario – de su señor, es ahora justo que la voluntad sufra como castigo la desobediencia de quien debía estarle sometida, la carne. Es éste un tema también desarrollado por el de Hipona en el marco de la polémica con los maniqueos. *Vide Aug.*, *C. Fort.* 15, CSEL 25, 1, 91-92; Id., *C. Fort.* 20, *ibid.*, 98. Es del todo comprensible que, en su defensa del agustinismo frente a las acusaciones de los teólogos marselleses, Próspero recurra a la obra antimaniquea de Agustín para dejar patentes las diferencias que separaban al sistema dogmático de su maestro del de Manés, con el que había sido relacionado.

<sup>129</sup> Prosp., *Pro August. resp. ad cap. Vincent.* 5, PL 51, 180-181.

los pelagianos, negadores del dogma del pecado original, vierten de modo consecuente (*consequenter*) contra los católicos. En su opinión, acusar de tal modo al agustinismo declarando al mismo tiempo aceptar la *tradux* sería contradictorio. Sin embargo, al vincular las *obiectioes* cuarta y quinta con la *schola Pelagiana* Próspero no se propone exclusivamente corregir a Vicente demostrándole la inconsecuencia de su actitud: en el marco de la controversia, acusar al oponente de profesar ideas comunes con los miembros de una herejía oficialmente condenada por la Iglesia es una estrategia poderosa. Próspero se sirve de ella insistentemente en sus opúsculos polémicos, sin dejar de fundamentar teológicamente su acusación.<sup>130</sup>

La respuesta de Próspero a las *obiectioes Vincentianae* obliga al autor de las mismas a desmarcarse explícitamente de los postulados teológicos con los que había sido puesto en relación. Y ese paso lo da Vicente en el capítulo vigésimo cuarto del *Commonitorium*.<sup>131</sup> En él, junto a un nuevo ataque al agustinismo, oculto, ya lo hemos visto, bajo el velo del rechazo a las doctrinas de Novaciano, Simón el Mago y Prisciliano, encontramos el rechazo firme y explícito de la doctrina de Pelagio y Celestio, lo que implica la afirmación de la fe en la necesidad de la gracia divina para que el cristiano se conduzca de modo virtuoso y en la *tradux peccati*. Vicente trata así de

---

<sup>130</sup> El de Aquitania considera que la doctrina semipelagiana del *initium fidei*, según la cual la fe puede tener su origen en la voluntad humana sin intervención inspiradora del Espíritu Santo, es de incuestionable raíz pelagiana, dado que implica creer que la naturaleza humana puede tender por sí sola al bien y que, en consecuencia, no ha sido dañada por el pecado original. *Vide* Prosp., *De ing.* 1, 6, ed. Ch. T. Huegelmeyer, *Patristic Studies* 95, 52; Id., *De ing.* 1, 5, *ibid.*, 50; Id., *De ing.* 4, 39, *ibid.*, 92. Ya Agustín había establecido un vínculo doctrinal entre el pelagianismo y la enseñanza marsellesa: para el hijo de Mónica, afirmar, como hacían los semipelagianos, que Dios espera del hombre un primer paso hacia la fe para concederle su gracia, supondría mantenerse en el principio pelagiano de que la gracia divina se concede como recompensa a los méritos de cada individuo, en este caso el mérito adquirido por este primer impulso hacia Dios. *Vide* Aug., *De praed. sanct.* 2, 3, PL 44, 961-962; Id., *De dono pers.* 21, 54, PL 45, 1027.

<sup>131</sup> Sostenemos por ello la posterioridad del *Commonitorium* respecto a las *Pro Augustino responsiones ad capitulla obiectioinum Vincentianarum*, obra de muy difícil datación pero comúnmente fechada en torno al 431-432 (*vide* A. Elberti, *Prospero d'Aquitania. Teologo e discepolo*, Roma 1999, p. 29).

demostrar que la crítica al agustinismo en los términos de la *obiectio* quinta – repetidos en este capítulo del *Commonitorium* – es compatible – contra la acusación de inconsecuencia que le había dirigido Próspero – con un rechazo absoluto de las tesis pelagianas. Más aún, si con la disposición paralela de los *exempla* de herejías en este capítulo Vicente trató de presentar a la ortodoxia católica como una vía media entre errores contrapuestos, podemos completar esta afirmación señalando que el de Lérins concibe el posicionamiento teológico marsellés como una solución intermedia entre los errores contrapuestos del humanismo radical pelagiano y del determinismo agustiniano.

#### 4. Conclusiones

A partir de nuestra interpretación, el *Commonitorium* se revela como testimonio del modo en que el enorme legado doctrinal de Agustín a la Iglesia Católica fue recibido en Provenza durante la primera mitad del siglo V. Admiradores de la figura del Hijo de Mónica y de su gran aportación a la teología católica, algunos monjes de Marsella y Lérins percibieron, sin embargo, que la doctrina predestinacionista agustiniana implicaba una cesura con la enseñanza tradicional de la Iglesia sobre gracia divina y libertad humana. La crítica a Agustín en el *Commonitorium*, velada a causa del enorme respeto que a Vicente merecía el de Hipona, se centra en insinuar que la enseñanza predestinacionista agustiniana no suponía – contra las protestas del propio Agustín en del *De praedestinatione sanctorum* / *De dono perseuerantiae* –, una exposición más detallada y sistemática de la doctrina tradicional católica sobre los puntos en cuestión – como podía serlo el magisterio cristológico agustiniano, aceptado por Vicente en los *Excerpta* como exposición de la cristología ortodoxa –, sino que contenía aspectos novedosos que convenía rechazar en defensa de esta tradición. Sin embargo, en el *Commonitorium* se aprecia igualmente la voluntad de salvaguardar el prestigio y el respeto por la figura de Agustín, cuyos errores no menoscaban el valor de su magisterio. Son los agustinianos sudgálicos el principal objetivo de la diatriba de Vicente, a quienes se acusa de promulgar los errores de Agustín – el predestinacionismo –, y dañar con ello su memoria. El *Commonitorium*, en cuanto responde en uno de sus capítulos a la defensa que del predestinacionismo agustiniano hizo Próspero en sus *Pro Augustino responsiones ad capitulla obiectio-num*

*Vincentianarum*, debe entenderse como una pieza más del debate que enfrentó en el sur de la Galia a partidarios y detractores de este aspecto de la enseñanza agustiniana. Un debate que, en definitiva, enfrenta a admiradores de Agustín con juicios divergentes en torno al modo en que la Iglesia Católica debía recibir y asimilar el legado teológico agustiniano.

RAÚL VILLEGAS MARÍN  
Universidad de Barcelona