

EL ESTOICISMO DE PELAGIO

En los ámbitos escolares de la teología Pelagio fue siempre, y sigue siéndolo, un fácil comodín a la hora de colorear con adversarios las tesis de la gracia y del pecado original. Como contrapunto de Agustín, se ha convertido en una especie de argumento «a contrario», y llena importantes huecos de erudición histórica.

En el campo de la investigación histórico-teológica esta personalidad de la era agustiniana resulta de una complejidad verdaderamente desconcertante. Es casi imposible aislarla de las componentes polémicas de su vida. Por eso sucede que lo puramente componente en ella se presenta con frecuencia como esencia de la persona misma.

Intentos varios de caracterización han hecho de Pelagio un asceta, o un reformador, o un convencido antimaniqueo. Tiene de todo un poco. Lo de «reformador» es lo menos comprometido, mientras no se identifiquen los principios internos de su reforma. Su pensamiento y su obra se pueden entender como reacción generosa frente al movimiento joviniano de finales del siglo IV. Contra el quietismo bautismal de esta herejía Pelagio levantaría la bandera de la fe vigilante y del personal y continuo perfeccionamiento del cristiano. Es ésta una interpretación muy generalizada sobre la persona y la obra de Pelagio, y se debe a los estudios pioneros de Georges de Plinval¹.

También otros han aplicado a Pelagio la etiqueta de reformador. Pero han visto intencionalidades recónditas, casi arcanas, en su reforma. El monje bretón se propondría transformar propiamente los sectores elitarios de la sociedad romana². Había que cambiar el con-

¹ G. de PLINVAL, *Pélage. Ses écrits, sa vie et sa réforme*, Lausanne 1943 (véanse caps. II y VII).

² Cfr. J. N. L. MYRES, *Pelagius and the End of Roman Rule in Britain*: JRS 50 (1960) 21-36; P. BROWN, *Augustine of Hippo*, Berkeley/Los Angeles 1967, 132;

cepto mismo de nobleza, basado socialmente en la «gracia» del emperador o del poder constituido, por un concepto de nobleza cristiana, enraizada en la riqueza intrínseca del hombre como imagen de Dios, en su potencialidad interior, en aquello que en la carta a Demetríade Pelagio denominó «bonum naturae». La riqueza de bienes, propia de la nobleza convencional, tenía que dar paso a la nueva nobleza consistente en la renuncia voluntaria en todos los campos, particularmente el del dinero y el del placer. Algunos escritos de atribución dudosa, como el tratado «De divitiis» y el «De castitate», entre otros, proporcionaron no pequeña parte del material.

Que Pelagio fuera en el fondo un reformador es innegable. Para eso escribía y, sobre todo, hablaba. Agustín alude con preocupación a la envergadura que el movimiento pelagiano estaba adquiriendo, sobre todo en Sicilia³.

Pero quedarse en el aspecto reformador de nuestro hombre sería conformarse con lo más superficial. Y difícilmente se evitaría el inconveniente de globalizar en exceso lo que fue la obra e incluso la actitud de Pelagio.

¿Qué tenía que transmitir Pelagio? ¿Cuáles eran las raíces de su acción o de su propaganda reformadora? Por aquí habría que empezar la tarea de descifrar esta importante personalidad de los decisivos siglos cuarto y quinto de la historia de la teología. Con éxito relativo lo han visto algunos estudiosos modernos⁴.

No voy a repetir lo que ellos han dicho. Me interesa destacar un aspecto, vagamente conocido, pero de gran importancia a mi parecer: el estoicismo de Pelagio.

J. MORRIS, *Pelagian Literature*: JThSt 16 (1965) 44. Una réplica serena y documentada a la teoría de Myres se puede ver en J. H. W. LIEBESCHÜTZ, *Did the Pelagian Movement have Social Aims?*: Historia 12 (1963) 227-241.

³ En diversas ocasiones acusa Agustín la novedad del movimiento pelagiano: «haeretici novi» (*De nupt.*, I.1), «novelli et perversi dogmatis adsertores» (ibíd., II.4). De la amplitud del fenómeno en Sicilia da testimonio su afirmación: «multi talia garrientes» (*De perf. iust. hom.*, I). Y en la carta a Hilario (de Siracusa) escribirá todavía: «fuerunt etiam apud nos quidam, qui, ubicumque poterant, haec sui erroris nova semina spargerent... sed iam occulte mussitant timentes ecclesiae fundatissimam fidem» (Ep. 157,22).

⁴ PLINVAL, *Pélage* 217 y 158; T. BOHLIN, *Die Theologie des Pelagius und ihre Genesis*, Uppsala/Wiesbaden 1957, 10-20; G. GRESHAKE, *Gnade als konkrete Freiheit*, Mainz 1972, 47ss. Y no sería justo olvidar los meritorios, y en buena parte actuales, trabajos del siglo pasado. Para un breve resumen remitiré a mi estudio J. B. VALERO, *Las bases antropológicas de Pelagio*, Madrid 1980, 362ss.

1. EL TESTIMONIO DE JERÓNIMO

El tema no es nuevo. Jerónimo, que no fue el más sereno contrincente de Pelagio, sería el primero en denunciarle de estoico. Su «Diálogo contra los pelagianos» quiere ser, en palabras del mismo Jerónimo, un tratado contra las tesis de quienes «predican la 'apatheia', que como todos saben no es otra cosa que la vieja contienda entre estoicos y peripatéticos, recogida posteriormente por Cicerón y Orígenes, por no hablar de Maniqueo, Prisciliano, Evagrio Iberita, Joviniano y los herejes sirios llamados masalianos»⁵. Tesis común a todos ellos es que el hombre puede alcanzar tal grado de perfección que el pecado deje de ser posible para él⁶.

Tal es la síntesis que Jerónimo hace de las doctrinas pelagianas. El primer punto que va a tratar será la sentencia de Pelagio, según la cual «el hombre puede vivir sin pecado, si se lo propone, y que los preceptos de Dios son fáciles de cumplir»⁷. No hay duda de que tal sentencia es de Pelagio⁸. Es incluso un dicho típico de él. Es cosa de Jerónimo el exacerbarlo hasta el extremo de la «apatheia»⁹. Desde

⁵ JERÓNIMO, *Dialogus adversus Pelagianos*, Prol., 1 (PL 23,517-518): «... crebra fratrum expostulatio fuit, cur promissum opus ultra differrem, in quo pollicitus sum me ad cunctas eorum qui 'ápátheian' praedicant, quaestiunculas responsurum. Nulli enim est dubium, quin Stoicorum et Peripateticorum... ista contentio sit... Quorum (stoicorum) sententias et Tullius in Tusculanis disputationibus explicat, et Origenes ecclesiasticae veritati in *Stromatibus* suis miscere conatur, ut praeteream Manichaeum, Priscillianum, Evagrium Iberitam, Jovinianum, et totius pene Syriae haereticos quos... Massalianos... vocant.»

⁶ JERÓNIMO, *ibíd.*: «quorum omnium ista sententia est, posse ad perfectionem, et non dicam ad similitudinem, sed aequalitatem Dei humanam virtutem et scientiam pervenire: ita ut asserant se ne cogitatione quidem et ignorantia, cum ad consummationis culmen ascenderint, posse peccare.»

⁷ Cf. JERÓNIMO, *Dial.*, I,1: «Dic mihi, Critobule, verumne est quod a te scriptum audio: Posse hominem sine peccato esse, si velit: et facilia Dei esse praecepta?».

⁸ Así lo admite en el sínodo de Palestina: «Ad hoc autem Pelagius respondens ait: 'posse quidem hominem esse sine peccato et dei mandata custodire, si velit, diximus...» (AGUSTÍN, *De gest. Pel.*, VI.16). La tesis se repetirá con frecuencia en los escritos de Pelagio. Ya en las *Expositiones* afirma que la naturaleza humana ha sido hecha tal por Dios «ut posset non peccare, si vellet» (*Exp in Rom* 8,3).

⁹ Jerónimo discurre aquí sobre la formulación tendenciosa presentada al sínodo de Palestina, como dicha por Pelagio, según la cual el justo no podría pecar ni siquiera de pensamiento. Agustín será más comprensivo en este punto: «Obiectum est et illud Pelagio, tamquam in suo libro scripserit 'malum nec in cogitationem venire'. Respondit autem: 'hoc non ita posuimus, sed diximus debere studere christianum, ne male cogitet'» (AGUSTÍN, *De gest.*, III.12). Admite Agustín la respuesta de Pelagio como más conforme con la verdadera lectura del libro en cuestión: «et

aquí podría fácilmente reducir a su adversario a las filas del estoicismo.

Ese argumento de reducción no es ni ocasional ni exclusivo de Jerónimo. A Joviniano le hará «el Epicuro del cristianismo»¹⁰. Reducido a esquemas, el contrincante es más fácil de debelar. Este tipo de argumentación se prodiga bastante en la época. Baste recordar la amargura con que Agustín se defiende de la acusación de «maniqueo» con que le obsequian cáusticamente los pelagianos¹¹.

Dada la facilidad con que los escritores de entonces estereotipan a sus adversarios, no deja de ser expuesto tomar en serio enjuiciamientos como el que se lee en la introducción al «Diálogo contra los pelagianos», a propósito del estoicismo de Pelagio.

Jerónimo intentará concretar su argumento en los momentos más estratégicos de su tratado. Así la constante distinción pelagiana entre la posibilidad de evitar el pecado y el que alguien lo haya evitado de hecho le traerá a la memoria la disputa dialéctica entre Diodoro y Crisipo. Diodoro sólo admite como posible lo que, o ya es realidad (*verum*), o lo que va a serlo (*verum futurum*); mientras que lo que nunca va a ser realidad no cabe en la categoría de lo posible. Crisipo, por el contrario, admite como posible aun algo que nunca va a ser realidad de hecho.

Pelagio estaría en la línea de Crisipo¹². Tal identificación no es del todo justa, pero no deja de ser interesante como intento de Jerónimo por concretar la línea estoica atribuida a su adversario.

Uno de los textos escriturísticos familiares a Pelagio es el de la carta de Santiago: «qui in uno offenderit, eum esse omnium reum» (Jac 2,10). A Jerónimo tampoco se le escaparía en esta ocasión el trasfondo estoico con que Pelagio utiliza este texto de la Escritura, y verá en la interpretación pelagiana del mismo la equiparación de todos los pecados. Y ¿no es esto «delirio de estoicos»?¹³.

re vera in illo libro suo ad 'malum' cautius ita legitur: 'nec cogitandum'» (ibíd.). El mismo Jerónimo, unos capítulos más tarde, reconocerá ésta como lectura auténtica de Pelagio (cfr. *Dial.*, I,32: «... adnectis: malum nec cogitandum»).

¹⁰ Cf. JERÓNIMO, *Adv. Jovin.*, I,1 (PL 23,221A).

¹¹ Cfr. AGUSTÍN, *De nupt. et concup.*, II,15.

¹² Cf. JERÓNIMO, *Dial.*, I,9: «Inter Diodorum et Chrisippum valentissimos dialecticos 'peri dunatoû' ista contentio est. Diodorus id solum posse fieri dicit, quod aut verum futurum sit. Et quidquid futurum sit, id fieri necesse esse. Quidquid autem non sit futurum, id fieri non posse. Chrisippus vero et quae non sunt futura posse fieri dicit... Qui ergo aiunt hominem posse esse absque peccato si velit, non poterunt hoc verum probare, nisi futurum docuerint.»

¹³ *Dial.*, I,19: «C. Obsecro te, nonne Jacobus apostolus scribit (Jac 2,10), qui in uno offenderit, eum esse omnium reum? A. Ipse locus se interpretatur. Non enim

Entre las muchas cuestiones oscuras de la biografía de Pelagio está la de los maestros de su formación teológica. Jerónimo no los conoce, pero los va a sugerir. Con impaciencia indisimulada desafiará al Critóbulo (Pelagio) de su Diálogo a que presente sus credenciales: «que nombre a su maestro (en la ciencia de las Escrituras), o que se declare maestro de sí mismo». Para Jerónimo Pelagio empieza por ser un autodidacta, que pretendió penetrar en las Escrituras y termina encontrándose consigo mismo, con el estoico. Su nombre en esta ocasión es Zenón¹⁴.

Varios nombres concretos iluminan la acusación de Jerónimo: Diodoro, Crisipo, Zenón. Ellos representan el estoicismo puro. El de Pelagio no es herencia directa de ninguno de ellos. Si Jerónimo lo hubiera podido demostrar —y conocimientos para ello no le faltaban¹⁵—, no hubiera dudado en hacerlo. Por el contrario, la larga lista de nombres, ofrecida en su introducción al Diálogo, demuestra más bien su continuo titubeo en este punto.

Pelagio ¿es de verdad estoico, o sólo es estoico el Pelagio que Jerónimo se ha fabricado? No se puede decir que Jerónimo haya analizado con rigor científico —como en otro contexto hace por ejemplo Agustín con los tratados pelagianos *De Natura* y *De libero Arbitrio*— el estoicismo de Pelagio. Ni siquiera que lo haya afirmado con sincera con-

dixit unde coeperat disputatio, qui divitem pauperi in honore praetulerit, reus est adulterii vel homicidii. In hoc enim delirant Stoici, paria contententes esse peccata.» La implicación mutua de los pecados es tema admitido por Pelagio. El texto de Santiago aflora en un momento importante de las *Expositiones* (cf. *Exp. in Gal* 3,10), sobre la obligatoriedad de todos los mandatos; para otros escritos ver PLINVAL, *Pelage*, p. 95, n. 4), y no es difícil descubrir un eco del mismo en el pasaje *Ad Dem.*, XV: «contemptus cuiuscumque praecepti, praecipientis iniuria est». En este caso Pelagio traspone el acento de la mutua implicación a la gravedad común de todo pecado por su referencia a la persona ofendida, Dios. Jerónimo forzará la exégesis pelagiana de Jac 2,10 para hacerle decir lo mismo de las virtudes, con lo cual le reducirá a la teoría estoica de la 'antakolouthia': «C. Nullus ergo sanctorum, quandiu in isto corpusculo est, cunctas potest habere virtutes?... Et quomodo legimus: qui unam habuerit, omnes videtur habere virtutes? Ignoras hanc philosophorum esse sententiam?» (*Dial.*, I,19).

¹⁴ *Dial.*, I,29: «Aut enim magistrum, a quo didiceris, proferre cogeris, aut... indoctus usurpas sapientiam Scripturarum et magister prius quam discipulus esse coepisti. Nisi forte humilitate solita, magistrum tuum jactitas Dominum, qui docet omnem scientiam, et cum Moyse (Exo 34,5ss) in nube et calligine facie ad faciem audis verba Dei, et inde nobis cornuta fronte procedis. Nec hoc sufficit, sed repente mutaris in Stoicum, et de Zenonis nobis tonas supercillio, 'Christianum illius debere esse patientiae, ut si quis sua auferre voluerit, gratanter amittat'.»

¹⁵ Cf. M. SPANNEUT, *Permanence du Stoïcisme. De Zénon à Malraux*, Gembloux 1973, 139-140.

tendencia. Sin embargo no le faltan intuiciones, a veces más precisas en los datos dispersos que en los nombres propios con los que ha querido relacionar a Pelagio. En concreto, en el capítulo 5, el término «condicionis ordo» recoge una expresión típicamente pelagiana y típicamente estoica. Y toda la cuestión del «posse non peccare», que ocupa la mayor parte del tratado, es igualmente típica de Pelagio y del estoicismo.

2. LOS INDICIOS LITERARIOS

No bastaría con espigar unas cuantas coincidencias de carácter general para poder afirmar la dependencia estoica de un autor de los primeros siglos de la Iglesia. Como vehículo de tesis principalmente éticas, el estoicismo tuvo una fuerte acogida en el pensamiento cristiano¹⁶. Pero no por eso se puede hacer estoico a cualquier autor. Más determinante es la prueba de la coincidencia literaria. Sólo ella permite el rastreo seguro de las dependencias reales. En Pelagio se dan ambas coincidencias, la ideológica y la literaria. Sin cuidar particularmente de la segunda, autores como Pohlenz, Spanneut y Plinval, entre otros, han podido afirmar el estoicismo de Pelagio. Interesa ahora explorar lo inexplorado: los indicios literarios que relacionan a Pelagio con la literatura y el pensamiento estoicos.

Bonum naturae

Pelagio define al hombre por lo que le es intrínsecamente propio. En su comentario a San Pablo insistirá en los constitutivos carne y espíritu. Ellos dan la definición estática del hombre, paso fundamental pero meramente previo para la verdadera definición del hombre, la dinámica. El espíritu, con su racionalidad y libertad, constituye la verdadera dimensión humana.

Estructuralmente es para Pelagio el verbo «haber» (poseer), y no el verbo «ser», el que acerca más precisamente a la esencia humana. El hombre como tal se define por lo que tiene de propio; mientras que el «ser» del hombre coincide con su propia realización¹⁷.

En este sentido, la carta a Demetríade discurre en el marco de la más típica definición pelagiana del hombre. Todo lo que se puede esperar del hombre está como esquemáticamente en el concepto del

¹⁶ Cf. SPANNEUT, *Permanence*, cap. V, 130-178, particularmente p. 133.

¹⁷ Cf. VALERO, *Bases*, 244-247.

«bonum naturae». Con él comprende Pelagio toda la riqueza¹⁸ inserta en el hombre: la dignidad que le confiere el «ser imagen de Dios», sus fuerzas y posibilidades¹⁹, su prestancia en medio de la creación, su dominio sobre lo creado, su capacidad de elevarse al reconocimiento del Creador, y, como base y origen de todo, su racionalidad y libertad.

El concepto «bonus naturae» constituye la base de toda la antropología pelagiana. Plasmado definitivamente en la carta a Demetriade, su presencia es detectable en todos los escritos importantes de Pelagio. Los antecedentes estoicos de este concepto son innegables. Es lo que Pohlenz denomina «la resonancia estoica» de Pelagio²⁰.

Pero no se trata de una fortuita y comprensible resonancia ideológica. Literariamente Pelagio no está lejos de las formulaciones mismas del estoicismo. Ya Séneca, en su introducción a la carta 76, había establecido la tesis de que el ser de todas las cosas consiste en el bien que les es propio: «omnia suo bono constant».

Al desarrollar esta tesis, en su aplicación concreta al hombre, el estoico romano discurre: «¿y qué es lo propio en el hombre? La razón. Por ella el hombre supera a los animales, y sólo es inferior a los dioses. La perfecta razón es por consiguiente el bien propio del hombre».

La confrontación de los textos ahorrará comentarios prolijos:

Dice Pelagio: «Primum itaque debes naturae humanae bonum de eius auctore metiri, Deo scilicet, qui cum universa mundi, et quae intra mundum sunt, opera bona, et valde bona, fecisse referatur: quanto, putas, praestantiorem ipsum hominem fecit: propter quem etiam intelligitur illa condidisse. Quem dum ad imaginem et similitudinem suam facere disponit, ante quam faciat, qualem sit facturus ostendit. Neque enim nudum illum, ac sine praesidio reliquit... sed quem inermem extrinsecus fecerat, melius intus armavit: *ratione scilicet atque prudentia*, ut per intellectum vigoremque mentis, quo ceteris praestabat animalibus, factorem omnium solus agnosceret:

¹⁸ El «bonum naturae» se manifiesta en la santidad de hombres anteriores a la época cristiana, y aun a la mosaica, como Job: «qui aperiens occultas divitias naturae, et in medium proferens ex se quid omnes possimus, ostendit: docuitque quantus sit ille thesaurus animae, quem nos sine usu possidemus» (*Ad Dem.*, VI; PL 30,23B).

¹⁹ Lo propio de la naturaleza humana, su fuerza y sus posibilidades constituyen la primera acepción del «bonum naturae». En su introducción a la carta a Demetriade, al declarar su método de exhortación, Pelagio escribirá: «quoties mihi de institutione morum et sanctae vitae conversatione dicendum est, soleo prius humanae naturae vim qualitatemque monstrare, et quid efficere possit, ostendere... Quem ordinem—hic maxime observandum puto: ubi eo plenius naturae bonum declarari debet, quo instituenda est vita perfectior» (*Ad Dem.*, II; PL 30,17BC).

²⁰ Cf. M. POHLENZ, *Die Stoa* I,459.

et inde serviret Deo, unde aliis dominabatur. Quem tamen iustitiae executorem Dominus voluntarium esse voluit, non coactum»²¹.

A su vez, Séneca: «In homine quid proprium est? ratio: hac antecedit animalia, deos sequitur. Ratio ergo perfecta proprium bonum est, cetera illi cum animalibus satisque communia sunt.»

¿Quid in homine proprium? ratio. Hac recta et consummata felicitatem hominis implevit. Ergo si omnis res, cum bonum suum perfecit, laudabilis est et ad finem naturae suae pervenit, homini autem suum bonum ratio est, si hanc perfecit, laudabilis est et finem naturae suae tetigit. Haec ratio perfecta virtus vocatur eademque honestum est. Id itaque unum bonum est in homine quod unum hominis est²².

Para ambos autores el bien de la naturaleza humana es la razón, junto con la voluntad libre. Pero la comprensión de este «bonum» no es unívoca en Pelagio y en Séneca. En éste tiene carácter de fin («telos» griego). Se ve en los adjetivos «perfecta», «recta», «consummata», que acompañan a ratio, el bien propio del hombre. En esto Séneca no se aparta de la tradición del estoicismo clásico, que pone el bien supremo del hombre en la virtud o coherencia entre praxis humana y razón. Sin embargo es indudable que para él ese bien se anuncia en la razón misma. En ella, como en su fuente, se encuentra ya el «bonum» del hombre.

Para Pelagio es éste, por excelencia, el «bonum naturae humanae». Mientras Séneca pone el bien del hombre explícitamente en la consumación, en la «consummata ratio», Pelagio lo pone en la naturaleza misma racional, como posibilidad de praxis perfecta.

No es necesario insistir en puntos evidentes de coincidencia, como por ejemplo la excelencia del hombre sobre los animales por la razón. Por ella el hombre, según Séneca, «antecedit animalia», y, según Pelagio, «ceteris praestabat animalibus».

La misma concepción del hombre como «imagen y semejanza de Dios», que en Pelagio tiene como base inconfundible el relato del Génesis, dentro del estoicismo se expresa en conceptos análogos, como el de la imitación o la comunión por la razón²³. En todo caso la insis-

²¹ *Ad Dem.*, II; PL 30,17-18.

²² SÉNECA, Ep. 76,9 y 10.

²³ La imitación de los dioses es para Séneca uno de los deberes más importantes del hombre (cfr. SPANNEUT, *Permanence*, 72). Sobre la comunión entre hombres y dioses escribe CICERÓN, *De legibus*, I, 7,23: «Est igitur quoniam nihil est ratione melius, eaque est et in homine et in deo, prima homini cum deo societas. Inter quos autem ratio, inter eosdem etiam recta ratio /et/ communis est.» Cf. etiam CICERÓN,

tencia de Pelagio en la razón, como elemento de semejanza del hombre con Dios, le acerca más al estoicismo que a la tradicional interpretación de los escritores cristianos.

Conciliatio

Sin salir del cuadro de la naturaleza, cabe señalar nuevas coincidencias literarias de Pelagio con el estoicismo. Uno de los conceptos básicos de la ética estoica es la *conciliatio* o tendencia natural de todo ser a realizarse conforme a sí mismo²⁴.

Por lo que se refiere al tema de la *conciliatio* estoica, en Pelagio se da una fugaz aproximación literal, junto con una amplia coincidencia ideológica. La aproximación literal se encuentra en su Comentario a Rom 5,10²⁵. Del texto paulina «si enim, cum inimici essemus, reconciliati sumus deo per mortem filii eius», Pelagio destacará los conceptos contrapuestos de «enemistad con Dios» y «reconciliación con Dios», para remontarse a lo que destruye la amistad y lo que reconstruye la conciliación:

«Inimici ergo actibus, non natura. reconciliati autem quia conciliati naturaliter fuimus»²⁶.

En ambas cláusulas la afirmación de Pelagio es que en el hombre hay una conciliación natural con Dios. El término de referencia de esta conciliación, Dios, apenas disimula el contenido estoico del concepto de «conciliación con la naturaleza»²⁷. En la carta a Demetríade Pelagio dirá que el «bonum naturae» se mide por la intención misma del Creador de la naturaleza humana, que la ha querido racional y libre. En la intención de Dios, como en su causa, contempla Pelagio en definitiva la naturaleza misma como efecto.

De nat. deor., II,79. Sobre el tema estoico de la «*homoíōsis theōi*» en Posidonio cf. POHLENZ, *Die Stoa* I,256; II, 132-133.

²⁴ Cfr. SPANNEUT, *Permanence*, 36-44; E. ELORDUY, *El estoicismo*, Madrid 1972, I, 182ss y II, 82ss.

²⁵ Cf. etiam *Exp in Rom* 3,24; *in Col* 1,22. Sobre el tema ver VALERO, *Bases*, p. 245, n. 10.

²⁶ *Exp in Rom* 5,10.

²⁷ La «*conciliatio*» estoica se puede considerar como la tendencia natural de cada ser a vivir en conformidad consigo mismo. Sobre la interpretación del concepto en las diversas fases del estoicismo, cf. POHLENZ, *Die Stoa* II, 65-66; más reciente, S. G. PEMBROKE, *Oikeiosis*, en A. A. LONG, *Problems in Stoicism*, London 1971, 114-149. Ver también SPANNEUT, *Permanence* 37-38.

Quizá sea Tertuliano quien le sugiere este cambio de perspectiva, para evitar la tautología estoica. En *Adv. Marc* V, 19,5 dirá el africano, utilizando este mismo concepto: «conciliari enim extraneo possent, reconciliari vero non alii quam suo» (con Dios en Cristo)²⁸.

Mientras Tertuliano, rechazando el concepto estoico, recoge el concepto de incorporación a Cristo en la redención, Pelagio concibe la reconciliación como una restitución del hombre a su conciliación natural con Dios, es decir, del hombre con su naturaleza.

La misma idea se encuentra estructuralmente en una frase parecida: «notandum quia redemit nos, non emit, quia ante per naturam ipsius fuimus, licet simus nontris ab eo alienati delictis»²⁹.

Constitutio-homología

Punto de partida de toda la actividad ética del hombre es su propia naturaleza, dispuesta por Dios para obrar racionalmente, es decir, en coherencia consigo misma y en definitiva con Dios. El estudio de la concepción pelagiana de la historia arroja como resultado un doble movimiento centrífugo-centrípeto. El hombre, con sus actos, se aparta de la conciliación natural con Dios. Por el contrario, los auxilios divinos, centrados fundamentalmente en la ley mosaica, primero, y en la gracia del cristianismo, como auxilio definitivo, tienen como meta principal restituir al hombre a su propio estado natural, a su «bonum naturae»³⁰.

Es éste el bien fundamental de todo ser: el «bonum conditionis»^{30 bis}, que en el hombre queda ennoblecido por el bien de la voluntad. Acertadamente sospecha Jerónimo la tonalidad estoica de este término. En su Diálogo contra los Pelagianos denunciará la expresión «ordo conditionis»³¹ como base estoica de la argumentación pelagiana. El «ordo conditionis» u «ordo naturae» es en efecto uno de los temas fuertes de Pelagio. El orden mismo de la naturaleza es para él la norma objetiva de toda acción humana. Sólo es perfecto el hombre que se atiene al orden natural de las cosas, y por supuesto al orden de su misma naturaleza. La acción del hombre ha de ajustarse a la norma del «in

²⁸ TERTULIANO, *Adv. Marc.*, V, 19,5.

²⁹ *Exp in Rom* 3,24.

³⁰ Cf. VALERO, *Bases*, p. 309-310.

^{30 bis} *Ad Dem* III; PL 30,19A.

³¹ El término lo pone con toda intención Jerónimo en boca de Pelagio, a quien hace decir: «quomodo in ceteris creaturis *conditionis ordo* servatur: sic concessa semel liberi arbitrii potestate, nostrae voluntati omnia derelicta sunt» (JERÓNIMO, *Dial.*, 5; PL 23, 500).

omnibus ordinem servans»³². Por el contrario, el panorama que ofrece la humanidad apartada de Dios se puede calificar como perversión del orden de la naturaleza: «quae (esa humanidad) omnem rationabilis naturae ordinem pervertit et perdidit»³³.

El término «ordo» tiene como sinónimo convertible el término «modus». El papel moderador de la naturaleza, ordenada racionalmente, es bien conocido del estoicismo³⁴. La síntesis pelagiana «quidquid naturae modum excedit deliciis deputatur»³⁵ podría figurar en cualquier tratado estoico³⁶.

Tanto «ordo» como «modus» son variantes de la «ratio» objetiva por la que debe regirse el hombre³⁷. El carácter estoico de los términos es indisimulable. Sobre ellos se proyecta el doble aspecto, individual y universal, de la *ratio* estoica. Adjetivo y adverbio de *ratio* precisarán las frases más importantes de Pelagio. Sirva de ilustración lo que dice a propósito de las buenas obras: «omne opus bonum tunc placet deo si rationabiliter fiat»³⁸. La misma obediencia es únicamente buena «si rationabilis sit»³⁹. En todo, la «ratio» debe ser la moderadora de la acción humana. Con toda expresividad lo dice Pelagio al referirse a la tarea del predicador del evangelio. Este debe guardar el equilibrio y la objetividad que merece cada situación: «libram in omnibus tenens et omnia rationabiliter et moderate dispensans»⁴⁰.

La expresión «ordo conditionis» de Jerónimo sintetiza aproximadamente lo que está en el fondo del pensamiento de Pelagio. Recoge el espíritu, más que la letra, de las formulaciones pelagianas. En ella se cruzan dos expresiones propias de Pelagio, el «bonum *conditionis*» y el «*ordo naturae*». Ambas apuntan inequívocamente a dos conceptos importantes de la moral estoica: la «constitutio» y la «homología». El primero supone estáticamente por la naturaleza misma, mientras que

³² *Exp in 1Cor* 13,4.

³³ *Exp in Philp* 2,15.

³⁴ Cf. SPANNEUT, *Permanence* 37; POHLENZ, *Die Stoa* I,57.

³⁵ *Exp in 1Tim* 5,6.

³⁶ Estos son precisamente los términos que utiliza Séneca para definir la «beata vita»: «Quid est beata vita?... Ad hanc quomodo pervenitur? si veritas tota perspecta est, si servatus est in rebus agendis *ordo, modus, decor...*» (SÉNECA, *Ep* 92,3). Cicerón por su parte, al definir la «virtus», acentuará el papel moderador y fundante de la naturaleza: «Est autem virtus nihil aliud nisi perfecta et ad summum perducta natura» (CICERÓN, *de leg.*, I,25).

³⁷ VALERO, *Bases*, 103ss.

³⁸ *Exp in Rom* 12,1.

³⁹ *Exp in Rom* 16,19-20.

⁴⁰ *Exp in 1Tim* 4,3-6.

el segundo tiene el carácter de ley dinámica de la naturaleza. Entre ambos media la «conciliatio».

El que Pelagio prefiera el término «conditio» al de «constitutio» se puede explicar por diversos motivos. Primero porque no es un simple recopilador de términos estoicos. Más bien tiende a disimularlos. Pero también porque el término «conditio», sin ser muy distinto de «constitutio», acentúa su fundamental teología creacionista⁴¹. La misma tendencia se aprecia en el punto tratado de la «conciliatio», como conciliación natural con Dios, a diferencia de la conciliación estoica con la naturaleza.

Sobre la base del concepto «conditio», que en el hombre tiene como especificidad la razón, Pelagio desarrolla lógicamente la teoría de la «homología». El uso repetido del adverbio «rationabiliter» lo pone de manifiesto. Aparte del ejemplo anteriormente aducido, se pueden traer otros que insisten en lo mismo: «rationabiliter loqui»⁴², «rationabiliter dicere»⁴³, «rationabiliter praedicare»⁴⁴. Todos ellos apuntan al «rationabiliter vivere» u «homologoumenos zen» del estoicismo.

La «homología» estoica queda suficientemente insinuada en los pasajes aportados, que son de autenticidad pelagiana indiscutible. En *Exp in Rom* 7,22 hay un fragmento que por sí solo disiparía toda duda posible. La desventaja de este pasaje radica en su transmisión confusa a través de los varios manuscritos del texto pelagiano. No todos lo recogen⁴⁵. En la hipótesis de que fuera una elaboración no de Pelagio, pero sí «claramente pelagiana»⁴⁶, como alguien afirma, esto demostraría la familiaridad de los posteriores pelagianos con el estoicismo, e indicaría una línea igualmente familiar al maestro. El texto en cuestión se refiere al hombre interior, y lo describe en estos términos:

«Interior homo est rationabilis et intellegibilis anima, quae consentit legi dei; lex enim eius est *rationabiliter vivere* et non duci irrationabilium animalium passionibus»⁴⁷.

⁴¹ Cf. BOHLIN, *Theologie des Pelagius*, p. 15.

⁴² *Exp in 1Cor* 12,8.

⁴³ *Exp in Eph* 6,19-20.

⁴⁴ *Exp in Col* 4,3-4.

⁴⁵ Cf. VALERO, *Bases*, p. 49, n. 90.

⁴⁶ H. J. FREDE, *Ein neuer Paulustext und Kommentar*, Freiburg 1973-74, II, p. 51.

⁴⁷ *Exp in Rom* 7,22.

El hombre interior de Pelagio coincide conceptual y literariamente con el «sabio» estoico. El tema del sabio aflora continuamente en la literatura estoica. Una muestra particularmente significativa la ofrece Cicerón en sus *Tusc. disp.*, III, 19: «Munus autem animi est ratione bene uti, et sapientis animus ita semper adfectus est, ut ratione optime utatur; numquam igitur est perturbatus»⁴⁸.

Razón y libertad

En este contexto sistemático la libertad ocupa un lugar preeminente. Pelagio define la naturaleza humana con la nota genérica del «bonum conditionis», propio de todo ser, y con la específica del «bonum voluntatis», exclusivo del hombre. Lo propio del hombre frente a las demás criaturas es lo voluntario. En lo voluntario está la expresión típica de la naturaleza humana:

«Nec est quo magis rationabilis creatura ceteris praeferatur, nisi quod cum omnia alia conditionis tantum ac necessitatis bonum habeant, haec sola habeat etiam voluntatis»^{48 bis}.

Todo el discurso de Pelagio en la carta a Demetriáde (cuatro primeros capítulos) tiene como fondo el relato bíblico de la creación. Se trata de describir las fuerzas que hay en la naturaleza humana: «vim qualitatemque monstrare...». Para ello, la primera premisa es la intención misma del Creador. La creación previa de todas las cosas, con la mira puesta en el hombre, pone de manifiesto la intención divina: si ya las cosas creadas son buenas, cuánto mejor (praestantior) no será el hombre mismo. Esta consideración abstracta se concreta en el proyecto preciso del Creador, de hacer al hombre a su imagen y semejanza:

«Primum itaque debes naturae humanae bonum de eius auctore metiri, Deo scilicet, qui cum universa mundi, et quae intra mundum sunt, opera bona, et valde bona, fecisse referatur: quanto, putas, praestantiorum ipsum hominem fecit: propter quem omnia intelligitur illa condidisse! Quem dum ad imaginem et similitudinem suam facere disponit, antequam faciat, qualem sit facturum, ostendit»⁴⁹.

⁴⁸ Para una síntesis concisa sobre el «sabio» se puede ver POHLENZ, *Die Stoa* I, 153-158, y también SPANNEUT, *Permanence*, 61-67, monográficamente, sobre Séneca, W. GANSS, *Das Bild des Weisen bei Seneca*, Freiburg (Suiza) 1948.

^{48 bis} *Ad Dem.*, III; PL 30,19A.

⁴⁹ *Ad Dem.*, II; PL 30,17-18.

La experiencia original del hombre recién creado será la de su señorío sobre la creación visible. A través de esa experiencia se hace cargo de su propia dignidad. El dominio del hombre sobre los animales, en muchos casos grandes y externamente mejor armados que él, tiene su origen en la misma naturaleza humana, dotada ella sola de razón y prudencia:

«Deinde cum subjecti ei universa animalia, eumque etiam constituit eorum dominum, quae vel mole corporis, vel virium magnitudine, vel armis dentium multo valentiora homine fecerit: satis declarat, quanto pulchrius sit homo ipse conditus, quem vel ex hoc voluit naturae suae intelligere dignitatem, dum fortia sibi subjecta miratur animalia. Neque enim nudum illum, ac sine praesidio reliquit, nec diversis periculis velut exposuit infirmum. Sed quem inermem extrinsecus fecerat, melius intus armavit: ratione scilicet atque prudentia...»⁵⁰.

Por la actuación de esta misma razón y prudencia deberá el hombre completar su experiencia de la creación elevándose al reconocimiento de su Creador, y concluir de aquí el servicio debido a Dios:

«...ut per intellectum vigoremque mentis, qua ceteris praestabat animalibus, factorem omnium solus agnosceret: et inde serviret Deo, unde aliis dominabatur. Quem tamen iustitiae executorem Dominus voluntarium esse voluit, non coactum»⁵¹.

Se cierra así el círculo de la primera experiencia. De forma que el mismo entendimiento y vigor de la mente que le da el dominio sobre los animales le eleva también al reconocimiento (aceptación) de Dios y a su servicio voluntario (libre).

No se puede decir que todos los temas recogidos aquí por Pelagio sean exclusivos del estoicismo. El relato del Génesis no deja lugar a dudas sobre el puesto central que corresponde al hombre en la creación. Pero es también conocida la importancia que tenía este punto en la filosofía del Pórtico⁵². El antropocentrismo del universo es en general desconocido de la filosofía griega, mientras que por el contrario constituye una de las notas características del estoicismo.

⁵⁰ *Ad Dem.*, II; PL 30,18AB.

⁵¹ *Ad Dem.*, II; PL 30,18B.

⁵² Cf. POHLENZ, *Die Stoa I*, 98-101.

Específicamente estoica es la problemática que suscita la condición de debilidad externa del hombre frente a la fortaleza y magnitud de muchos animales de la creación. Fue ésta una vieja cuestión que enfrentó a epicúreos y escépticos con los estoicos, quienes veían en esta circunstancia la situación ideal para que el hombre se hiciera consciente de su racionalidad y la ejerciera inventando las artes necesarias para el dominio de los seres no racionales. Cicerón, siempre cercano al estoicismo en sus concepciones antropológicas, se hace eco de ello en un fragmento perdido de su tratado *De Republica*, en el que parece inspirarse Lactancio en los tres primeros capítulos de su *De Opificio*. Ziegler no duda en llenar el hueco, que en este punto dejan los manuscritos ciceronianos, con las palabras mismas de Lactancio:

«(Homo) cum fragilis inbecillusque nascatur, tamen et a mutis omnibus tutus est, et ea omnia quae firmiora nascuntur, etiamsi vim caeli fortiter patiuntur, ab homine tamen tuta esse non possunt. ita fit ut plus homini conferat ratio quam natura mutis, quoniam in illis neque magnitudi virium neque firmitas corporis efficere potest quominus aut opprimantur a nobis, aut nostrae subiecta sint potestati»⁵³.

El argumento desarrollado por Cicerón inspira a más de un autor cristiano, como Ambrosio y Agustín⁵⁴. Será Lactancio quien con más detalle explotará el tema. Las coincidencias de expresión entre Pelagio y Lactancio se harán palmarias en este punto. Compárese el párrafo pelagiano, citado hace un momento, con las siguientes explicaciones de Lactancio:

«Quibusdam (animalibus) in ore arma sunt dentes (De opif., 2,4); statuit enim (hominem) nudum et inermem, quia et ingenio poterat armari et ratione vestiri (ibíd. 2,6; los mismos términos en 3,1). Hominem vero... interius armavit (ibíd. 2,9). Ita fit ut plus homini conferat ratio quam natura mutis» (ibíd. 3,17).

Esta coincidencia de términos no se puede atribuir a casualidad. Más bien demuestra que Lactancio sería el puente de acceso por el que Pelagio llega, en este punto, al estoicismo.

⁵³ CICERÓN, *De rep.*, III, 3; ed. K. ZIEGLER, Leipzig 1969, 82, tomado de LACTANCIO, *De opif.*, 3,17. Sobre el problema cf. POHLENZ, *Die Stoa* I, 100; II, 56-57.

⁵⁴ Véase ZIEGLER, o.c., 82.

El tema de la elevación al reconocimiento y servicio voluntario de Dios, como culminación de la experiencia originaria del hombre, encuentra igualmente paralelismos abundantes en la literatura estoica. Es de nuevo Cicerón quien ilumina sorprendentemente el argumento pelagiano:

«Itaque ex tot generibus nullum est animal praeter hominem, quod habeat notitiam dei... Ex quo efficitur illud, ut is agnoscat deum, qui, unde ortus sit, quasi recordetur et agnoscat»⁵⁵.

Si el relato del Génesis es el marco indudable en que se mueve Pelagio, no es menos cierto que la enumeración de temas, su sistematización y el desarrollo literario apuntan claramente a la metodología de los ambientes estoizantes.

En esta línea es particularmente significativo el planteamiento que hace a continuación sobre la libertad. Con una definición muy sencilla, en la que se limita a aplicar los pasajes de *Eccli XV, 17* y *Deut XXX, 15.19*, citados a su manera⁵⁶, se va a fijar fundamentalmente en la objeción de la posibilidad, inherente a la libertad, de elegir el mal. Para muchos —para el «imperitum vulgus»— el que el hombre pueda elegir el mal es ya un mal constitutivo. Para Pelagio por el contrario en esa posibilidad de elegir el mal radica la esencia y el bien de la libertad. Sólo quien puede (también) elegir el mal puede atribuirse como propio el bien que elige. Lo voluntario no tendría ningún sentido si no fuera propio.

Dentro del estoicismo es principalmente Epicteto quien insiste en este carácter del objeto de la libertad. Es la tesis con que comienza su *Enchiridion*, y será como el leitmotiv de todo el escrito: «Las acciones que están en mi poder (ta eph'hemin) son por naturaleza propias y libres. Las que no están en mi poder (ta ouk eph'hemin) son serviles y ajenas»⁵⁷.

En la carta a Demetríade, al tratar de la libertad, Pelagio parece estar leyendo directamente de Epicteto los términos básicos:

⁵⁵ CICERÓN, *De leg.*, I, 24-25.

⁵⁶ En *Exp in Rom* 11,8 cita el texto *Eccli XV,17* en la forma siguiente: «/Scriptura dicit:/ 'ante hominem vita et mors; quod placuerit ei, dabitur illi'.» En la carta *Ad Dem.* se apoyará en *Deut XXX, 15.19*, resumiendo: «vitam et mortem dedi ante faciem tuam, benedictionem et maledictionem: elige tibi vitam ut vivas». Sobre las explicaciones pelagianas de ambos textos cf. VALERO, *Bases*, 314ss.

⁵⁷ EPICTETO, *Enchiridion*, I, 1-2, y *Dissertationes*, I, 1,1-9.

«Haec vero *in tua potestate* sunt, et vere *propria*, quae non extrinsecus veniunt, sed in corde ipso generantur... ista enim sola bona sunt»⁵⁸.

La tesis pelagiana de la libertad quedará desarrollada en el siguiente discurso: porque Dios quiere conceder al hombre el don de lo voluntario y la potestad del libre arbitrio, implícitamente le confiere la capacidad del bien y del mal éticos. De forma que, en virtud de esa capacidad natural para el bien y para el mal, la criatura racional hace suyo propio lo que elige. Y no se concibe un bien espontáneo, sino en aquella criatura que también puede elegir el mal:

«Volens namque deus rationabilem creaturam voluntarii boni munere et liberi arbitrii potestate donare, utriusque partis possibilitatem homini inserendo, proprium eius fecit esse quod velit, ut boni ac mali capax naturaliter utrumque posset: et ad alterutrum voluntatem deflecteret. Neque enim aliter spontaneum habere poterat bonum; nisi ea creatura, quae etiam malum habere potuisset»⁵⁹.

Pelagio refleja además uno de los problemas más acuciantes del estoicismo, el problema del mal. Para el estoicismo no existe el bien sin la sombra del mal. Y el mismo mal ético es para los estoicos lo que Pohlenz llama un «subproducto» inherente a la libertad⁶⁰, que apunta en definitiva al bien básico de la voluntad libre del hombre.

El concepto del bien «voluntario-propio» de Pelagio descansa precisamente en la posibilidad alternativa del mal. Todo el capítulo III de la carta a Demetríade gira en torno a esta idea. En este sentido resulta casi escandalosa la conclusión a que llega Pelagio: «Quod cum ita sit, hoc quoque ipsum quod etiam mala facere possumus, bonum est»⁶¹.

Conciencia e integridad natural

Si en los puntos capitales de la antropología ética de Pelagio no es difícil descubrir las huellas del estoicismo, en los secundarios éstas

⁵⁸ *Ad Dem.*, X; 27D-28A. La última frase de este texto es como el eco de EPICTETO, *Enchir.*, XIX: «in his, quae in nostra sunt potestate, inest boni substantia».

⁵⁹ *Ad Dem.*, III; PL 30,17-18.

⁶⁰ POHLENZ, *Die Stoa* I, 101.

⁶¹ *Ad Dem.*, III; PL 30,18-19.

se hacen más sutiles, pero no por eso menos reales. Algunos de los temas se pueden sistematizar aunque sólo sea en forma de corolarios. Conciencia y ley natural serían los tópicos más cercanos a la temática hasta aquí expuesta.

Dentro del mundo estoico fue Séneca quien se ocupó más intensamente del problema de la conciencia⁶². Sobre ella tiene Pelagio una frase en la que con frecuencia se ha querido ver más allá de lo que hay:

«Est enim, inquam, in animis nostris naturalis quaedam (ut ita dicam) sanctitas: quae par veluti in arce animi praesidens, exercet mali bonique iudicium»⁶³.

No se trata de una santidad «conseguida» (por las fuerzas naturales). Es la santidad originaria, no meritoria, que liga al hombre con Dios como fuente de todo bien. La conciencia da testimonio de esa santidad, que es norma y juez de la conducta humana.

La frase de Pelagio recuerda inconfundiblemente lo que Séneca dice de la presencia divina en el hombre:

«Ita dico, Lucili: sacer intra nos spiritus sedet, malorum bonorumque observator et custos»⁶⁴.

También en Séneca el carácter sacro que envuelve a la conciencia remite a la fuente de la naturaleza misma, a Dios. Inmediatamente antes ha dicho: «prope est a te deus, tecum est, intus est. Ita dico, Lucili...»⁶⁵.

La conciencia no es sino expresión refleja de la propia naturaleza. La criatura racional capta su propio ser y en él descubre un orden dinámico que orienta la compleja acción ética del hombre libre a través de los sentimientos espontáneos y vinculantes de insatisfacción subsiguiente al mal hecho o de la satisfacción por la obra buena realizada. La conciencia es el testigo insobornable del orden exigido por la naturaleza humana⁶⁶.

⁶² Cf. POHLENZ, *Die Stoa* I, 205.

⁶³ *Ad Dem.*, IV; PL 30,20B.

⁶⁴ SÉNECA, Ep. 41,2.

⁶⁵ SÉNECA, *ibíd.*

⁶⁶ Cfr. *Exp in Rom* 2,15: «Natura agit legem in corde /illis/ per conscientiae testimonium. Sive: Conscientia testatur legem se habere timendo dum peccat et victis gratulando peccatis, etiam si nullum hominem vereatur ipse qui peccat.»

Tal es el planteamiento que se hace Pelagio cuando se propone «entrar en los secretos de nuestra alma», e invita a que «cada uno se introspeccione a sí mismo» y deje que «la misma conciencia dé testimonio del bien de la naturaleza»⁶⁷.

A través de esa introspección la naturaleza se manifiesta como «ley doméstica» inserta en todo hombre. Es ésta la misma ley de que habla Pablo en Rom 2,14-15⁶⁸.

«Santidad natural», «ley doméstica» no distan mucho del «sacer spiritus» de Séneca, y se enmarcan en el ámbito de la razón objetiva (ordenadora) que rige en la naturaleza universal y, de manera consciente, en la humana. Cicerón, refiriendo la sentencia de los estoicos, hablará de una «ratio summa insita in natura, quae iubet ea quae facienda sunt prohibetque contraria»⁶⁹. En el fondo se divisa el concepto de «conciliatio».

En el testimonio de la conciencia sobre la naturaleza humana, y como desdoblamiento del mismo, tendrán origen tesis pelagianas tan típicas como la de la integridad de la naturaleza humana y la posibilidad de evitar el pecado. Ambas confluyen en el comentario de Pelagio a Rom 8,3, como explicación del «et de peccato damnavit peccatum in carne» paulino. Aquí verá Pelagio la prueba de que «el único agente del pecado es la voluntad y no la naturaleza, que ha sido hecha tal por Dios, que puede evitar el pecado»⁷⁰.

Con fuerza axiomática queda aquí planteado el «voluntatem esse in crimine, non naturam», que se repetirá como estribillo, según variaciones diversas, en frecuentes ocasiones⁷¹. Excepcionalmente llegará Pelagio en este caso a citar al pie de la letra, sin nombrar la fuente, el pasaje de Salustio: «falso queritur de natura sua genus humanum»⁷².

⁶⁷ Cf. *Ad Dem.*, IV; PL 30,19C: «Age iam ad animae nostrae secreta veniamus: seipsum unusquisque attentius respiciat... Ferat sententiam de naturae bono ipsa conscientia bona.»

⁶⁸ Cf. *Exp in Rom* 2,14-15: «Ad conscientiae testimonium diversas partes domestica lege diiudicat. Nec ullo prorsus ingenio, aut fucato aliquo argumentorum colore decipit: ipsis nos cogitationibus fidelissimis et integerrimis sane testibus, aut arguit, aut defendit. Huius legis, scribens ad Romanos, meminit Apostolus: quam omnibus hominibus insitam velut in quibusdam tabulis cordis scriptam esse testatur.» Cf. etiam *Ad Dem.*, IV; PL 30,21B.

⁶⁹ CICERÓN, *De leg.*, I, 6,18. Cf. etiam *De rep.*, III, 33 (LACTANCIO, *Inst. div.*, IV, 8).

⁷⁰ Cf. *Exp in Rom* 8,3: «... In eadem carne damnavit peccatum, ut ostenderet voluntatem esse in crimine, non naturam, quae talis a deo facta est, ut posset non peccare /si vellet/»

⁷¹ Cf. VALERO, *Bases*, 255.

⁷² SALUSTIO, *Bell. Iug.*, 1; cf. PELAGIO, *De natura* (en AGUSTÍN, *De nat. et gr.*, I.1).

No es difícil encontrar la misma idea en la literatura estoica⁷³. Sorprende particularmente la semejanza estilística con sentencias de Séneca como la siguiente: «nostrum istud, non naturae vitium»⁷⁴, o esta otra: «nulli nos vitio natura conciliat; illa integros et liberos nos genuit»⁷⁵.

En relación con esta integridad natural, pocos puntos de la doctrina pelagiana irritaron tanto como la tesis del «posse hominem sine peccato esse». Según Jerónimo, el aserto figuraría en el título centésimo del «Liber testimoniorum» de Pelagio⁷⁶. Será el primer tema que aborde Agustín en su refutación del «De natura» de Pelagio⁷⁷. De él se ocupará ampliamente Jerónimo en su «Diálogo contra los pelagianos». La tesis de Pelagio ocupará un lugar central en las deliberaciones sinodales posteriores a Cartago (año 411).

En realidad Pelagio no hace sino sacar las consecuencias del principio descubierto en la naturaleza humana: «el hombre ha sido hecho capaz de bien y de mal»⁷⁸. Puede por tanto elegir el bien y evitar el mal, el pecado.

Exagera Jerónimo al atribuir a Pelagio la doctrina estoica de la «apatheia», que en el lenguaje polémico recibiría pronto la denominación de «impeccantia»⁷⁹. Quizá por eso Pelagio, en su «De natura»,

⁷³ Cf. POHLENZ, *Die Stoa* I, 300; II, 151, S. 300.

⁷⁴ SÉNECA, Ep. 22,15.

⁷⁵ SÉNECA, Ep. 94,56.

⁷⁶ JERÓNIMO, *Dial.*, I, 32. El mismo Pelagio escribe a un amigo presbítero sobre el efecto que su frase causó en el concilio de Dióspolis: «Quattuordecim episcoporum sententia definitio nostra comprobata est, qua diximus posse hominem sine peccato esse et dei mandata facile custodire, si velit. Quae sententia contradictionis os confusione perfudit et omnem in malum conspirantem societatem ab invicem separavit» (AGUSTÍN, *De gest. Pel.*, XXX.54). Sobre la importancia que fue adquiriendo el asunto pelagiano cf. O. WERMELINGER, *Rom und Pelagius*, Stuttgart 1975, 87 y 188; comentarios a lo largo de toda la obra, particularmente p. 70-78.

⁷⁷ Cf. AGUSTÍN, *De nat. et gr.*, VII.8, cf. etiam X.11; XLIV.51; LIX.69. La sentencia le llegó a Agustín en forma de consulta a través de una carta de Hilario de Siracusa: «quidam Christiani apud Syracusas exponunt dicentes posse esse hominem sine peccato et mandata dei facile custodire, si velit» (AGUSTÍN, Ep. 156, de Hilario a Agustín).

⁷⁸ *Ad Dem.*, III: «utriusque partis possibilitatem homini inserendo, proprium eius fecit esse quod velit, ut boni ac mali capax naturaliter utrumque posset».

⁷⁹ La «apatheia» de la introducción a su *Dialogus adv. pelagianos* le parecería poco a Jerónimo para definir la herejía de Pelagio. En el trascurso del libro primero empezará ya a hablar, sin más, de «impeccantia»: «qui praedicator es impeccantiae» (*Dial.*, I, 25). Pelagio mismo hubo de oír más de una vez este término, que rechaza llana y públicamente en el concilio de Dióspolis: «in narratione sancti Iohannis episcopi ita commemoratum est: 'illis', inquit, instantibus et dicentibus quia haereticus est; dicit enim quoniam potest homo, si voluerit, esse sine peccato, et de hoc interro-

tal como lo conocemos a través de Agustín, limita la discusión a la «posibilidad» (al posse)⁸⁰ que tiene el hombre de evitar el pecado. Esta posibilidad en rigor no proviene del hombre, sino de Dios, que la ha puesto en la naturaleza humana. Ya esto excluiría toda pretensión de atribuirse a sí mismo impecancia o apatheia.

Por lo demás Pelagio no puede pensar en un estado de impecancia o apatheia estoica desde el momento en que embiste con toda decisión contra la posición de los jovinianos, que sí que la defienden⁸¹. Le interesa únicamente afirmar la autonomía (*autexousía*) del hombre en sus decisiones morales. Supuesta la posibilidad de elección en el hombre, lo único que necesita para elegir una u otra cosa, es decir para elegir en concreto el bien, es quererlo. Su razonamiento no difiere del estoico «quid tibi opus est, ut bonus sit? velle», de Séneca⁸². Jerónimo refiere una frase del desconocido «Liber testimoniorum» de Pelagio, que podría figurar al lado de la de Séneca: «omnes voluntate propria regi»⁸³. Fue ésta una de las sentencias que ocuparon a los reunidos en Dióspolis.

En definitiva Pelagio busca la posible coherencia del hombre consigo mismo. Negativamente lo expresa en la definición del hombre malogrado, del carnal. La desgracia de éste consiste en su culpable división interna: está «quodam modo in semet ipso divisus»⁸⁴. Por el contrario, el hombre logrado es el que puede y debe ser coherente con su propia naturaleza, con lo que ha recibido de Dios para ser hombre⁸⁵.

En términos estoicos, el hombre interior pelagiano (paradigma dinámico del hombre espiritual) sería el que lleva una vida «concors sibi»⁸⁶. O en expresión más plástica aún, el que ha sabido hacerse «artifex (suae) vitae»⁸⁷.

gantibus nobis eum (Pelagio) respondit: non dixi quoniam recepit natura hominis ut impeccabilis sit...» (AGUSTÍN, *De gest. Pel.*, XXX.54).

⁸⁰ Cf. AGUSTÍN, *De nat. et gr.*, VII.8: «nos, inquit (Pelagio), de sola possibilitate tractamus; de qua nisi quid certum constiterit, transgredi ad aliud gravissimum esse atque extra ordinem ducimus». Y a continuación comenta Agustín: «hoc versat multis modis et sermone diuturno». A esta postura de Pelagio se refiere probablemente Jerónimo en *Dial.*, I,9 (cf. supra).

⁸¹ Cf. VALERO, *Bases*, 301.

⁸² SÉNECA, Ep. 8,4.

⁸³ JERÓNIMO, *Dial.*, I, 27; AGUSTÍN, *De gest. Pel.*, III, 5.

⁸⁴ *Exp in Rom* 7,25.

⁸⁵ Cf. VALERO, *Bases*, 201-210.

⁸⁶ SÉNECA, Ep. 89,15.

⁸⁷ SÉNECA, *De vita beata*, VIII, 3.

CONCLUSION

Quizá los puntos estudiados no pasen de ser una incompleta sugerencia sobre la estructura estoica del pensamiento de Pelagio. El examen podría extenderse a otros temas, como el de las pruebas de la existencia de Dios, la providencia, las virtudes. En todos ellos se percibiría igualmente el aleteo del estoicismo.

Por desgracia falta en los escritos de Pelagio el testimonio personal y explícito de sus fuentes. El de Jerónimo no basta. Tanto más que, como se ha visto, ni él mismo ha sabido concretar su denuncia masiva contra el estoicismo de Pelagio. Los nombres propios que aduce son más un argumento efectista que un apoyo fehaciente a su acusación.

El mismo Pelagio habla repetidas veces de «filósofos», ejemplares unos, menos atendibles otros. En la carta a Demetríade, al tratar el tema básico del «bonum naturae humanae», aducirá como confirmación el testimonio de la vida de algunos de ellos, que, con el dictamen de su conciencia como única guía, han sido dechado de virtudes:

«quam multos enim philosophorum et audivimus et legimus, et ipsi vidimus castos, patientes, modestos, liberales, abstinentes, benignos, et honores mundi simul, et delicias respuentes, et amatores iustitiae non minus quam scientiae! Unde, quaeso, hominibus alienis a Deo placent? Unde autem illis bona nisi de naturae bono?»⁸⁸.

El aprecio de tales filósofos por la vida ética podría apuntar, aunque no de forma exclusiva, hacia los seguidores de la Estoa. Todas las virtudes enumeradas son de uso común en el estoicismo. La alusión a la paciencia tiene particular valor indicativo. En este sentido, el comentario que hace Pelagio al «cum patientia supportantes invicem in caritate», de Eph 4,2, es particularmente delator. Paciencia se interpreta como abstención de toda venganza. Pero la paciencia cristiana se distingue por la caridad: ya que también los filósofos soportan a los demás, pero no con caridad:

«Sufferunt et philosophi, sed non in caritate: nos vero, non ut laudemur, sed ut ille quem sustinemus proficiat, diligenter sustinere debemus»⁸⁹.

⁸⁸ *Ad Dem.*, III; PL 30, 18C.

⁸⁹ *Exp in Eph* 4,2.

La distinción entre ambas paciencias resulta indudablemente actual para Pelagio. Las actitudes estoicas seguramente no eran raras en su tiempo. De ahí la necesidad de distinguir. Pero lo más sugerente del pasaje está precisamente en la utilización, y repetición, del verbo «sustinere», consagrado como término típico de la filosofía estoica.

En otro contexto Pelagio fustigará a aquellos filósofos que centran sus disputas en los «elementos», y que se ocupan únicamente de lo visible (material), que rechazan el concepto de la creación «ex nihilo» y niegan la inmortalidad del alma. Toda la diatriba viene a esclarecer el pasaje paulino de Col 2,8: «videte ne quis vos deprehendat per philosophiam...».

«Contra philosophos agit, quorum omnis paene disputatio de elementis est et visibilibus creaturis, et qui ex rebus naturalibus virtutem aestimant dei, dicentes ex nihilo fieri nihil posse, /sed/ et animam aut initium non habere aut esse mortalem, et virginem parere omnino non posse, sed et deum ex homine nasci mori atque resurgere credere stultum esse»⁹⁰.

Los puntos de esta síntesis pelagiana cuadran perfectamente con las clásicas teorías estoicas. La alusión a los «elementos» (fuego - aire - agua - tierra) resulta especialmente significativa.

El estoicismo entra pues en el acervo cultural de Pelagio. El que no lo haya nombrado nunca no tiene nada de extraño. Es éste su procedimiento habitual. Ocurre lo mismo con sus innegables y abundantes dependencias exegéticas, respecto de otros autores, a lo largo de todo el tratado de las Expositiones: utiliza fuentes, pero nunca las nombra.

En los tres casos citados se aprecia un doble discernimiento por parte de Pelagio. En el tercer testimonio se da un rechazo tajante de la física materialista estoica, y en concreto de la concepción del alma como mortal, es decir como material. En el segundo testimonio la distinción afecta a la diferente calidad de las virtudes cristianas respecto de las estoicas.

Pelagio pues aceptaría un estoicismo en todo caso recortado, del que recogería la ética, y aun ésta no sin restricciones. El entusiasmo que refleja el testimonio primero quedaría atenuado con la matización del segundo, respecto de la paciencia, e igualmente de las demás virtudes.

⁹⁰ *Exp in Col 2,8.*

A pesar de que Pelagio no está dispuesto a sacar de dudas respecto de sus dependencias estoicas, su tributo al estoicismo es innegable. Y no se reduce a la general asimilación y utilización de las tesis éticas de la Estoa por parte de los escritores eclesiásticos del Occidente antiguo⁹¹, que en Pelagio sería particularmente intensa. Su misma metodología discurre, como se ha visto, por derroteros netamente estoicos. Pero, lo que es más, en Pelagio se dan reminiscencias literarias que delatan claramente su resonancia estoica.

La más clara de ellas es la utilización del concepto «conciliatio» en un momento básico de su antropología. En torno a él gira toda su concepción de la naturaleza racional.

Más velado queda el uso del término «ratio» (logos estoico), con todas sus diversas exégesis, siempre cercanas, si no idénticas al «homologoumenos zen» de la vieja y nueva Estoa.

Sobre estos dos conceptos no es difícil hilvanar, como en parte queda hecho, toda una serie de temas, como el de la integridad de la naturaleza humana, la libertad, lo voluntario, la posibilidad de evitar el pecado.

Uno de los temas no tratados es el de la implicación mutua de las virtudes, y viceversa de los vicios, que la filosofía estoica comprende con el concepto de «antakolouthia». Pelagio hace especial hincapié⁹² en el pasaje de Santiago (2,10): «qui universam legem servaverit, offendat autem in uno factus est omnium reus». No es que todos los pecados sean iguales para él, pero todos están intrínsecamente implicados.

Aunque no sea exhaustivo, este muestreo de coincidencias literarias de Pelagio con la literatura estoica ofrece una base fiable para afirmar el evidente color estoico del pensamiento pelagiano. No se trata de un estoicismo de escuela, por lo demás no existente para esas fechas, sino más bien del legado estoico perviviente en los mismos escritores eclesiásticos⁹³, particularmente en los occidentales, y también en aquellos pensadores paganos de quienes Pelagio dice que «oyó, leyó y él mismo vio». Arriesgar nombres concretos leídos por Pelagio, como Séneca o Cicerón, no serviría de mucho. En todo caso, como expresan los verbos empleados por Pelagio, en el testimonio que se acaba de citar, se trata de un estoicismo actual, que ya no es el de una escuela concreta.

⁹¹ Cf. SPANNEUT, *Permanence*, 161-178.

⁹² Cf. PLINVAL, *Pélage*, 95.

⁹³ Cf. SPANNEUT, *Permanence*, cap. V: *La rencontre avec le christianisme ou Stoïcisme et Christianisme*, p. 130-178.

Se comprende que cuando Pelagio se enfrente con las verdades del cristianismo, como lo hace al emprender el comentario a las cartas paulinas, sus interpretaciones quedarán necesariamente moldeadas por su estructura mental estoica. Esto se manifestará en el predominio de lo ético sobre lo teológico, y en su resistencia a asimilar el mensaje paulino, de una humanidad más solidaria en Cristo Mediador que en la misma naturaleza humana. La reforma de Pelagio suponía por ello una modificación necesariamente restrictiva del evangelio paulino.

JUAN B. VALERO