



Universidad de Navarra


“La tensión entre la gracia divina, determinismo y libre albedrío:
una lectura del jansenismo a la luz de Pascal y San Agustín”

Trabajo de fin de grado en Filosofía

Dirigido por la Prof. Dra. Raquel Lázaro-Cantero

Diego Peralta Sánchez-Ferragut

5º Filosofía y Periodismo


DR. RAQUEL LÁZARO

Índice:

| | |
|---|----------|
| 1. Introducción | 3 |
| 2. El contexto cultural y filosófico del siglo XVI: la modernidad, Montaigne, Descartes y la teología agustiniana. | |
| 2.1 <i>La modernidad como humus filosófico.</i> | 7 |
| 2.2 <i>El racionalismo cartesiano.</i> | 8 |
| 2.3 <i>Montaigne y Ramón de Sibiuda.</i> | 10 |
| 2.4 <i>San Agustín en los teólogos del siglo XVI francés.</i> | 12 |
| 3. Port Royal, jansenismo y la antropología del hombre caído | |
| 3.1 <i>Una abadía herética.</i> | 14 |
| 3.2 <i>Muchas posturas, una religión.</i> | 15 |
| 3.3 <i>La antropología de una naturaleza herida: ¿qué es propiamente un pecado?</i> | 17 |
| 3.4 <i>Estado de naturaleza, pecado original y luteranismo.</i> | 19 |
| 3.5 <i>Gracia, libertad, determinismo.</i> | 22 |
| 3.6 <i>Destino y determinismo</i> | 23 |
| 3.7 <i>La gracia y sus diferentes matices en relación al papel del hombre en su salvación.</i> | 25 |
| 4. Pascal y San Agustín: conciliar la unión entre libertad humana y omnipotencia divina en el contexto de la gracia. | |
| 4.1 <i>Tres órdenes de realidad y una filosofía del hombre</i> | 29 |

| | |
|--|----|
| 4.2 <i>Pascal y la gracia.</i> | 32 |
| 4.3 <i>La gracia en la vida del santo de Hipona.</i> | 37 |
| 4.4 <i>Dos aproximaciones a la doctrina de la gracia agustiniana.</i> | 38 |
| 4.5 <i>La herejía pelviana como punto de partida de la gracia en San Agustín.</i> | 39 |
| 4.6 <i>Diferencia entre libertas y libre albedrío.</i> | 40 |
| 4.7 <i>La capitalidad del libre albedrío como solución a las distintas aproximaciones de la gracia y la necesidad.</i> | 43 |
| Conclusiones | 46 |
| Bibliografía | 49 |

1. Introducción

Este trabajo trata de poner el foco en un momento y un lugar muy concreto de la historia de la filosofía: el siglo XVI francés. Durante los años que comprenden esta centena y las primeras décadas de la siguiente, una serie de autores, Cornelio Jansen, Arnauld o Pierre Nicole, al amparo de una abadía francesa llamada Port Royal, desarrollan un pensamiento a la luz de las lecturas de San Agustín que conducirá a una encrucijada que, resaltando unos aspectos de la condición humana sobre otros, llevará a una postura herética conocida como jansenismo, una visión del hombre y su destino similar a la protestante pero en clave católica. Estos autores presentan similitudes y diferencias, aunque lo que comparten en su pensamiento es una antropología que afirma que a la hora de hacer el bien, el hombre está esencialmente corrupto y que por tanto la ayuda divina sería lo único suficiente y necesario, no pudiendo este por sus propias capacidades obrar la virtud. Precisamente así, como una ayuda divina, es como es entendida la gracia tanto por Agustín como por Pascal, los dos autores principales de este trabajo. En ese momento surge una pregunta por la libertad humana. Todos los pensadores, desde Aristóteles, a Descartes, pasando por San Agustín y llegando hasta la posmodernidad, se han planteado si no estamos atados por alguna serie de principios que constriñen uno de los bienes más preciados del ser humano como es la autonomía en un sentido amplio. Sin embargo es preciso distinguir entre libertad del estado de naturaleza y libre albedrío en el que nos encontramos actualmente, como hará el de Hipona. Mientras que la libertad del estado de naturaleza es una libertad perfecta, que no hace el bien con esfuerzo sino que está alineada con él y con la ley divina, el libre albedrío es esta misma capacidad de elección, dañada por el pecado, que puede ser empleada tanto para obrar el bien como el mal, ambas posibilidades siempre libremente.

A lo largo de estas páginas me he propuesto revisar qué les llevará a estos autores a tal conclusión sobre el determinismo y la libertad humana para el bien. He elegido el término tensión para el título porque ilustra bien el

desequilibrio entre términos que se producen en las diferentes posiciones del problema. Lutero exagerará sobremanera la condición humana, identificándola con la naturaleza corrupta por el pecado y dejando un mínimo espacio para la libertad. Pelagio, en el otro extremo, da un protagonismo definitivo a lo que el hombre pueda hacer con sus propias fuerzas para su propia salvación, obviando la necesidad de ayuda divina. Todos enfocan demasiado un aspecto del hombre, desatendiendo otros que quedan descolgados, produciéndose una antropología que desvirtúa la verdadera imagen que refleja con verdad quienes somos al no producirse una imagen equilibrada del hombre. En parte la modernidad es causa de muchas de estas propuestas. El deseo por subrayar la autonomía e independencia del hombre harán que el giro que se produce en la filosofía sea del hombre sobre sí mismo, que pasa a ser centro y medida de todas las cosas, y que no acepta el ser socorrido por ninguna otra ayuda que la propia.

Al mismo tiempo, no puede entenderse este contexto filosófico-teológico sin acudir a las dos figuras más destacadas respecto al tema de la gracia y la libertad del hombre: Blaise Pascal y Agustín de Hipona. ¿Es posible que Dios sea omnipotente y su ayuda para hacer el bien, es decir la gracia, infalible, y que al mismo tiempo el hombre siga persistiendo en el mal? En ese caso, o Dios no es omnipotente, o el hombre no es libre ya que no puede escapar de los designios divinos. En el fondo, la pregunta que nos planteamos es si es realmente posible la libertad y el bien en el hombre bajo los presupuestos de que este quiera contar con la gracia, bajo qué condiciones se encuentra a la hora de obrar el bien después del pecado original, y sobre todo qué supone una instancia de necesidad de la gracia en relación a la libertad última del hombre. Este es el problema de determinismo que se menciona en el título y que surge de querer dar respuesta a una salvación del hombre que no para todos está asegurada: Lutero la reserva unos pocos, y Pascal o Agustín argumentarán que es para aquellos que son capaces de acoger la gracia. Si el destino del hombre está ya fijado de antemano o si por el contrario podemos elegirlo mediante nuestra libertad también presenta relación con la necesidad. No obstante queda por resolver precisamente cuál es el papel del hombre al conjugar su

personal libertad con ese sentido de predestinación que parece estar presente en muchas filosofías, ya sea un determinismo final, es decir, nuestro futuro está escrito, o un determinismo actual que nos fuerza a actuar de una manera u otra aquí y ahora pese a que nosotros no queramos.

Para resolver todas estas preguntas me he centrado sobre todo en las obras principales de Blaise Pascal: los *Pensées* y *Les Écrits sur la grâce*. Esta última publicación no ha sido posible conseguirla en castellano, por lo que se ha trabajado de modo indirecto a través de bibliografía secundaria de autores que sí la han trabajado de primera mano. Como no podía ser de otro modo, también está presente Agustín de Hipona, especialmente con el *Tratado sobre la Gracia*, uno de sus libros más importantes en donde realiza su conocida crítica la herejía pelagiana y maniquea, a la cual él perteneció en su juventud. Respecto a la bibliografía secundaria, dos autoras son las que más han trabajado el tema de la gracia agustiniana y pascaliana: Carmen Monasterio y Alicia Villar. De la primera, se pueden encontrar numerosas citas de su tesis doctoral: “Pascal, una filosofía que se trasciende a sí misma”, que me ha servido de gran ayuda durante los meses que he estado investigando sobre el tema. Romano Guardini, Leszek Kolakowski o Josef Pieper también aparecen a lo largo de la bibliografía ya que han trabajado especialmente la relación entre jansenismo, Pascal y San Agustín, además de conceptos fundamentales como son pecado, estado de naturaleza o gracia. Quiero agradecer especialmente a todos estos autores y autoras su trabajo y dedicación, sin la cual yo no habría podido escribir estas páginas.

Para articular todos estos problemas que se plantean he desarrollado el trabajo en tres capítulos con sus correspondientes epígrafes: un primero donde se trata el contexto cultural del jansenismo y de las herejías mencionadas, además de las influencias de Pascal y la modernidad. Un segundo, que constituye el grueso de la investigación y en donde se desarrollan las tensiones entre gracia, libertad y determinismo, además de desarrollar el concepto antropológico del pecado y se incoa la investigación sobre la gracia. En el último desarrollo en profundidad a modo de conclusión las respuestas tanto de Pascal como de San

Agustín, donde se completa el problema y resuelve de alguna manera con el concepto de libre albedrío. En las conclusiones se puede encontrar una panorámica global y una comparación crítica entre las distintas propuestas de los autores y en donde expongo a modo de respuesta personal, como ya he mencionado en esta introducción, lo que a mi parecer es un error de equilibrio e intensidad entre distintos aspectos del ser humano que todo aceptan que están presentes en una u otra antropología. En las conclusiones puede observarse cómo la conclusión que saco es que hay un desequilibrio en la antropología de los autores jansenistas, pelagianos y protestantes, frente al correcto orden que sí está presente en Pascal y en Agustín. Este desequilibrio será fruto de exagerar o poner el foco en algunos aspectos del ser humano en detrimento de otros. Es importante subrayar que todos los autores trabajan con los mismos términos antropológicos, pero dependiendo de dónde ponga cada uno el matiz la balanza puede equilibrarse en un sentido u otro de manera radical.

Por último, me gustaría agradecer especialmente a mi Alma Mater, la Universidad de Navarra, la formación que he recibido durante mis cinco años de carrera universitaria. Me voy de ella con más preguntas que con las que vine, y con la conciencia de solo haber despertado al mundo de la filosofía. Ahora soy consciente de todo lo que me queda por aprender y de todo lo que desconozco, más que de aquello que he adquirido, que no es poco. También una mención especial a la profesora Raquel Lázaro, una auténtica filósofa, que con su pasión y su energía marcó en mi recuerdo unas clases de Historia de la Filosofía Moderna que no creo que olvide en muchos años. Gracias también por despertarme a un modo de vida inquieto, curioso, pero también humilde: la actitud vital del filósofo. Nada de esto habría sido posible tampoco sin mis padres, que me han inculcado siempre un sentido de la vida a través de lservicio, y cuya generosidad ha permitido que yo esté hoy aquí.

2. El contexto cultural y filosófico del siglo XVI francés: la modernidad, Montaigne, Descartes y la influencia de San Agustín en la teología

2.1 *La modernidad como humus filosófico.*

Entre los siglos XVI y XVII, el mundo experimentará un auge de innovaciones científicas, técnicas, geográficas, cambios sociales, culturales y filosóficos como no había tenido lugar hasta la fecha. Son los siglos del Renacimiento, del descubrimiento de otros continentes, las investigaciones de Copérnico, Bacon, Descartes y Newton. Muchos de estos pensadores no solamente harán filosofía, sino que también se dedican a la ciencia. Los humanistas de la Ilustración trabajan en ciencia y filosofía a la par, con grandes desarrollos en ambos campos, a la vez que hacen una revisión de lo actual, de la que se derivarán nuevos problemas y nuevas preguntas a la hora de entender al hombre y al mundo. Con el florecimiento de las ciencias, el desarrollo de la universidad y la Ilustración surgen numerosos pensadores que tratan de dar un giro de 180 grados a la tradición escolástica que venía estudiándose durante los siglos precedentes. Durante la modernidad el hombre hace una fuerte apuesta por la autonomía y la individualidad, confiando todo a sus propias capacidades racionales. En este camino se produce una revisión del papel de Dios en la vida del hombre y de la sociedad. Es durante la Ilustración, la gran puesta en práctica de los presupuestos modernos, cuando se da paso a un humanismo racionalista y escéptico respecto de la religión. Todo ello responde a una serie de programas secularizadores que obedecen a un proceso para ir dando progresivamente más peso al hombre y repensar el papel de la fe en la esfera pública. Los autores tratados en este trabajo de alguna manera tratan de recuperar el papel de lo divino en la vida del hombre, intentando conjugar los avances y los nuevos temas propuestos por la modernidad y de otra parte la fe, todo ello en un mismo discurso. A parte de la racionalidad, otro tema de moda durante estos siglos y que se pone en el centro del pensamiento de muchos autores es el de las pasiones. Estas apetencias del ser humano nos arrastran y

son consideradas negativamente en el contexto de la racionalidad, ya que los presupuestos de ambas se contradicen, pero se buscan modos de gobernarlas para que contribuyan a la felicidad del hombre en este mundo.

2.2 El racionalismo cartesiano

Si hay un pensador que marca un antes y un después en el nacimiento de la modernidad es Descartes. Su apuesta por el racionalismo como modo de vida y epistemología supusieron un torbellino en el pensamiento de la época. Como contemporáneo de su tiempo, Pascal también se verá influido por él. Ambos autores, pese a llevarse veintiséis años de diferencia, intercambiaron correspondencia por carta y llegaron a hablar personalmente para discutir algunos temas científicos como el vacío y la presión. Aunque sus filosofías tienen claras diferencias, los porqués que mueven a ambos tienen puntos en común. En primer lugar la ya mencionada formación científica y el interés por la física. Por otro lado, tras la Edad Media hay un fuerte ímpetu por romper con la tradición escolástica, respecto a la cual hay un deseo de renovación y superación. Sus métodos y fundamentos argumentales parecen agotados, y además, el giro humanístico de la modernidad lleva al hombre a querer singularizarse y ponerse en el centro de las cuestiones filosóficas. Temas como la identidad o el límite del conocimiento no se habían tratado antes sino a la luz de la Revelación.

Descartes trata de buscar un único e infalible camino de acceso a la verdad, como es su método. Este pensador en ocasiones se pone en relación junto a Pascal, de quien fue coetáneo y con quien compartió correspondencia e incluso investigaciones científicas. Sin embargo son más las diferencias que les separan que las similitudes que les unen. Mientras que Pascal defiende que hay distintos tipos de acceso a distintas verdades. Para este no es lo mismo el conocimiento de Dios, del corazón y de la razón, mientras que Descartes quiere someterlo todo al dominio racional. “Para Descartes la metafísica es necesaria para

consagrarse después de la ciencia. Para Pascal, por el contrario, la ciencia puede conducir al ser humano a cuestionarse sobre otros enigmas. El progreso de las ciencias nunca nos dará un saber total, ni es el referente último. Descubren verdades parciales, no verdades últimas”¹. Descartes en este sentido, es más un científico que ama la ciencia por sí misma, que cree en su poder tomado aisladamente de la verdad más profunda del hombre y que confía, como moderno que es por excelencia, en sus resultados como promesa del progreso de la humanidad.

En cuanto al tema de las pasiones y la ética ambos también confluyen y se distancian en varios puntos. Mucho de esto tiene que ver con el peso que cada uno de ellos otorga a la razón. Mientras que Descartes la considera piedra angular de la actuación del ser humano, teniendo que someter las pasiones a todo orden racional, Pascal considera a la razón incapaz por sí misma de fundar sólidamente el actuar humano². Es importante considerar el papel que puede jugar la omnipotencia de Dios en este lugar. Pascal usará la expresión «moral del hombre honesto» -que ya está antes en Descartes- para caracterizar una moral de mínimos, alejada de la perfección que pide la santidad, por ejemplo. Pascal aspiraba a formular algo nuevo, alejado de las Escolástica. Un nuevo discurso teológico y moral sobre el ser humano que no olvida sus fuentes originarias. Su originalidad consiste en actualizar temas que provienen de las Escrituras y de la tradición agustiniana, dialogando con los retos que planteaba su tiempo, y en ocasiones con las propuestas filosóficas de Montaigne y Descartes³.

¹ A. VILLAR, *El yo inasible de Pascal frente a la fortaleza del sujeto cartesiano*, ISEGORÍA, Revista de Filosofía moral y Política, nº 42, enero-junio, 2010, p. 267.

² *Ibid.*, p. 269.

³ *Ibid.*, p. 269.

2.3 Montaigne y Ramón de Sibiuda

“La imagen pascaliana del hombre se apoya sobre todo en el rico material que pudo observar a lo largo de su vida de *homme du monde*, es decir, cuando su espíritu exclusivamente matemático y físico hasta entonces, posó su mirada sobre el carácter propio del orden humano. De dos maestros había aprendido a ejercitar la *vue pour les choses humaines*: Montaigne, cuyos ensayos siempre releía, y su amigo el caballero de Mère”⁴. Esto nos lleva a la siguiente parada de las influencias de este pensador: otro francés como es Michel de Montaigne. Al igual que Descartes, su pensamiento escéptico marca un antes y un después en la historia de la filosofía, aunque este más centrado en el problema de la identidad del hombre. Una vez más las pasiones juegan un papel clave en su filosofía, como es propio del siglo en el que se sitúa. Su propia filosofía está marcada por muchas de las emociones que le tocó vivir en cada momento. Para llevar a cabo la tarea de conocerse se exilia a una torre de su castillo, donde escribirá sus famosos Ensayos, tras haberse alejado de la vida pública.

Frente al fideísmo ausente de razón que proponen Descartes y Montaigne, Pascal propone el conocimiento del corazón como un tipo de epistemología más sensible y superior mediante la cual accedemos al conocimiento de lo divino, que no puede ser alcanzado exclusivamente a través o bien del conocimiento de la razón o de la fe, sino que presenta un nuevo ámbito de conocimiento diferenciado de ambos. “Pascal recupera la importancia del corazón, secularmente olvidada por la filosofía occidental, órgano de la energía vital, raíz y centro de la persona. No hay aquí resonancias románticas. Como el corazón bíblico representa el dinamismo interior en la multiplicidad de sus actos, sin que haya una separación clara entre lo corporal y lo espiritual. El corazón valora las cosas que tienen una importancia decisiva y de acuerdo con ello ordena su vida”⁵.

⁴ R. GUARDINI; *Pascal o el drama de la conciencia cristiana*, Emecé Editores, Buenos Aires, 1955, p.58.

⁵ *Ibid.*, p. 268.

Por otro lado, tenemos a Sibiuda, filósofo y teólogo catalán, nace casi dos siglos antes que Montaigne. Este último lo conocerá a raíz de un encargo de su padre, quien le pide que traduzca la Teología Natural o Libro de las criaturas, en donde el catalán trata de hacer una defensa racionalista de la fe. Sibiuda insiste en que la salvación no viene por pertenecer a la Iglesia, sino por decisión libre del hombre, que puede elegir amar a Dios y así asemejarse a él y gustar la máxima alegría; o bien, cabe la opción contraria: elegir amarse a sí mismo y así quedar encerrado en lo más particular y gustar la máxima tristeza⁶. Los dos amores de la Ciudad de Dios agustiniana son en Sibiuda la clave de la ciencia que quiere enseñarnos: el amor —como se acaba de apuntar— tiene un valor cognoscitivo y transformativo, pues hace que el hombre se asemeje al objeto que ama. Solo amando a Dios el hombre se salva (...) La vuelta a la naturaleza originaria pasa por el poder transformador del amor recto y ordenado a Dios, único objeto merecedor de ser amado en tanto que es el Ser más superior, noble y digno que existe⁷.

Sin embargo, en este intento por hacer razonable la fe, Sibiuda se va a exceder dándole un peso a las facultades racionales que no tienen, descompensando el papel de la razón en el conocimiento divino. Brahami califica a Sibiuda de teólogo racionalista, naturalista y pragmatista, que acaba expulsando la necesidad de la gracia y reduce la fe a una religión natural, perfectamente asequible a la razón⁸. No obstante, lo que nos interesa de Montaigne para este trabajo es el lugar en el que acabará después de estudiar a Sibiuda: la confirmación de que la caridad es imposible sin la gracia.

⁶ R. SIBIUDA, *Tratado del amor de las criaturas.*, “Prólogo”, Tecnos, Madrid, 1988, pp. 66 y 67.

⁷ *Ibid.*, “Libro III”, p.80.

⁸ Cfr. F. BRAHAMI, *Le escepticisme de Montaigne*, Puf, Paris 199, pp. 15-28.

2.4 San Agustín en los teólogos del siglo XVI

Curiosamente, la influencia de san Agustín en este siglo nace a raíz del la reforma protestante y el debate entre gracia divina y libertad humana. En esta línea es donde se inserta el jansenismo. Algunos autores como Henri Gouhier afirman que el *cogito* cartesiano ya está presente en la filosofía de San Agustín, no obstante, la línea directa de influencia del pensador de Hipona tiene más que ver con lo primero que he mencionado; y además, en ningún caso, el *cogito* de Agustín vendría a ser la verdad primera, fruto del método científico. La figura de Agustín tiene, por la autoridad y magnitud de su obra, una importancia capital en la filosofía moderna. Muchos de los autores que aparecen aquí mencionados se dedican también a la teología y el análisis de la gracia y la libertad del hombre, temas eminentemente agustinianos. Por otro lado, en cuanto a la modernidad política se refiere, la distinción que hace entre la Ciudad de Dios y la ciudad de los hombres será muy comentada en la tradición política moderna. Sin irnos más lejos, los autores franceses de la Revolución ven la esfera de la religión como un problema en las sociedades liberales, ya que la duplicidad de poderes en un mismo espacio y tiempo siempre colisionarán. Ambas esferas quieren legislar sobre temas que se solapan y muchas veces coinciden y son similares: la educación, el culto público, la familia y la propiedad son las principales. Las *res mixtae* de las que hablaba el de Hipona.

En el nicho filosófico más concreto en el que me gustaría centrarme que es Port Royal. Los jansenistas Pierre Nicole y Arnauld, le reconocen como una fuente directa de inspiración al haber leído y estudiado sus obras. Precisamente, es también debido al gran número de polémicas en torno a la fe y la doctrina por lo que se recuperan muchos de los textos de los Padres, entre ellos los de san Agustín, para dar respuesta a las coyunturas y tratar de volver a un origen no desvirtuado todavía. De él aparecerán nuevos manuscritos y ediciones actualizadas publicadas en Lovaina. El más célebre del siglo XVII será sin duda el *Augustinus* de Cornelio Jansen, que será explicado y desarrollado en el siguiente capítulo. Este obispo, residente en Bélgica y estudioso de muchos de

los jesuitas que publicaban en la época escritos sobre la gracia de manera muy regular, a pesar del decreto de 1611 con el que se había prohibido toda publicación sobre este tema. Los jesuitas continuaron, autoproclamándose casi la voz oficial de la Iglesia en dicha materia. Jansen se ve también envuelto también en esta corriente y decide trabajar en un proyecto que considera fundamental no solo para la doctrina teórica sino también para la vida cristiana: explicitar la doctrina de San Agustín en una obra que terminaría siendo el *Augustinus*. Esta obra fue casi un terremoto, ya que pese a que su intención era buena, estaba plagada de afirmaciones heréticas y heterodoxas, que más tarde fueron condenadas por la Iglesia. El libro llegó a manos de algunos seguidores de Saint-Cyran, apodados *les Messieurs de Port-Royal*⁹. Esto nos lleva directamente a querer comprender qué fue lo que se gestó en este monasterio francés durante los siglos XVI y XVII, de una importancia capital a la hora de hacer apologética y comprender muchos de los pensamientos de los jansenistas.

⁹ Cfr. C. MONASTERIO, *Pascal, una filosofía que se trasciende a sí misma.*, Eunsa, Pamplona, 2012, p. 50-52.

3. Port Royal, jansenismo y el dilema gracia y la antropología del hombre caído

3.1 Una abadía herética

Port Royal era un monasterio cisterciense que había entrado en decadencia durante los siglos de la Edad Media, con la entrada de Jacqueline Arnauld, futura abadesa, comienza a recuperarse a principios del siglo XVI. Además de Saint-Cyran, Arnauld y Nicole, otras figuras relevante de este contexto son Lancelot, Le Maitre, Sacy o Singlin¹⁰. Sin embargo, si alguien ha trascendido ese es Antoine Arnauld (1612-1694) por la polémica suscitada con los molinistas y su obra *Phantôme du jansenisme*, en donde guarda distancias en cuanto a la concepción del libre albedrío de Jansenio, el que había sido fundador de la doctrina que él seguía.

El contexto de Port-Royal es fundamental para entender a Pascal. Curiosamente, entra en contacto con el jansenismo a través de su padre y su hermana Jacqueline. Ella, totalmente deslumbrada por la abadía de Port-Royal, ingresó en ella y se vio también conquistada por el jansenismo. Sin embargo, Pascal no llegó a profesar este modo heterodoxo de vivir la fe, sino que sólo la vivió como algo cercano a él, evidentemente tanto en el plano personal como en el filosófico.

El nombre jansenismo fue acuñado por los jesuitas en respuesta a la filosofía de Jansen tras su muerte. Se llamaban a sí mismos discípulos de San Agustín, ya que su pensamiento había tenido mucho peso al tratarse del autor de referencia en cuanto al tema de la gracia se refiere. El jansenismo también podría decirse que parte de las críticas contra afirmaciones del molinismo de Cornet y Luis de Molina que no consideraban lo suficientemente rigurosas o acertadas y que fueron combatidas también por los jesuitas. Sin embargo, tomando en cuenta este punto en común que tienen, la mayoría de autores

¹⁰ Cfr. *Ibid.*, p.136.

tienden a exagerar el pensamiento agustiniano llevándolo a extremos que no son los que planteó el de Hipona, y en ocasiones con la creencia o pretensión de estar defendiendo su filosofía. En concreto se condenan cinco proposiciones que se juzgaron como heréticas y heterodoxas, y que Arnauld en el *Augustinus* defiende. Leszek Kolakowski las recoge casi textualmente en su obra sobre Arnauld: *Dios no nos debe nada*¹¹:

- Algunos de los mandamientos de Dios son imposibles para las personas justas —con los poderes que realmente tienen— que desean e intentan cumplirlos y carecen de la gracia con la cual esos mandamientos serían posibles.
- En estado de naturaleza caída, uno jamás resiste a la gracia interior.
- En el estado de naturaleza caída, para ganarse un mérito o para perderlo, no es necesario que el hombre esté libre de necesidad; estar libre de la obligación es suficiente.
- Los semipelagianos admitieron la necesidad de una gracia interna previa para todas las acciones específicas, incluyendo el principio de la fe, y eran herejes porque querían que esta gracia fuera tal que la voluntad humana pudiera resistirla u obedecerla.
- Es semipelagiano decir que Cristo murió o derramó su sangre por todos los hombres en general.

3.2 Muchas posturas, una religión

Pese a la multitud de teólogos que se arropan bajo el calor de Port Royal no podemos hablar de que haya una doctrina como tal propia del monasterio, sino que sería más correcto hablar de que cada uno de ellos defendió su propio pensamiento, que podía guardar similitudes a la par que diferencias. Cada uno de ellos desarrolla su propia aportación casi siempre en el terreno ético,

¹¹ Cfr. L. KOLAKOWSKI, *Dios no nos debe nada*, Herder, Barcelona, 1996, pp. 20-38.

económico y epistemológico, aunque siempre con los tintes de las doctrinas jansenistas que habían acogido en su manera de vivir la fe.

En algunas ocasiones se ha hecho el símil de comparar la gracia protestante que antes he explicado (necesaria, ineludible, determinista e imprescindible) con el jansenismo, en tanto que este último disminuye la libertad humana y le da un peso excesivo a la acción de la gracia divina, sin la ayuda de la cual el hombre no podría salvarse. Los principales puntos de la doctrina jansenista de la gracia son: en primer lugar, una concepción muy negativa de la naturaleza humana y del estado en el que ha quedado su voluntad y libre albedrío tras el pecado original. Jansen tiene una manera particular de entender la libertad del hombre tras el pecado. En relación con la tercera de las cinco afirmaciones del *Augustinus*, la clave es que podemos actuar libremente y por propia voluntad, aunque nunca elijamos entre el bien y el mal, ya que nuestra naturaleza está totalmente herida y corrupta. Habla de los términos obligación y necesidad, en tanto que si actuamos mal lo hacemos por necesidad a raíz de nuestra naturaleza defectuosa, y si obramos bien es por un acto de Dios que obra en nosotros, y su gracia al ser infalible no es eludible. Defiende también que Dios no es libre porque hace siempre el bien necesariamente y no puede elegir obrar el mal. “La libertad del hombre en su peregrinación es libertad no sólo de la obligación, sino también de la necesidad voluntaria inmutable, es decir, su libertad es indiferente al bien y al mal. La libertad de la elección humana es libre en tanto si el hombre inflexiblemente o inalterablemente quiere algo como si no”¹². Esta concepción de la libertad de Jansen contesta con el segundo punto que caracteriza a la doctrina jansenista según Kolakowski: la necesidad y suficiencia de la gracia divina para la salvación, entendiendo esa necesidad de manera determinista y eficaz, en el sentido de que no podemos resistir a la acción de Dios si Él elige la salvación por nosotros. Tercero, y tomando en consideración los dos puntos anteriores, la libre elección del hombre en su salvación es irrelevante. Simplemente no contribuimos en nada a

¹² C. JANSEN, *Augustinus*, vol. 3, 1. VI, p.400.

nuestra salvación, sino que es toda fruto y gracia de Dios. Cuarto, Jesucristo no murió por todos los hombres, sino sólo por aquellos que ya estaban predestinados a la salvación. No tiene lógica alguna afirmar que Jesucristo murió por aquellos que van a ir al infierno. Como el hombre no puede elegir salvarse o no, sino que depende de un acto de Dios, no todos los hombres pueden acoger la salvación libremente. No sería creíble que actuara siguiendo las peticiones de otros, muy inferiores a Él y con un conocimiento infinitamente más limitado¹³. Hay un acontecimiento que marca implícitamente el pensamiento de todos estos autores, y es el pecado original. Lo que en la tradición de la Iglesia se ha entendido como el momento en que el hombre pierde su estado de naturaleza original, que se daña y debilita por sus propias acciones, quedando desordenado y errante. Muchos autores de la modernidad tratan de dar con una concepción del hombre en estado de naturaleza, aunque en ese caso para ellos el acento esté en el momento previo en el que se sitúa el ser humano antes de entrar en la sociedad. El pecado, que es lo que nos ocupa ahora, será capital para entender toda la problemática filosófica que estamos tratando: ¿hasta qué punto nuestro ser está dañado?, ¿qué ha supuesto este pecado original para la voluntad humana?, ¿nuestra naturaleza es capaz por sus propias fuerzas de obrar el bien, o por el contrario nos vemos inclinados a elegir el mal por necesidad a fuerza de nuestra naturaleza, como defiende Arnauld en el *Augustinus*?

3.3 La antropología de una naturaleza herida. Estado de naturaleza y pecado original: ¿qué es propiamente un pecado?

El concepto de pecado está vinculado a la tradición judeo-cristiana, ya que se entiende que presupone unas cosas *sabidas* y unas cosas *creídas* respecto al mismo, como dice Pieper¹⁴. Este autor dice que hay dos campos de significación para hablar de pecado: primero, el ámbito del mal, de lo que no

¹³ Cfr. L. KOLAKOWSKI, *Dios no nos debe nada*, Herder, Barcelona, 1996, pp. 47-48.

¹⁴ J. PIEPER, *El concepto de pecado*, Herder, Barcelona, 1986, p.20.

está en el orden del hombre y va contra su propia naturaleza; y en segundo lugar, en un campo más limitado del concepto podemos hablar de acción defectuosa, en parte causada por una omisión. Además, y lo que lo distingue del delito social, por ejemplo, es que el concepto de pecado introduce en la ecuación la ley divina, que por otro lado se corresponde a la ley natural del hombre por ser fuente suya.

El pecado no es algo que ocurre sin más, sino que tiene en cuenta a toda la persona. Implica un conocimiento de una serie de preceptos de la ley divina, en relación con nuestra naturaleza, y también implica como causa necesaria el que sea un acto consciente y voluntario. “La diferencia principal —dicho con mayor precisión, de una de estas diferencias— está en la voluntariedad, en el voluntarium. Pertenece a la naturaleza de la acción moral defectuosa el ser querida libremente, mientras que en todo el resto de casos la acción defectuosa nunca es querida; se produce siempre sin querer, por lo que nadie es propiamente culpable ni puede ser inculpado a causa de tal acción, a causa de una «falta de arte»¹⁵. Aquí entra en juego implícitamente el papel de la libertad del hombre para acoger o no la gracia que aborda san Agustín. Pieper repetirá constantemente la importancia de la consciencia y la voluntariedad a la hora del pecado, ya que por ejemplo, el arquero cuando falla el tiro, quería realmente acertar, pero su falta de arte se lo ha impedido. En este caso el acto no es imputable por ser involuntario y querer realmente el bien sinceramente.

Cuando lo cometemos un pecado, estamos dañando un orden, que es el divino, pero que también es el humano. En la teología cristiana se entiende que se peca porque el hombre hace un uso errático de su naturaleza, y de algún modo está corrompiendo aquello a lo que está llamado por naturaleza. No Hay una dimensión solamente divina sino que también está la humana en el pecado, por relación a lo divino: contravenir la ley de Dios. Lo que Dios manda no lo manda arbitrariamente, sino que lo hace porque atenta contra el orden que ha establecido en las cosas creadas por medio de lo que denominamos naturaleza.

¹⁵ *Ibid.*, p. 29.

Si la lujuria es pecado es porque atenta contra la naturaleza, contra el orden que fue pensado por Dios en la creación, es decir, la donación y la procreación, que se desvirtúan empleando dichos dones en favor del egoísmo, por ejemplo. Y sigue Pieper: “Todo pecado se entiende como una infracción contra el orden de la naturaleza en conjunto y también contra la naturaleza del hombre (...) El concepto de «naturaleza» propiamente ha de contener algún elemento de indicación de dirección, vinculatoriedad o incluso dirección: en el ámbito entero de la acción humana lo primero es siempre aquello que el hombre y las cosas son «por naturaleza»; y en este contexto «por naturaleza» significa en virtud de la creación”¹⁶.

3.4 Estado de naturaleza, pecado original y luteranismo

Hasta aquí el concepto «canónico» de pecado que defiende el cristianismo católico. Uno de los conflictos más grandes en la filosofía de los siglos XVI y XVII es respecto al estado en el que ha quedado la naturaleza humana tras el pecado original que cometen los primeros padres. Unos, dirán que la voluntad humana ha quedado inservible para el bien. El hombre ya no puede hacer nada bueno por sí mismo y cae siempre en el mal y la lucha con otros hombres instintivamente. Una antropología sumamente negativa propone Lutero. Este ex-fraile agustino, y que por tanto conoce bien la doctrina del obispo de Hipona, afirma que Dios ha elegido ya a aquellos que se salvarán y por lo tanto hay un destino que no podemos conocer ni cambiar, del que el hombre no tiene escapatoria. Paradójicamente, la gracia, entendida como ayuda divina para alcanzar la santidad, sería imprescindible para Lutero y Calvino. Sin embargo, no puede entenderse esta gracia en clave católica en tanto que esta sería una ayuda que coopera con la voluntad del hombre en la consecución de la santidad. La gracia protestante es más un designio arbitrario, totalmente eficaz y determinista que salva al hombre independientemente de sus obras. En este sentido la fe protestante parece tener algunas similitudes con el jansenismo.

¹⁶ *Ibid.*, p.45.

Las obras buenas y el esfuerzo que ponga de su parte por obrar el bien no servirán de nada si Dios arbitrariamente ya ha decidido que esa persona se ha de condenar para la eternidad, o salvar en caso contrario. Esto, además, sólo arroja una visión de Dios extremadamente negativa y arbitraria, donde el espacio que queda para la compasión, la bondad o la misericordia divinas es completamente arbitrario e impredecible. La misericordia de Dios se manifiesta en la decisión de salvar a algunos individuos, independientemente de sus méritos. La salvación está fuera del alcance de las fuerzas humanas y el hombre no puede hacer nada por modificar el decreto de Dios. Este no salva al hombre pecador, sino que lo declara justo, pues con su misericordia cubre sus pecados¹⁷. Es lo que en teología protestante se conoce como principio de justificación. Es un ser impasible y caprichoso que además es insensible a las obras de sus criaturas.

Dentro de estas concepciones de pecado, hay algo en común, y es que toman al hombre como en un estado de naturaleza caída de manera irreversible, en un estado permanente. Pieper subraya que el pecado realmente no es un estado, sino que es una acción puntual del hombre que comete y que limita la acción de Dios en él, pero en ningún caso es permanente ya que la gracia puede subsanar este fallo si el hombre así lo desea. En el Evangelio de Juan aparece el pecado como algo que se tiene, y no como algo que forme parte de nuestro ser: «Si fuerais ciegos, no tendríais pecado en vosotros» (Jn 9, 41); o san Pablo «Muertos al pecado, vivos para Dios» (Rom 6,11). Para el cristiano católico ciertamente la doctrina paulina refleja un grado de predestinación, en concreto, a la salvación: «Él nos eligió antes de la constitución del mundo para que fuésemos santos e inmaculados ante Él en caridad, y nos predestinó a la adopción de hijos suyos por Jesucristo, conforme al beneplácito de su voluntad» (Ef 1, 3-6). Sin embargo, esta no se identifica con el determinismo, ya que la predestinación es una llamada a la que estamos inclinados como designio, pero en este caso el hombre es capaz mediante su libertad de tomarla o de rechazarla.

¹⁷ Cfr. M. FAZIO, Historia de las ideas contemporáneas, Rialp, Madrid, 2017, p. 50.

Hay una figura histórica que curiosamente aparece en todos los autores principales de este trabajo: Adán como primer padre de la humanidad y como punto de partida del pecado original. Está presente tanto en san Agustín como en Pascal, Jansen y Arnauld: “La patente limitación humana y su condición miserable muestra que el hombre llega a este mundo en una situación tan penosa que no puede interpretarse más que como la de quien está cumpliendo una condena. Si el castigo ha sido impuesto al hombre desde su nacimiento, el pecado ha debido ser anterior a su llegada a este mundo. Pero si se atiende a la creación del primer hombre, hay que admitir que Adán vino a este mundo en un estado en el que estaban ausentes la miseria, el dolor y la muerte. Cabe preguntarse si ese era su estado natural”¹⁸. “Tal y como entiende Antonie Arnauld el problema, la postura católica se sitúa entre ambos extremos. La condición miserable en la que el hombre llega a este mundo evidencia la presencia de un castigo que ha de proceder de un pecado anterior al nacimiento. Esta visión del hombre se complementa con la doctrina de la necesidad radical de la gracia que estos autores toman de san Agustín”¹⁹.

Romano Guardini hace una lectura realista y certera del concepto de pecado en Pascal: “Es cierto que la “primera naturaleza”, es decir la mirada franca que antes del pecado existía en las relaciones primitivas con Dios, ha sido destruida; ello es tan cierto que el hombre no llega a comprender ya más su estado primero y propio: “No concebimos ni el estado glorioso de Adán ni la naturaleza de su pecado, ni la transmisión que se ha hecho en nosotros (Fragm. 559., *Pensées* (...)) No obstante, lo que se ha perdido sigue ejerciendo influencia. No ha desaparecido por completo. Está desordenado, pero no simplemente borrado; está envenenado por el mal, pero no se ha transformado en el mismo mal”²⁰. Sirve este fragmento para mostrar la distancia de Pascal

¹⁸ C. MONASTERIO, *Pascal, una filosofía que se trasciende a sí misma.*, Eunsa, Pamplona, 2012, p.142.

¹⁹ *Ibid.*, p.143.

²⁰ R. GUARDINI, *Pascal o el drama de la conciencia cristiana*, Emecé Editores, Buenos Aires, 1955, p.146.

respecto a la doctrina de la naturaleza corrupta de Lutero pero, a la vez, muy próxima en su pretensión jansenista.

3.5 Gracia, libertad, determinismo

Pero el tema filosófico que nos ocupa en este trabajo realmente es la tensión entre gracia y libertad que se abre en el siglo XVI en Europa. ¿Cuánto es de Dios y cuánto del hombre en las buenas acciones? ¿Hasta qué punto es libre el hombre si todo depende de la gracia? ¿Podemos salvarnos por nuestras propias fuerzas o nos es necesaria la gracia? En ese caso, ¿estamos predestinados a la salvación o a la condena? Carmen Monasterio lo expresa perfectamente en su libro *Pascal, una filosofía que se trasciende a sí misma*: “De alguna manera, el núcleo del debate que separó entre sí a diversas iglesias, sectas y escuelas en Europa a lo largo de los siglos XVI y XVII se podría formular del siguiente modo: nosotros, las criaturas, ¿contribuimos de alguna manera a nuestra salvación? Y si es así, ¿de qué manera? Se trata, en efecto, de una cuestión —la gracia— que condensa en sí los principales aspectos de la fe cristiana: la realidad del pecado original, la redención o salvación del género humano, la figura de un Dios misericordioso o un Dios vengador”²¹. En este capítulo trataré de plantear cuáles son las incompatibilidades que se presentan a la hora de conjugar las distintas posturas respecto de la gracia que Leszek Kolakowski en su libro *Dios no nos debe nada*: “Todo el problema se reduce a la paradójica dificultad de reconciliar dos dogmas del cristianismo: que Dios es omnipotente y es imposible imaginarse que su voluntad pueda ser desbaratada por los hombres, y que los hombres son responsables de su condena y salvación”²².

²¹ *Ibid.*, p. 49.

²² L. KOLAKOWSKI, *Dios no nos debe nada*, Herder, Barcelona, 1996, p. 20

3.6 Destino y determinismo

En el caso de que la gracia fuese suficiente y necesaria, que fuese ineludible, como es el caso del protestantismo y el jansenismo, el margen que queda para la libertad del hombre es nulo. Se entiende, además, que la libertad es un bien que todos los hombres aprecian como de los más valiosos. La esclavitud, la falta de capacidad de elección, es uno de los mayores males que atentan contra la naturaleza del hombre. El hombre puede y debe autoconfigurarse como ser humano con sus propias decisiones libres, ya que el que otro lo haga por él también es considerado un mal en tanto que falta de libertad. “La función del propio yo en la formación del todo eso que llamamos destino, se adentra más profundamente todavía. Para mi sentimiento espontáneo, destino es todo aquello que me sale al paso (...). Pero no es esto todo; más bien soy parte activa en la formación de mi destino, desde el momento que tengo que elegir y conducir los acontecimientos que me sobrevienen”²³. Del mismo modo lo expresa Romano Guardini en *Libertad, Gracia y Destino*. Para que haya destino debe haber un sujeto capaz de acción y capaz de libertad. Es fundamental la iniciativa del hombre en la conformación de su destino. Como ya he mencionado antes, en clave católica puede afirmarse que hay un cierto grado de predestinación a la salvación, pero esta no se da sin la cooperación y la lucha del hombre. Guardini refiere la misma idea al mencionar la libertad, el espíritu vivo y la inexorabilidad de lo necesario: “Tan solo la libertad que anhela tenazmente una cosa puede sentir la dureza de los hechos y levantarse contra ellos, luchar por sobreponerse a aquello que llamamos “destino”²⁴.

Al pasar del destino que se forja el hombre con su propia libertad, al destino que Dios predispone para las criaturas podemos encontrarnos algún problema especialmente en relación a los atributos divinos. Conjugarlos todos en un mismo ente puede parecer más una tarea de la lógica y la metafísica que del conocimiento divino o la teología, llevando en muchas ocasiones a la

²³ R. GUARDINI, *Libertad, gracia y destino*, Ediciones Dinor, San Sebastián, 1964, p. 159.

²⁴ *Ibid*, p. 170.

contradicción. Sin embargo, hay atributos que ya sea por la propia definición ontológica de Dios ya sea por la Revelación, hemos de aceptar. Ahora mismo me gustaría centrarme en dos de ellos: la omnipotencia divina y la bondad. Podríamos definir el primero de ellos como la eficacia de la voluntad de Dios, como la voluntad más perfecta que siempre se cumple y de donde no hay escapatoria. Santo Tomás trata esto en la primera parte de la *Summa Teológica*, en la cuestión 19. Para explicar el argumento recurre a la relación entre causa y agente. Teniendo en cuenta que Dios es causa primera de todo lo creado y que cuenta con causas segundas para crear otras cosas, algo puede suceder fuera de determinadas causas agentes particulares, pero de ningún modo fuera de la causa universal: “Dado que la voluntad de Dios es la causa universal de todas las cosas, es imposible que la voluntad de Dios no consiga su propio efecto. Por consiguiente, lo que se parece sustraerse a la voluntad divina según un orden, recae en ella según otro, así como el pecador, que, en cuanto depende de él, se sustrae a la voluntad divina al pecar, cae en el orden de la voluntad divina en tanto que es castigado por su justicia”²⁵.

En este punto puede aparecer de nuevo el determinismo en la voluntad divina. Si no hay escapatoria ya que haga lo que haga siempre se cumplirá su voluntad, el hombre no es libre de escapar a ella. Para salir de esta encrucijada, Santo Tomás introduce la distinción entre voluntad antecedente y consecuente en Dios en *De veritate* en base a la doctrina de Juan Damasceno. La antecedente es aquello a lo cual Dios ha ordenado las cosas. Pone como ejemplo que Dios ha destinado al hombre a la santidad y al Cielo, como decía san Pablo en su *carta a los Efesios*. Todo hombre está llamado al bien y a la salvación en un primer momento como voluntad de Dios. En segundo lugar, la voluntad consecuente es aquella que toma en consideración la opción que ha tomado el hombre por su libre albedrío: este puede con sus actos acoger esta llamada o rechazarla y elegir condenarse, por lo que de todas formas la voluntad de Dios, que es la salvación o la condena, se cumpliría igualmente. “Por consiguiente, dado que Dios ha hecho a todos los hombres para la

²⁵ T. DE AQUINO, *Suma Teológica*, I^a q. 19 a. 6 co.

beatitud, se dice que quiere la salvación de todos con voluntad antecedente: pero, dado que algunos rechazan su salvación, los cuales en virtud del orden de su sabiduría no admiten la salvación, a causa de su propio defecto, completa en ellos de otro modo aquello que concierne a su bondad, a saber, por la justicia que les condena; para que así, mientras decaen del primer orden de la voluntad divina, recaigan en el segundo; y, mientras ellos no hacen la voluntad de Dios, la voluntad de Dios se cumpla en ellos”²⁶.

Que necesitamos la gracia divina para la salvación puede aceptarlo todo el mundo: es una realidad que nuestra naturaleza está herida y muchas veces elegimos las pasiones desordenadas en lugar de dejarnos gobernar por la racionalidad. Sin embargo, un injusto equilibrio de todas las partes puede desembocar en consecuencias erróneas sobre la concepción de Dios o del hombre. Más tarde entraré a la visión agustiniana del asunto para tratar de esclarecer este debate.

3.7 La gracia y sus diferentes matices en relación al papel del hombre en su salvación

La gracia cristiana no es ni más ni menos que la ayuda de Dios que completa lo que le falta al hombre en su naturaleza caída para obrar el bien. “En Cristo encuentra Dios al hombre, lo invita a saltar hasta Él y le da el impulso para que pueda hacerlo. Si el hombre obedece, surge una relación nueva: Dios le perdona su pecado, le hace patente su verdad oculta, le manifiesta la voluntad de su amor y crea en él el principio de una nueva vida, que se irá desarrollando en la existencia terrena y logrará plena claridad en el día venidero”²⁷. Tras esta definición canónica, pueden incluirse los matices que pongan más el acento en un lado de la balanza u otro produciéndose diferencias muy radicales.

²⁶ T. DE AQUINO, *De veritate*, q. 23 a. 2 co.

²⁷ R. GUARDINI, *Libertad, gracia y destino*, Ediciones Dinor, San Sebastián, 1964, p. 123.

Para los protestantes, el acento queda claramente marcado en la fe del hombre en la salvación. No podemos salvarnos por nuestras propias obras, ya que el pecado original de Adán y Eva ha dañado la naturaleza humana irremediablemente, y sólo un acto arbitrario y electivo de Dios podría salvarnos. Bajo esta cosmovisión se esconde una antropología profundamente negativa, donde la naturaleza del hombre es irremediablemente corrupta y además inservible para el bien. Hacer el bien o el mal no tendría ninguna repercusión extrínseca sino que sería como arrojar una moneda en un pozo sin fondo.

En la posición contraria a Lutero encontramos a la Compañía de Jesús y a algunos de sus miembros, como Luis de Molina, que propondrán su propia teoría de la gracia, con un acento mucho más marcado en el voluntarismo y la buena acción del hombre. “En los dos siglos posteriores a la Reforma, la Iglesia católica promulgó un sinnúmero de documentos doctrinales oficiales que trataban, entre otras cosas, las cuestiones de la gracia divina, la predestinación, el libre albedrío y el papel de la voluntad humana en la condena o salvación de las personas”²⁸. Durante estos siglos muchas instituciones de la Iglesia, como los jesuitas, hacen un esfuerzo por volver a la faceta más ascética de la religión, en detrimento de la fe y la gracia. “*Exurge Domine* (1520), que condeba las 41 fórmulas heréticas y escandalosas de Martin Lutero; los decretos de la quinta y sexta sesiones del concilio de Trento (1547); la bula *Ex Ómnibus Afflictionibus* (1567) que condenaba 79 declaraciones de Michael de Bay o la bula *Cum Occasione* (1653) que condenaba 5 declaraciones atribuidas a Cornelio Jansen”²⁹ son algunas de ellas. En esta vuelta a lo que el hombre puede hacer por su propia fuerza y voluntad se enmarca la filosofía del jesuita español del ya mencionado Luis de Molina. Para el molinismo el hombre se encuentra herido por el pecado original, pero sólo en el sentido de que está privado de los dones sobrenaturales. El pecado no cambia la naturaleza, como defienden los protestantes, sino que el hombre puede decidirse en un sentido u otro. Hay

²⁸ *Ibid.*, p. 14

²⁹ *Ibid.*, p. 14

tentaciones para llegar a la vida eterna, pero nada que le hombre no pueda salvar. Su naturaleza es menos perfecta que la original pero no puede hablarse de rotura ni de curación, ya que no hay nada que necesite ser curado. Al final, el molinismo plantea que en cuanto a la voluntad del hombre y los bienes que pueda realizar hay un mínimo que debe cumplir para acercarse a los mandamientos. La perfección es una meta deseada, pero no necesaria. Se trata de una libertad radical que pone todo el énfasis en el hombre: si quiere, será santo, si no, no. No obstante, en el que caso en que decidiera no serlo, podría salvarse igualmente. Es decir, la gracia es un medio poco relevante a tener en cuenta ya que lo realmente importe son las obras del hombre. Esto, en la versión católica es lo que se ha denominado pelagianismo. Pelagio reduce al mínimo la influencia del pecado original en el hombre, ya que llega a afirmar que Adán si no hubiera ofendido a Dios habría muerto también y que su pecado no tuvo consecuencias para sus descendientes. Por consiguiente, también censura el bautismo católico como sacramento que establece la gracia entre Dios y la criatura tras el pecado original³⁰. Además, el pecado original no se transmitiría de generación en generación, sino que sólo existiría el pecado personal e individual de cada uno. En base a esta herejía, el libre albedrío humano es capaz por sus propias fuerzas de elegir entre el bien y el mal sin la ayuda de Dios.

Por otro lado, atribuyen la gracia a los méritos del hombre, y no la consideran como un don gratuito. La gratuidad es una de las características que el atribuye Romano Guardini en varios de sus libros en base a dos factores: la creación ex-nihilo y la contingencia del mundo y del hombre. Como muestra la tercera vía de Santo Tomás ningún ser contingente se da la existencia a sí mismo y por tanto nadie elige tener su propia existencia sino que alguien ha de dársela gratuitamente. Los pelagianos en vez de concebirla como una ayuda universal para la salvación de todos, afirman que Dios sólo daría la gracia a aquellos que se han hecho “dignos” por las obras. Esto produciría una reducción al absurdo ya que en primer lugar si el hombre encuentra dificultad para obrar el bien y

³⁰ SAN AGUSTÍN, *Obras completas: segundo tratado sobre la gracia*, Editorial Católica, Madrid, 1964; p.346.

para hacerse digno ante Dios por sus propias fuerzas, muy pocos conseguirían la gracia; y segundo, porque, ¿si ya se es bueno en las obras para qué se quiere la gracia? “A decir verdad, la posición de Pelagio sobre el pecado original no es el punto primero de su doctrina, sino consecuencia inevitable de su concepción de la naturaleza humana y del libre albedrío para evitar el pecado. Pelagio era un moralista, un reformador que quería luchar contra la decadencia de costumbres en la Iglesia de su tiempo. Quería infundir a los cristianos también una sana confianza en sí mismos. Fue su insistencia en el libre albedrío y en las fuerzas de la naturaleza humana lo que le condujo a la negación del pecado original”³¹. En el fondo lo que hace Pelagio y sus discípulos, de entre quienes podemos destacar a Julián de Eclana, es reducir la antropología tradicional que cuenta con la gracia en conjugación con una voluntad herida pero no del todo perdida, a una gracia superflua, ya que el hombre no la necesita. Es una afirmación en la voluntad y las capacidades del hombre un tanto extrema, demasiado confiada e individualízate, donde el ser humano es independiente y suficiente por sí mismo.

En respuesta a los pelagianos y la problemática sobre el determinismo divino propio de la gracia surgirá San Agustín, en el cual entraremos en el último capítulo. Ya se ha apuntado que su sombra es extremadamente larga en la teología filosófica de los siglos XVI y XVII, y nada de esto se podría comprender claramente sin acudir a sus fuentes directas. Sin embargo, antes hemos de centrar la mirada en Pascal. Este pensador del que ya se han apuntado algunas ideas, también tiene la preocupación por dar una solución a toda esta encrucijada de posturas sobre la libertad del hombre en relación al tema de la gracia. No lo hará solo, ya que su fuente directa también es San Agustín. Ambos tienen obras centradas en el tema de la gracia, como son los *Tratados sobre la gracia* de San Agustín y los *Escritos sobre la gracia* de Pascal. Por tanto, hay que fijarse en estos dos autores para poder dar con una perspectiva más panorámica del problema que nos lleve a extraer conclusiones más firmes.

³¹ J. A. SAYES, *Antropología del hombre caído*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 1991; p. 116.

4. Pascal y San Agustín: conciliar la unión entre libertad humana y omnipotencia divina en el contexto de la gracia

4.1 *Tres órdenes de realidad y una filosofía del hombre*

En primer lugar nos centraremos en la filosofía de Pascal. Si hay algo que caracterice su pensamiento sobre el ser humano es la permanente contradicción en que podría incurrir el hombre caído, que se comprueban en diversos planos vitales. Esta visión del hombre como un ser en constante búsqueda, perdido y contradictorio, pero con un horizonte puesto en Dios, se complementa con un pensamiento casi sistemático o procesual, en donde introduce nuevos grados de conocimiento en función de qué estemos hablando. Sin embargo, hay una distancia cualitativa enorme entre cada dimensión, siendo totalmente distintas. Otro de los rasgos que caracterizan a Pascal es que es un pensador enamorado y fascinado por el hombre. Pese a la grandeza del ser humano, un microcosmos en sí mismo, Pascal, al ser un pensador de contrastes, también opondrá la condición finita y limitada del ser humano al infinito que supone Dios. Esta podría considerarse la primera de las contradicciones y una de las más grandes, siempre sin perder de vista que el ser humano es siempre digno de admiración. Sin embargo, somos nada comparados con la infinitud de Dios. “Si bien se espanta ante el silencio eterno de los espacios infinitos, también se asombra ante la inmensidad mucho menos visible que puede concebirse en el interior del más breve átomo. Otra de las oposiciones es entre la *grandeur* y la *misère*: “A pesar de la vista de todas las miserias que nos estremecen, que nos oprimen la garganta, poseemos un instinto que no podemos reprimir y que nos eleva”³². La grandeza y la miseria no solamente se mezclan, se entrecruzan, se extravían, se turban mutuamente, sino que se condicionan también recíprocamente. No se trata de un proceso dialéctico en el que de los contrarios aparece una nueva síntesis que los unifica en un nuevo momento, sino que es un «engranaje de contradicciones» que es

³² B. PASCAL, *Pensées*, Fragma 411.

propio del ser humano y que no lleva a una nueva construcción³³. Precisamente, por no contemplar esos dos infinitos los hombres se lanzan con la presunción a la búsqueda de los primeros principios para llegar a conocerlo todo, como si tuvieran proporción con una naturaleza que les desborda”³⁴. Siempre nos encontramos con esa zona de contradicción entre la nada que es el hombre comparado con el infinito ontológico de la divinidad. Uno de los términos que más aparece en su obra y que mejor define esta idea es la *inconmensurabilidad*. “Pascal quiere subrayar la distancia inconmensurable entre los distintos órdenes, al ser de diferente género. Por ello las grandezas de un orden no representan nada para los que están en un orden distinto, “es invisible””³⁵.

Romano Guardini hará un paralelismo entre los estadios kierkegaardianos del hombre, el estético, ético y el religiosa; y los tres ordenes de realidad de Pascal: cuerpo, espíritu y corazón. Estas tres cosas representan modos de comprender el mundo a través de perspectivas distintas que corresponden a modos de ser, tres actitudes que definen al ser humano. El filósofo danés y el francés guardan mucha relación en tanto que ambos tienen una antropología que tiende a presentar al hombre como a un constante peregrino de la verdad, con un cierto toque existencialista, donde hay distintas formas de conocimiento y donde a Dios sólo se le conoce de una forma concreta y es en el orden de la caridad y de la fe, con unas características determinadas. “Para abarcar a cada una de las esferas se precisan también las categorías específicas. Estas se deben encontrar en el mismo objeto. Pero tal cosa sólo es posible cuando existe la clarividencia específica, la *vue*, que debe formarse de nuevo en cada peldaño³⁶.

³³ R. GUARDINI, *Pascal o el drama de la conciencia cristiana*, Emecé Editores, Buenos Aires, 1955, p. 67.

³⁴ A. VILLAR, *El yo inasible de Pascal frente a la fortaleza del sujeto cartesiano*, ISEGORÍA, Revista de Filosofía moral y Política, nº 42, enero-junio, 2010, p. 144.

³⁵ *Ibid*, p.142.

³⁶ Cfr. R. GUARDINI, *Pascal o el drama de la conciencia cristiana*, Emecé Editores, Buenos Aires, 1955, p.34.

El orden de la carne es el de aquellos que viven en base al cuerpo y sus pasiones, con un especial matiz puesto en el afán de poder. Pascal identificará lo que tradicionalmente se ha llamado concupiscencia de la carne con el orgullo humano, la idolatría del conocimiento y el poder y la concupiscencia de los ojos. Muchos pensadores de la modernidad, como Montaigne o Descartes, relacionarán el mayor mal del hombre con el orgullo, la vanidad y en general todo lo que tenga que ver con las pasiones mundanas desordenadas. No es una concepción exclusivamente negativa la que tiene Pascal, ya que reconoce que de este orden de realidad se derivan reglas admirables de policía, moral y justicia orientadas a salvaguardar el bien público³⁷. Si Descartes trazó una línea prácticamente infranqueable entre el orden ontológico de los cuerpos y el de los espíritus, Pascal la reconoce pero al mismo tiempo incluye una nueva categoría: la caridad o el corazón, que tiene una distancia infinita respecto a los espíritus, ya que ella es sobrenatural y es la encargada de . "La grandeza de la sabiduría, que es nula si no es de Dios, es invisible a los carnales y a la gente de espíritu", dice Pascal en sus *Pensées*³⁸. Es lo que denominará *esprit de finesse*, y que es la capacidad de comprender en su singularidad la realidad del hombre, realidad muy distinta a la de los cuerpos simples que el *esprit de géométrie* estudia en las Matemáticas y en la Física. El espíritu de fineza es la sutilidad del hombre que es capaz de percibir lo que está más allá del mero orden de los cuerpos y la geometría. En otro plano cualitativamente mucho más elevado tenemos un término capital para entender la filosofía de Pascal como es el de *coeur*, que Guardini define como la unidad de los actos que experimentan y se apropian los valores³⁹. No obstante, ambas dimensiones pertenecen a lo espiritual. El corazón para Pascal no es un tipo de intuición irracional sobre la verdad del hombre y lo divino, sino que es el mayor grado de conocimiento que podemos alcanzar, superior a todos los demás. Una de sus

³⁷ Cfr. A. VILLAR, *El yo inasible de Pascal frente a la fortaleza del sujeto cartesiano*, ISEGORÍA, Revista de Filosofía moral y Política, nº 42, enero-junio, 2010, p. 145.

³⁸J. Mesnard, "Achèvement et inachèvement dans les *Pensées* de Pascal", en *Studi francesi*, 143, ano XLVIII, Maggio-agosto 2004, p. 311

³⁹ Cfr. R. GUARDINI, *Pascal o el drama de la conciencia cristiana*, Emecé Editores, Buenos Aires, 1955, p.34.

frases más célebres es aquella que dice que el corazón tiene razones que la razón no entiende; y también que Dios es sensible al corazón, no a la razón. “Se deduce de los textos que Pascal —como Agustín— utiliza la palabra corazón para designar el dinamismo inherente al alma humana, aunque no es este el único significado ni el más relevante en sus obras. Es más característico de su pensamiento, a mi juicio, entender el corazón como esa vía de acceso a verdades a las que no es posible llegar mediante la razón. En este contexto, *coeur* aparece con frecuencia como opuesto a *esprit* —corazón frente a razón o razonamiento—, y a veces parecen identificarse *coeur* y *volonté*”⁴⁰. Para Pascal el hombre se entiende desde la intersubjetividad del amor entre seres. Este término, el de la caridad, tiene para él incluso un valor ontológico que corresponde a la infinitud divina y sus distancias respecto a los otros espíritus.

4.2 Pascal y la gracia

Pascal se encuentra en una encrucijada ya que por un lado ha leído a San Agustín, quien ha supuesto una clara influencia en su pensamiento y quien era la máxima autoridad en cuanto al tema de la gracia. Por otro lado, leer a Pascal implica acercarse a los márgenes de Port Royal en tanto que da importancia a la culpa original como modo inestimable para conocer quién es el hombre. Él está más cerca de la concepción agustiniana del pecado y la gracia de lo que lo está el jansenismo o el molinismo.

A la hora de hablar de la producción filosófica de Pascal sobre la gracia en respuesta a estas herejías, podemos dividir tres aspectos en los que se centra el pensador francés, y cuya clasificación divide Carmen Monasterio⁴¹:

- 1) Los mandamientos y su cumplimiento para los justos tras el pecado original.

⁴⁰ C. MONASTERIO, *Pascal, una filosofía que se trasciende a sí misma.*, Eunsa, Pamplona, 2012, p. 232.

⁴¹ C. MONASTERIO, “Pascal ante el misterio de la gracia”, *Scripta Theologica*, Vol. 42/2010, Pamplona, p. 16.

- 2) La predestinación divina y cómo se compagina un Dios omnipotente y absoluto con la libertad humana.
- 3) La cooperación entre voluntad y gracia en el hombre.

La argumentación sobre la postura de Pascal respecto de la gracia parte de la afirmación port-royalista que dice así: «Los mandamientos son imposibles para los justos, según las fuerzas presentes que tienen, por más que quieran y se esfuerzen. Les falta también la gracia con que se les haga posible». Dependiendo de en qué sentido interpretemos esta afirmación podemos sacar dos conclusiones: la primera, llamada interpretación conciliar, en referencia a las conclusiones extraídas en el concilio de Trento, afirma que el hombre antes de la caída original es capaz de cumplir los mandamientos y después de la caída no lo es por sus propias fuerzas. La segunda conclusión de la afirmación que trata Pascal es que dentro de una cosmovisión más molinista, al hombre le bastaría su libre albedrío para lograr el bien sin ningún esfuerzo ya que el pecado no ha supuesto un cambio tan radical respecto a la naturaleza primigenia como para impedirle para el bien⁴². Para Pascal hay imprecisiones sobre el conocimiento de la naturaleza actual del hombre y la originaria, no siendo ambas comparables. Los molinistas piensan que apenas nada ha cambiado: “Desconocen el estado actual de la naturaleza humana y presenta una idea del hombre errónea por exageración de sus posibilidades, mientras que el calvinismo las infravalora, al partir de la idea —también falsa— de que después de la caída original el hombre no puede aspirar sino a pecar en todo lo que hace”⁴³. Tomando en consideración la visión que tiene Pascal de la grandeza divina, abogará por una postura más confiada en su bondad, y menos negativa como la que tienen protestantes y molinistas. Para él, Dios nunca predestina al mal, sino que contando con el libre albedrío del hombre, confía en su salvación, aunque tampoco puede predestinarle a que se salve, ya que

⁴² B. PASCAL, *Écrits sur la grâce, Traité en Ouvres*, (Ed. cr.), tome III, pp.785-786.

⁴³ C. MONASTERIO, *Pascal, una filosofía que se trasciende a sí misma.*, Eunsa, Pamplona, 2012, p.169-170.

eso supondría anular su libre decisión y volver al punto de partida de la disputa que supone el calvinismo y el luteranismo.

Siguiendo con esta argumentación, Pascal acude en numerosas ocasiones a las conclusiones de Trento para refutar las afirmaciones pelagianas del jansenismo y el luteranismo, ambos con similitudes en sus planteamientos. Señala que, en su opinión, el concilio afirma que los justos pueden –con la ayuda de la gracia– realizar obras merecedoras de la vida eterna. Tal afirmación, que Pascal hace suya, no presenta problemas. Sin embargo, aparece un punto delicado en la interpretación que el autor de *Les Écrits* hace de la segunda cuestión, a saber: la necesidad radical de la gracia y el combate que en este contexto hace contra el semipelagianismo, que él identifica –en buena medida– con el molinismo. En estos comentarios, la lectura directa del canon no le ofrece dudas: el hombre en su condición actual tiene necesidad absoluta de la gracia para perseverar en el bien. Se trata de una premisa de la que es necesario partir, en la medida en que se entiende que la naturaleza humana ha perdido su pureza original⁴⁴.

Otro de los puntos que toca el francés, teniendo en cuenta la insignificancia del hombre en comparación con la infinitud e inmensidad divina, es la necesidad de la perseverancia en la oración, que también había sido defendido en el concilio antes mencionado. Tomando como punto de partida la promesa de Jesucristo en la que afirma que toda oración será no solo escuchada sino también cumplida, si el justo tuviese la posibilidad de perseverar por la gracia en la oración y esta siempre ser escuchada, no podría dejar de perseverar también en el bien. Sin embargo, la experiencia nos dice que esto no es tan fácil ni tan directo como puede parecer esta argumentación. La distinción entre la perseverancia en las buenas obras y perseverancia en la oración aleja la necesidad de la gracia, empequeñece la idea de Dios y lleva a Pascal a forzar unos argumentos un tanto ficticios. Ante todo hay que tener en cuenta la necesidad de una ayuda que coopere con una voluntad dañada, pero sin

⁴⁴ C. MONASTERIO, “Pascal ante el misterio de la gracia”, *Scripta Theologica*, Vol. 42/2010, Pamplona, p. 19.

confiar en una instancia de necesidad absoluta y de eficacia ineludible por parte de Dios.

Por último, tenemos el tema de la predestinación, que he tratado en el capítulo 5 bajo el término de determinismo, tanto en clave católica como protestante, donde adquiere un peso mucho más significativo. Pascal lo introduce así en sus *Écrits sur la grâce*: “Para los calvinistas, Dios creó a los hombres con la voluntad clara y absoluta —es decir, independiente de méritos o deméritos— de salvar a una parte y condenar a la otra. Con este fin hizo pecar a Adán y a todos los hombres en él, a fin de que —al ser todos criminales —pudiera condenar justamente a los que había resuelto condenar al crearlos; y envió a Jesucristo para redimir a aquellos que había dispuesto salvar. En el polo opuesto, el error molinista consiste en afirmar que la salvación humana no depende de la voluntad soberana de Dios sino únicamente de la de los hombres, y privilegia así el papel del libre albedrío frente a la gracia divina”⁴⁵. Esto no hace más que confirmar muchas de las similitudes que muestra el calvinismo con el jansenismo, y cómo Pascal trata de defender la verdad ante ambas posturas.

A los errores de las corrientes mencionadas, Pascal contrapone la doctrina de San Agustín y la de sus discípulos, quienes afirman que antes del pecado Dios no hubiera podido con justicia salvar a ningún hombre ni negarle las gracias suficientes para su salvación, mientras que en estado de corrupción podía justamente haber condenado a la masa entera⁴⁶. Es lo que San Agustín denomina *massa damnata*⁴⁷, en referencia a la transmisión de la naturaleza herida en toda la humanidad. Dios nunca determina al mal, simple consecuencia del libre albedrío humano. Habría una incompatibilidad de atributos divinos si pudiésemos afirmar que Dios prepara el mal arbitrariamente para las criaturas. Sin embargo, sí que predestina al bien, lo que no supone ninguna injusticia con el hombre, sino todo lo contrario. En

⁴⁵ B. PASCAL, *Écrits sur la grâce, Traité* en Euvres (ed. cr.), III, 785-786.

⁴⁶ *Ibid*, p. 787.

⁴⁷ SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, 21, 12.

definitiva Pascal en los *Écrits* propone que “La salvación, en síntesis, siempre proviene de Dios, mientras que la condenación procede de la voluntad humana”⁴⁸.

Por último, el tercer punto en el que se centra Pascal para explicar la gracia es el complejo problema de ver cómo se conjugan dos voluntades en la realización de un mismo fin: la humana y la divina. No me detendré mucho en esta última cuestión ya que para explicarla, Pascal recurre a los conceptos tomistas de causa primera y causa segunda en las acciones de Dios. Sin embargo, introduce un matiz: aunque esas dos causas concurren a tal efecto, hay bastante diferencia en el modo en que intervienen. Pese a que la voluntad del hombre siempre es salvaguardada, la de Dios, siendo segunda ty consecuente siempre se cumplirá en base a la decisión que ha tomado el hombre. Pero nos encontramos con que Pascal no toma a la criatura considerada en sí misma como incapaz de ninguna obra meritoria, siempre necesitada de la infinitud divina, por lo que esto desemboca prácticamente en un callejón sin salida⁴⁹.

La doctrina sobre la gracia en Pascal es ambigua y confusa. Aunque trata de dar en el centro de la diana con sus *Écrits*, se nota toda la mezcla de influencias y corrientes en las que está enmarcado, de las que bebe y que tienen repercusión en la respuesta que trata dar. Ante todo debe entenderse que el pensamiento de Pascal no es pretende ser ni una filosofía ni una teología, sino que se trata de un hombre fascinado por el hombre. Carmen Monasterio resume los propósitos de la obra pascaliana sobre la gracia en dos: primero, la grandeza de Dios, la nada del hombre y nuestra necesidad de cooperación en la voluntad humana para obrar el bien. En segundo lugar, la importancia del pecado original como fuente de miseria y verdadera clave para comprender al

⁴⁸ B. PASCAL, *Écrits sur la grâce, Traité* en *Euvres* (ed. cr.), III, 790.

⁴⁹ *Ibid*, p. 678.

contradicción de la condición humana y la estado en el que nos encontramos si no contamos con Dios en nuestra vida⁵⁰.

4.3 *La gracia en la vida del santo de Hipona*

Tras haber visto todas las interpretaciones y posiciones de San Agustín, toca acudir a la fuente primaria de este pensamiento, adentrarnos en su filosofía directamente, y no a través de una interpretación. Como ya se ha expuesto en las primeras páginas de este trabajo uno de los autores con más presencia entre los teólogos europeos de los siglos XVI y XVII es precisamente el santo de Hipona. A los autores jansenistas se le suman los primeros reformadores, que también toman el agustinismo como punto de crítica de la fe católica. Por otro lado, “en muchos casos no aparece una referencia explícita, pero se percibe la presencia de temas de origen agustiniano, como la visión del mundo inconstante y en permanente inquietud o la referencia a dos amores contrapuestos -amor a Dios y amor propio- como el doble origen de las acciones humanas”⁵¹. Pese a suponer una clara referencia en el plano académico, el autor de Hipona habla de la gracia no solo desde un mero conocimiento teórico, sino que había experimentado en su propia vida el poder transformador de la gracia. Su obra más conocida es sin lugar a dudas *Las Confesiones*, en donde narra a modo de biografía y diálogo con Dios cómo ha sido su camino tras pasar por numerosas religiones y sectas, entre ellas la más destacada es el maniqueísmo. El santo no oculta que sigue siendo un hombre más tras su conversión, no negando que su naturaleza está herida y muchas veces se inclina más por el desgobierno de las pasiones que por el del orden al bien de la razón.

⁵⁰ C. MONASTERIO, “Pascal ante el misterio de la gracia”, *Scripta Theologica*, Vol. 42/2010, Pamplona, p. 27.

⁵¹ C. MONASTERIO, *Pascal, una filosofía que se trasciende a sí misma*, Eunsa, Pamplona, 2012, p. 41.

4.4 Dos aproximaciones a la doctrina de la gracia agustiniana

En los escritos sobre la gracia de San Agustín, según Victorino Capánaga, encontramos dos grandes enfoques⁵²:

- 1) Unos celebran ante todo la eficacia, el poderío, la irresistibilidad, la omnipotencia de la fuerza de Dios cuando socorre a los hombres. “Omnipotentis voluntas semper invicta est”⁵³. Tiene nuestro Creador y Señor Soberano poder para mover, inclinar y doblegar voluntades.
- 2) Por otro lado, un segundo grupo de fórmulas resaltan la suavidad, la finura del toque de la divina gracia, que se adapta a las condiciones del libre albedrío sin violencia ni dureza. Por eso la gracia recibe los nombres de *suavitas*, *delectatio*, *delectatio iustitiae*, *boni voluntas*, *dulcedo*, etc.

Ambas posturas no son incompatibles pese a que lo pueda parecer. Lo que permite que puedan articularse entre sí es precisamente el libre albedrío que muchos olvidan y que no se toma en cuenta. La gracia es totalmente eficaz e irresistible si el hombre pone su voluntad en ello, si quiere sumarse a esa iniciativa gratuita. “Dios no nos ayuda para pecar, pero sin su ayuda no podemos realizar obras justas o cumplir totalmente el precepto de la justicia (...) Cuando nos volvemos a Dios, Él nos ayuda; cuando nos apartamos de Él, nos abandona”⁵⁴. Las distintas interpretaciones que se han hecho de San Agustín tras su muerte, especialmente los autores de la Reforma y los posteriores, se pueden dividir también entre los que han dado más fuerza a un aspecto o a otro. Los jansenistas que nos ocupan en este trabajo, por ejemplo, le dan más importancia al primer punto, afirmando la fuerza de la gracia y su necesidad absoluta por encima de toda obra humana.

⁵² SAN AGUSTÍN, *Obras completas: Segundo tratado sobre la gracia*, Introducción; Editorial Católica, Madrid, 1964; p. 37.

⁵³ SAN AGUSTÍN, *Obras de San Agustín: De correptione et gratia*, BAC, p. 136.

⁵⁴ *Ibid*, p. 274-275.

4.5 La herejía pelagiana como punto de partida de la gracia en San Agustín

El término pecado original se atribuye en un origen a San Agustín, que fue el primero en estudiar el tema en su obra *De libero arbitrio*. Sin embargo, en este libro no queda del todo explicado y seguirá desarrollando sus implicaciones y sus consecuencias en sucesivas obras. Se pueden distinguir tres etapas entorno al tema que nos ocupa: al tanteo, la formación plena de su doctrina y la época de la polémica pelagiana⁵⁵. Una parte importante de la obra del obispo de Hipona surge en respuesta al pelagianismo. Esta herejía, que ha sido recientemente denunciada también por el Papa Francisco, antepone la lucha ascética a la gracia, poniendo el acento en las capacidades que tiene el hombre para obrar bien por sus propias fuerzas, olvidándose de la ayuda que Dios puede brindarle. Viene a ser una interpretación completamente opuesta al espíritu que mueve al jansenismo y el protestantismo. San Agustín, que se enfrenta tanto a Pelagio como a Julián de Eclana (en el *Tratado sobre la Gracia* responde a las cartas de este último) defiende la libertad del hombre ante esta encrucijada y también la presencia del pecado original de Adán en nosotros tanto por la generación como por la concupiscencia: “Se mantiene la doctrina de que el pecado original es un estado de culpabilidad contraída en Adán y que, en virtud de la concupiscencia, se transmite a todos los hombres. Se basa para su explicación en el hecho de que todos estábamos en Adán (*Omnes ille unus fuerunt*), no en el sentido de que estuviésemos en él con nuestra forma propia, sino «por la naturaleza seminal»⁵⁶.

Para San Agustín, antes del pecado original Adán y Eva agradaban a Dios y este era benévolo con ellos. No sentían ningún movimiento de las pasiones contrario a la razón o a su voluntad, cosa que si ocurre tras el pecado original. No eran puro espíritu, como los platónicos pretenden hacer ver que es el

⁵⁵ J. A. SAYES, *Antropología del hombre caído*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 1991, p. 116.

⁵⁶ *Ibid*, p. 128.

hombre perfecto sin pasiones desordenadas, sino que alma y cuerpo estaban en perfecto equilibrio y simbiosis⁵⁷. En último término los pelagianos a los que se enfrenta San Agustín de Hipona negarían la naturaleza dañada por el pecado, no habiéndose producido tal defecto en nuestra naturaleza sino solo en la de Adán, y por tanto siendo innecesaria la gracia para la salvación ya que el hombre puede ser perfecto de manera independiente por un exceso de fuerza de voluntad. Podría calificarse de un voluntarismo moral en el que el hombre ya tiene todas las disposiciones para actuar bien y puede hacerlo sin mucho esfuerzo. De alguna manera esto se acerca a las posturas que los jesuitas defendieron para tratar de hacer frente a la Reforma protestante, volviendo a una fe más centrada en la lucha ascética que en la gratuidad y el don de la gracia. “Las acusaciones mutuas que en el siglo XVII se dirigen jesuitas y jansenistas guardan —por así decir— una cierta simetría: los jesuitas acusan a los jansenistas de negar la libertad humana y los jansenistas acusan a los miembros de la Compañía de resucitar la herejía pelagiana al negar la necesidad de la gracia”⁵⁸.

4.6 Diferencia entre *libertas* y *libre albedrío*

Para San Agustín, el estado de libertad del que gozaba Adán antes de la caída es la completa libertad y obediencia sin servidumbre a la ley divina⁵⁹. El alma racional, dueña todavía de los apetitos sensibles, no se había revelado todavía contra Dios y su mandato. No tenía problema para elegir entre el bien y el mal, ya que su libertad estaba orientada sin desorden al bien, y gozaba de la capacidad de resistir al mal sin oponer ninguna resistencia. Esto era porque estaba en estado de perfección a raíz de un don de Dios. Es decir, no por sus

⁵⁷ SAN AGUSTÍN, *Obras completas: Segundo tratado sobre la gracia*, Editorial Católica, Madrid, 1964; p. 315.

⁵⁸ C. MONASTERIO; *Pascal, una filosofía que se trasciende a sí misma.*, Eunsa, Pamplona, 2012, p.139.

⁵⁹SAN AGUSTÍN, *Obras completas: Segundo tratado sobre la gracia*, Editorial Católica, Madrid, 1964; p. 317.

propios méritos, ya que le había sido dado gratuitamente con su naturaleza creada⁶⁰. Sin embargo, esto no quiere decir que el hombre en estado de naturaleza estuviese determinado al bien y no fuese capaz de elegir el mal. San Agustín se refiere sobre todo a la ausencia de esfuerzo y la facilidad propia del correcto orden a la hora de elegir el bien sobre el mal. Por eso el hombre pecó, porque podía, porque Dios primó su libertad frente a su determinismo. Más adelante retomaré este punto de la libertad como esencial para solucionar el problema de la gracia.

Por otro lado cuando San Agustín habla de uno de sus más famosos términos como es el libre albedrío, se refiere al estado en el que ha quedado el hombre tras el pecado original. Sigue teniendo una voluntad libre que puede emplear en hacer el bien o el mal, pero ahora ya no es suficiente con su propia naturaleza ordenada entre alma y cuerpo, necesita la ayuda de Dios, si se abre a recibirla, que es lo que denominamos gracia como aquello que pone Él y que suple a lo que falta en nuestra naturaleza⁶¹. Frente a los maniqueos y pelagianos que defienden que el pecado acabó con el libre albedrío, Agustín propondrá, en base a la Escritura y la Revelación, que solamente peca aquel que quiere voluntariamente, siendo esta la característica necesaria del pecado, al igual que defendía Pieper en su libro. Quien usa el libre albedrío para hacer el bien ayudado por la gracia, también puede emplearlo en hacer el mal al margen de la gracia, ya que ahí, en esa libertad, es donde radica la esencia que diferencia al hombre del resto de animales. “El libre albedrío no pereció en el pecado, que precisamente por el libre albedrío pecan sobre todo los que pecan con deleite y, amando el pecado, escogen lo que les agrada”⁶².

⁶⁰ GARDEAZÁBAL, C., “Libre albedrío y ‘libertas’ en San Agustín”, en *Saga-Revista de Estudiantes de Filosofía*, vol. 1, num. 1, 2000, p. 27.

⁶¹ *Ibid*, p. 28.

⁶² SAN AGUSTÍN, *Obras completas: Segundo tratado sobre la gracia*, Editorial Católica, Madrid, 1964; p.399.

Siguiendo con la explicación de la gracia agustiniana, un segundo punto tras el de la gratuidad, es que la gracia es una iniciativa de Dios. Para Agustín, la gracia siempre es anterior a todo esfuerzo del hombre, que no puede merecerla por sus obras como defienden los pelagianos. Se trata de un regalo de Dios, que toma la iniciativa para prestarle su ayuda a las criaturas. De este punto se sigue el tercero y último que introduce por fin la libertad. El hombre no obtiene la gracia mediante la libertad, sino que es por medio de la gracia como adquiere libertad⁶³. Yendo un poco más allá y profundizando en el libre albedrío, de él se concluyen también consecuencias morales. Si uno tiene libertad tiene racionalidad por la decisión inteligente entre contingentes, y siempre uno tiene presente el primer principio de la ética: el bien debe hacerse y el mal evitarse. Para el cristianismo, la libertad no es una mera apertura de posibilidades, sino que es la capacidad operativa para poder elegir el bien plenamente. Así lo defiende también Santo Tomás en la *Suma Teológica*: En el hombre hay libre albedrío. De no ser así, inútiles serían los consejos, las exhortaciones, los preceptos, las prohibiciones, los premios y los castigos. Para demostrarlo, hay que tener presente que hay seres que obran sin juicio previo alguno. Ejemplo: una piedra que cae de arriba; todos los seres carentes de razón. Otros obran con un juicio previo, pero no libre. Ejemplo: Los animales; la oveja que ve venir al lobo juzga que debe huir de él, pero lo hace con un juicio natural y no libre, ya que no juzga analíticamente, sino con instinto natural. Así son los juicios de todos los animales. En cambio, el hombre obra con juicio, puesto que, por su facultad cognoscitiva, juzga sobre lo que debe evitar o buscar. Como quiera que este juicio no proviene del instinto natural ante un caso concreto, sino de un análisis racional, se concluye que obra por un juicio libre, pudiendo decidirse por distintas cosas. Cuando se trata de algo contingente, la razón puede tomar direcciones contrarias. Esto es comprobable en los silogismos dialécticos y en las argumentaciones retóricas. Ahora bien, las acciones particulares son contingentes, y, por lo tanto, el juicio de la razón sobre ellas puede seguir diversas direcciones, sin estar determinado a una sola. Por lo tanto, es necesario que el hombre tenga libre albedrío, por lo mismo que

⁶³ C. MONASTERIO; *Pascal, una filosofía que se trasciende a sí misma.*, Eunsa, Pamplona, 2012, p.138.

es racional⁶⁴. Guardini afirma que el hombre cuenta con la ayuda de los poderes superiores para llevar a cabo su destino, y que además, como es libre, no se ve abocado a ser una víctima pasiva del mismo, sino que la gracia y la ayuda es parte fundamental. “El hombre tiene la conciencia de que los poderes superiores le son propicios y auxiliares; de que el propio ser se halla seguro en ellos y la acción puede pasar confiada adelante. En el ámbito del fenómeno del destino aparece el momento de la gracia. Su expresión la hallamos en las concepciones de la dicha, de la estrella benévola y del astro personal, del influjo de presentimientos poderosos que confortan, del espíritu que protege al individuo”⁶⁵.

4.7 La capitalidad del libre albedrío como solución a las distintas interpretaciones de la gracia y la necesidad

Ahora que tenemos desplegados todos los elementos necesarios para comprender el problema de la gracia y la libertad, es hora de responder a las preguntas que nos ha traído hasta aquí: ¿hasta qué punto es necesaria la gracia?, ¿qué papel juega la libertad humana en la realización del bien si existe una instancia de necesidad de la gracia para la consecución del mismo bien? A lo largo de este trabajo han podido responderse muchas de estas preguntas indirectamente al responder a algunos de los problemas que han surgido, pero es necesario explicitar la respuesta para canalizar todas las corrientes presentadas en la solución correcta.

Hemos visto cómo casi todos los autores tratados, a excepción de los pelagianos, aceptan la herida en la naturaleza humana y nuestra propia debilidad. La realidad del pecado es patente en la vida del hombre. No en vano hacemos el bien con esfuerzo, y muchas veces en contra de nuestra propia voluntad y pasiones, por lo que no podemos rechazar que, independientemente de lo divino, lo humano muchas veces es falible y errático. Las pasiones nos

⁶⁴ T. AQUINO, *Suma Teológica* -Ia, c.83.

⁶⁵ R. GUARDINI, *Libertad, gracia y destino*, Ediciones Dinor, San Sebastián, 1964, p. 123.

arrastran y la autosuficiencia humana, manifestada en el orgullo, uno de los mayores males del hombre, junto a la falta de libertad.

Respecto a la segunda pregunta que planteo, la clave está en la iniciativa divina y si es posible rechazar su poder absoluto. Si Dios es omnipotente y su gracia absoluta e infalible, y el hombre la pide, y Él por su bondad no puede sino dársela, entonces no queda un amplio margen para el libre albedrío. ¿O entonces Dios no escucha o no cumple las peticiones del hombre? ¿O su gracia no es todopoderosa porque el hombre sigue haciendo el mal a pesar de recibirla? “Dios es absoluto: nada puede hacerse sin su iniciativa, y por esta razón necesitamos que nos de el poder para actuar correctamente. Por otro lado, cuando la criatura ha recibido el poder de actuar virtuosamente, es libre de ejercerlo o no. El hombre no puede actuar sin la gracia de Dios pero después de que le haya dado esa gracia es un agente con libre albedrío”⁶⁶. Para San Agustín, cada buen acto requiere un impulso inicial de Dios, una incoación al bien que la criatura completa o no con su libre albedrío, de ahí la importancia de la libertad en la vida del hombre. Para Pelagio, la inspiración ya está presente en la voluntad del ser humano, y cuando el individuo realiza un buen acto por medio de la voluntad, él y solo él es el responsable y autor del mismo.

La clave de la filosofía agustiniana del hombre reside pues en la joya de la corona de su pensamiento sobre la gracia: el libre albedrío. Sin la ayuda divina no podemos hacer nada, ella nos socorre, inspira para obrar el bien y completa lo que falta a nuestra voluntad herida. Sin embargo, esta juega solo el papel de ser una incoación al bien, una inspiración, un primer empujón. Luego, todo queda en el tejado del hombre, que con su libre albedrío puede inclinarse al bien con esta ayuda o por el contrario rechazarla y obrar el mal. Es lo que el autor del Tratado de la Gracia defiende cuando habla de que el libre albedrío no determina hacia un lado o hacia otro, sino que es la más radical libertad de opciones. Aun contemplando la necesidad de la gracia y su infalibilidad, el ser

⁶⁶ G. BONNER, *Freedom and Necessity: St. Augustine's teaching on divine power and human freedom*, The Catholic University of America Press, Washington, 2007, p. 84.

humano puede estar seguro de que siempre su libertad se ve salvaguardada por encima de todo poder y absoluto de Dios. Es la conjugación de los dos enfoques que puede darse a la doctrina de la gracia agustiniana: la gracia como fuerza implacable y la gracia como suavidad. Ambas no solo son compatibles sino que son complementarias, ya que respeta la decisión del hombre al mismo tiempo que una vez que este ha cooperado con su voluntad, despliega toda su potencialidad.

Conclusiones

Los elementos con los que han trabajado Agustín, Jansen y Pascal son los mismos: gracia, pecado, *libertas*, libre albedrío, voluntad, destino y determinismo. Sin embargo, con sólo cambiar un matiz y darle más peso a un concepto que a otro puede romperse el equilibrio del ser humano y dar fruto a antropologías y concepciones del hombre totalmente contrapuestas. La mayoría de los errores que cometen Pelagio, Arnauld, Pierre Nicole, Lutero o Luis de Molina son por exagerar determinados aspectos del ser humano y disminuir otros, cambiando así toda la comprensión que de él podemos tener. Pelagio exageró lo que el hombre puede y debe hacer en orden a su salvación y por ende desatendiendo lo que Dios puede hacer con él, eliminando casi el papel de la gracia y convirtiendo al ser humano en alguien autosuficiente y autónomo. Lutero, que representa la postura contraria, defendió que la condición humana y el estado de naturaleza, ambos totalmente corruptos, se identifican, y que lo único que salva al hombre es un acto arbitrario de Dios, dejando un margen nulo para la libertad. Arnauld o Pierre Nicole afirmarán algo parecido, sobrerrepresentando una vez más la condición actual del hombre y poniendo un énfasis demasiado grande en la gracia sin contar con lo que el hombre pueda aportar de su libertad.

Como digo, en todos ellos se aprecia una falta de presencia de la libertad que les lleva a tener que asumir instancias de necesidad deterministas, probablemente fruto de una antropología un tanto negativa que olvida que esta dimensión del hombre es una de las más importantes, y sin la cual no podría entenderse quienes somos. También se observa una errónea interpretación de los escritos de San Agustín, no prestando atención al elemento que más soluciones da: el libre albedrío como la capacidad que tiene el hombre de escoger libremente o el bien o el mal, pero siempre bajo su propia libertad y responsabilidad. Esto es así porque en los autores mencionados hay un cierto determinismo implícito ya que al exagerar determinamos aspectos en detrimento de otros se estrecha la antropología y se

cae en necesidades ineludibles (ya sea la de hacer el mal por necesidad debido a la corrupción o la necesidad irrevocable de la gracia).

Respecto a Pascal, él tampoco termina de abrazar del todo la doctrina agustiniana de la gracia, aunque tampoco es su propósito. El autor de los *Pensées* tiene el foco puesto en el hombre y su lugar en el mundo, y le interesa más el estado en el que se encuentra, las contradicciones a las que se ve sometido o cuál es su lugar respecto de Dios. Es, como lo definía Carmen Monasterio, un “filósofo enamorado del hombre”. No está interesado pues en hacer una teología de la gracia, sino más bien una antropología. Si llega a hablar de la gracia es por dar una respuesta al estado de debilidad y finitud del hombre y sus acciones, no tanto como un interés por la propia teología. Le interesa hablar de la condición del hombre, no dar una respuesta teológica a lo que descubre. Con sus *Écrits sur la grâce* busca hacer una tarea más de análisis que de tesis, descubrir nuevos aspectos de la condición humana, pero no dar con una respuesta a un problema.

En el caso de Agustín, también muchas veces por el género de escritura que utiliza, el epistolar en respuesta a herejías y debates que le planteaban, sí que busca dar una respuesta. También hay que tener en cuenta que era obispo, y que por tanto el cumplimiento de la doctrina y la defensa de su verdad caían bajo su responsabilidad. El libre albedrío resuelve todos los conflictos frente a las instancias de encestad que plantean Jansen, Luis de Molina, Lutero o Pelagio: el hombre siempre tiene la última palabra tanto sobre su destino último como sobre su yo actual. Que la naturaleza esté dañada también lo acepta Agustín, pero eso no es una sentencia de muerte para el hombre, sino que siempre puede, mediante el libre albedrío, que recae en su propia responsabilidad, inclinarse hacia un lado u otro. El fin de la vida lograda aquí y de la salvación eterna quedan preservados y son siempre una posibilidad sobre la que el hombre tiene la última palabra en su propia historia. La clave de todo es que la gracia constituye una ayuda que repara y pone lo que falta en una naturaleza dañada. Esa gracia es infalible porque Dios es omnipotente, pero uno debe poner en juego sus potencias humanas, tanto la libertad como la

acción y acogerla libremente. Con ello queda salvaguardada cualquier acusación de determinismo y a la vez se pone en valor la voluntad humana frente a la divina, que se conjugan en una mutua aceptación libre.

Nos encontramos pues ante dos autores, Pascal y San Agustín, que defienden ante todo la verdad del hombre y su naturaleza sobre aquellos que quieren, muchas veces menoscabarla. Son estos dos, los que a mi modo de ver, y pienso que puede verse reflejado en el trabajo, presentan una visión más equilibrada y sensata del hombre, prestando atención a elementos que pasan desapercibidos pese a su aparente obviedad, y que con su visión del libre albedrío encajan todas las piezas del puzzle. Rompen una lanza en favor del hombre y de su verdadero ser, con todo lo que ya es y lo que puede llegar a ser, frente a aquellos que solo quieren encasillarlo y reducirlo a una versión reducida y confusa que no se corresponde con la realidad.

Bibliografía

Bibliografía principal:

- SAN AGUSTÍN, *Obras completas: Segundo tratado sobre la gracia*, Editorial Católica, Madrid, 1964.
- SAN AGUSTÍN, *De correptione et gratia*, BAC, Madrid, 2019.
- SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, BAC, Madrid, 2019.
- B. PASCAL, *Pensamientos*, Cátedra, Madrid, 2008.
- B. PASCAL, *Écrits sur la grâce*, Librairie Ollendorff, París, 1976.
- C. JANSEN, *Augustinus*, Minerva, Frankfurt, 1964.

Bibliografía secundaria:

- T. AQUINO, *Suma Teológica*, corpusthomisticum.org (online).
- G. BONNER, *Freedom and Necessity: St. Augustine's teaching on divine power and human freedom*, The Catholic University of America Press, Washington, 2007.
- M. FAZIO, *Historia de las ideas contemporáneas*, Rialp, Madrid, 2017.
- C. GARDEAZÁBAL, "Libre albedrío y 'libertas' en San Agustín", en *Saga-Revista de Estudiantes de Filosofía*, vol. 1, num. 1, 2000.
- R. GUARDINI, *Pascal o el drama de la conciencia cristiana*, Emecé Editores, Buenos Aires, 1955.
- R. GUARDINI, *Libertad, gracia y destino*, Ediciones Dinor, San Sebastián, 1964.
- C. JOURNET, *Charlas acerca de la gracia*, Ediciones Rialp, Madrid, 1976.
- L. KOLAKOWSKI, *Dios no nos debe nada: un breve comentario sobre la religión de Pascal y el espíritu del jansenismo*, Herder, Barcelona, 1996.
- R. LÁZARO, *La sociedad comercial en Adam Smith: método, moral, religión*, Eunsa, Pamplona, 2002.

- C. MONASTERIO, *Pascal, una filosofía que se trasciende a sí misma*, Eunsa, Pamplona, 2012.
- C. MONASTERIO, “Pascal ante el misterio de la gracia”, *Scripta Theologica*, Vol. 42/2010, Pamplona.
- J. PIEPER, *El concepto de pecado*, Herder, Barcelona, 1986.
- R. SIBIUDA, *Tratado del amor de las criaturas*, “Prólogo”, Tecnos, Madrid, 1988.
- A. SAYES, *Antropología del hombre caído*, BAC, Madrid, 1991.
- A. VILLAR, El yo inasible de Pascal frente a la fortaleza del sujeto cartesiano, *ISEGORÍA, Revista de Filosofía moral y Política*, nº 42, enero-junio, 2010.