

BAYO Y EL ESTADO DE NATURALEZA PURA, A TRAVÉS DE LA REFUTACIÓN BAYANA DE RIPALDA

por JOSÉ ANTONIO DE ALDAMA, S. I.

SUMMARIUM.—*Exponitur mens Ioannis de Ripalda circa possibilitatem status naturae purae, deductam ex damnatione propositionum Michäelis Baii, in suo opere «Adversus Baium et Baianos».*

1. Introducción.

Una vez más en nuestro tiempo han reverdecido, con nueva forma, viejas tendencias que desdibujan y confunden las fronteras entre lo natural y lo sobrenatural. Y una vez más se ha acudido de una y otra parte a la condenación de Bayo por San Pío V como a faro de luz indiscutible.

Para explicar la gratuidad completa de todo el orden histórico primitivo, brotó en teología el concepto de naturaleza pura, cuya posibilidad real, con una u otra etiqueta, es doctrina que se vislumbra ya y se va desarrollando desde la Edad de Oro de la Escolástica medieval. El P. Alfaro nos lo acaba de demostrar en una concienzuda monografía ¹.

La posibilidad del estado de naturaleza pura jugó sin embargo un papel preponderante en las luchas bayanas de fines del XVI y principios del XVII, como no podía menos de ser, dado el carácter fundamental de dicho movimiento doctrinal. Hemos visto un papel de la época con una serie de proposiciones enviadas de Bélgica a Roma y censuradas allí, entre las que se halla afirmada netamente la imposibilidad de la naturaleza pura. Recientemente se ha pretendido hacer derivar por cauces menos metafísicos el pensamiento de Bayo. El intento no lo creemos feliz ². De todos modos, vamos a estudiar la exposición que del estado de naturaleza pura hizo Ripalda, tomándolo como uno de los ejes principales de su obra contra el Bayanismo.

1. J. ALFARO, *Lo natural y lo sobrenatural* (Madrid 1952). Véanse las páginas de la conclusión, 408-412.

2. Cf. J. ALFARO, *Sobrenatural y pecado original en Bayo*, en «Revista Española de Teología», 12 (1952) 1-75.

“Salmanticensis”, 1 (1954).

Ripalda, el Catedrático de Teología en la Universidad salmantina, tiene en este punto una importancia singular. Por temperamento y por vocación es un teólogo siempre al día en las luchas de su época. Y su época la llenan en gran parte las controversias del Bayanismo y Jansenismo. Desde la atalaya de la Universidad salmantina el célebre teólogo vió bien el fallo fundamental de las doctrinas que en Flandes se enseñaban, y plasmó en la poderosa concepción del *De Ente supernaturali* la mejor enseñanza teológica que se le opusiese. Pero esto no bastaba. Era preciso estudiar de cerca las proposiciones condenadas por San Pío V, a fin de establecer un punto de partida seguro para nuevas investigaciones.

Vázquez y Torres lo habían intentado antes. Pero es sabido que las célebres proposiciones ofrecen notables dificultades de interpretación por diversas circunstancias. Por eso Ripalda intenta rehacer el trabajo en su nueva obra *Adversus Baium et Baianos*. El mismo nos dice que su posición es privilegiada para lograr hacerlo con garantías de éxito, porque tiene a la vista los Opúsculos de Bayo, caso no frecuente entre los teólogos españoles de entonces.

Ripalda, en el prólogo *ad lectorem*, nos dice cómo llegaron a sus manos los célebres y discutidos Opúsculos. El ejemplar salmantino había pertenecido nada menos que al Cardenal Toledo, legado papal en Flandes para el asunto de Bayo ³. De él lo había heredado el P. Pedro de Arrubal, quien al morir en Salamanca (1608) lo legó a los profesores jesuitas salmantinos. El ejemplar se conserva hoy en la Biblioteca de la Universidad de Salamanca.

La concepción del *Adversus Baium et Baianos* es altamente ambiciosa. El autor pretende en ella hacer un comentario y una refutación de las proposiciones condenadas, teniendo en cuenta su texto y su contexto y no perdiendo nunca de vista las defensas posteriores de los amigos y discípulos de Bayo.

Para realizar este plan, su primer trabajo es ordenar ideológicamente las proposiciones en los siguientes capítulos ⁴:

- 1.º.—*De gratia angelorum et primi hominis*: prop. 1, 3, 7, 9, 21, 23, 24, 26, 55, 78, 79.
- 2.º.—*De libero arbitrio et eius viribus*: prop. 39, 41, 66, 22, 27, 28, 29, 30, 36, 37, 65.

3. A lo que ya se sabía de la legación de Toledo en Flandes hay que añadir las noticias que nos dan los interesantes documentos recientemente publicados por M. Roca, *Documentos inéditos en torno a Miguel Bayo (1560-1582)*, en «Anthologica Annuaria», 1 (1953) 438-464.

4. Sobre la numeración de las proposiciones en las diversas bulas, véase RIPALDA, *Adversus Baium et Baianos*, disp. 1 s. 3 n. 15. Interesa este punto para apreciar la diferencia de numeración que se encuentra en el mismo Ripalda. Citamos según la numeración hoy general. Ripalda al ordenar sistemáticamente las proposiciones (disp. 1 s. 11), va anotando el sitio en que se encuentran en las obras de Bayo.

- 3.º.—*De meritis operum*: prop. 2, 4, 5, 6, 11, 12, 13, 15, 17, 18, 19, 14, 61, 62, 8.
 4.º.—*De peccatis actionum*: prop. 46, 20, 25, 35, 40, 67, 68, 50, 51, 74, 75, 56.
 5.º.—*De peccato originis*: prop. 47, 48, 49, 52, 53, 73, 72.
 6.º.—*De caritate et impletione legis*: prop. 34, 38, 31, 32, 33, 70, 71, 16, 61, 54, 76.
 7.º.—*De iustificatione et sacramentorum effectu*: prop. 42, 69, 43, 44, 63, 64, 57, 58.
 8.º.—*De solutione poenae temporalis*: prop. 10, 59, 60, 77, 72, 45.

Hecho este trabajo preliminar, a cada uno de esos capítulos se consagrará un libro de toda la obra. Esta no pudo acabarse por la muerte del autor. Pero lo que éste nos dió (los dos primeros libros) contiene, según él, todos los fundamentos de la doctrina bayana.

No vamos a entrar en el estudio previo que hace Ripalda de las proposiciones condenadas en su conjunto ⁵. Es un interesante trabajo con indicaciones metodológicas del mayor interés, en el que aparece bien claro el ingenio crítico del profesor salmantino. Vamos a recoger solamente su descripción y defensa de la posibilidad de la naturaleza pura, a base de la condenación de las doctrinas bayanas.

La posibilidad del estado de naturaleza pura la ve Ripalda contenida en la condenación de las proposiciones 21, 23, 24, 26, 55, 78 y 79 ⁶. Las tres últimas nos dice que no se encuentran en las obras de Bayo, sino que se han debido tomar de sus lecciones orales y de sus disputas públicas, porque se adaptan sin duda perfectamente a lo demás de su doctrina ⁷. Así fué en efecto. Sabemos hoy por Fr. Lorenzo de Villavicencio, que ya en 1564 se empezaron a examinar una serie de proposiciones sacadas de los libros de Bayo, y con ellas también otras que circulaban en las disputas de las aulas lovanienses ⁸. Entre estas últimas hemos encontrado las proposiciones 78 y 79 de la Bula de 1567 ⁹.

Ripalda determina así el sentido de las proposiciones citadas. Según Bayo, se le deben a la naturaleza humana, si en ella no hay pecado, la participación de la naturaleza divina (prop. 21), la santidad (prop. 23), la filiación adoptiva (prop. 24), la integridad (prop. 26), la inmunidad de las miserias de la vida (prop. 55), la inmortalidad (prop. 78) y la justicia natural (prop. 79). La Iglesia condena esa doctrina, asegurando la gratuitad de todos esos dones. Por lo mismo, el hombre pudo ser creado sin ellos, aunque no tuviera ningún pecado. Y al ser creado así, sin nada que no se le debiera ni nada que supusiera un reato de culpa, estaría en el

5. *Adversus Baium et Baianos* disp. 1. Citamos siempre esta obra de Ripalda cuando no hacemos otra indicación.

6. Disp. 4 s. 3 n. 10.

7. Disp. 4 s. 4 n. 23.

8. Cf. M. Roca, *a. c.*, 318 s.

9. *Ib.*, 324 prop. 14 y 15.

estado de naturaleza pura, cuya posibilidad consiguientemente queda establecida al condenarse dichas proposiciones.

El estado de naturaleza pura lo caracteriza Ripalda brevemente así: «*quae nihil habet debito et exigentiae naturae superadditum, sive bonum sive malum*». O en otras palabras: «*quae nec peccato subiacet, nec poenae peccati, nec ullum obtinet naturam superans gratiosum donum*»¹⁰. Todo el punto consiste en determinar si las citadas proposiciones afirman una exigencia de la naturaleza inocente en orden a esos dones concretos, o a algunos de ellos, que se dieron en Adán antes de su pecado. O lo que es igual, si la doctrina de la Iglesia, al condenar esas proposiciones, sostiene la estricta sobrenaturalidad (o preternaturalidad) y gratuidad de esos mismos dones. Porque, si así es, tendremos la posibilidad de un estado de naturaleza, en el que no apareciesen ni esos dones, ni el pecado con sus penas y consecuencias. Lo que equivaldría a decir, que pertenece a la doctrina de la Iglesia la afirmación del estado de naturaleza pura, como un estado posible aunque nunca se haya realizado.

Ripalda divide todos esos dones en tres grupos:

- 1.º.—Los que se refieren a la justicia intrínsecamente ordenada a la bienaventuranza eterna: elevación y ordenación de la naturaleza a una actividad sobrenatural y a la felicidad sobrenatural eterna, gracia habitual santificante, virtudes infusas teológicas y morales, y por fin la misma bienaventuranza sobrenatural.
- 2.º.—Los que se refieren a refrenar la rebeldía de la concupiscencia y sujetarla a la obediencia de la razón.
- 3.º.—Los que se refieren a la inmunidad de todas las otras miserias naturales, como son la muerte, el error, la ignorancia, la enfermedad, etcétera¹¹.

A los primeros aluden, según Ripalda, las proposiciones 21, 23, 24 y 79; a los segundos la proposición 26; a los terceros las proposiciones 55 y 78. Sin embargo, las proposiciones 26 y 55 tienen para él un contenido más amplio y se refieren al conjunto de dones que tenía Adán en el estado de inocencia, cuya carencia total significaría el estado de naturaleza pura¹². De la proposición 26 nos dice Ripalda que la fórmula «*integritas primae creationis*» incluye, además de la gracia y las virtudes, la obediencia del apetito a la razón y el conjunto de los demás dones que se concedieron a Adán¹³. Para probarlo aduce un texto de Bayo¹⁴, en el que se explica en qué consistía «*primae rectitudinis integritas*». En ese

10. Disp. 8 s. 1 n. 3.

11. Disp. 8 s. 1 n. 5.

12. Disp. 8 s. 2 n. 19.

13. Disp. 4 s. 3 n. 19; disp. 8 s. 2 n. 19.

14. *De primi hominis iustitia*, cap. 3.

texto aparecen, como elementos de la «integridad» primera, la rectitud del entendimiento y la voluntad por un lado, y por otro la obediencia de la parte inferior a la superior y de los miembros del cuerpo a la voluntad. No parece, por lo mismo, que se pueda dudar de que la proposición 26 incluye también la inmunidad de la concupiscencia. Lo que no se ve tan claro es que incluya la inmortalidad.

La proposición 55 afirma: «Deus non potuisset ab initio creare hominem qualis nunc nascitur». Ripalda excluye el sentido absurdo de que Dios no pudiera haber creado al hombre en estado de pecado. De donde el sentido es: no pudo hacerlo sujeto a las miserias de alma y cuerpo que ahora tiene ¹⁵. En este sentido la defienden los discípulos de Bayo.

Pero pasemos de esta visión de conjunto a los diversos grupos de dones concedidos a Adán, cuya posible carencia envuelve la posibilidad del estado de naturaleza pura.

2. *La justicia sobrenatural.*

La estricta sobrenaturalidad de los dones de la justicia o santidad intrínsecamente ordenada a la visión beatífica (gracia habitual, virtudes infusas, auxilios divinos, actos meritorios) la ve Ripalda afirmada por la Iglesia al condenar las proposiciones 21, 23, 24 y 79 de Bayo.

La proposición 21 habla de la participación de la naturaleza divina, que fué concedida al primer hombre. De ella afirma que le fué debida y que por lo mismo era natural, no sobrenatural. Consiguientemente la condenación cae sobre ambos extremos. Queda por lo tanto establecido no sólo que ese don no le era debido a Adán, sino también que ese don era sobrenatural, ya que, aun en la mente de Bayo, sobrenatural es todo lo que está «supra debitum naturae» ¹⁶.

La proposición 23 se refiere a las virtudes teológicas, infundidas al primer hombre. Lo que en ella se condena no es la afirmación de que fuera creado en santidad y justicia (cosa defendida por muchos teólogos), sino que esa santidad, integrada por las virtudes infusas, le fuera debida al hombre inocente y no le exaltase más bien «supra conditionem naturae suae» ¹⁷.

La proposición 24 es compleja. Directamente parece afirmar que es vano y ocioso y aun pelagiano sostener la elevación del hombre a la adopción divina por dones sobreañadidos a su naturaleza. Ripalda ha estudiado las proposiciones bayanas (son varias) en que pudiera pensarse que la condenación recae sobre la censura puesta por Bayo, y no sobre la doctrina misma. Para él, la condenación en todas ellas recae sobre la

15. *Adversus Baium et Baianos*, disp. 8 s. 2 n. 19; disp. 4 s. 4 n. 24.

16. *Disp. 4 s. 3 n. 17 s.*

17. *Disp. 4 s. 3 n. 12.*

doctrina ¹⁸. Por eso en la proposición 24, que es un caso particular de ese principio de interpretación, ve negada por Bayo la sobrenaturalidad de la adopción divina que se concedió al primer hombre. Para Bayo existe una exigencia natural a la visión beatífica, de la que el hombre es heredero por razón de su propia naturaleza, prescindiendo de toda gracia y ulterior beneficio de Dios ¹⁹. Al proscribirse dicha proposición, establece la Iglesia la sobrenaturalidad de la adopción divina y su absoluta gratuidad con respecto a la naturaleza, aun inocente y sin pecado.

Queda la proposición 79, cuya redacción es bastante oscura: «falsa est doctorum sententia, primum hominem potuisse a Deo creari et institui sine iustitia naturali». ¿Qué quiere decir esa justicia natural? Ripalda excluye la asimilación de «sine iustitia naturali» con «in primo instanti peccantem». Esa asimilación equivaldría a condenar la doctrina tomista de la imposibilidad de pecado en el primer instante de la existencia humana. Por eso es preciso buscar otro sentido a la fórmula «justicia natural», y es obvio buscarle un sentido bayano, aunque la proposición aludida no se lea en los libros del teólogo lovaniense.

Dos explicaciones posibles encuentra Ripalda. Según la primera, diría Bayo: Dios no pudo hacer al primer hombre sin darle una justicia ordenada a la vida eterna, que le era natural y debida. En este sentido la proposición vuelve a afirmar la doctrina de las proposiciones anteriores. Según otra explicación posible, diría Bayo: Dios no pudo hacer al primer hombre sin darle un don, distinto de su naturaleza, que lo hiciese positivamente justo y santo en orden a la ley natural ²⁰. Creemos que la primera explicación entra mejor en toda la mentalidad bayana.

Como se ve, la condenación de estas cuatro proposiciones equivale a afirmar que la gracia y las virtudes no se deben a la naturaleza del hombre inocente, y por lo mismo que no se ve dificultad en que hubiera sido creado sin esos dones. Es sólo un primer paso en orden a la posibilidad del estado de naturaleza pura.

Pero aquí surgen ya diversos problemas, suscitados por el bayanismo.

Ante todo el problema del deseo natural de la visión beatífica. Bayo y sus discípulos afirman ese deseo, y concluyen de él que la visión beatífica es el fin natural del hombre. Lo que equivaldría a decir que es imposible concebir un hombre que no esté ordenado a esa visión. Ripalda nos remite aquí a su obra *De Ente supernaturali*, en la que ha tratado ampliamente el problema ²¹. El no admite la existencia del deseo innato de ver a Dios; pero no ve dificultad en sostener un deseo natural, no innato, de algo que sea estrictamente sobrenatural y por lo mismo imposible de

18. Disp. 1 s. 4-6.

19. Disp. 4 s. 3 n. 21.

20. Disp. 4 s. 4 n. 25.

21. *De Ente supernaturali*, disp. 9 y disp. 14.

conseguirse con las solas fuerzas naturales de quien lo desea ²². Es una teoría que suaviza la concepción de Escoto, pero puede decirse que está en su misma línea ²³.

La visión puede tratar de insertarse en el plano de las exigencias naturales de otro modo. Arguyen los bayanos. No hay ningún fin último en que pueda descansar el hombre, sino Dios conocido intuitivamente. Es por lo tanto imposible que Dios cree un hombre sin destinarlo a la visión beatífica. Ripalda concede que la visión beatífica es el último fin a donde tiende el deseo *elícito* de la creatura racional; pero niega que lo sea del apetito *innato*. Si fuera esto último, Dios se vería obligado a dárselo; o lo que es igual, sería imposible una creatura racional sin orden a la visión beatífica. Pero como se trata sólo de apetito elícito, no innato, no se impone la consecuencia ²⁴. Esto equivale a reconocer dos fines últimos del hombre: uno natural, al alcance de sus principios naturales; otro sobrenatural, imposible de obtenerse sin los principios de la gracia, que están fuera de toda exigencia. Tesis eminentemente antibayana, contra la que se vuelven los mejores argumentos del bayanismo. Ripalda los va a recoger y a resolver ampliamente.

Se empieza por el amor necesario del bien sumo. Sin ese amor no puede darse la felicidad natural del hombre. Pero ese amor a su vez es imposible a la naturaleza pura, porque excede todas sus fuerzas y supone un auxilio divino ajeno a ella. Luego es igualmente imposible ese estado de naturaleza pura. Ripalda concede que sin el amor del bien sumo no puede haber felicidad natural. Pero niega que ese amor sea imposible a la naturaleza pura, que exceda sus fuerzas, y que suponga un auxilio divino ajeno a la misma. Cierto que se necesita un auxilio divino; pero intrínsecamente natural, aunque sea de algún modo gratuito. Y al ser intrínsecamente natural, cae dentro del ámbito de la naturaleza pura ²⁵.

Ni se diga que los filósofos gentiles llegaron a conocer que la felicidad humana está en la contemplación y visión de Dios, imposible a las fuerzas naturales e inasequible sin el auxilio de la gracia. De donde parece seguirse, que esa visión es el fin y la felicidad propia de la naturaleza racional, ya que estos no pueden ser otros sino los que puede conocer la razón natural. En este modo de argumentar se toca el problema del conocimiento natural de lo sobrenatural, que no todos los teólogos resuelven de la misma manera. Para Ripalda es preciso distinguir entre la felicidad *natural* y la felicidad *que llega a conocerse con la luz natural*. La felicidad natural, propia de la naturaleza pura, es solamente aquella que

22. *Adversus Baium et Baianos*, disp. 8 s. 5 n. 57; s. 6 n. 62.

23. Sobre la concepción de Escoto, que sostiene un deseo innato de la visión beatífica, sin que ésta pueda alcanzarse naturalmente, véase J. ALFARO, *Lo natural y lo sobrenatural*, 42-51.

24. Disp. 8 s. 6 n. 63 ss.

25. Disp. 8 s. 7 n. 67 s.

dentro de los bienes asequibles con las fuerzas naturales llega a la posesión del sumo bien; ya sea por una amistad natural con Dios, ya por un conocimiento suyo abstractivo, o por un amor del mismo, o de otra manera. Sin duda que todo esto no puede saciar perfectamente al hombre. Pero de ahí sólo se sigue que la felicidad natural es imperfecta, como correspondiente al estado de naturaleza pura que es imperfecto también. Eso sí; Dios no está obligado a dar al hombre una perfección ni una felicidad mayores, como que éstas caen fuera de las exigencias de la naturaleza. De todos modos, por lo que hace a la felicidad que puede llegar a conocer el hombre por la luz de la razón, Ripalda concede la probabilidad de que sea la visión beatífica sobrenatural ²⁶. Sobre este extremo se ha expresado en otra parte ²⁷.

Un poco más complejo es el argumento bayano para probar la necesidad de la visión beatífica como felicidad natural del hombre, tomado de sus inmediatas consecuencias. Pertenece, dicen, a la felicidad humana el no morir, el no engañarse, el no perturbarse. ¿Qué felicidad verdadera puede haber sin eso? Pero es imposible conseguir todo esto sin la visión beatífica, de la que fluyen todos esos bienes. Luego es absurdo pensar en una naturaleza humana que sin visión beatífica sea feliz.

Ripalda resuelve la dificultad haciendo notar que todo eso es posible al alma separada sin necesidad de la visión beatífica, sin que obste por parte del alma el apetito de volver a unirse con el cuerpo; porque este apetito de hecho no existe, ni innato (el apetito innato no puede tender a algo imposible), ni elicito (porque para el alma es mejor el estado de separación).

Se dirá que esa felicidad del alma separada no es la felicidad de todo el hombre. Pero no se ve dificultad en que Dios cree al hombre *entero* con el fin de que *sólo el alma* llegue a la felicidad completa; puesto que naturalmente no es otra cosa posible, y Dios no puede querer imposibles. Ni vale objetar que en esa hipótesis quedaría sin premio el cuerpo, con cuyo concurso ha merecido el hombre; porque el hombre merece, aun en el cuerpo, por razón del alma sola.

Y si alguien se empeña todavía en decir que sería contra las leyes de una naturaleza bien ordenada el que el cuerpo no tuviese también su premio, Ripalda no duda en proponer una resurrección corporal y una perfección del entendimiento y de la voluntad, que sean naturales y se obtengan por medios naturales de orden moral: sería una providencia especial de Dios para llegar a una justa sanción natural de los actos humanos. Si así fuera, las perfecciones que en el estado primero histórico

26. Disp. 8 s. 7 n. 69-71.

27. De *Ente supernaturali*, disp. 11.

fueron preternaturales, serían connaturales a ese estado supuesto y a esa providencia de remuneración divina ²⁸.

Con orientación agustiniana, aunque muy lejos del plano en que se mueve el Doctor de la gracia, insisten los bayanos contra la posibilidad del estado de naturaleza pura, de este modo. Sería en Dios una injusticia relegar al hombre a una miseria eterna sin su culpa. Ahora bien, ese sería precisamente el caso de un hombre excluido, sin culpa suya, del reino de los cielos y de la visión beatífica. Porque ese hombre, o desea la visión (y al no dársele, sufriría la gran miseria de estar privado de su deseo), o no la desea (y en ese caso tendría sobre sí la gran miseria de su propia perversidad). La respuesta es clara. La miseria que ocasionaría al hombre su exclusión de la visión beatífica se entiende bien si ese hombre tiene derecho a esa visión, o tiene fuerzas para obtenerla; pero ese no es el caso de la naturaleza pura, en cuyas posibilidades no está la visión beatífica. Por eso a la naturaleza pura la carencia de la visión beatífica no le traería un estado de miseria, ni más ni menos que no nos la trae a nosotros la carencia de la unión hipostática, por más que su posesión sería evidentemente una grandísima felicidad.

Pero admitamos esa miseria en la naturaleza pura. Todavía no sería Dios injusto al crear una naturaleza así. Porque se trataría de una miseria natural, que brota de la condición natural, como lo es la muerte en el animal o la necesidad de comer en el hombre ²⁹.

De semejante manera arguye el bayanismo, afirmando, con principios mal tomados de San Agustín, que Dios no puede crear un hombre sin pecado, al que al mismo tiempo no lo santificase, ni le diese la gracia de la divina adopción. Esto equivale a establecer con ideas agustinianas el nexó bayano entre la naturaleza inocente y la santificación sobrenatural. Ripalda estudia la verdadera posición de San Agustín, según la cual ese nexó no puede afirmarse, sino más bien el existente entre la naturaleza elevada y destinada por Dios al orden sobrenatural, y la santificación inherente a ese mismo orden ³⁰.

Pero el problema principal en este punto, frente al bayanismo, está en el tema del amor de Dios. Conocidos son los equívocos a que el tema se presta, y hasta qué punto abusaron de ellos Bayo y sus secuaces. Ripalda le dedica nada menos que 18 secciones de su obra antibayana.

Contra la posibilidad de un estado de naturaleza pura se afirma la necesidad del amor de Dios infuso, como don exigido por la naturaleza

28. *Adversus Baium et Baianos*, disp. 8 s. 7 n. 72-79.

29. Disp. 8 s. 8 n. 82 y 100 s. Largamente discute aquí Ripalda la pretendida orientación agustiniana de esta concepción. Su respuesta brevemente es la siguiente: la injusticia de que habla San Agustín cuando dice que sería injusto Dios en privar del reino de los cielos a los niños no bautizados, si éstos no estuvieran en pecado, no supone a esos niños en el estado de naturaleza pura, sino en el estado histórico de elevación al orden sobrenatural y de ordenación a la visión beatífica.

30. Disp. 8 s. 9.

humana inocente. Es claro que, de exigirse necesariamente ese amor sobrenatural, sería imposible un estado de naturaleza sin pecado y sin dones infusos. Pero, ¿cómo prueba el bayanismo esa necesidad?

Es imposible, dicen, un hombre que no tenga ningún amor. Pero ese amor, o es amor de Dios, o de la creatura. Si es de la creatura, será pecaminoso; porque amar a la creatura dejando a un lado al Creador, es pecado. Luego tiene que ser amor de Dios. Pero el amor de Dios es un don sobrenatural, porque es la actuación de la virtud misma de la caridad. Luego es imposible un hombre que no tenga la virtud infusa de la caridad.

De otro modo. Es imposible se cree el hombre en un estado en que no pueda amar la verdad y la justicia. Pero ese amor de la verdad y de la justicia necesariamente es un amor sobrenatural de Dios. Luego es imposible exista un estado de naturaleza humana sin la caridad infusa.

Finalmente San Agustín dice que la carencia de caridad es un vicio de la naturaleza. Eso no sería verdad si la caridad no se le debiera a la misma naturaleza. Luego se le debe ³¹.

Claro es que a todos estos raciocinios se opone obviamente la distinción entre el amor sobrenatural de Dios, que es la caridad, y otro amor de Dios natural y encuadrado en las fuerzas de la naturaleza. Pero sabido es que el bayanismo repudia semejante distinción como quimérica y ficticia, atrincherándose en una falsa interpretación de San Agustín. Recurren aquí las famosas frases del Doctor de la gracia sobre «virtudes» de los paganos, sobre la necesidad de la caridad para hacer un acto que no sea pecaminoso, sobre el temor malo como opuesto al amor de la justicia en que actúa la gracia, sobre el mismo amor de la justicia, imposible a las solas fuerzas naturales, sobre la gratuidad absoluta del amor puro de Dios, y otras semejantes ³².

Ripalda hace una larga refutación de todas estas posiciones bayanas al rededor de la necesidad de la caridad sobrenatural. Base de toda su refutación es una larga serie de proposiciones de Bayo condenadas por San Pío V, a saber, las proposiciones 16, 27, 28, 29, 30, 34, 36, 37, 38, 61, 62, 65. Una por una va deshaciendo las objeciones contrarias y examinando para ello la verdadera mente de San Agustín ³³. Pero sobre todo se dedica largamente a fundamentar la posibilidad de un amor natural de Dios y de la justicia, por las solas fuerzas naturales con lo que a ellas es debido; fuerzas naturales en las que de ese modo hay que reconocer todos los principios físicos de ese amor de Dios, aunque se prescindiera de la dificultad que de hecho tal acto pueda ofrecer. Todo ello, claro es, suponiendo un estado de naturaleza en que no hay pecado.

Tenemos aquí ante todo la proposición 34 de Bayo: «distinctio illa

31. Disp. 8 s. 10 n. 117-142.

32. Disp. 8 s. 10 n. 123-130.

33. Disp. 8 s. 11 n. 131-136; s. 12 n. 148-153; s. 27 n. 330-339.

duplicis amoris, naturalis videlicet quo Deus amatur ut auctor naturae, et gratuiti quo Deus amatur ut beatificator, vana est et commentitia et ad illudendum Sacris Litteris et plurimis veterum testimoniis excogitata». La proposición se refiere directamente al estado de naturaleza lapsa. Pero de su condenación se puede deducir a fortiori la misma doctrina para un estado de naturaleza anterior a todo pecado, en lo que atañe, naturalmente, al amor natural de Dios. Todo está en determinar en qué sentido se proscribire la proposición.

Tres interpretaciones recoge Ripalda. Para Vázquez la proposición se condena no por la doctrina que enuncia, sino por la censura que establece: «vana est et commentitia etc.». Ripalda ha puesto ya desde el principio de su obra un principio general de interpretación para las proposiciones bayanas que contienen una censura, como son las prop. 12, 17, 22, 23, 24, 28, 34, 36, 37, 54, 61-64, 65, 79. Para el Doctor salmantino, en todas ellas se condena la doctrina de la proposición, aun prescindiendo de la censura añadida ³⁴. Según ese principio, también aquí queda proscribida la doctrina, es decir, que no hay que distinguir dos clases de amor de Dios, uno natural y otro sobrenatural. Y refuerza su interpretación citando la proposición 38, en la que se enuncia sin censura la misma doctrina ³⁵.

Pero, aun así, cabe preguntar si la proposición 34 se condena porque Bayo negaba la sobrenaturalidad del amor de Dios beatificador, o el carácter natural del amor de Dios autor de la naturaleza. En el primer sentido ha explicado el P. Luis de Torres la condenación. Ripalda rechaza semejante interpretación.

Y creemos que con entera justicia. La negación de la posibilidad natural de amar a Dios, aun autor de la naturaleza, está en la entraña misma del bayanismo. Con razón alude Ripalda a la proposición 38, en la que está clara esa doctrina: «omnis amor creaturae rationalis, aut vitiosa est cupiditas, qua mundus diligitur, quae a Ioanne prohibetur, aut laudabilis illa caritas, qua per Spiritum Sanctum in corde diffusa Deus amatur». Pero además la proposición 34 está tomada del capítulo 4.º del opúsculo *De caritate*, cuya tendencia, clara ya en el título, se enuncia así: «Quod non tantum dilectio Dei tamquam beatificatoris, sed etiam tamquam creatoris, nobis ex Deo sit». Por eso Ripalda con toda razón ve afirmada por la Iglesia, al condenar la proposición 34, la posibilidad de un amor natural de Dios, que está dentro de las fuerzas de la naturaleza, sin el auxilio de la gracia ³⁶.

No vamos a seguir a Ripalda en sus abundantísimas pruebas de esta

34. Disp. 1 s. 4. Allí mismo cita como autores que piensan de otro modo a Suárez, Torres, Vázquez, y, a lo que parece, al mismo Toledo, cuya opinión sería de una auto-ridad singular.

35. Disp. 8 s. 13 n. 162 s.

36. Disp. 8 s. 13 n. 158-161.

doctrina, tomadas de la Sagrada Escritura, de los Concilios, de los Santos Padres, especialmente de San Agustín, de la razón teológica ³⁷. No nos hace falta para nuestro intento. Con lo dicho hasta aquí queda suficientemente establecido el primer paso hacia la posibilidad de la naturaleza pura: el que sostiene, en vista de la condenación de Bayo, ser posible a la naturaleza humana un estado anterior a todo pecado, en el que sin embargo no se le diesen al menos los dones de la santidad y justicia sobrenatural. Ese no es todavía el estado de naturaleza pura; pero se le va acercando.

3. *La integridad.*

La preternaturalidad de la integridad o inmunidad de la concupiscencia la ve Ripalda afirmada por la Iglesia al condenar las proposiciones 26, 55 y 79 de Bayo. Ya hemos visto antes el sentido amplio que les da Ripalda. Pero ese sentido amplio incluye positivamente la doctrina que afirma el carácter natural de la concupiscencia en el hombre, aun sin pecado.

La proposición 26 afirma que la «*integritas primae conditionis*» fué natural al hombre y en ningún modo indebida a su naturaleza. Pero esa «*integridad*», que sin duda no se puede tomar en el sentido técnico de la palabra en teología, ¿incluye, al menos entre otras cosas, lo que por ese sentido técnico se entiende? O de otro modo, ¿quiere Bayo afirmar que la concupiscencia, o rebeldía del apetito, no podía ser natural al hombre en ningún estado anterior al pecado? Así lo sostiene Ripalda. Y lo prueba con palabras del mismo Bayo. Este se pregunta expresamente: «*In quibus consistat primae rectitudinis integritas?*» Y responde: «*Consistebat primae rectitudinis integritas, quam initio homini datam credimus, non tantum in hoc quod mente per integram legis notitiam et voluntate per plenam obedientiam suo Creatori adhaerebat, sed etiam in eo quod inferiores animae partes superioribus voluntatis imperio ad nutum serviebant*» ³⁸. Es, pues, imposible dudar de que en la mente de Bayo la inmunidad de la concupiscencia era natural, exigida por la naturaleza humana, y por lo mismo necesaria en cualquier estado de naturaleza. De donde la condenación de la proposición 26 equivale a negar esa doctrina, equivale a afirmar que un hombre, en el que no hubiera pecado ni dones sobreañadidos a sus exigencias naturales, tendría la concupiscencia o rebeldía de sus apetitos contra la razón ³⁹.

Claro que de ahí sólo no se seguiría la posibilidad de un hombre en ese estado. Pero esa posibilidad la ve afirmada Ripalda en la condenación de la proposición 55: «*Deus non potuisset ab initio talem creare ho-*

37. Disp. 8 s. 14-26.

38. *De prima hominis iustitia*, 1, 3.

39. Disp. 9 s. 1 n. 4.

minem, qualis nunc nascitur». Ripalda comenta sencillamente: «scilicet rebellem per appetitum imperio rationis et aliis miseriis obnoxium, quas per peccatum contraxit»⁴⁰. Ya hemos indicado antes cómo fundamenta Ripalda esta interpretación, que aquí no explica más⁴¹.

Finalmente aduce Ripalda la proposición 79: «falsa est doctorum sententia, primum hominem potuisse a Deo creari et institui sine iustitia naturali». También dijimos más arriba cómo entiende el Doctor salmantino esa «justicia natural» en sentido bayano⁴². Aquí parafrasea así la proposición: «sine iustitia naturali, id est, sine iustitia frenante appetitum et subiciente rationi». Porque debe entenderse por justicia natural una justicia que le dé al hombre la rectitud natural, como fué la original en cuanto refrenaba los movimientos desordenados del apetito, que empujan al alma hacia objetos prohibidos por la ley natural⁴³.

De ese modo la condenación de Bayo incluye la posibilidad de un estado de naturaleza, en el que, antecedentemente a todo pecado, se diera la concupiscencia o rebeldía del apetito contra la razón.

Se comprende que esta posibilidad plantea serios problemas. Y Ripalda los va a proponer examinando los argumentos bayanos contra su tesis.

En primer lugar la concupiscencia sugiere el tema del pecado. Si la concupiscencia es natural en un estado cualquiera de naturaleza, por ejemplo en el de naturaleza pura, el pecado sería también natural, y por lo mismo se refundiría en Dios autor de la naturaleza. Ni se diga que esos movimientos indeliberados de la concupiscencia todavía no son en sí mismos pecaminosos; porque, aun así, de hecho inclinan fuertemente al pecado. Por lo tanto Dios sería autor del pecado, poniendo en el hombre la concupiscencia que es causa de él.

Ripalda niega ante todo que Dios sea causa física de la concupiscencia de otro modo que creando esta naturaleza concreta, con la que está naturalmente unida la concupiscencia; y desde luego no es su causa moral, porque no pretende el pecado, ni quiere que la concupiscencia sirva para pecar, sino para merecer. Pero, aun concediendo que Dios fuera autor de la concupiscencia, de ahí no se sigue que fuera autor del pecado. Porque Dios en tanto es autor de la concupiscencia, en cuanto que por fuerza tiene que dar el concurso que la concupiscencia lleva consigo, como envuelto en su oficio de autor de la naturaleza; y al mismo tiempo hay que atribuirle toda buena intención contraria a la concupiscencia por el dictamen de la razón recta, inclinación que Dios positivamente quiere y pretende.

Ripalda habla en la hipótesis de un concurso indiferente, que no

40. Disp. 8 s. 1 n. 4.

41. Cf. disp. 8 s. 2 n. 19; disp. 4 s. 4 n. 24.

42. Disp. 4 s. 4 n. 25.

43. Disp. 9 s. 1 n. 4.

inclina más a lo malo que a lo bueno, y que sin embargo se da por parte de Dios con la mejor intención de que se venza la concupiscencia y se haga el acto bueno. Así, pues, en Dios no recae culpa ninguna, ya que no hace sino dar un concurso indiferente, que no puede negar en su condición de causa primera, y siempre pretendiendo el bien y no el mal ⁴⁴.

Pero se insiste. La concupiscencia puesta por Dios en el estado de naturaleza pura llevaría en sí un impulso tan fuerte hacia el pecado, que no podría superarse; con lo que ese estado de naturaleza pura resultaría absolutamente ligado con el pecado, y por lo tanto sería imposible. Ripalda empieza por negar esa conexión entre naturaleza pura y pecado en el sentido de que no le quedase absolutamente al hombre en ese estado la potestad antecedente de evitar el pecado. Lo cual no quiere decir que antecederamente no existiese la necesidad moral absoluta de pecar si no se diese un auxilio divino; porque Ripalda no admite que la necesidad de la gracia para observar la ley natural sea sólo consecuente. Sino simplemente eso argüiría la necesidad antecedente de un auxilio de orden natural, que hiciese vencer el ímpetu de la concupiscencia. Tal auxilio no puede decirse ajeno al estado de naturaleza pura ⁴⁵.

Desde otro punto de vista podría argüirse con igual resultado. Si anteriormente al pecado pusiera Dios la concupiscencia en el hombre, el género humano entero por su propia naturaleza debería decirse destinado a la condenación eterna, ni habría diferencia alguna entre el estado de naturaleza pura y el estado de obstinación en el mal ⁴⁶. Porque poco importaría que el hombre tuviera potencia antecedente y física para morir sin pecado, si no tuviera potencia moral consecuente, con lo que sería infaliblemente cierto que todos los hombres morirían en pecado. Ripalda se esfuerza por señalar las diferencias que existen entre esos dos estados de naturaleza. Al hacerlo nos dice que en el estado de naturaleza pura existiría potencia no sólo física, sino también moral, de hacer muchos actos buenos y de cumplir muchos preceptos naturales, como son todos aquellos que no tropiezan con tentaciones graves; para todo eso no se necesitaría ningún auxilio divino. Por otro lado, aun en el caso de las tentaciones graves y de la observancia de toda la ley natural, el estado de naturaleza pura no excluye los auxilios divinos naturales y eficaces. Ambas cosas claro es que no pueden darse en el estado de condenación y obstinación.

Esto supuesto, contesta Ripalda que, aun sin la gracia, el género

44. Disp. 9 s. 1 n. 13-16; s. 6 n. 83.

45. Disp. 9 s. 2 n. 30-35.

46. La comparación se establece entre la naturaleza pura y lo que Ripalda llama «natura damnata». Este último término nos lo ha definido así en el *De Ente supernaturali*, disp. 114 s. 1 n. 3: «denique octavus status est natura damnata, in quo, privata summo bono et omnibus donis supernaturalibus ac spe consequendi illos, ita est obstinata in malo ut nullum honestum opus efficiat».

humano en el estado de naturaleza pura no se arruinaría completamente ni estaría destinado a la condenación eterna. Y lo explica de dos modos distintos.

Ante todo Ripalda admite que los auxilios eficaces para observar toda la ley natural no se deberían *a cada uno* de los hombres en particular; pero se deberían *a todo el género humano*, indeterminadamente en algunos de sus individuos. La razón es clara. Una recta providencia de Dios sobre el género humano parece exigir que algunos de sus individuos consigan el fin último y obtengan por lo tanto los medios eficaces, necesarios para conseguirlo, si están dentro de su ámbito y esfera. Ahora bien, los auxilios eficaces necesarios para observar la ley natural, como naturales que son, no estarían fuera del ámbito y esfera de Dios autor de la naturaleza. De donde se sigue que Dios no podría negarlos al género humano.

Por otro camino llega también Ripalda a la misma conclusión. Aunque esos auxilios naturales eficaces no se le debieran *a cada hombre* en el estado de naturaleza pura, se le podrían deber *al hombre que en ese estado cumpliera algunos preceptos* singulares de la ley natural. Muchos de esos preceptos los puede cumplir el hombre sin especial auxilio divino, como lo ha notado Ripalda. Luego se daría en el estado de naturaleza pura no sólo potencia física, sino también moral, de impedir la ruina de la condenación eterna ⁴⁷.

Por ambos caminos se llega a la solución del problema planteado. Pero nótese que Ripalda no ha visto dificultad ninguna en admitir el carácter gratuito del auxilio que Dios hubiera de dar al hombre en el estado de naturaleza pura para que observase toda la ley natural. No entra sin embargo en los ulteriores problemas que esa posición suscita.

La controversia bayana ha traído a la superficie numerosos textos de San Agustín, en los que parece admitir el Santo Doctor contra Julián de Eclana la malicia intrínseca de la concupiscencia y la imposibilidad consiguiente de pensarla como natural en ningún estado de naturaleza en que no hubiera pecado. No nos interesa aquí ni el sentido de la argumentación agustiniana, ni siquiera el valor de la exégesis de Ripalda. Pero en cambio hemos de recoger los interesantes datos que de ahí se derivan para determinar mejor los rasgos morales de la concupiscencia en el estado de naturaleza pura.

En él, en efecto, los movimientos de la concupiscencia no serían *moralmente* malos en sí mismos; pero serían *naturalmente* malos, sin que esto último constituya ninguna injuria de la naturaleza ni falta alguna de providencia en Dios, ya que serían plenamente naturales ⁴⁸. Serían

47. Disp. 9 s. 2 n. 36-40.

48. Disp. 9 s. 6 n. 82 y 84.

malos, porque se opondrían a la recta razón e inclinarían al pecado ⁴⁹. Pero serían *naturales*, por ser fruto de la misma estructura humana.

Ni se ve dificultad en que Dios haga una naturaleza en la que brote de su misma entraña esta «malicia» natural de la concupiscencia. Porque esa malicia no es moral; es solamente de orden físico, por el daño que puede hacer a la naturaleza si por su parte consiente la libertad. Y siendo así, puede Dios crear semejante naturaleza, sin pretender, claro es, ese daño, sino otros bienes positivos mayores ⁵⁰.

Consecuencia de la concupiscencia rebelde sería el pudor, que en el estado de naturaleza pura no argüiría culpa ninguna, sino solamente un defecto natural ⁵¹. No habría en ese defecto natural un verdadero desorden; al menos en una creatura racional. Para que no la haya, basta que la parte superior domine a la inferior. Y la podría dominar, aunque la inferior expresase sus rebeldías, con tal de que la parte superior fuese libre para no consentir en esas rebeldías. No es necesario exigir más ⁵².

Con todo lo dicho hemos dado un paso más hacia la posibilidad del estado de naturaleza pura. La condenación de Bayo nos ha llevado a afirmar la posibilidad de un estado sin pecado, sin dones sobrenaturales, sin inmunidad de la concupiscencia.

4. *La ciencia.*

Entre los dones concedidos a Adán y perdidos por su pecado, estaba también la inmunidad de la ignorancia. ¿Puede darse un estado de naturaleza pura, en el que esa ignorancia sea natural?

No se trata, claro es, de una ignorancia cuyo objeto sean las verdades sobrenaturales, o las leyes positivas divinas o humanas, o la multitud de hechos históricos que han acaecido o acaecerán en el mundo. La posibilidad natural de semejante ignorancia no la negó el bayanismo. Se trata sólo de la ignorancia de la ley natural. Y el problema en concreto es éste: ¿se le debe a la naturaleza humana inocente el conocimiento del último fin natural, de todo aquello que se requiere para vivir una vida naturalmente honesta, como conviene al hombre, de las leyes morales que se derivan de su misma naturaleza y que el hombre, por el mero hecho de existir, tiene obligación de saber? ⁵³.

Ripalda responde negativamente a esta última pregunta. Y afirma decididamente: el conocimiento de la ley natural no se le debe al hombre

49. Disp. 9 s. 5 n. 73.

50. Disp. 9 s. 5 n. 74.

51. Disp. 9 s. 6 n. 87.

52. Disp. 9 s. 6 n. 89; s. 5 n. 79.

53. Disp. 10 s. 1 n. 1-3; s. 2 n. 4.

inocente hasta tal punto que no pudiera ser creado en su ignorancia y aun con múltiples errores sobre la misma ⁵⁴.

No alude aquí Ripalda a la condenación de las proposiciones de Bayo. Pero no cabe duda que ese estado natural de ignorancia y error lo ha visto él incluido en la condenación de la proposición 25: «*integritas primae creationis non fuit indebita naturae exaltatio, sed naturalis eius conditio*». Cuando expone dicha proposición copia el texto de Bayo citado más arriba, en el que se explican los elementos que a juicio del Doctor lovaniense componían la «integridad» primera. En ese texto se dice: «*Consistebat primae rectitudinis integritas, quam initio homini datam credimus, non tantum in hoc quod mente per integram legis notitiam et voluntate per plenam obedientiam suo Creatori adhaerebat...*» Según eso, al condenarse dicha proposición, queda en claro que a la naturaleza humana sin pecado no se le debe el conocimiento pleno de la ley natural; y por lo mismo, que puede pensarse en un hombre inocente, creado sin embargo en el estado de ignorancia y error.

En el mismo sentido ha interpretado Ripalda la proposición 55, como vimos antes ⁵⁵. De ella se sigue, según esa interpretación, la posibilidad del estado de naturaleza pura en este aspecto.

Como hemos dicho, Ripalda ahora prescinde de eso, sin duda por darlo por suficientemente tratado. Su pensamiento se explica así. El hombre, por su propia naturaleza y prescindiendo de un beneficio divino ulterior, no puede actuar su entendimiento, sino en función de su fantasía y aun en función de los sentidos que le proporcionan las especies de los objetos que conoce. Ahora bien, con esas especies proporcionadas por los sentidos fácilmente pueden mezclarse la ignorancia y el error en lo que se refiere a todo el ámbito de la ley natural; ya que esas especies son necesariamente muchas, y no se adquieren a la vez sino poco a poco, y al principio falta la prueba experimental y tampoco se conocen todos los principios. Por eso es fuerza que muchas veces el entendimiento humano se encuentre en la ignorancia, o en el error, por haberle fallado en algo la legitimidad de su discurso.

Y no se diga que en el caso de la naturaleza pura se le deberían al hombre esas especies inteligibles, necesarias para el conocimiento pleno de la ley natural; y que por lo mismo tendría Dios que infundírselas independientemente de los sentidos. Porque o esa infusión sería antes de nacer, o al llegar al uso de la razón. Antes de nacer, sería monstruoso pensar en un niño, que conociese plenamente toda la ley natural y no conociese ninguna de las otras verdades u objetos necesarios para su vida; aparte de que todo ese conocimiento se le habría dado inútilmente, cuando toda-

54. Disp. 10 s. 7 n. 77.

55. Cf. disp. 4 s. 3 n. 19; disp. 8 s. 2 n. 19.

vía no podía cumplir la ley natural. Y esperar al uso de razón es difícil; porque, como ese uso de razón se va adquiriendo poco a poco y no llega de golpe en un momento determinado, sería imposible impedir que se mezclasen ya antes ignorancias y errores en materias morales ⁵⁶.

La complejidad de la vida moral, aun natural, es conocida. Muchas de sus verdades prácticas no pueden llegar a conocerse sino con sola probabilidad; los primeros principios morales no bastan para darles evidencia, como la historia misma de la ciencia moral lo está demostrando. En la complejidad de las circunstancias, en la infinita variedad de las materias, en la probabilidad oscura de las consecuencias deducidas, ¿cómo impedir todo error y toda ignorancia?; ¿cómo suprimir un influjo de la voluntad que lleve a conclusiones mal sacadas, o a valorizaciones equivocadas? Todo ello prueba que la ignorancia y el error serían naturales al hombre, aun prescindiendo del pecado ⁵⁷.

Cierto que Dios no puede dejar al hombre en un estado de naturaleza, en el que no tenga modo de conocer su último fin y los medios necesarios para conseguirlo. Pero de ahí no se sigue que ese conocimiento tenga Dios que infundírselo inmediatamente para precaver toda ignorancia y todo error. Basta que Dios provea los medios suficientes para que el hombre pueda llegar a conocer la ley natural con su propio trabajo y con la instrucción de los demás hombres, aunque estos medios no den un conocimiento desde el principio perfecto, sin ignorancias que vencer y sin errores que rectificar ⁵⁸.

Se dirá que el error en la ley natural es un mal grave, que no parece pueda refundirse de ninguna manera en el autor de la naturaleza, sino en la actuación pecaminosa de la creatura. Pero una cosa es que provenga inmediatamente de Dios un mal físico de la naturaleza, como es el error, y otra muy distinta que Dios inmediatamente produzca una creatura, naturalmente sujeta a errar. Aun lo primero lo han admitido como posible algunos teólogos por tratarse de un mal físico, no de un mal moral. Pero aquí se trata de lo segundo. Y no se ve por qué no va a poder Dios crear un hombre, sin pecado, sujeto a algunos males físicos naturales, que provengan no de la intención y voluntad divinas, sino del concurso natural de las causas segundas ⁵⁹. Ripalda lo explicará más a propósito de la muerte.

56. Disp. 10 s. 7 n. 78-80.

57. Disp. 10 s. 7 n. 81.

58. Disp. 10 s. 2 n. 5.

59. Disp. 10 s. 2 n. 7 s.

5. *La inmortalidad.*

Cuando pretendemos deducir de la condenación de Bayo la posibilidad del estado de naturaleza pura, es preciso llegar al tema de la muerte y de la inmortalidad. La muerte en el orden actual es sin duda fruto del pecado. Pero el lazo entre la muerte y el pecado, ¿es tan estrecho e insoluble, que en cualquier estado de naturaleza haya que afirmar la inmortalidad del hombre inocente? O lo que es igual, el estado de naturaleza pura, que por hipótesis lleva en sí mismo la necesidad de morir, ¿es un estado posible?

Naturalmente que la respuesta hay que tomarla de la proposición 78 de Bayo: «immortalitas primi hominis non erat gratiae beneficium, sed naturalis conditio». La inmortalidad de nuestros primeros padres era por lo tanto un beneficio divino sobreañadido a las exigencias de su naturaleza. Y si era así, podría Dios no concedérsele. Y si no se lo concedía, tendríamos un estado de naturaleza, en el que, sin haber pecado, no sería el hombre inmortal ⁶⁰.

Realmente a una naturaleza compuesta de elementos que en su misma entraña llevan la necesidad de morir, no puede serle natural la inmortalidad. Tal es la naturaleza humana, cuyo componente corporal, por su misma manera de ser, lleva a la vejez y a la muerte ⁶¹.

La inmortalidad propia del alma, segundo componente de la naturaleza humana, no induce en el hombre ninguna imposibilidad de morir. Porque esa inmortalidad se refiere a la sustancia del alma y a su vida espiritual independiente del cuerpo; y la permanencia de esa vida queda asegurada aunque muera el hombre ⁶².

Y si se invoca una inclinación innata a la felicidad, que como innata no puede frustrarse y como felicidad exigiría la inmortalidad, ya nos ha dicho Ripalda que la inclinación innata del hombre sólo se mueve en la esfera de lo posible en una natural providencia de Dios. Y es claro que en esa providencia no es posible una felicidad que recaiga sobre el compuesto humano entero, ya que el cuerpo naturalmente tiende a disolverse. De donde se sigue que la inclinación natural llevará solamente a la felicidad del alma separada, única que es naturalmente posible ⁶³.

Queda, pues, en pie la posibilidad de un estado de naturaleza en que el hombre inocente fuera mortal.

60. Disp. 11 s. 2 n. 8.

61. Disp. 11 s. 2 n. 13.

62. Disp. 11 s. 3 n. 18.

63. Disp. 11 s. 3 n. 19; disp. 8 s. 6 n. 72-77.

6. *La inmunidad de las demás miserias corporales.*

La posibilidad de un estado de naturaleza, en el que fueran naturales al hombre las miserias corporales que en el actual estado son fruto del pecado, la deduce Ripalda de la proposición 55 de Bayo: «Deus non potuisset ab initio talem creare hominem qualis nunc nascitur». Proposición que Ripalda comenta así: «scilicet obnoxius molestiis et miseriis corporeis, quibus nunc affligimur»⁶⁴. En el mismo orden de ideas, y como confirmación, cita además la proposición 72: «omnes omnino iustorum afflictiones sunt ultiones peccatorum ipsorum; unde et Iob et martyres, quae passi sunt, propter peccata sua passi sunt». Comenta Ripalda: «nimirum quia nullis malis possunt homines innocentes affligi, sed peccatum omnem afflictionem praecedat necesse est»⁶⁵.

Al condenar esas proposiciones, queda asentado por la Iglesia que puede darse un estado de naturaleza en que, anteriormente a todo pecado, se diesen en el hombre las aficciones y miserias corporales. Es el último paso que nos quedaba por dar para obtener la posibilidad completa del estado de naturaleza pura.

Ese estado de miserias corporales, anteriores a todo pecado, lo lleva consigo la naturaleza humana dejada a sí misma. Porque siendo sensitiva y corporal, está sujeta a las impresiones externas y a las vicisitudes de los agentes naturales y libres que necesariamente han de producir molestias en los sentidos. Así, por ejemplo, el frío y el calor, la tristeza por las malas cosechas, y cosas semejantes. En esto no hay diferencia entre la naturaleza humana y las demás naturalezas corporales⁶⁶.

Claro es que ese estado de miserias corporales tendría una compensación natural en los grandes bienes y los utilísimos frutos que esa misma naturaleza, por ser racional, encontraría en sufrirlas, para ejercicio de la justicia, de la humildad, de la caridad, de la paciencia, de la esperanza. Eso sirve para afianzar la posibilidad de un estado de naturaleza que parecería a primera vista extraño⁶⁷.

Ni se diga con los bayanos que todo eso valdría tal vez de los adultos, pero no de los niños, en los que no puede darse el fruto de semejantes virtudes. Porque sin duda esos frutos serían imposibles en los niños; pero la consideración hecha basta para concluir que Dios no sería injusto afligiendo al adulto inocente. Y si no lo sería, lo mismo cabe decir de los niños. Más aún, los frutos de esas virtudes no los podrían adquirir los adultos, si no tuvieran una naturaleza pasible. Y si la naturaleza es pasible, lo es desde la niñez. Y aun el sufrimiento de esas miserias corporales

64. Disp. 12 s. 1 n. 1; cf. disp. 8 s. 2 n. 19; disp. 4 s. 4 n. 24.

65. Disp. 12 s. 1 n. 1.

66. Disp. 12 s. 1 n. 10.

67. Disp. 12 s. 1 n. 7 ss.

por los niños, si a ellos no les aprovecha, podría aprovechar a los demás, que aprenderían en ellos la debilidad y miseria humanas con el consiguiente fruto de humildad ".

Los bayanos posteriores encuentran imposible ese estado de miserias corporales por oponerse a los atributos divinos. Ripalda, recogiendo esas pretendidas oposiciones, refuerza su prueba de la posibilidad del estado de naturaleza pura.

Les parece ser contrario a la ley eterna, el que se den miserias corporales antes del pecado. Porque ya San Agustín, dicen, estableció una conexión necesaria entre pecado y miseria corporal. Pero esa conexión en San Agustín supone el estado histórico en que Dios puso al hombre, del cual cayó por el pecado; por eso en el orden actual puede afirmarse esa conexión. Lo que de ahí no puede concluirse es que *toda* miseria corporal en el hombre esté ligada necesariamente al pecado en cualquier orden de cosas que se suponga. Es decir, que no toda miseria corporal tiene necesaria e ineludiblemente para la naturaleza humana el carácter de penal, aunque lo tenga en el estado actual que supone una caída del estado de elevación al orden sobrenatural ".

Pero, se dirá, es contra la providencia de Dios el que se aflija un inocente. La instancia sería pertinente, si se tratase de una aflicción contraria a la felicidad eterna. Pero no puede serlo si se trata de una aflicción temporal, que lejos de oponerse a esa felicidad, positivamente sirve para promoverla ". Y en un sentido semejante hay que entender otras palabras agustinianas.

Ni se acuda a la justicia divina para argüir que se violaría ésta en el momento en que tuviera que sufrir un inocente. Porque lo que habría de sufrir sería sólo las naturales consecuencias de su propia naturaleza. Y si San Agustín parece decir lo contrario, es porque habla en la hipótesis del orden histórico que Dios quiso en el mundo, no del estado de naturaleza pura ".

Otro tanto habría que decir de la negación de la clemencia divina, que pudiera sospecharse en el hecho de querer Dios semejantes aflicciones para un hombre sin pecado ".

Finalmente tampoco puede hacer fuerza alguna la conexión *necesaria* de la pena con la culpa, que quiere deducirse de la conexión *existente* entre la culpa y la pena. Se toca aquí el principal fundamento de la doctrina bayana en este punto, que podría expresarse así: la conexión de la culpa con la pena es de tal naturaleza, que es imposible no se castigue al

68. Disp. 12 s. 4 n. 42-46.

69. Disp. 12 s. 6 n. 70 ss.

70. Disp. 12 s. 7 n. 77 s.

71. Disp. 12 s. 8.

72. Disp. 12 s. 9.

que pecó; pero siendo esto así, es necesario que donde hay pena haya habido pecado; luego no puede suponerse un estado de naturaleza sin pecado y con las aflicciones y miserias corporales.

Hay en toda esta manera de argüir un equívoco evidente, que consiste en tomar la palabra «pena» en un sentido material y en un sentido formal a la vez. Evidentemente donde hay una pena en sentido formal, tiene que haber precedido culpa. Pero no se trata de eso. Las miserias corporales en el estado de naturaleza pura no serían una pena en sentido formal; serían sólo un mal de la naturaleza.

Esto bastaría para resolver la dificultad. Sin embargo Ripalda alarga el horizonte para discutir a fondo el principio mismo en que se quiere apoyar toda la objeción bayana. No nos interesa ahora entrar en esa discusión ⁷³.

Lo que nos interesa es subrayar la posibilidad de un estado de naturaleza en el que, anteriormente a todo pecado, se dieran las aflicciones y miserias corporales. Con lo cual hemos dado el último paso para establecer la posibilidad del estado de naturaleza pura, siguiendo a Ripalda en su refutación bayana.

7. Conclusión.

Como se ha podido apreciar, Ripalda, que ha recibido el concepto y posibilidad del estado de naturaleza pura, de la mejor tradición teológica, y tiene conciencia de ello ⁷⁴, lo ha elaborado más sirviéndose de las decisiones del magisterio eclesiástico contra Bayo.

En esas decisiones ve afirmada Ripalda la posibilidad del estado de naturaleza pura, largamente impugnada por el bayanismo. Hemos visto el análisis cuidadoso que hace él de algunas proposiciones condenadas en la Bula de San Pío V, y hasta qué punto el conjunto de ellas nos lleva a la misma conclusión de Ripalda.

Las líneas generales de su pensamiento, que se han trazado en las páginas anteriores, contribuyen sin duda a poner más en claro el ingenio y la sólida ciencia teológica del célebre profesor salmantino.

73. Disp. 12 s. 11-13.

74. Es imposible afirmar que el concepto de naturaleza pura es una reacción anti-bayana o antijansenista, como se ha pretendido recientemente (cf. H. RONDET, *Le problème de la nature pure et la théologie du XVIIe siècle*, en «Recherches de Science Religieuse», 35 [1948] 493). Si Ripalda aprovechó ese concepto contra las falsas tendencias bayanas, fué porque éstas realmente minaban la tradición teológica anterior en este punto tan importante para la recta inteligencia de lo sobrenatural.