



Anuario de Historia de la Iglesia

ISSN: 1133-0104

ahig@unav.es

Universidad de Navarra

España

Saranyana, Josep-Ignasi
La eclesiología de la revolución en el Sínodo de Pistoya (1786)
Anuario de Historia de la Iglesia, vol. 19, 2010, pp. 55-71
Universidad de Navarra
Pamplona, España

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35514154005>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

La eclesiología de la revolución en el Sínodo de Pistoia (1786)

*The Ecclesiology of the Revolution
in the Synod of Pistoia (1786)*

Josep-Ignasi SARANYANA

Instituto de Historia de la Iglesia. Universidad de Navarra. E-31080 PAMPLONA. saranyana@unav.es

Resumen: El Sínodo de Pistoia (en Toscana), convocado por el obispo Escipión de Ricci y celebrado en 1786, representó el intento más acabado de reforma tardojansenista. Fue condenado por la bula *Auctorem fidei*, de Pío VI (1794). Su tesis eclesiológicas, que aquí se estudian al hilo de los decretos sinodales, sobre todo el primero de ellos, inspirados por el teólogo Pietro Tamburini, tuvieron una especial incidencia en concepción eclesiológica de los próceres de la independencia americana, sobre todo al teorizar sobre las relaciones Iglesia-Estado, discutir acerca de las temporalidades de la Iglesia y considerar las prerrogativas del Papa.

Palabras clave: tardojansenismo, Pietro Tamburini, Escipión de Ricci, Sínodo de Pistoia.

Abstract: The Synod of Pistoia in Tuscany, summoned by Bishop Scipione de Ricci and celebrated in 1786, signified the most accomplished attempt of reform by late Jansenism. It was denounced by Pius VI in the bull *Auctorem fidei* (1794). The present work studies the ecclesiological theses of the Synod based on the decrees that were proclaimed. The first of these theses, inspired by the theologian Pietro Tamburini, specially influenced the ecclesiological conception of the advocates of American independence, primarily in the formulation of theories regarding Church and State relations and in the debate on issues like Church property and the prerogatives of the Pope.

Key words: Late Jansenism, Pietro Tamburini, Scipione de Ricci, Synod of Pistoia

I. EL SÍNODO DE PISTOYA Y SU CONTEXTO

a) *Programa reformista del Gran Duque de Toscana (1745-1790)*

El tardojansenismo italiano alcanzó su expresión más acabada en el célebre Sínodo de Pistoia (Toscana)¹, convocado a instancias del Gran Duque Pedro Leopoldo². Los dos protagonistas del sínodo fueron Escipión de Ricci, obispo de Pistoia, y Pietro Tamburini, su teólogo.

El programa reformista del Gran Duque de Toscana se articulaba en torno a una serie de medidas³: mejora de la formación del clero, estableciendo academias eclesiásticas y determinando los planes de estudios teológicos y los manuales escolares; constitución de una única caja eclesiástica, que debía reunir los patrimonios de conventos, capellanías y cofradías, con ánimo de proporcionar mejores estipendios a los sacerdotes y cortar así la simonía; pretensión de que la multitud de sacerdotes que vivían de distintos beneficios se adscribiesen a parroquias, de forma que todos tuviesen cura de almas⁴. Además, en 1769, Pedro Leopoldo prohibió la difusión de la bula *In coena Domini* (1627), del papa Urbano VIII, porque esta bula castigaba con censuras a quienes impidiesen o dificultasen la comunicación directa de los obispos con la Santa Sede. Esta disposición contravenía los intereses de los regiopatrimonios español y portugués, y las pretensiones del cesaropapismo (regalismo) de los borbones franceses o del febronianismo austríaco. También en los años previos al Sínodo de Pistoia, concretamente desde 1782, Pedro Leopoldo abolió el tribunal de la Inquisición, reformó los monasterios y las casas de religiosos, mandando cerrar algunos, y estableció el *exequatur* para todos los documentos emanados por autoridades extranjeras, entre ellas la Santa Sede.

Para llevar a cabo con mayor eficacia su reforma eclesiástica, el Duque buscó la colaboración del episcopado y del clero, a quienes remitió un memorial, el 26 de enero de 1786, con cincuenta y siete puntos reformistas, que debían ser tratados por los obispos y su clero en las asambleas eclesiásticas⁵. La respuesta a la circular fue

¹ Sobre el tardojansenismo italiano cfr. Charles A. BOLTON, *Church Reform in 18th Century Italy. The Synod of Pistoia 1786*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1969; Pietro STELLA (ed.), *Il giansenismo in Italia. Piccola antologia di fonti*, Adriatica, Bari 1972.

² Hermano del emperador José II y su sucesor en el Imperio, con el nombre de Leopoldo II.

³ La Toscana es una región de la Italia central, sobre la costa oeste, situada entre Roma y la Lombardía, cuyas ciudades históricas más importantes son Florencia, Pisa, Pistoia, Lucca y Siena.

⁴ Cfr. Juan María LABOA, *La estructura eclesiástica durante la época moderna*, en Ricardo GARCÍA-VILLOSLADA, Juan María LABOA, *Historia de la Iglesia católica*, BAC, Madrid ²1991, IV, pp. 193-259, aquí pp. 245-255.

⁵ Cfr. la circular con los cincuenta y siete artículos del Gran Duque en Johannes Dominicus MANST, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, reimpresión de Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, Graz (Austria) 1961, vol. 38, col. 999-1012. También en Pietro STELLA (ed.), *Atti e decreti del Concilio*

desigual, pues sólo tres obispos se avinieron a la convocación de sínodos para estudiar las disposiciones del Gran Duque. Mons. Escipión de Ricci, obispo de Prato-Pistoya, se ajustó a los deseos de Pedro Leopoldo convocando un Sínodo, para lo cual contó con la estrecha colaboración del teólogo Pietro Tamburini. El Sínodo se celebró del 18 al 28 de septiembre de 1786. El programa ducal incluía también la convocatoria de un concilio nacional. Éste tuvo lugar en Florencia, del 23 de abril al 5 de junio de 1787, pero no fue operativo⁶.

b) *Pietro Tamburini (1737-1827)*

Una de las figuras más notables del tardojansenismo italiano fue el sacerdote bresciano Pietro Tamburini⁷. Merece que digamos algunas palabras sobre su producción teológica y filosófica, porque Tamburini fue el principal interlocutor del expulso Diego José Fuenzalida y el teólogo más destacado del Sínodo de Pistoya.

diocesano di Pistoia dell'anno 1786, Olschki («Biblioteca storica toscana. Sezione di storia del risorgimento», 9), Firenze 1986, I, pp. 49-70.

⁶ El Sínodo de Pistoya y el Concilio Nacional de Florencia en: Johannes Dominicus MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, cit. en nota 5, vol. 38: crónica del Sínodo de Pistoya (col. 989-998), decretos (col. 1011-1086), las cartas pidiendo al Duque su ejecución y la respuesta de éste (col. 1085-1101). Siguen después las actas del Concilio nacional de Toscana, celebrado en Florencia del 23 de abril al 5 de junio de 1787. Una edición imprescindible del Sínodo de Pistoya, porque no sólo trae los decretos, sino que ofrece una edición crítica de ellos (cotejando las versiones que se publicaron en varias lenguas) y estudia también las fuentes doctrinales del Sínodo y de la bula condenatoria *Auctorem fidei*, es Pietro STELLA (ed.), *Atti e decreti del Concilio diocesano di Pistoia dell'anno 1786*, cit. en nota 5, en 2 vols. El volumen primero es la edición de las actas; el volumen segundo contiene el estudio de las fuentes y otras cuestiones.

⁷ El sacerdote Pietro Tamburini comenzó su actividad docente como catedrático de Filosofía y Teología en el Seminario diocesano de Brescia, donde publicó, en 1771, un opúsculo latino sobre la gracia (*De summa catholice de gratia Christi doctrine praestantia*), contrario a los molinistas (nombre con el que se conocía a los seguidores del jesuita Luis de Molina), que levantó muchas protestas. Tuvo que dimitir como profesor del seminario, aunque el opúsculo alcanzó muchas ediciones y fue traducido a varios idiomas. Clemente XIV lo llamó a Roma en 1772, para encargarle la cátedra de Teología del Colegio Irlandés y después su dirección. Posteriormente, fue nombrado catedrático de Teología moral de la Universidad de Pavia, por la emperatriz María Teresa, hasta su cese en 1794. Estando en Pavia, y desde 1787, fue promotor del Sínodo de Pistoya a instancias del obispo Mons. Escipión de Ricci. Sus obras fueron recomendadas por el Sínodo de Pistoya. En 1798 asumió la dirección del liceo de Brescia hasta 1799 en que, por la invasión austríaca, hubo de regresar a Pavia, donde estaba Napoleón. Allí retornó a la Universidad, pero ya no como teólogo, sino como catedrático de Filosofía moral. Después de su muerte, acaecida en 1827, se publicaron sus *Praelectiones de Ecclesia Christi*, una de sus obras emblemáticas, que aquí no comentaremos, porque se salen de nuestro arco cronológico, aunque estaban terminadas en 1799. Destacó como notable pedagogo y teórico de la educación. Cfr. el excelente trabajo histórico-crítico de Pietro STELLA, *Pietro Tamburini nel quadro del giansenismo italiano*, en Paolo CORSINI, Daniele MONTANARI (ed.), *Pietro Tamburini e il giansenismo lombardo. Atti del Convegno internazionale in occasione del 250° della nascita (Brescia, 25-26 maggio 1989)*, Morcelliana, Brescia 1993, pp. 151-204; y Antonio NIERO, *Tra le ombre del tardo giansenismo veneziano: testi e tesi di teologia*, en Paolo CORSINI, Daniele MONTANARI (ed.), *Pietro Tamburini e il giansenismo lombardo*, cit., pp. 385-391.

La vida intelectual de Tamburini tiene cuatro períodos bastante claros: período bresciano (1762-1772), romano (1772-1778), jansenista (1779-1794) y de profesor de filosofía moral (1799-1827)⁸. Su producción teológica giró en torno a dos temas capitales, a los que se sumaron, como cuestiones un tanto periféricas, otros argumentos de menor cuantía. El primer gran tema, desarrollado ya en sus lecciones brescianas sobre la gracia, dio lugar a su tratado *De summa catholica de gratia Christi doctrinae præstantia*, publicado en 1771 por vez primera. Allí se discute la noción de naturaleza pura que, a su juicio, se hallaba en la base del molinismo, es decir, en las tesis de Luis de Molina (aunque atemperadas por el congruismo de Francisco Suárez). El molinismo habría sido la causa de la general aceptación del sistema probabilista por parte de la Compañía de Jesús⁹. Según Tamburini, los molinistas habrían identificado la noción de naturaleza pura con el estado del Adán caído. El hombre caído sería el hombre desnudo; el Adán íntegro sería el hombre vestido con los dones sobrenaturales y preternaturales. Por todo ello, la hipótesis de la naturaleza pura no era admisible, porque equivocaba el análisis posterior, al presentar la gracia como exterior y accesorio, como si el pecado original no hubiese herido seriamente a la naturaleza. En tal contexto, se justificaría el juicio benévolo y laxista del probabilismo, que consideraría el hombre *sanado* o justificado como un hombre desnudo que había sido vestido nuevamente. El molinismo sería, pues, no sólo un error, sino una terrible enfermedad que habría contaminado a la Iglesia y de la cual ésta debía ser curada. Dicho en pocas palabras: Tamburini consideraba que el molinismo tenía raíces pelagianas. Su sintonía con las críticas jansenistas contra el probabilismo es evidente¹⁰. Tamburini formuló estas tesis en los primeros años de su carrera profesoral, coincidiendo con el período en que se habían aliado contra el probabilismo tanto los jansenistas (es decir, una corriente agustinista) como el tomismo dominicano.

El segundo gran tema tamburineano tiene que ver con otra cuestión jansenista: el asunto del error en la Iglesia, es decir, la posibilidad de que, *de facto*, la verdad se haya oscurecido en la Iglesia en determinadas épocas históricas, permaneciendo fiel sólo una heroica minoría, incluso perseguida por la Santa Sede. Estos temas fueron desarrollados por Tamburini durante su *soggiorno* romano y, muy particularmente, en sus años de Pavía, en los que primaron sus estudios histórico-teológicos con tres monografías importantes: sobre San Justino (Brescia 1780), Orígenes (Pavía 1781) y

⁸ Cfr. Giovanni MANTESE, *Pietro Tamburini e il giansenismo bresciano*, con prefazione e un'appendice bibliografica di mons. Paolo Guerrini, Editrice Ancora («Monografie di storia bresciana», XXI), Brescia 1942.

⁹ Cfr. Pietro STELLA, *Pietro Tamburini nel quadro del giansenismo italiano*, cit. en nota 7, pp. 152-154.

¹⁰ Algunos contemporáneos de Tamburini comprobaron que estos mismos juicios denigratorios de los molinistas habían sido ya sostenidos por el dominico veneciano Jacques-Hyacinthe Serry (Augustinus Leblanc), autor de *Historia congregationum de auxiliis divine gratie* (1700).

Tertuliano (Pavía 1781). Ésta última, titulada *Analisi del libro delle prescrizioni di Tertulliano con alcune osservazioni*, provocó un duro debate con el jesuita expulso Diego José Fuenzalida.

c) *Las tres coordenadas del Sínodo de Pistoia*¹¹

Los Decretos del Sínodo de Pistoia expresan los puntos de vista del tardo jansenismo en sus distintas formas: jansenismo político, concepción eclesiológica, reformismo litúrgico y sacramental, y rigorismo moral¹². Sus fuentes doctrinales se hallan en los cincuenta y siete artículos del memorial que el Gran Duque propuso a los conciliares, que pasaron casi íntegramente a los decretos, con sólo algunas correcciones formales¹³. Entre los libros propuestos para la formación del clero y de los fieles¹⁴, figuraban las *Reflexiones morales* de Pascasio Quesnel¹⁵, las lecciones de *Teología moral* de Pietro Tamburini, el *Tratado sobre el sacrificio de la Misa*, de Jacques Bénigne Bossuet¹⁶, la *Historia de la Iglesia* de Claude Fleury¹⁷, la obra *De regolata devotione de' cristiani* de Luigo Antonio Muratori¹⁸, y, en general, una serie de libros y

¹¹ Benvenuto MATTEUCCI, *Scipione de Ricci. Saggio storico-teologico sul giansenismo italiano*, Morcelliana, Brescia 1941; R. STERENI, *Rapporto fra primato pontificio e autorità dei vescovi in Scipione dei Ricci*, Roma 1970.

¹² Batllori ha señalado tres vertientes del tardojansenismo italiano: la vertiente dogmática (puntos de vista sobre la gracia y la justificación), febroniana (convicciones eclesiológicas, es decir, superioridad de la Iglesia, o sea, de la sociedad eclesiástica, sobre el Romano Pontífice) y cesaropapista (gestión de los gobernantes civiles en los temas eclesiásticos, modificando la legislación canónica, principalmente en temas matrimoniales, dictando determinaciones litúrgicas o señalando aspectos de la vida del clero secular y regular). Cfr. Miquel BATLLORI, *El Conciliábulo de Pistoia y la Asamblea de Florencia en las cartas y memorias de los ex jesuitas españoles desterrados en Italia*, en VV.AA., *Nuove ricerche storiche sul giansenismo. Studi presentati nella Sezione di Storia Ecclesiastica del Congresso Internazionale per il IV Centenario della Pontificia Università Gregoriana (13-17 ottobre 1953)*, Pontificia Università Gregoriana («Analecta Gregoriana», 71), Roma 1954, p. 259.

¹³ Pietro STELLA (ed.), *Atti e decreti del Concilio diocesano di Pistoia dell'anno 1786*, cit. en nota 5, vol. I, sessione II, pp. 49-70.

¹⁴ Ibidem, sessione II, n. 54, pp. 66-68.

¹⁵ El oratoriano Pascasio Quesnel (1634-1718) publicó en 1671 su *Abrégé de la morale de l'Evangile, ou Pensées chrétiennes sur les textes des IV Evangiles pour en rendre la lecture plus facile*, que conoció sucesivas reediciones ampliadas. Su título definitivo es *Réflexions morales sur le Nouveau Testament*. En 1708 Clemente XI prohibió su lectura. Finalmente, el mismo Clemente XI condenó ciento una proposiciones de esta obra en la constitución *Unigenitus Dei Filius*, de 8 de septiembre de 1713 (DH 2400-2502).

¹⁶ Jacques Bénigne Bossuet (1627-1704), muy destacado predicador, actuó decisivamente en la Asamblea del Clero francés de 1682, donde fueron aprobados los cuatro artículos galicanos.

¹⁷ Claude Fleury (1640-1723) escribió, entre otras obras, una monumental *Histoire ecclésiastique*, en 26 volúmenes, que comenzó a editarse en 1691. Esta obra tiene clara inspiración galicana.

¹⁸ Ludovico Antonio Muratori (1672-1750) fue un eclesiástico italiano, extraordinario historiador y partidario y promotor de las reformas educativas y políticas propuestas por la Ilustración.

catecismos sugeridos por Escipión de Ricci, todos ellos de producción más o menos jansenista e incluidos en el Índice romano de libros prohibidos¹⁹.

Ante todo, las tres principales coordenadas del tardojansenismo pistoyense, al hilo de los decretos sinodales, como paso previo para una exposición más detallada de su eclesiología.

Jansenismo político-eclesiástico: El Romano pontífice es sólo la cabeza ministerial de la Iglesia, el primero en el orden de la enseñanza; el papa recibe su potestad de la Iglesia; la autoridad de la Iglesia queda circunscrita a las materias espirituales, de modo que su potestad se reduce casi exclusivamente a los asuntos que afectan al fuero de la conciencia; las asambleas eclesiásticas son promovidas por el soberano y de éste reciben el *exequátur* (Pistoya sostiene, además, un episcopalismo y parroquismo extremos, subrayando la independencia de los obispos respecto de la curia romana y afirmando una amplia autonomía jurisdiccional de los párrocos). Se instituye el sínodo o asamblea del obispo con sus sacerdotes como la instancia más alta de la fe y para la reforma de las costumbres. Se subtrae, en buena medida a la autoridad de la Iglesia, la regulación del *sacramento* del matrimonio, pasándola a la autoridad civil. Se reforma el régimen de los regulares, reduciendo los institutos religiosos a uno sólo, sin cura pastoral. Se ofrecen graves reparos a la exención canónica de los religiosos (arrogándose el sínodo atribuciones que no son de su competencia). Defiende el concilio nacional como vía canónica para solventar las controversias religiosas (también de fe y costumbres) en el seno de las distintas naciones. En este apartado «político», lo más clamoroso fue la recepción de los artículos galicanos de 1682 y las alabanzas de Pistoya a los escritos de Pascasio Quesnel y su crítica a la tradición eclesiástica y teológica medieval.

Reforma litúrgica y sacramental: Reforma la liturgia de las horas. Expresa una clara tendencia iconoclasta (limitación de las imágenes), modifica el calendario litúrgico (con una implícita revisión del precepto dominical). Discute la disciplina penitencial de la Iglesia (ayunos), cambia la disposición litúrgico-arquitectónica de los templos (desaparecen los altares de las capillas laterales). Las innovaciones litúrgicas de la Misa (por ejemplo, introducción de la lengua vulgar en el culto) se entremezclan con consideraciones confusas de carácter dogmático (sobre la presencia real de Cristo en la Eucaristía y el valor sacrificial de la Santa Misa). Establece nuevas disposiciones acerca de las entonces denominadas órdenes menores. Etcétera.

El *rigorismo moral* se manifiesta en las exigencias requeridas para recibir válidamente la confesión sacramental, en el rechazo de la confesión frecuente por solo pecados veniales, en la proscripción de la devoción al Sagrado Corazón de Jesús y una

¹⁹ Cfr. Pietro STELLA (ed.), *Atti e decreti del Concilio diocesano di Pistoia dell'anno 1786*, cit. en nota 5, vol. II, p. 11.

apreciación minimalista del culto a la Humanidad santísima de Cristo. Son notables sus invectivas al probabilismo moral, que suponían una clara descalificación de los autores que, de buena fe, pudieron sostenerlo. Hay rigor excesivo en las condiciones exigidas para el acceso al sacerdocio (se insinúa, por ejemplo, que la Iglesia primitiva sólo admitió a los candidatos que habían preservado su inocencia bautismal). El precepto dominical se presenta de forma muy extrema. La contrición se considera casi imposible y se aconseja diferir la absolución de los pecados especialmente graves. Se prohíbe el catecismo de San Roberto Belarmino. Etcétera.

d) *Del Sínodo de Pistoia (1786) a la bula Auctorem fidei (1794)*

El Sínodo de Pistoia se celebró del 18 al 28 de septiembre de 1786, y sus actas y decretos fueron publicados en octubre de 1788. El Concilio de Nacional de Toscana desarrolló sus trabajos del 23 de abril al 5 de junio de 1787. En 1792 murió el Gran Duque Pedro Leopoldo, que desde 1790 era emperador de Austria (Leopoldo II). En 1794, en plena Revolución francesa, Pío VI condenó el Sínodo con la bula *Auctorem fidei*²⁰. Finalmente, en 1805 y en Florencia, Escipión de Ricci se retractó de su actividad anterior y aceptó sin reservas la bula condenatoria de los decretos pistoyenses; lo hizo ante Pío VII, que regresaba de París, donde había consagrado a Napoleón.

La Constitución *Auctorem fidei*, redactada con cierta parsimonia, pero con exquisita prudencia, se basó en fuentes variadas²¹. Los censores estaban convencidos, con toda razón, de que la inspiración eclesiológica del Sínodo procedía de Tamburini. Así pues, para contrastar los puntos de vista pistoyentes acerca de la gracia con fuentes más seguras, los redactores tuvieron a la vista el monumental tratado *De theologicis disciplinis* (en ocho volúmenes, publicados entre 1739 y 1745), de Juan Lorenzo Berti, un agustiniano adscrito al partido de los celantes probabilioristas; consultaron el comentario del jesuita Jacques de la Fontaine a la bula *Unigenitus* (editado en Roma entre 1717 y 1724, en cuatro volúmenes); tomaron en cuenta las críticas contemporáneas al Sínodo, principalmente las del expulso exjesuita Diego José de Fuenzalida, que presentaban la doctrina sinodal como una pura repetición de las tesis de Pietro Tamburini; y, para contrastar la doctrina pe-

²⁰ Constitución *Auctorem fidei*, de 28 de agosto de 1794, en DH 2600-2700. Cfr. Pietro STELLA (ed.), *La bolla «Auctorem fidei» (1794) nella storia dell'ultramontanismo. Saggio introduttivo e documenti*, LAS, Roma 1995.

²¹ Cfr. Pietro STELLA (ed.), *Atti e decreti del Concilio diocesano di Pistoia dell'anno 1786*, cit. en nota 5, II, pp. 159-162. Cfr. también Pietro STELLA (ed.), *La bolla «Auctorem fidei» (1794) nella storia dell'ultramontanismo*, cit. en nota 20.

nitencial pistoyense con la recta tradición católica, tomaron los *Analisi del concilio diocesano de Pistoia*, del ya citado Fuenzalida²².

II. PRIMERA Y SEGUNDA SESIONES SINODALES

a) *Carácter profético del Sínodo*

Conviene señalar, ante todo, que los fautores del Sínodo de Pistoya, con su obispo Escipión de Ricci a la cabeza, tenían arraigada conciencia de ser llamados a recuperar el esplendor de los primitivos tiempos de la Iglesia. En la presentación de los decretos, redactados en italiano y publicados en esa lengua, el prelado se dirigía al presbiterio de la diócesis con unas palabras que no dejan lugar a dudas:

«Siccome siete persuasi che nel Codice dottrinale che avete compilato tutto discende dagli'insegnamenti di Gesù Cristo, tutto è coerente alla Scrittura, alla Traditione e alla venerabile disciplina dei più felici tempi della Chiesa, così io spero nel Signore, che nella osservanza di esso sarete animati sempre più da uno zelo ardente per la Casa di Dio, da un più sollecito impegno per gli spirituali vantaggi dei Popoli, da un maggiore interesse di compire perfettamente i vostri doveri»²³.

Ricci apelaba al espíritu de San Carlos Borromeo, «de celo grande», y animaba a los sacerdotes a no dejarse seducir por las voces insidiosas que clamaban por una falsa paz, y a no desanimarse ni por los ultrajes ni por las persecuciones que podrían sobrevenir. Instaba a los presbíteros, particularmente a los párrocos de la diócesis, a cumplir con sus santas obligaciones y a resistir a los embates de la corrupción y del desorden²⁴. El carácter guerrero de esta epístola introductoria, semejante a una arenga a los soldados que iban a entrar en batalla, demuestra cuán arraigado estaba el espíritu de reforma en los tardojansenistas italianos y destaca también la recta intención que presidía el movimiento, cualidades, éstas dos últimas, que ilustran en alguna medida por qué resultó tan compleja la redacción de la bula *Auctorem fidei*, y por qué el texto final produjo tan pocas adhesiones, a pesar de los esfuerzos desplegados por la Santa Sede para lograrlas.

²² *Analisi del concilio diocesano di Pistoia celebrato nel mese di settembre dell'anno 1786 dall'ill.mo e r.mo monsig. Scipione de Ricci vescovo di Pistoia e Prato, o sia saggio de' molti errori contro la fede contenuti nello stesso concilio. Opera postuma di Giusepp'Antonio Rasier* [Diego José de Fuenzalida], Sgariglia, Asís 1790-1791, 2 vols.

²³ Escipión de RICCI, *Epístola introductoria a las actas y decretos*, en Pietro STELLA (ed.), *Atti e decreti del Concilio diocesano di Pistoia dell'anno 1786*, cit. en nota 6, I, p. V¹⁻¹⁰.

²⁴ *Ibidem*, p. IV.

b) *La temática eclesiológica*

El día 18 de septiembre de 1786 tuvo lugar la segunda sesión del Sínodo, a las cuatro de la tarde. Para empezar, se cantó el salmo 78 (según el cómputo de la Vulgata), precedido por la antífona «Propitius esto peccatis nostris, Domine, nequando dicant gentes, ubi est Deus eorum?». Seguidamente fue leído el pasaje evangélico de la misión de los setenta y dos discípulos (Lc 10,1-9). Nótese el carácter combativo y reformador que tiene este pasaje evangélico, elegido para reforzar la denuncia que se proponía el Sínodo y enardecer los ánimos de los padres sinodales. El texto lucano nos presenta a los setenta y dos discípulos enviados «como corderos en medio de lobos», sin bolsa, ni alforja ni sandalias. Los discípulos debían anunciar el siguiente mensaje: «El reino de Dios está cerca de vosotros» (*appropinquavit in vos regnum Dei*). Recuérdese, además, que, según una antigua tradición patristica y medieval, los setenta y dos representan al colegio de los presbíteros en contraste con los doce que constituyen el colegio apostólico. Ignoro si los promotores del Sínodo tuvieron conciencia de esta tradición exegética y pretendieron, al leer el pasaje lucano, acentuar el carácter democrático, por así decir, de la estructura eclesial. En todo caso, un aspecto más horizontalista de la jerarquía estuvo presente en los propósitos de la reforma toscana, como se mostrará en los siguientes párrafos.

Después de la plegaria inicial pronunciada por el obispo, de un innegable sentido religioso²⁵, el promotor del Sínodo, es decir, Pietro Tamburini, presentado como profesor de la Universidad de Pavia, tomó la palabra para exponer los puntos que, tocantes a la fe, la Iglesia, la gracia, la predestinación y los fundamentos de la moral debían ser considerados por el Sínodo, ofreciendo a los sinodales presentar por escrito sus comentarios al respecto, que serían discutidos en las congregaciones sinodales del día siguiente, o sea, del 19 de septiembre. Por su interés, copio la relación presentada por Tamburini, que concreta los intereses dogmáticos y morales de la asamblea (o, por lo menos, de los promotores de la asamblea)²⁶:

«1º) Se pide al Sínodo que ofrezca un breve compendio de lo que conviene creer, relativo a la Santísima Trinidad; a la encarnación del Verbo, su dignidad, el culto que le es debido; y a su condición de redentor y fundador de la Iglesia.

2º) El Sínodo determinará también en qué se funda la infalibilidad de la Iglesia, en qué consiste, y en qué condiciones ella goza de tal privilegio.

²⁵ «Mentibus nostris, quæsumus Domine, Spiritus Sanctus benignus infunde, quatenus in nomine tuo collecti, sic in cunctis teneamus cum moderatione pietatis iustitiam: ut hic a te a nullo dissentiat voluntas nostra, sed semper rationabilia meditates, quæ tibi sunt placita, et dictis exequamur et factis. Per Dominum nostrum...» (*ibidem*, p. 42).

²⁶ Cfr. Pietro STELLA (ed.), *Atti e decreti del Concilio diocesano di Pistoia dell'anno 1786*, cit. en nota 5, I, p. 42.

3º) Examinará si la Iglesia tiene derecho a establecer nuevos dogmas o a cambiar la fe y la moral.

4º) Por lo mismo, si hay que temer que alguna vez se produzca tal cambio.

5º) Se determinará cuándo las decisiones de los pastores se pueden tomar como voces de la Iglesia.

6º) Si la Iglesia tiene derecho sobre las potestades temporales, y por qué caminos debe proponer sus decisiones.

7º) Finalmente se pregunta al Sínodo si deben ser aceptados los cuatro artículos de 1682, elaborados por el clero galicano.

8º) Se propone secundariamente a los padres sinodales que preparen un plan de la doctrina de San Agustín, especialmente sobre la gracia y sobre la predestinación, para obtener la uniformidad de las máximas en los temas principales de la religión, especialmente en moral».

Las cuestiones planteadas por Tamburini a los padres sinodales, leídas en el contexto histórico que antes he descrito, tenían respuesta pagada. Se ofrecían como una validación de la reforma tardojansenista. No pretendían reconsiderar la expresión de la fe y de la moral de la Iglesia, buscando modos más acordes con la sensibilidad de una época determinada, o responder a presentaciones erróneas del dogma, o simplemente reconducir la vida del clero a patrones de mayor observancia, como en otras asambleas eclesíásticas de similar naturaleza; Pistoya, por el contrario, quería una reforma radical, buscando recuperar el espíritu de los primeros tiempos. El programa de reforma toscano iba encaminado, sin embargo, hacia un paradigma de Iglesia que, so pretexto de una mayor pureza, subvertía, o al menos cambiaba, la imagen genuina de la Iglesia, según había sido expresada por los decretos dogmáticos y de reforma tridentinos. Aunque es posible que la eclesiología barroca tuviese que cambiar bastantes cosas, y que quizá los sinodales de Pistoya atinaran en algunas de sus pretensiones; con todo, el modelo de Iglesia presentado por el sínodo toscano, tomado en su conjunto, no podía aceptarse.

No resultó fácil entonces, ni tampoco lo es ahora, definir qué tenía que cambiar y qué había que conservar. Quizá por ello, tardaron seis años en pronunciarse los redactores de *Auctorem fidei*. No obstante, y a pesar de algunos pronunciamientos menos afortunados de esa bula, está muy claro qué quiso condenar Pío VI en las primeras quince proposiciones, que son las que miran a la constitución de la Iglesia, y eso había que mantenerlo entonces, ahora y en el futuro.

III. EL PRIMER DECRETO Y LA NUEVA ECLESIOLOGÍA PISTOYENSE

a) *La tercera sesión*

El día 20 de septiembre tuvo lugar la tercera sesión, en la que se presentaron, en dos decretos, las conclusiones de las congregaciones intermedias que habían dilucidado

sobre los ocho puntos propuestos por Tamburini a los padres sinodales. Los dos decretos fueron aprobados *viva voce* por unanimidad. A continuación se pasó a la firma. Quienes no quisieron firmar debieron presentar por escrito sus dificultades²⁷. Acto seguido, Tamburini propuso los cuestiones relativas a los sacramentos en general, el bautismo, la confirmación, la Eucaristía, siguiendo en sistema análogo al que se había seguido en la segunda sesión.

De los dos decretos aprobados («sobre la fe y la Iglesia», y «sobre la gracia, la predestinación y sobre los fundamentos de la moral»), nos interesa sobre todo el primero de ellos²⁸. Consta de diecisiete párrafos numerados en romanos. El decimosexto está subdividido en cuatro largos párrafos, que son los cuatro artículos del clero galicano.

Muy pronto, en el párrafo tercero, aparecen las primeras afirmaciones desafortunadas de los sinodales, que expresan, por otra parte, la firme adhesión a las convicciones jansenistas. Allí leemos que es idolátrico «adorar directamente la humanidad de Jesucristo», porque supone –se dice– dar el honor divino a una criatura. En nota se cita ex profeso, como caso blasfemo, la devoción al corazón de Jesús (sic)²⁹.

b) *Sobre la fundación de la Iglesia*

Más interés tienen, para nuestro propósito, los temas propiamente eclesiológicos. Que vienen a continuación. Se enseña que Cristo fundó el sacerdocio y la religión³⁰, es decir, una nueva Alianza, basada ya no en el temor y la coacción, sino sobre la caridad y la dulzura; no sobre el dominio de los cuerpos, sino escrita en los corazones, porque sólo con la suave fuerza del amor se persuade las mentes y se inflaman los afectos. Sobre estos fundamentos (antes descritos, es decir, los elementos que constituyen la nueva Alianza³¹) Cristo estableció (*stabilì*) su Iglesia³². Al partir, Jesús dejó a la Iglesia el depósito de la fe y de la moral.

En este momento el discurso toma un rumbo inesperado: «He aquí los dos fundamentos [la fe y la moral] sobre los cuales vive segura la religión de Cristo en medio

²⁷ «Quelli che non sottoscrissero furono avvisati dai Secretari di porre in carta le proprie difficoltà, onde non sembrasse vana e capricciosa la loro repulsa» (*ibidem*, p. 73).

²⁸ *Ibidem*, decreto I, pp. 75-83.

²⁹ *Ibidem*, n. III, p. 76.

³⁰ No vino Cristo solamente para ser nuestro Reparador, derramando su Sangre por los hombres y sujetándose a la muerte, «ma venne altresì per fondare un Sacerdozio e una Religione, per mezzo di cui noi entrassimo a partecipare del frutto di questo Sangue medesimo e di questa morte» (*ibidem*, n. IV, p. 76).

³¹ «La nuova Alleanza fondata non già sul timore e sulla forza, ma sulla carità e sulla dolcezza [...]» (*ibidem*, n. IV, p. 77).

³² «Sopra questi fondamenti stabilì la sua Chiesa» (*ibidem*, n. V, p. 77).

de los asaltos continuos de los enemigos exteriores y de los más peligrosos de los enemigos interiores, que son los falsos hermanos»³³.

El decreto emplea el término *fundamento* dos veces en un mismo párrafo (n. V), pero no en el mismo sentido, pues en la primera ocasión se refiere a los elementos de la nueva Alianza (*fundada* no ya en el temor y la coacción, sino en la caridad), y en la segunda significa la fe y la moral neotestamentarias, *fundamentos* de la Iglesia. No obstante, se puede considerar que en ambos usos el significado del término es muy parecido. En todo caso, el primer decreto afirma que Cristo puso en marcha, por así decir, una nueva dinámica religiosa, sobre la cual se asentó la Iglesia; afirmación que merece algunas consideraciones. En el decreto parece insinuarse, pues, que Cristo sólo habría fundado la religión (es decir, el culto verdadero) y el sacerdocio, como si la Iglesia fuese algo posterior desde el punto de vista genético-histórico, aunque no ajena a la voluntad de Cristo, sino expresamente querida por Él; como si la Iglesia hubiese sido establecida por Cristo como custodia del culto y de la fe y de la moral de la Nueva Alianza.

Es obvio, que «el interés de la Iglesia no lo constituye la Iglesia misma, sino el evangelio»³⁴. Dicho en otros términos: las condiciones y la conformación de la Iglesia *in terris* no constituyen por sí mismas el fin de la encarnación del Verbo, pues el Verbo se hizo carne «propter nos homines et propter nostram salutem». Se puede decir, con tal de que se entienda correctamente, que Cristo fundó el sacerdocio y la religión, entregándolos a la Iglesia *in terris*, hasta que pasen las imágenes y las figuras, y la Iglesia *in terris* sea transformada en la Iglesia *in Patria*. Ratzinger lo ha expresado con más claridad: «el interés rectamente entendido en la Iglesia no apunta primariamente a sí misma, sino a aquello por lo cual y para lo cual existe [...], o sea su misión, que es anunciar la palabra de Dios en toda su pureza y sin falsedad y celebrar rectamente el culto divino»³⁵. Vistas así las cosas, los sinodales de Pistoya parecen señalar a un tema pacífico en la tradición católica y apuntarse a él. No obstante, es preciso tomar algunas cautelas, porque las anteriores expresiones relativas a la *institución* de la Iglesia –formuladas en el contexto pistoyense– apuntan a una incorrecta comprensión de la fundación de la Iglesia.

Como se sabe, los enunciados significan en una determinada estructura del lenguaje, es decir, según el pretexto y el contexto. Pistoya se expresaba según preconceptos jansenistas, en cuyo marco la Iglesia-institución adquiere relieves particulares. La tradición católica se ofrece, en cambio, en otro marco de comprensión.

³³ «Ecco i due fondamenti, sopra dei quali vive sicura la Religione di Cristo in mezzo agli assalti continui dei nemici esteriori, e dei più pericolosi nemici interiori, che sono i falsi fratelli» (*ibidem*, n. V, p. 77).

³⁴ Feliz expresión de Joseph Ratzinger, que data de 1970, en Joseph RATZINGER, Hans MAIER, *¿Democracia en la Iglesia?*, trad. cast., San Pablo, Madrid 2005, p. 28.

³⁵ *Ibidem*.

San Marcos, en efecto, presenta la inauguración de la vida pública de Jesús, después de una brevísima alusión a las tentaciones en el desierto, con las siguientes palabras:

«Después que Juan fue preso vino Jesús a Galilea predicando el Evangelio de Dios, diciendo: Cumplido es el tiempo, y el reino de Dios está cercano; arrepentíos y creed en el Evangelio» (Mc 1,14-15).

La tradición católica unánime afirma sin ambigüedades que son inseparables el Reino, la Iglesia y Cristo. De lo todo lo cual se concluye que Cristo comenzó su Iglesia al tiempo que comenzaba el anuncio de la Buena Noticia, o sea, al empezar a predicar la llegada del Reino (*Lumen gentium*, n. 5). La Iglesia está unificada en Cristo y por eso es *Cuerpo* de Cristo (CEC, n. 789).

Es erróneo, por tanto, que Cristo fundase la *religión* y la entregase a la Iglesia, como si ésta fuera algo posterior y no perteneciente a la esencia de la misma religión fundada por Cristo. Este modo de hablar implica una pre-comprensión sólo sociológica de la Iglesia, orillando su misterio más profundo. Años después de Pistoya, el protestantismo liberal reformuló la misma tesis, aunque radicalizando su significado, al decir que Cristo vino a predicar el Reino y que, al tardar su cumplimiento, los discípulos instituyeron la Iglesia (o surgió la Iglesia). La tradición católica nos lleva, por el contrario, a contemplar la Iglesia dentro del designio de la Santísima Trinidad, aunque realizada progresivamente en la historia (CEC, n. 758). Es lícito, pues, hablar de la Iglesia prefigurada desde el origen del mundo, de la Iglesia *ab Adam* o, en otra expresión, *ab Abel*, aunque la Iglesia, tal como ahora la conocemos, preparada tan lejanamente en el tiempo y más inmediatamente con la elección de Israel, haya sido sólo propiamente *instituida* por Cristo, como presencia misteriosa del Reino de Dios en la historia.

c) *Lo nuevo y lo antiguo*

La Iglesia recibió de Cristo la fe y la moral, que son indefectibles. En consecuencia –continúa el primer decreto de Pistoya– la Iglesia es perfecta desde el mismo momento en que fue establecida por Cristo. No necesita ningún perfeccionamiento posterior. Por ello,

«de este principio se desprende, como de una demostración, aquella máxima que es cierta e infalible: que en la doctrina y en la moral sólo es verdadero lo antiguo, y que es ciertamente falso lo que se introduce con el tiempo. No creará nunca la Iglesia lo que antes no creyó, ni nunca dejará de profesar lo que antes enseñó»³⁶.

³⁶ «Dal sudetto principio scende come una dismostrazione quella massima così certa e infallibile, che nella Dottrina e nella Morale solo è vero ciò che è antico, ed certamente falso ciò che s'introdusse col

Tal principio constituye una máxima muy discutible, desde el punto de vista teológico, como señalaré a continuación; contiene verdad y, al mismo tiempo, exagera, lo cual supone error. De ese planteamiento surgen, además, muchos de los principios eclesiológicos del tardojansenismo: por ejemplo, aparece una Iglesia en la que se confunden –o, al menos, no se distinguen con claridad– los dos grados del sacerdocio (el ministerio episcopal y presbiteral), y emerge una concepción poco perfilada del primado romano y de sus prerrogativas propias. Una perspectiva arcaizante de la Iglesia nos ofrece un panorama en el que todavía las instituciones eclesiásticas no se han desarrollado desde el embrión primitivo, extrayendo de él, por obra del Espíritu Santo, los elementos que al principio estaban sólo incoados.

El prejuicio de que «sólo es verdadero lo antiguo, y de que es ciertamente falso lo que se introduce con el tiempo» impide comprender, además, la evolución homogénea del dogma y lleva a desechar cualquier adaptación de la disposiciones morales de la Iglesia a los tiempos. Supone desconocer que el Espíritu Santo, alma de la Iglesia, cuenta con el decurso histórico para llevar al pueblo cristiano (guiado por su jerarquía) hacia una mejor y más profunda comprensión de los misterios. Este criterio imposibilita la recepción de los concilios más recientes y, en la práctica, descarta también los pronunciamientos modernos del magisterio pontificio.

Una interpretación correcta y autorizada de este tema se halla en unas palabras de Pablo VI al clausurar el concilio Vaticano II:

«[...] esta promulgación [del Vaticano II] verdaderamente no cambia en nada la doctrina tradicional. Lo que Cristo quiere, lo queremos nosotros también. Lo que había, permanece. Lo que la Iglesia ha enseñado a lo largo de los siglos, nosotros lo seguiremos enseñando. Solamente ahora se ha expresado lo que simplemente se vivía; se ha esclarecido lo que estaba incierto; ahora consigue una serena formulación lo que se meditaba, discutía y en parte era controvertido»³⁷.

c) *La infalibilidad*

Otro tema del primer decreto, que merece un comentario, es cómo el Sínodo entendió la infalibilidad. Ésta no había sido conferida a ninguna persona en particular, sino a la Iglesia, «representada por el cuerpo de los pastores, vicarios de Jesucristo, unidos a la cabeza ministerial y al centro común, es decir, el Romano Pontífice, primero entre ellos»³⁸. Esta forma de entender la Iglesia aboca a las tesis principales del

tempo. Non crederà mai la Chiesa ciocchè allora non credette, nè mai lascerà di professare ciocchè allora insegnò» (Pietro STELLA (ed.), *Atti e decreti del Concilio diocesano di Pistoia dell'anno 1786*, cit. en nota 5, I, decreto I, n. VI, p. 77).

³⁷ PABLO VI, *Discurso del 21 de noviembre de 1964*, en AAS 56 (1964) 847-851.

³⁸ «Questo Giudice è la Chiesa medesima, la quale rappresentata dal corpo dei Pastori Vicari di Gesù Cristo, uniti al Capo Ministeriale, ed al centro comune il Romano Pontefice primo fra essi, ricevette

conciliarismo. He aquí por qué el tardojansenismo se adhirió con tanto entusiasmo a las sesiones cuarta y quinta del Concilio de Constanza, donde se afirma la autoridad suprema de los concilios generales y la superioridad del concilio general sobre el Papa. Por eso la bula *Auctorem fidei* declaró:

«3. Además, la [proposición] que establece que “el Romano Pontífice es cabeza ministerial”, explicada en el sentido de que el Romano Pontífice no recibe de Cristo en la persona del bienaventurado Pedro, sino de la Iglesia, la potestad de ministerio, por la que tiene poder en toda la Iglesia como sucesor de Pedro, vicario de Cristo y cabeza de la toda la Iglesia: es herética»³⁹.

También es digno de mención que el Papa sea considerado como el *primus inter pares*. Por eso Pistoia señala que «los concilios ecuménicos posteriores a los cuatro primeros concilios generales –tan respetados en la antigüedad, y que nosotros respetamos no menos que los antiguos– no hicieron en substancia otra cosa que segregar la verdadera doctrina contenida en las innovaciones de hombres temerarios, y proponer con mayor claridad y precisión aquello que siempre había creído la Iglesia sobre los artículos de la fe, que ahora eran discutidos»⁴⁰. Proposición que de suyo es intachable, si no fuera por su contexto. Los fieles no deben temer que la Iglesia abuse de su infalibilidad, continúa Pistoia. La asistencia divina la protege de tal abuso. Si no estuviese inmune de tal abuso, los fieles no tendrían seguridad alguna sobre sus creencias. Por ello los sinodales reconocen que «la Iglesia universal no tiene el derecho de proponer nuevos dogmas, sino sólo de conservar los antiguos»⁴¹. Los fieles, por otra parte, tienen el derecho de esperar pronunciamientos claros de la Iglesia. Si alguna vez no lo fueran, estarían facultados para pedir explicaciones que aclarasen sus dudas.

Cristo dio a la Iglesia autoridad en cosas estrictamente espirituales, seguía Pistoia. «El Divino Redentor, al formar la Iglesia, no quiso fundar un reino o monarquía temporal, y restringió todas las facultades de las que la dotó a lo sólo espiritual»⁴². Por eso los sinodales, reconociendo la autoridad de la verdadera Iglesia, rechazaron solemnemente que la Iglesia entrase en los derechos de la soberanía temporal, «sta-

il diritto di giudicare, e di determinare i Fedeli nelle controversie insorte sulla dottrina o sulla morale [...]. Una tale infallibilità nel giudicare e proporre ai Fedeli articoli da credersi, che non fu concessa ad alcuno in particolare, ma solamente al corpo dei Pastori rappresentanti la Chiesa [...]» (Pietro STELLA (ed.), *Atti e decreti del Concilio diocesano di Pistoia dell'anno 1786*, cit. en nota 5, I, decreto I, n. VIII, p. 78).

³⁹ DH 2603.

⁴⁰ Pietro STELLA (ed.), *Atti e decreti del Concilio diocesano di Pistoia dell'anno 1786*, cit. en nota 5, I, decreto I, n. IX, p. 79.

⁴¹ Ibidem, n. X, p. 79.

⁴² «Il Divin Redentore, venendo a formare la Chiesa, non volle fondare un regno o monarchia temporale, e restrinse tutte le facoltà che diede a essa, allo spirito» (ibidem, n. XIII, p. 80).

bilita [la sovranità] immediatamente da Dio»⁴³, y rechazaban todavía más que exigiese con la fuerza y con violencia exterior la sujeción a sus decretos. Para determinar los límites del poder de la Iglesia, que no debían traspasarse nunca, los sinodales consideraron que un medio muy apropiado era adherirse «a los cuatro célebres artículos del clero galicano, que tanto iluminaron y destacaron el celo de la respetable Asamblea de 1682»⁴⁴. A continuación el decreto copiaba íntegramente los cuatro artículos galicanos.

En este tema, la bula *Auctorem fidei* insistió, por el contrario, que la autoridad de la Iglesia se extiende también a la disciplina exterior de la Iglesia, con potestad de juzgar y sancionar⁴⁵. Nada dijo la bula, sin embargo, sobre la jurisdicción de la Iglesia *in temporalibus Ecclesiae*, extremando la prudencia en un momento histórico tan complicado, en que tanto la Santa Sede como las iglesias locales se veían sometidas a una presión fortísima por parte del regalismo borbónico, el febronianismo imperial y el liberalismo de la revolución francesa.

IV. CONSIDERACIONES FINALES

Hemos repasado los contenidos eclesiológicos del primer decreto del Sínodo de Pistoya, que expresan claramente los ideales tardojansenistas con relación a la fundación de la Iglesia, la potestad del Romano Pontífice y la infalibilidad de éste y de la Iglesia. La bula *Auctorem fidei*, condenatoria de los decretos, muy prudente en sus pronunciamientos y en las calificaciones teológicas (contra lo que afirma un sector de la manualística), fue recibida con recelo y tuvo pocas adhesiones formales y solemnes por parte del episcopado europeo. A este respecto, no olvidemos dos cosas: que Europa se hallaba conmocionada en esos momentos por la Revolución francesa y que los episcopados están sometidos a fuerte presión por parte de las autoridades políticas, casi todas entusiastas de los ideales jansenistas (el mismo Papa fue deportado a Francia en calidad de prisionero de Estado).

Salvo la proposición sobre el limbo de los párvulos (n. 26)⁴⁶, las demás son irreprochables en su formulación, cosa que demuestra la calidad de los teólogos y peritos que asesoran a Pío VI en la redacción del texto. Y aún en el tema del limbo de los niños hay que juzgar con prudencia, contextualizando esas afirmaciones en el ambiente teológico de la época (al final de la escolástica barroca) y en el clima todavía fuertemente polémico con la doctrina de Miguel Bayo.

⁴³ Ibidem, n. XIV, p. 81.

⁴⁴ Ibidem, n. XV, p. 81.

⁴⁵ DH 2604-2605.

⁴⁶ DH 2626.

Pues bien: los ideales eclesiológicos de Pistoia, que acabo de exponer de modo sumario, alimentaron algunas de las propuestas de los próceres de la independencia americana, cuando estos escribieron acerca de las relaciones Iglesia-Estado, los derechos de la Iglesia *in temporalibus*, la infalibilidad del Romano Pontífice u otras prerrogativas del Papa. Los ideales tardojansenistas deben tomarse en cuenta si se pretende alcanzar una comprensión serena y completa de lo que se debatió en los años inmediatos a la emancipación de las naciones hispanoamericanas y, sobre todo, en las dos décadas que siguieron a los *gritos* de independencia.