

# El cristocentrismo de san Agustín

## I. EL ENCUENTRO CON EL PECADO ORIGINAL

Durante el período de Tagaste, Agustín evoluciona mentalmente. Hablamos de «evolución», porque no comprobamos ninguna ruptura, sino una estrecha continuidad. Tal evolución va dirigida por un principio interno (*Crede ut intelligas*) y no por circunstancias extrañas, aunque Agustín aprovecha todas las influencias. Durante este período era más pelagiano que el mismo Pelagio, y por eso el mencionado «principio interno de evolución», no significa desarrollo de una tesis, una intención planeada o premeditada, sino una postura abierta, una disposición a ajustarse a los resultados del proceso que seguía abierto contra los maniqueos. Era necesario llegar hasta el final, puesto que los maniqueos, lejos de darse por vencidos, volvían contra él los mismos argumentos católicos: 1) Dios castiga en este mundo a unas almas inocentes; 2) lo que los católicos llaman «pecado original» es un «principio trascendente»; 3) la libertad es una mera «ilusión»; 4) Agustín tiene miedo de chocar con la evidencia del Génesis y de S. Pablo.

Así, al llegar a África, Agustín se decide a intentar un análisis del Génesis <sup>1</sup>. Ya desde el principio plantea el tema de la creación, es decir, de una metafísica relacional: *Quare fecit Deus coelum et terram?... Quis voluit* <sup>2</sup>. Se rompe con todo tipo de filosofía griega, fundada en el emanatismo, en una metafísica sustancial. En Agustín la participación en Dios es la única *razón de ser*.

Hasta aquí Agustín había sido un profesional de la religión y no de la filosofía. Pero su interés se cifraba en «entender lo que creía»; por consiguiente, se ejercitaba en el terreno filosófico. En cuyo caso, no era difícil adaptar, con algunas reservas, la «caída del mundo inteligible» de los platónicos, con la

---

1. *Retract.* I, 10,1 PL 32,599.

2. *De Gen. contra Manich.* I, 2,4 PL 34,175.

«caída del paraíso» de la Biblia. Pero al llegar aquí, tropieza con una afirmación sorprendente: «Adán perdió la imagen de Dios»<sup>3</sup>. Conocía perfectamente la tradición clásica, según la cual el hombre es imagen de Dios por la figura erecta de su cuerpo y por la inteligencia de su alma<sup>4</sup>. Puesto que Adán no perdió ni la figura erecta ni la inteligencia ¿qué es lo que perdió? ¿Qué es lo que la Biblia llama «imagen de Dios»? En la naturaleza humana tuvo que producirse un cambio muy diferente de lo que suponían los platónicos. Agustín se ve forzado a distinguir dos épocas que llama *ante peccatum et post peccatum*, y la diferencia es la pérdida de la imagen de Dios<sup>5</sup>.

Agustín está ya interpretando la Biblia «a la letra» en cuanto puede; no sólo toma como realidad el mundo inteligible de las ideas, sino también el campo de la historia: La división de la historia en siete edades, que le recordaba las distinciones clásicas, pero ordenadas por la catequesis bautismal al exámeron, se impone ahora<sup>6</sup>. Gross estima que Agustín continúa siendo platónico, como antes, ya que su exégesis es alegórica<sup>7</sup>.

Hay que evitar confusiones y prejuicios. Agustín nunca fue un filósofo platónico, sino un cristiano que atribuía a los platónicos los principios cristianos y aprovechaba ciertos materiales filosóficos. Utilizaba una exégesis alegórica, pensando que era imposible interpretar todo a la letra, pero su ideal era llegar a lograr una exposición histórica-crítica<sup>8</sup>. Pero un problema es qué se discuta una exégesis alegórica, y otro problema muy diferente es que en una exégesis alegórica se defiendan tesis reales e históricas, que es lo que ocurre en este caso. El pensamiento de Agustín es que Adán en el paraíso veía directamente la verdad, o hablando alegóricamente, se alimentaba de una fuente interior y directa que es la sabiduría. Sin embargo, en realidad el agua del pozo de Adán venía de Dios por participación, y no era él la fuente y cortó el caño o acueducto del suministro. Pero entonces la fuente interior y directa se secó. En adelante cambia radicalmente la situación. La inteligencia humana, después del pecado, ya no se riega desde el interior, sino desde el exterior, ya mediante el agua de lluvia, ya mediante la iluminación de un maestro que llamamos «interior» pero que en realidad es trascendente, exterior, frente al hombre. El agua de lluvia viene de las «nubes» que son Cristo, la Iglesia, los apóstoles, los profetas, los hagiógrafos, la Biblia, la historia, el cosmos, todas las «mediaciones». Es verdad que todavía la fuente del «agua viva» puede res-

3. *De Gen. contra Manich.* I, 18,29 PL 34,187.

4. *Id.*, 28, col. 186s; *De div. Quaest.* q. 51,2 PL 40.

5. *Id.*, n. 29, col. 187.

6. *Id.*, I, 22, 33-43 PL 34, 189-194.

7. GROSS, J., *Entstehungsgeschichte des Erbsundesdogmas*, 2 vols., 1960, I, p. 264.

8. *De Gen. contra Manich.* II, 2,3 PL 34,197.

taurarse hasta cierto punto con Cristo, pero el riego siempre será «indirecto»<sup>9</sup>.

Es evidente la repercusión que ese cambio implica en todo el sistema doctrinal, empezando por el famoso problema de la unión del alma con el cuerpo. Para los helenistas tiene que tratarse de «unión sustancial o accidental» según su sistema emanatista y sustancial. Pero para un cristiano el problema es diferente, ya que rechaza la emanación y se apoya en la creación, en una metafísica relacional. Agustín nos sorprende al subdividir el alma en «alma» y «espíritu», para establecer que el hombre consta o se compone de «cuerpo-alma y espíritu»<sup>10</sup>. El «alma» colocada entre un cuerpo y un espíritu, parece enunciar las dos tendencias opuestas, hacia abajo y hacia arriba. Y eso ya nada tiene que ver con el alma griega, que era un capítulo de física, un trozo de cosmos. Por eso Agustín comienza ahora a preocuparse por el término «espíritu». Quedan descartados los tipos de unión sustancial y accidental, y sólo nos quedan tipos de unión «relacional», un problema de destino, de salvación, de religión, aunque sea filosófica, como en este caso. Ya no se trata simplemente de explicar una «unión», mal o bien, más mal que bien, sino de explicar una «unidad» de destino. El alma ya no podrá separarse del cuerpo, como en Platón o en Aristóteles, sino que constituirá con él unidad, en esta vida y en la otra. Para explicar esa función de la unidad personal, el Santo utiliza la imagen del «barro»<sup>11</sup>. Dentro de la creación divina, lo que interesa es la unidad del mundo y del hombre. El alma humana no viene de la potencia de la materia, ni se une fatalmente con el cuerpo, ni dejará jamás de ser forma de ese cuerpo concreto, ni alcanzará la total felicidad sin su cuerpo glorioso. Algunos críticos han hablado de «unión conyugal», pero la fórmula sí que es accidental<sup>12</sup>.

Lo que anuncia aquí Agustín es un cambio total. Da por eliminado el «ideal sapiencial o clásico» y por establecido un sistema en el que el árbitro es S. Pablo, al dictar: «Ahora vemos en enigma, buscando el alimento en las nubes; y veremos cara a cara cuando toda la faz de nuestra tierra sea regada por la fuente interior. Esa restauración se verifica aquí por la fe en Cristo, y después en la vida eterna»<sup>13</sup>. Así nos ofrece ya Agustín una primera descripción del pecado original:

«Si el alma, dando la espalda a Dios, se vuelve hacia sí mismo, y quiere gozar su propio poder, como independiente de Dios, se hincha de soberbia y ese es

9. *De Gen. contra Manich.* II, 4,5 PL 34,198s.

10. *De fide et Symbolo* 23 PL 40,193.

11. *De Gen. contra Manich.* II, 7,8 PL 34,201.

12. Cfr. *De Gen. contra Manich.* II, 8,10 PL 34,201; *Id.*, n. 16, Col. 205: 18,206.

13. *Id.*, n. 10, col. 201.

el principio de todo pecado. Y cuando a ese pecado se sigue la pena, el hombre aprende por experiencia la diferencia entre el bien que abandonó y el mal que le sobrevino»<sup>14</sup>.

La psicología del pecado, que Agustín nos describe (serpiente, mujer, hombre, o bien, cuerpo, espíritu; Cristo-Dios) es interesante para comprender, ya que su aplicación es universal<sup>15</sup>.

La situación ha cambiado. Una vez eliminado el ideal sapiencial, quedamos reducidos a una *dispensatio temporalis*:

«Ahora ya que por necesidad la misma verdad nos amonesta por medio de estos ojos y de estos oídos, es difícil resistir a los fantasmas que por dichos sentidos entran en el alma, aunque entre también por ellos la amonestación de la verdad. En esta perplejidad ¿quién no tendrá el rostro sudoroso para comer su pan? Y esto lo soportaremos todos los días de nuestra vida transitoria<sup>16</sup>».

Estima Agustín que esta es nuestra situación para alcanzar el pan, que es la salvación. La pena del pecado de Adán es una maldición para la humanidad, y ahora sólo queda esto: o trabajar y sudar en el cultivo del propio campo, o terminar en el fuego del purgatorio o en el del infierno<sup>17</sup>. La expulsión del paraíso, aunque se utilice una exégesis alegórica, es un cambio definitivo y real en el pensamiento de Agustín: el hombre, que estaba destinado a ser un «dios de gracia», queda condenado a vivir la miseria. El término «miseria», en cuanto opuesto a «paraíso», significa nuestra situación en la tierra<sup>18</sup>. *Interclusum est aditum ad sapientiam*: desaparece el ideal clásico<sup>19</sup>. Queda sin embargo con la fe la posibilidad de una restauración parcial en este mundo, que se obtiene soportando las miserias presentes y alcanzando la ciencia. Este recurso a la ciencia no es ya un privilegio aristocrático, como en Grecia, sino que la plenitud de la ciencia es la caridad, como en el cristianismo<sup>20</sup>. Hasta aquí Agustín dice expresamente que ha expuesto los hechos, y por lo mismo, está de sobra la interpretación de Gross: «en esta explicación prometí atender a las realidades históricas, y pienso que las he explicado; ahora atenderá a la «profecía...»<sup>21</sup>.

Una vez modificada la mentalidad anterior, falta precisar en qué condiciones queda limitada la libertad o autonomía humana. Las primeras fórmu-

14. *Id.*, n. 12, col. 203.

15. *Id.*, n. 24, col. 208.

16. *Id.*, II, 20,30 PL 34,211s.

17. *Id.*, id.

18. *Id.*, II, 22,33 PL 34,213s.

19. *Id.*, id.

20. *Id.*, n. 36, col. 215.

21. *Id.*, II, 24,37 PL 34,215.

las de Agustín presentan ya dos causas: la *mortalidad* y la *costumbre*. Pero hay que poner atención, ya que ambos elementos son equívocos o polisémicos. Mientras algunos críticos tratan de entender que se transmiten la mortalidad y la costumbre, como pena, pero no la culpa original, otros identifican o unifican la mortalidad y la costumbre con el mismo pecado original. Eso dependerá casi siempre del contexto. Por lo cual conviene utilizar un método genético y cronológico, para observar el desarrollo del proceso de cambio. Felizmente poseemos las fichas, que Agustín iba consignando para meditar los problemas que se le iban presentando, de manera que el *De diversis quaestionibus*, 83 puede servirnos de indicador.

Por de pronto, el régimen actual del hombre es la *dispensatio temporalis*, prevista por Dios con el mismo pecado original<sup>22</sup>. Ese plan de Dios, que sustituye a la filosofía especulativa, abstracta e hipotética, impone un existencialismo concreto y temporal: No sólo implica la Encarnación del Verbo y la visibilidad de la Iglesia, con sus sacramentos, libros y elementos cósmicos, sino que impone la temporalidad y sensorialidad en todos los órdenes: el Verbo y el Espíritu Santo tenían que presentarse a los hombres en forma visible, como toda epifanía divina:

«En atención a los carnales hubo de realizarse así visiblemente (llevándonos) desde las realidades que se ven con los ojos corporales a las que se entienden con la inteligencia, mediante una escala de sacramentos»<sup>23</sup>.

La *dispensatio temporalis* impone pues un método para pasar de lo temporal a lo eterno. Así la pirámide jerárquica de los platónicos ha de modificarse en sentido cristiano, pero se mantiene como una indicación. Agustín comienza a construir escalas, aprovechando el modelo platónico, y la analogía platónica en sentido cristiano. Queda excluida la posibilidad de «ver a Dios» en este mundo, a no ser, como dice S. Pablo (*ICor* 10,11) en imagen y alegorías analógicas, en semejanzas y metáforas:

«Las mismas formas carnales, que nos sirven de impedimento, nos servirán de apoyo para conocer las formas inteligibles»<sup>24</sup>.

Ya no hay otro camino de salvación, y por lo mismo todo ha de modificarse. La fe cobra un nuevo sentido definitivo. Los «signos» ya no son sombras, sino sacramentos, causas instrumentales. Las realidades terrenas ya no son transparencias ni ocasiones para descubrir los inteligibles, sino campos de

22. *De div. Quaest.* 83, q. 43 PL 40,32s.

23. *De div. Quaest.* 83, q. 43 PL 40,28.

24. *De div. Quaest.* 83, q. 51,2 PL 40,41; *Id.*, q. 58, col. 48; *De vera Relig.* 24,25 PL 34,141.

acción, objetivos inmediatos de virtud y apostolado, «cultivo del propio campo». El *Carmen Universitatis* no es contemplación estética o filosófica, sino religiosa. Las «ideologías», aunque fundadas en principios y leyes trascendentes, no sobrepasan los límites de la antropología y permiten un lenguaje inadecuado para Dios, aunque útil para el hombre.

Es claro que Agustín sigue defendiendo la libertad humana, como el don máximo que Dios hizo al hombre, al hacerle a su imagen y semejanza. Dios podía haber perdonado a Adán, a raíz de su pecado, o bien haber limitado las consecuencias de ese pecado: pero prefirió libremente este régimen actual; si bien se abre la puerta al pecado personal, se abre también al heroísmo personal y colectivo <sup>25</sup>. La duda sobre la transmisión del pecado original significaba cambiar el pensamiento de Agustín. Así por ejemplo Gross insiste en que en el libro *Sobre el libre albedrío* no reconoce la trasmisión del pecado, pues no lo descubre en los niños; pero basta que atendamos al contexto, para pensar lo contrario. Todos pecaron en Adán: *quis potest dicere non se peccasse?* <sup>26</sup>. De otro modo, Agustín daría la razón a los maniqueos, al afirmar que Dios nos castiga siendo inocentes. Pero no hace falta repetir ese supuesto indiscutible, ya que los niños están incluidos en la naturaleza heredada, en la que sobrevino con el pecado: *meritum prioris (Adam), natura sequentis (filiorum) est* <sup>27</sup>. Lo que preocupa a Agustín, al exponer las hipótesis sobre el origen del alma, es esa transmisión del pecado. Por esa razón se inclinaba hacia el traducianismo, hacia el *Protoplasto*.

No hay motivo para soslayar el problema, alegando que se heredan la mortalidad y la costumbre, pero no el pecado <sup>28</sup>. El término «mortalidad» no significa que el hombre sea mortal, o que se tenga que morir al final de una vida feliz sapiencial. Designa simplemente la situación actual del hombre en el mundo, lo mismo que temporalidad, o situación penal, o economía cristiana. Es la «mortalidad penal» que dura toda la vida, y que se caracteriza por la ignorancia y la concupiscencia penales, dentro de la *dispensatio temporalis*. El índice de esa mortalidad es la delectación o gusto, como luego veremos. Agustín recoge la tradición clásica que anuncia: *trahit sua quemque voluptas*. En el fondo y en último término el pecado original consistía en que Adán abandonó o volvió la espalda a los bienes inteligibles, prefiriendo por su propia libertad los sensibles. Esa preferencia, que se convirtió en penal, en castigo, caracteriza al régimen actual. El alma humana, siendo un inteligible, debería inclinarse

25. *De lib. arb.* III, 19,53ss. PL 32,1296s.

26. *Id.*, id.

27. *Id.*, id.

28. BURNS, J. P., *The development of Augustine's doctrine of operative grace*, Études Augustiniennes, Paris 1980, p. 23.

por su propia naturaleza hacia la esfera inteligible. Pero vemos que se halla inmersa en este mundo sensible, y que su gusto es el trato interesado con este mundo. Su situación es una «distracción», como se explica en el libro *De musica* <sup>29</sup>. Y todo esto en conjunto es la situación de pecado original.

Juliano de Eclana pensó que Agustín había inventado el pecado original tergiversando la tradición de la Iglesia, que admitía una humanidad menoscabada pero sin pecado original. No sabemos qué textos aducía Juliano, pero por las *Retractationes* suponemos que espigaba en los escritos de Agustín anteriores a las *Actas contra Fortunato*. La acusación ha sido contenida moderadamente por Turmel <sup>30</sup>. La recogió también Buonaiuti <sup>31</sup>. Últimamente la mantuvo Gross <sup>32</sup>. La réplica del P. Antonio Cassamassa a Buonaiuti tiene todavía hoy todo su valor <sup>33</sup>.

«Dices que yo mismo he cambiado mis opiniones y que al principio de mi conversión yo opinaba como tú ahora. Pero, o bien tratas de engañar o te engañas, o bien interpretas mal lo que yo defiendo ahora, o no lo entiendes, o no lees lo que yo entonces escribí. Porque yo, desde el principio de mi conversión mantuve y mantengo que por un hombre entró el pecado en el mundo y por el pecado la muerte, y así se transmitió a todos los hombres, en quien todos pecaron... Y no decía ya otra cosa que lo que desde antiguo aprende y enseña toda la Iglesia» <sup>34</sup>.

Con estas palabras refutó Agustín a Juliano y a todos sus seguidores. Y sería injurioso afirmar que Agustín no dice la verdad, o que se engañó, ya que tenía a la vista sus propios libros y también los tenemos nosotros. Y puesto que la acusación carece de fundamento, es preciso creer a Agustín y leer los textos que estamos aquí citando. Según ellos, Adán y su descendencia perdieron la imagen y semejanza divinas, se apartaron de Dios, se inclinaron y optaron por las cosas temporales, se hicieron esclavos del demonio. Algunos, por ejemplo Harnack, acusará a Agustín de haber exagerado en esta primera época la esclavitud del hombre al demonio, según el derecho de guerra, como si el demonio fuese una suerte de antídotos. Pero es claro que la humanidad actual se debate en la ignorancia y en la concupiscencia, y que éstas son penales, no naturales, lo mismo que la muerte. Los hombres, por el pecado, pasaron a vivir en la *miseria* y en la *vanidad*, convirtiéndose en *massa luti, id est, peccati*,

29. *De Musica* VI, 13,37 PL 32,1179s.

30. «Le dogme du péché original dans S. Augustin»: *Rev. d'Hist. et Litt. Rel.* 6(1901)385-426; 7(1902)128-147, 209-231, 289-322, 510-534.

31: BUONAIUTI, E., *La Genesi della dottrina agostiniana intorno al peccato originale*, Roma 1916.

32. GROSS, J., l.c.

33. Cfr. CASAMASSA, A., *Il pensiero di S. Agostino nell 396-397*, Roma 1919.

34. *C. Jul.* VI, 12,39 PL 44,843.

*cui nihil aliud nisi aeterna damnatio debetur*<sup>35</sup>. Es evidente que el tercer libro del *Liberio arbitrio* está en conexión con el de *Contra Fortunatum* y que ambos, como los demás de esta época, dependen del libro segundo del *De Genesi contra manichaeos*.

Diremos en consecuencia que Agustín admitió siempre el pecado original como tradición eclesíastica. Pero en este tiempo la lucha antimaniquea le obligó a ver que su exaltación excesiva de la libertad humana necesitaba un correctivo, una limitación:

«No hay que asombrarse de que el hombre, por ignorancia, carezca de libertad para elegir lo que ha de hacer rectamente; o de que vea lo que ha de hacer rectamente, pero no pueda realizarlo por la resistencia de la *consuetudo carnalis*: esta es una violencia moral, que en cierto modo se ha convertido en naturaleza. Porque justísimo castigo del pecado es que el sujeto pierda aquel bien del que no quiso usar bien, cuando podía hacerlo voluntariamente y sin dificultad»<sup>36</sup>.

Hemos dicho antes que el término «mortalidad» equivale a temporalidad o régimen de pecado original, y responde a la presentación paulina: *per peccatum mors* (*Rom 5,12*). Trasmitir la mortalidad es transmitir el pecado original, como régimen de vida. Y eso mismo acontece con la costumbre. En principio, Agustín tendía a pensar que se trata de un hábito engendrado por la repetición de actos voluntarios. Y eso hubiera podido mantenerse en cierto modo, si la contienda hubiera sido con griegos o aristotélicos. Pero el problema es más profundo frente a los maniqueos. Agustín logró que Fortunato, el presbítero maniqueo, aceptase un debate público y oficial, y no le costó demasiado trabajo llevar al hereje hasta el absurdo. Pero en cierto modo se trataba de una victoria de Pirro, ya que Agustín quedó herido en la contienda.

Agustín mantiene en principio que el mal del mundo no es otra cosa que *peccatum* et *poena peccati*. El *peccatum* es un fenómeno moral, y por lo mismo sólo depende de la libertad. La *poena peccati* la impone Dios, el cual por ser justo no admite la impunidad. Pero Fortunato le advierte que tal libertad sería una *licentia peccandi*: Dios sería, o autor, o consentidor, del pecado<sup>37</sup>. Parte pues Fortunato de otro presupuesto: así como hay hábitos que son «efecto» de actos voluntarios, así hay también hábitos que son «causa» de esos actos, *hábitos a priori*, hábitos infundidos por Dios; en cuyo caso hablamos de «principios» y hay que atribuírselos a Dios. Agustín rechaza ese presupuesto, y se atiene al pecado «moral». Sin embargo, concede a Fortunato que

35. *De lib. arb.* III, 23,66 PL 32,1303.

36. *De lib. arb.* III, 18,52 PL 32,1296.

37. *Contra Fortunatum* II, 20 PL. 42,122.

S. Pablo dijo: que la raíz de todos los males es la cupididad (*1 Tim 6,10*). ¿Hay entonces una raíz de la raíz, una raíz de la libertad? ¿No es lo mismo raíz que principio? ¿Y qué es la cupididad? Agustín desearía identificar la cupididad con la libertad, con el gusto adherido a la libertad. Fortunato replica que el mal no es sólo «moral» sino cósmico; además esa cupididad es un principio universal. De ese modo, Agustín va concediendo fórmulas cada vez más profundas: Ahora concede que en virtud del primer pecado, hemos caído en la necesidad: *postquam ipse voluntate peccavit, nos in necessitate, praecipitati sumus, qui ab eius stirpe descendimus*<sup>38</sup>. Se aduce como ejemplo la costumbre de jurar. Esa mala costumbre se produjo sin duda por la repetición de actos libres, pero el problema es más profundo y Agustín tiene que confesar:

«Ley de muerte es por la que se dijo: tierra eres y a la tierra volverás (*Gen 3,19*). Así nacemos por mérito del pecado del primer hombre. Y sólo por la gracia de Dios, que nos libra de la ley del pecado y de la muerte, nos convertimos a la justicia y nos liberamos»<sup>39</sup>.

Ya se ve, que Agustín advierte dos clases de hábitos: los que contrahemos libremente por la repetición de actos, y la «miseria» que heredamos por el pecado de Adán y que constituyen un «yugo» de pecado, que se opone al «yugo de justicia» por el que somos liberados. De este segundo hábito se trata aquí.

Es pues claro que la *consuetudo carnalis* no es un hábito adquirido, sino natural, una «ley del pecado», una ley activa y no pasiva, un ímpetu *quo (anima) in carnalis et temporalis defluit*<sup>40</sup>. Carecería de sentido la discusión sobre el «quiero, pero no puedo», sin un principio opuesto al «quiero» Agustín propone la triple estructura antropológica (cuerpo-alma-espíritu), quizá para estudiar esa situación del alma entre dos fuerzas antagónicas, el cuerpo y el espíritu<sup>41</sup>. La *consuetudo carnalis*, que puede aplicarse también al terreno intelectual, y que no excluye los actos personales y voluntarios, penetra en el inconsciente y va adherida a la misma naturaleza, a la «memoria»<sup>42</sup>. Por eso mismo, la superación de la *consuetudo* escapa al control humano, y se verifica por la gracia de Cristo Libertador:

«Porque hay una cierta parte del alma que resiste el espíritu, no por su naturaleza, sino por la costumbre de los pecados. Por lo cual se dijo: «con la mente sirvo a la ley de Dios, pero con la carne a la ley del pecado» (*Rom 7,25*).

38. *Id.*, n. 22 col. 124.

39. *Id.*, id.

40. *De fide et Symbolo* 10,43 PL 40,194.

41. *Id.*, id.

42. Cfr. *Contra Fortunatum* 22 PL 42,122s; *De lib. arb.* III, 18,51 PL 32,1296; III, 20,55 col. 1297s; *De Mus.* VI, 5,14 PL 32,1170.

Dicha costumbre se convirtió en naturaleza según la generación mortal por el pecado del primer hombre...»<sup>43</sup>.

El índice de esa ley del pecado es la «delectación» y sobre ella caerá ahora la atención de Agustín. El principio, es claro que se presenta como «costumbre», mezcla de elementos naturales y adquiridos. Agustín sabía que los platónicos planteaban el problema de la catarsis, que él mismo había tratado de adaptar al cristianismo. El alma residenciada en la tierra está *apegada* a la tierra:

«¿Y si las cosas sensibles deleitan con exceso? Procuremos que no deleiten. ¿Cómo? Acostumbrándonos a carecer de ellas y a apetecer cosas mejores»<sup>44</sup>. «En poder del alma está el pecado, pero no la pena del pecado. Porque el alma es una gran realidad, pero no idónea para reprimir sus propios movimientos lascivos. Es más fuerte para pecar, pero por la ley divina, se vuelve más débil con el pecado, y ya no puede eliminar lo que ella misma ha ejecutado. «¡Desgraciado de mí!» (Rom 7,25)<sup>45</sup>. Esa delectación que supone un conocimiento oscuro e inconsciente de la felicidad y del placer, suele llamarse gusto (*frui*) y sigue al tesoro, pues «donde está tu tesoro, está tu corazón».

Hay que concluir pues que, tal como Agustín va planteando el problema, la consuetudo es «natural» y no adquirida por experiencia. Es pues la situación o régimen en que el hombre existencial vive en la tierra y se llama concretamente *ignorantia et difficultas*. Ambos puntos quedan pendientes para un examen más minucioso del pecado original y de su transmisión a los hijos de Adán y Eva<sup>46</sup>. Es pues ya evidente que el espíritu no se basta para arrastrar al alma hacia el bien. Eso ya no depende de la libertad, como antes afirmaba Agustín. Él mantiene la libertad: La influencia divina se ejercerá principalmente por admoniciones externas, *visa*, sugerencias, presentación de motivos. Pero Fortunato y los maniqueos le urgen a ver en todo esto un «principio» que actúa desde el interior, aunque no se identifica con el propio espíritu: es el principio del mal. Al rechazarlo, Agustín se ve compelido a recurrir a una «gracia divina», cuyo carácter aún no es claro.

Es equívoco afirmar que la ignorancia y la concupiscencia, en cuanto adheridas a la «mortalidad», son «extrínsecas a la voluntad»<sup>47</sup>. Eso sería maniqueísmo. Es igualmente equívoco decir que para el pecado es necesario el consentimiento personal. En todo esto, hay que distinguir siempre el pecado mo-

43. *De fide et Symbolo* 23 PL 40,194.

44. *Ep.* 3,4 PL 33,65.

45. *De Mus.* VI, 5,14 PL 32,1170.

46. Cfr. *De Mus.* VI, 11,32 PL 32,1180; 30, col. 1180; *De vera Relig.* 12,24 PL 34,132; *De Serm. Domini* 12,34 PL 34,1216; Id., 17,51 col. 1255.

47. BURNS, J. P., *o.c.*, p. 26.

ral, que es pecado propiamente dicho, y el pecado original, que es un pecado «natural», y que impropriamente se llama pecado. Se explica por qué muchos críticos sacan las consecuencias que ellos mismos preparan, o ponen a Agustín en contradicción consigo mismo.

Cualquiera pretensión de «teocentrismo» tiene que desaparecer desde el momento en que se implanta una *dispensatio temporalis* y el hombre sólo puede hablar de Dios mediante antropomorfismos. En este período, la insistencia de los maniqueos en su «cristocentrismo» (Salvador gnóstico) obliga a Agustín a irse definiendo. Porque la Encarnación del Verbo es el camino para que la sabiduría infinita llegue hasta nosotros, cobrando carácter «temporal». La teoría del «maestro interior» sigue valiendo, pero el principio de toda conversión se verifica desde los signos y sacramentos <sup>48</sup>. El yugo o ley de pecado reviste ahora la triple forma de la presentación cristiana: libido, soberbia y curiosidad (*1 Jn 2,16*), que al convertirse en «leyes naturales» pueden servir de reflexión para perfeccionar al hombre <sup>49</sup>. Ahora toda aspiración hacia Dios tiene que pasar por Cristo, por el Libertador y mediador universal: todo teocentrismo es sólo una consecuencia de un cristocentrismo radical y fundamental. Cristo es la doctrina y el ejemplo, es el camino y es la verdad (es incluso la pasión y muerte del Redentor). Según el derecho de guerra, el que hace un prisionero lo convierte en su esclavo. De ese modo, el diablo que logró vencernos en el paraíso, no sólo esclavizó a Adán, sino también a su estirpe. La justicia de Dios respeta ese derecho del diablo. La encarnación de Cristo proporciona al hombre caído un ejemplo para que supere el temor y la codicia. El hombre sólo podrá comer el pan de los ángeles, de la verdad, si se le suministra mediante la carne. Al hacerse «visible» la comida racional, el hombre tiene un método: imita la humildad visible de Cristo, recupera su dignidad invisible; recupera, adhiriéndose a la visibilidad, lo que perdió abandonando al maestro interior <sup>50</sup>. Pero entonces el diablo comete un grave error y una injusticia radical: al matar a Cristo inocente, pierde su derecho de guerra y el hombre queda libre por la pasión de Cristo <sup>51</sup>. Aunque en una forma imperfecta, Agustín anuncia nuevas perspectivas. La Iglesia cobra nuevo sentido como depositaria de la misión de Cristo <sup>52</sup>. La fe ya no es provisional sino definitiva, camino firme <sup>53</sup>. La historia es una mediación más de la *dispensatio temporalis*, y constituye por una parte, la «historia de la salvación» y por otra la liberación

48. *De vera Relig.* 24,45 PL 34,141.

49. *Id.*, 39,72ss. col. 154ss.

50. *De lib. arb.* III, 10,29s. PL 32,1285s.

51. *Id.*, n. 31, col. 1286.

52. *De vera Relig.* 25,47 PL 34,142.

53. *Id.*, 10,19 col. 131, *Id.*, 12,24 col. 132.

de los mitos platónicos y griegos en general para acoger un existencialismo concreto y bíblico. Sin embargo, le quedaban a Agustín muchos cabos sueltos y era necesario continuar su investigación.

## II. GRATIA CHRISTI

Adán pudo perder la imagen de Dios, pero no pudo recobrarla ¿Por qué? El recobrar esa imagen quedaba fuera del alcance del hombre: Debía pertenecer, como diríamos hoy, a un orden «sobrenatural». No se necesitaban estudios especiales sobre su orden, ni siquiera pronunciar ese término. Lo que se adivinaba era la necesidad de una intervención divina, para lograr una restauración del hombre, que suponía una «reforma». Agustín tenía pues que continuar su exploración y mantener sus posibilidades de cambio incesante, ya que estaba en plena crisis. Para seguir el proceso, nos ha dejado un excelente guión en el *Libro de las 83 cuestiones*. Ese libro se compone de fichas, independientes, que le servían de programa e hipótesis de trabajo, pero fueron coleccionados por orden cronológico, y nos van mostrando el progreso del autor en sus estudios.

El punto más importante era la intervención de S. Pablo en el debate con los maniqueos. Brown recuerda que por este tiempo el estudio de S. Pablo se había puesto de moda <sup>54</sup>. El caso de Agustín no era un asunto de moda, de azar, o de preferencias personales, sino una necesidad de la polémica con los maniqueos. Quedaban todavía muchos cabos sueltos. En junio del año 394, Agustín fue llamado a predicar en Cartago. Los monjes del monasterio, algunos de los cuales habían intervenido sin duda en la polémica, le pidieron que en los ratos libres les explicara las epístolas a los Romanos y a los Gálatas. Con eso ya indicaban los puntos de su interés en las controversias. Agustín fracasó en su empeño exegético, pero eso no le impidió adentrarse en el doble conflicto planteado por S. Pablo. Ya no se trataba sólo de la *carne*, principio activo, que lucha contra el espíritu, sino que el mismo concepto de *ley*, en cuanto designaba al A. T. y después a toda ley en general, se oponía al concepto de libertad, pues mostraba el pecado sin dar energía para superarlo. Ponía así en evidencia la necesidad de un auxilio divino, que en la Biblia solía denominarse la «gracia». Sólo que ahora esta gracia requería un estudio más profundo, ya que en realidad, supuesta la creación, «todo es gracia». La misma naturaleza es gratuita, es gracia divina, *gratia creationis*, mientras que lo que ahora se buscaba era una especial intervención divina que devolviera al hom-

---

54. BROWN, P., *Augustine of Hippo*, London 1967, p. 151.

bre la libertad, sacándole del yugo de la «ley del pecado» y de la *consuetudo carnalis*.

La primera indicación que hallamos se refiere a la resurrección de Lázaro. Cristo pregunta: «¿Dónde le pusisteis?». Así da a entender que la situación de Lázaro en su tumba es un «estado» definitivo, un régimen o economía que el hombre no puede cambiar. Por eso Cristo es ya necesario, y ante todo se presenta con el problema de la vocación y de la predestinación: Se dirige concretamente y sólo a Lázaro, para resucitarle. Este Lázaro es el símbolo del alma que «se convierte» o resucita. Abandona sus vicios, como Lázaro abandona su sepulcro, a la orden de Cristo. Pero sale con el rostro cubierto con un sudario; este sudario significa la ignorancia en que todos vivimos antes de ser iluminados por Cristo. Lázaro tiene todavía vendados los pies y las manos, y así se significan las molestias y dificultades que la carne mantiene en el convertido aun después de su conversión <sup>55</sup>. Ya tenemos aquí los dos textos fundamentales, las coordenadas que mantendrán a Agustín dentro del pensamiento paulino: oposición de la carne al espíritu (*Rom 7,25*), y oposición de visión enigmática a la visión facial (*1 Cor 13,12*). El cristocentrismo se pone de relieve en principio, ya que la necesidad de la presencia e intervención de Cristo en la resurrección de Lázaro es figura de la tesis general que S. Lucas expresa en la parábola del buen Pastor: «para dar libertad a esa oveja perdida, dejó las noventa y nueve en los montes y descendió del cielo» <sup>56</sup>.

En la ficha siguiente, que trata de explicar *Rom 7,8,11*, nos plantea el problema general: el ejemplo o símbolo elegido por S. Pablo es la mujer casada. Vive sujeta a la ley del matrimonio hasta el momento en que su marido muere; entonces queda libre de ese yugo o ley. Agustín explica que el alma humana vive sujeta a la «ley del pecado», en esta su segunda naturaleza, y por eso tiene hipotecada su libertad. La recobra gratuitamente por la intervención de Cristo, y entonces muere el «marido», es decir, el pecado o ley del pecado: el alma queda libre de la servidumbre habitual <sup>57</sup>.

Pero Agustín comienza a generalizar. La ley es una ordenación o imposición externa, tanto en el A.T. como en general. En lugar de superar el conflicto entre carne y espíritu, aumenta la tensión sin resolverla. Agustín pone el ejemplo del agua represada: contenemos al arroyo con una presa, pero si la presión o tensión del agua represada vence la resistencia de la presa, se precipita con mayor violencia que en su curso normal. Lo que se necesitaba era pues,

55. *De div. Quaest.* 83, q. 65,59s.

56. *Id.*, id.; cfr. *Lc 15,4*.

57. *De div. Quaest.* 83, q. 66 PL 40,66ss.

no una simple presa, sino una inclinación del terreno que suprimiera la corriente hacia abajo:

«Con la presencia de la gracia cumplimos sin resistencia y con gusto lo que la ley nos mandaba, pero desagradablemente... La ley manda no codiciar, pero codiciamos. En cambio la ley del espíritu de vida, que corresponde a la gracia, nos libera de la ley del pecado y de la muerte, haciendo que no codiciemos. Así cumplimos lo que manda la ley, no sintiéndonos esclavos de aquella justicia, desde la cual se promulgó la ley»<sup>58</sup>.

Agustín mantiene la tradición eclesiástica, pero lo hace de un modo original, que no podemos ver en ningún otro santo Padre. Utiliza influencias maniqueas y platónicas con insuperable maestría. Ya nos lo hacía ver en el caso de la samaritana<sup>59</sup>: ella tenía cinco maridos ilegítimos (el dominio de los cinco sentidos, o «ley del pecado») pero un solo marido legítimo, que es el Verbo divino, Cristo. Si Cristo gobierna el alma con su iluminación interior y exterior, hay matrimonio legítimo, pero si gobiernan los sentidos, hay adulterio.

Entra ya Agustín en el psicoanálisis del pecado, que se convierte en psicoanálisis general, en cuanto que es exploración del inconsciente, de la «memoria» o de la «sustancia del alma». Se examinan pues los tres elementos constitutivos del matrimonio, el marido, la mujer y la ley matrimonial. La ley agrava la situación: *auget peccandi desiderium prohibitio peccatorum*<sup>60</sup>. El *desiderium peccandi* es una tiranía que ha de superar la *gratia Christi*, la gracia del Libertador, ofreciéndonos nuevos atractivos poderosos. Agustín no ve aun con claridad qué es la gracia. A veces la identifica con la fe: *efficit fides quod lex iubet*<sup>61</sup>: *antequam veniret gratia per fidem*<sup>62</sup>; otras veces la identifica con el N.T. en oposición al A, o con la caridad, en oposición al temor, etc. Le viene muy bien la «historia de la salvación» de S. Pablo, para marcar cuatro situaciones históricas: *ante legem, sub lege, sub gratia, in pace*. Vivir *sub gratia* es cumplir el primer mandamiento, amando a Dios y al prójimo. Y Agustín encuentra la clave de explicación en *Rom 5,5*: «Porque el amor de Dios se ha derramado en nuestros corazones por medio del Espíritu Santo, entregado a nosotros». Esta gracia cambia la inclinación del corazón humano, no en sentido determinista o aristotélico, sino como principio interno de la misma libertad que se determina a sí misma, en presencia de lo que al sujeto le parece felicidad, verdad, unidad. Establecemos pues un proceso de sugestión, sensación y consentimiento; pero los dos primeros momentos, o momentos

58. *De div. Quaest.* 83, q. 66,1 PL 40,61.

59. *De div. Quaest.* 83, q. 64,7 PL 40,58.

60. *De div. Quaest.* q. 66,1 PL 40,60ss.

61. *De div. Quaest.* q. 66,1 col. 61.

62. *Id.*, n. 2 col. 62.

externos (sugestión, sentimiento) no son la gracia, sino que ésta va con el tercer momento, con el consentimiento. Y esto se verifica en una zona profunda, misteriosa, que podemos llamar «inconsciente». Comienza así un estudio del *trahi*, ya que *trahit sua quaemque voluptas*. Es un «tirón» que ha de ser compatible con la libertad, como lo era la ley del pecado:

«cuando creemos totalmente a nuestro Libertador, cuando nada atribuimos a nuestros méritos, cuando amamos su misericordia, ya no somos vencidos por la delectación de la costumbre mala, ni ella intenta ya arrastrarnos al pecado»<sup>63</sup>.

El punto de partida es pues la delectación que resulta «natural» en el régimen de mortalidad, es decir, de pecado original. Es como una situación *ante legem*, según la división propuesta. Lo que llamamos concupiscencia viene a identificarse con esa delectación, que corresponde a nuestra afición a la sensualidad y a la temporalidad<sup>64</sup>. Corresponde igualmente a nuestra situación de ignorancia y al interés del alma en los «números inferiores» de que nos habla el *Libro de música*. El hombre es un «hombre viejo» que se deja llevar agradablemente por los apetitos de la carne, sin ofrecer resistencia, y por eso mismo no siente el conflicto interno, la división interior, ya que el espíritu se deja dominar. Agustín aprovechaba la herencia platónica, que le había movido a inventar aquella su fábula de las dos aves gemelas, Filocalia y Filosofía<sup>65</sup>.

#### A. *El hombre antes de la ley*

Queda excluido el concepto de *natura pura* y de emanación, ya que se trata de una religión y no de una filosofía. Para Agustín la *natura* no es un *principium sine principio*, sino la voluntad de un Dios verdadero. Se reduce entonces a una mera hipótesis teórica, útil para la lógica. De hecho, el hombre nunca existió en esa naturaleza, ya que ni en el paraíso ni en la miseria se habla de una hipótesis, sino de una realidad, del hombre existencial. Comprobamos cómo durante este período Agustín se va haciendo cada vez más «realista» en cuanto al mal del mundo. Al principio, como buen pelagiano platónico, trataba de volatilizar el mal y del ponderar la libertad humana ilimitada; pero cada vez va definiendo mejor la libertad real. La influencia constante y dominante de S. Pablo es clara, pero cada vez es interpretada con mayor libertad.

El hombre «viejo» es anterior al nuevo, pues todos comenzamos por el

63. Q. 66,3.

64. Q. 66,5,7.

65. *Contra Acad.* II, 3,7 PL 32,922; *De div. Quaest.* 83, q. 66,3 PL 40,62s.

hombre viejo, por una existencia inauténtica o informe; la mujer casada sirve de ejemplo, porque vive bajo la ley del marido. De hecho, no se trata de una *natura pura*, sino de una situación penal: la ignorancia y la concupiscencia son penales, pero pueden dominar de tal modo, que el hombre llega a vivir con «naturalidad», ignorando el mismo concepto de pecado, y obedeciendo sin resistencia al pecado, y eso es lo que llama su libertad <sup>66</sup>. ¿Por qué entonces el hombre es «pecador?». Porque una cosa es el pecado, y otra la consciencia del pecado. El pecado existe en el hombre, aunque él no lo vea; eso se comprueba apenas aparece la ley reveladora, pues entonces el pecador advierte que la ley es buena y que su conducta es mala <sup>67</sup>. Se comprueba que la ignorancia y la concupiscencia son penales, y que no son simple repetición de actos voluntarios y placenteros; si así fuera, tales hábitos podría eliminarlos el hombre mismo con otros hábitos opuestos, igualmente voluntarios, aunque duros o amargos. Pero comprobamos que el remedio está fuera del alcance del pecador.

Algunos críticos buscan oposición entre S. Pablo y Agustín, estimando que según S. Pablo el pecador antes de la ley ya reconoce la justicia y bondad de la ley, mientras que según Agustín todo lo que no viene de la fe es pecado. Ambos puntos han sido discutidos mil veces, y se reducen a meros prejuicios subjetivos, que pueden llegar a conclusiones totalmente opuestas. Lo cierto es que para S. Pablo no salva ni el paganismo ni el judaísmo, y que la fórmula es precisamente paulina <sup>68</sup>. Lo que hay realmente en Agustín es una corrección del clasicismo, que pone la *virtud* en la *rectitud*. Agustín advierte que en ese caso, sólo es *recto* lo que se ordena al «verdadero», al sumo bien. Así los romanos estaban dotados de excelentes virtudes militares para un clásico, pero podían ser espléndidos viciosos para un cristiano. El problema se planteaba entre una moral cristiana y una moral pagana o filosófica.

La crisis de Agustín en su presbiterado se va perfilando por sí misma. Al defender la libertad humana, el pecado sólo podía ser «moral», y el pecado original no era propiamente un pecado de ese tipo, sino un misterio. Pero comienza a batirse en retirada, al ir comprobando la gravedad de la situación humana antes de la ley. Pero, si se va retirando, esto no se debe a un capricho sino a la fuerza de los hechos y de su dialéctica real; esa es una advertencia para todo linaje de pelagianos y simplificadores. Es preciso analizar la ignorancia y la concupiscencia penales en el inconsciente.

Dentro de su retirada, hay momentos fuertes. Así por ejemplo, la ignorancia no es tan supina que no nos permita comprender la diferencia entre el

---

66. *Id.*, q. 66,3 col. 62.

67. *Id.*, n. 4 col. 63.

68. Cfr. *Rom.* 1,17 y *Rom* 14,23.

bien y el mal. Así, al distinguir con S. Pablo, entre el querer y el hacer, el querer queda siempre en nuestras manos. Somos libres, pues aun cuando estamos pecando quisiéramos no pecar y alegamos nuestra impotencia como una excusa real... El querer está pues en nuestra mano aunque no lo esté el hacer. Más aun, podríamos añadir que también el hacer está en nuestra mano, si llegamos a saber que creyendo en el Libertador, éste nos da su auxilio <sup>69</sup>.

«En su libertad está el creer a su Libertador, y así el recibir la gracia. Y ya no pecará, pues le libertará y ayudará el que le da la gracia. Ya no estará bajo la ley sino con la ley o en la ley; y cumpliré por la caridad de Dios lo que no podía por el temor» <sup>70</sup>.

Un segundo momento fuerte es el de la fe. Ésta queda siempre en nuestra mano, como piensan los semipelagianos: «es libre para creer al Libertador y así recibe la gracia» <sup>71</sup>. Poco a poco, la delectación, que era el precio de la esclavitud, se convierte en un peso, en una gravitación: El diablo nos ofrece la delactación y la sugestión. Nunca puede sin embargo arrancarnos el consentimiento, y por lo mismo siempre somos libres. Pero la delectación y la sugestión se van convirtiendo en un «principio» radical e íntimo, y así para su remedio se exige que también la gracia sea un principio radical e íntimo, superior a la *consuetudo carnalis*. Es ya la hora de utilizar el término *trahi: trahitur pondere cupiditatis* <sup>72</sup>. Esa dificultad progresiva se observa también en otros puntos convergentes, por ejemplo, en la vocación: aunque el hombre puede aceptar o rechazar la vocación, no está en su mano el ser llamado. Del mismo modo, la ley, al humillarnos, revela nuestra impotencia: *ut cognoscerent non in manu sua esse salutem suam, sed in manu mediatoris* <sup>73</sup>. Es ya una segunda naturaleza: «en su cuerpo mortal habita el pecado, pues no se ha extinguido el ímpetu de la costumbre natural, en la que hemos nacido naturalmente, ni el ímpetu de nuestra propia vida, ya que con nuestros pecados hemos aumentado lo que habíamos heredado desde el principio del pecado y condenación humana <sup>74</sup>.

Agustín va redondeando su visión con elementos ya conocidos..Así, ahora convierte la dinámica del pecado en una *ley*, que se ha llamado la *delectatio victrix: Quod enim amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est* <sup>75</sup>. Así se establece la base para conocer la naturaleza de la gracia. Nos pone el

69. *Propos. 44 ad Rom.* PL 34,2071.

70. *Id.*, id.

71. *Id.*, n. 44 col: 2071.

72. *Expos. ad Gal.* 44, col. 2138.

73. *Expos. ad Gal.* 25 col. 2124.

74. *Expos. ad Gal.* 48, col. 1240.

75. *Expos. ad Gal.* 49, col. 2141.

ejemplo de la fornicación: no podrá evitarse, si la hermosura de la castidad, que nos ilumina la fe no nos permite superar la tentación: *Recte igitur fornicationi opponitur charitas, in qua sola est custodia castitatis* <sup>76</sup>.

«Es manifiesto que vivimos según nuestra querencia; esta sigue a lo que amamos. Si, por ejemplo, tenemos dos extremos, el precepto justo y la *consuetudo carnalis*, y amamos a los dos, nos inclinaremos al que amamos más intensamente. ¡Si los amamos por igual, no nos inclinaremos a ningún lado sino que seremos arrastrados por el temor o por la coacción a una u otra parte! Y aun, si ese temor o coacción fuere igual de una parte y otra, vacilaremos, agitados ya por el temor, ya por la coacción hacia uno de los extremos. Es necesario que la paz de Cristo venza en nuestros corazones» <sup>76bis</sup>.

Muchas son las discusiones que los teólogos modernos han suscitado, discutiendo las posturas de Agustín. No entraremos en ellas, ya que hasta aquí se trata de una crisis aun no resuelta, y por lo mismo de afirmaciones provisionales, que el mismo Agustín fue reformando y afinando. Lo que nos interesa es precisamente la crisis, comprobar el proceso dialéctico, ya que con frecuencia los críticos, denuncian en Agustín unas posturas que ellos no han alcanzado aun, ya por ignorancia, ya por cobardía, ya por prejuicios filológicos o científicos. Es natural que un pelagiano o semipelagiano, o quien crea en un Dios-Zeus, o en una creación-natural, etc. critique a Agustín. Dejemos pues que él mismo se vaya adentrando en los conflictos, puesto que quizá nuestra mejor lección será aprender que vivimos en un misterio y que todas nuestras salidas, optimistas o pesimistas, son juegos infantiles.

### B. *Bajo la Ley*

Volvamos ahora a la división cuatripartita de S. Pablo, tomada por Agustín. En un estado anterior a la ley, seguimos la querencia concupiscente sin contradicción y sin conflicto interior. Vivimos en pecado, aunque ignoremos la noción de pecado, que nos va a ofrecer la ley. La revelación de la ley nos coloca en una situación nueva, en que verificamos que el término *trahi* no significa determinismo, ya que: *trahimur a concupiscentiae, sed non eam sequimur* <sup>77</sup>. Somos vencidos, pero por lo menos peleamos y reconocemos el conflicto pecaminoso, dividiéndonos entre el querer y el hacer. Reconocemos nuestra miseria, y eso no es poco. La ley es buena. Quizá puede convertirse en ocasión de pecado, cuando por ejemplo, el pecador se enmienda externamen-

76. *Id.*, 51 col. 2141.

76 bis. *Id.*, n. 54 col. 2142.

77. *Propos. ad Rom.* 13-18 col. 2065.

78. *Id.*, id.

te, socialmente, por temor y coacción, y se jacta de esas virtudes, adquiridas gracias al conocimiento de la ley; crece su orgullo, y no su inocencia (Ib., id.). Del mismo modo, es normal que la prohibición legal acreciente el *desiderium peccandi*.

También aquí evoluciona Agustín. El hombre bajo la ley es dueño de su destino. Comprueba su miseria, pero eso es una invitación a remediarla. Puede creer en Dios y aun orar: su mismo comportamiento misericordioso con el prójimo es una demanda de ayuda ante Dios <sup>79</sup>. También puede ser ocasión de pecado, si el sujeto se crea un complejo de inferioridad, ante su propia impotencia, revelada por la ley. Pero, además de servirnos de pedagogo, nos abre a la necesidad de un Libertador <sup>80</sup>.

Vivir *sub lege* no se refiere sólo a la época mosaica, o a los paganos que no han recibido aun el bautismo, sino que es un estado de los que todavía no viven *sub gratia*. Esto significa que muchos de nosotros vivimos *sub lege* y en esto insiste S. Agustín. Según eso, seríamos libres para querer, pero no para hacer: seríamos libres para creer, pero no para ser llamados; seríamos libres para orar, pero no para vivir rectamente. Seguimos pues vendiendo el alma al diablo, y recibiendo como precio los placeres y gustos temporales <sup>81</sup>. Y nuestra miseria crece, si todavía nos creemos honrados y justos, porque con unas pasiones vencemos otras, pero sin la gracia de nuestro Libertador <sup>82</sup>. Vivimos pues en el temor, en un espíritu de servidumbre o esclavitud: es la servidumbre a los apetitos carnales <sup>83</sup>. Como se ve, S. Pablo hablaba de la justificación por las obras de la ley mosaica, pero tendía ya a generalizar, al aplicar la situación a la predicación del Evangelio. Agustín da un paso adelante y generaliza del todo, aunque cuando le conviene vuelve al sentido primitivo de S. Pablo <sup>84</sup>. Los judíos que se justificaron antes de Cristo, se justificaron por su fe en el Mesías, no por el cumplimiento de las obras de la ley, ya que no es esta, sino la gracia, la que quita el pecado y reconcilia con Dios <sup>85</sup>. Por consiguiente, todo aquel que vive en pecado, vive bajo la ley, puesto que la gracia y el pecado son incompatibles. Por eso, no se puede aducir una simplificación general sino que hay que distinguir muchos grados y casos: 1) Hay una situación en la que el hombre vive en pecado y bajo la ley, sin conflicto alguno, porque ignora, culpable o inculpablemente el concepto de pecado; 2) Hay otra situación en la

---

79. *De Serm. Domini* I, 18,55 PL 34,1257.

80. *Propos. ad Rom.* 13-18 col. 2066.

81. *Propos. ad Rom.* 42, col. 2071.

82. *Id.*, 44 col. 2071.

83. *Id.*, 52 col. 2074.

84. *Cfr. Expos. ad Gal.* 1 PL 34,2107.

85. *Id.*, 15 col. 2114.

que el hombre pecador o pagano, conoce la ley, ya natural, ya positiva, distingue lo justo de lo injusto y vive en conflicto, ya que conoce el bien no lo hace, ni puede hacerlo «rectamente», esto es, según una intención recta; 3) La ley mosaica significa una gracia de Dios ya que facilita el conocimiento de la ley como un pedagogo, invita a la humildad, a la fe, a la oración; y al mismo tiempo, como en el caso anterior, puede ser ocasión de mayores y más numerosos pecados, porque ella por sí misma no justifica; 4) Pero hay que distinguir en ella dos clases de «obras de la ley», las meramente legales (*in sacramentis*) y las morales (*in moribus*). S. Pablo anulaba las obras *legales*, no las *morales*, aunque a veces amplía su visión <sup>86</sup>. Es claro que el cristiano tiene que observar las «obras de la ley», si se trata de la moralidad universal, aunque esté incluido en la ley de Moisés; 5) Del mismo modo hay que distinguir entre el *temor servil* y el *temor casto*; es el tema de las dos esposas que temen, una la presencia y otra la ausencia del marido; «el temor servil» es el propio de los que viven bajo la ley y no vence el pecado; en cambio el temor casto es propio de los que viven bajo la gracia y vencen al pecado <sup>87</sup>. Son peligrosas las simplificaciones y generalizaciones, ya que dentro de estos grados generales, todavía habría que subdistinguir muchos matices, como es obvio. Por eso, se han atribuido a S. Agustín posturas rígidas, que contradicen a su espíritu. Y sigue manteniendo la libertad general: *nostrum est credere et velle* <sup>88</sup>. De este modo, el problema religioso no queda resuelto, puesto que no se sabe si podemos nosotros conseguir la gracia, esto es, si la llamada gracia no es gracia sino *debitum*. No basta que Dios la dé, sino que ha de darla gratuitamente, y eso es lo que le duele quizá al hombre.

### C. Bajo la gracia

La ley no está ordenada a darnos la libertad frente al pecado, sino a hacernos ver el pecado para que acudamos al Libertador, el cual nos da esa libertad con su gracia; se requiere entonces una fundamental y radical sumisión al Libertador <sup>89</sup>. La gracia se contrapone pues a la ley del pecado: *accedente gratia, lex sine onere et libentissime impletur* <sup>90</sup>. La gracia es en cierto modo una ley, la «ley del espíritu de vida», y por eso dijo S. Pablo: no suprimimos la ley, sino que la establecemos (*Rom 3,31*). Son dos leyes contrarias, dos principios, que a primera vista están en nosotros, pero no dependen de nosotros, de nues-

86. *Expos. ad Gal.* 19 col. 2117.

87. *Expos. ad Gal.* 53, col. 2142.

88. *Propos. ad Rom.* 61 col. 2079.

89. *De div. Quaest.* 83, q. 66,1 PL 40,61.

90. *Id.*, id.

tra consciencia y libertad. Quien establece, sin embargo, la ley de la gracia es la fe y la fe está en nuestra mano <sup>91</sup>. Agustín vacila en sus expresiones: *plenisime credimus Liberatori nostro, nec meritis nostris aliquid tribuimus, sed eius misericordiam diligendo, iam non vincimur delectatione consuetudinis malae* <sup>92</sup>. Esa vacilación proviene de los mismos textos paulinos, como Agustín hace ver, al citarlos. Y ya que la ley no libra del pecado, y Pablo estaba ya liberado, Agustín estima que Pablo no hablaba de su situación personal, sino haciéndose símbolo y representante del juicio que vive bajo la ley, pues dice: infeliz de mí... (*Rom 7,24*).

La gracia tiene pues diferentes funciones. En cuanto se opone a la delectación sensual, es caridad, amor bueno frente al amor malo. Así supera también el temor servil y la prudencia de la carne. Pero se nos pone en guardia para que no nos imaginemos la gracia como un principio extraño, extrínseco, que nos haría maniqueos. La gracia se resuelve (prudencia de espíritu) en un modo del alma misma: *sed ipsius animae affectio est* <sup>93</sup>. La dialéctica en este caso sería fácil: yo pongo la fe y por la fe se me da la caridad, y esta caridad, que obra traída por la fe, supera la afición pecaminosa, estableciendo otra afición espiritual: eso se llama gracia de Dios, según el texto *Rom 5,5*.

Pero si se quiere precisar algo más, para explicar a S. Pablo, hay que pensar en el perdón de los pecados que es la función negativa, pero específica de la gracia. Esta función va ligada a un cristocentrismo riguroso, como es obvio y Agustín pone de relieve. *Per quem accepimus gratiam* (*Rom 1,5*) No reconocer eso es ser «ingrato a Cristo» <sup>94</sup>. La gracia es la *gratia Christi* y supone un creer en Cristo. Volvemos a la vacilación inicial: si bien «alguien puede atribuirse el haber obedecido a la vocación, nadie puede atribuirse el haber sido llamado» <sup>95</sup>. Podemos también decir «gracia en general de Dios», pero entonces hay que decir «gracia de Dios-Padre y del Señor Jesucristo». Y esta es la gracia que cumple su segunda función específica que es perdonar los pecados. En este caso distinguimos dos partes o funciones, la *gracia* y la *paz*. La gracia nos perdona los pecados y la paz nos reconcilia con Dios, nos une a Dios, una vez retirado el impedimento. Tenemos así tres momentos: fe, gracia y paz <sup>96</sup>. De ese modo, Agustín enlaza, por un lado, con los sacramentos, especialmente con el bautismo; y por otro lado, con el Espíritu Santo, espíritu de caridad y

---

91. *Id.*, id. y n. 2 col. 62.

92. *Id.*, n. 3 col. 62.

93. *Id.*, n. 6 col. 65.

94. *Rom. incoata expos.* 6 col. 2092.

95. *Id.*, n. 7 col. 2093.

96. *Id.*, n. 8 col. 2093.

de espiritualidad <sup>97</sup>. La gracia de Dios, en sentido técnico, es gracia de Cristo, y la gracia de Cristo es *gratia fidei*, gracia de la fe en Cristo <sup>98</sup>. El cristocentrismo se acentúa tanto como en S. Pablo, porque aunque Agustín no renuncia a una «religión racional», la razón queda totalmente subordinada a la fe en Cristo, que se constituye en criterio y necesidad absoluta.

Agustín ve que en esta perspectiva su ideal de religión racional se realiza mucho mejor. Porque ni los judíos ni los gentiles merecieron la gracia y sin embargo, tienen que vivir de esa gracia. Gracia se opone a *debitum*, y así el hombre tiene que vivir gratuitamente como ser espiritual. Pero al aplicarse esto a todos los hombres (*Rom* 1, 18ss) la Iglesia de Cristo es la humanidad entera. Precisamente se la llama Iglesia (Ekklesís, de ek-kaleo) porque todos son convocados, porque la vocación es la iniciativa de Dios hacia la humanidad entera. Todavía no explica claramente Agustín la diferencia en la vocación, ya que esta supone una predestinación. Trata de distinguir, afirmando que la *massa luti* la constituyen, no todos los hombres, sino aquellos que no son llamados. Más aún, puesto que Cristo es presentado como fuente y principio de la vida y de la Iglesia, los verdaderamente llamados o predestinados serán tan solo aquellos que se salvarán y estarán eternamente unidos a Cristo, constituyendo una Iglesia real. La actual Iglesia es solo provisional o interina, aunque en la mayoría de los casos coincidan las dos Iglesias <sup>99</sup>.

El cristocentrismo queda identificado con el cristianismo. No hay ningún cristianismo auténtico, que no sea cristocentrismo, y lo único que cabe es desviar la atención con abstracciones particulares. Así, cuando se habla de «teocentrismo», habría que añadir dos detalles: por un lado, de Dios sólo sabemos lo que no es, y podemos conjeturar algunas imágenes o fantasías humanas, desde el momento en que se implanta la norma paulina: mientras peregrinamos sólo vemos por espejo y en enigma (*2 Cor*, 7): todavía no conocemos a Dios; nos vamos purificando por la fe para poder llegar a conocerle en su tiempo oportuno <sup>100</sup>. Por otra parte, si queremos hablar de Dios, tendríamos que decir Dios-Padre, para manifestar que sabemos de Dios lo que nos ha revelado Cristo, esto es, un Dios-Trinidad en el sentido de Dios personal, creador y libre. Y tendremos entonces una forma de teocentrismo subordinado totalmente a un cristocentrismo, cosa que nadie niega. Podríamos establecer de igual modo un patricentrismo o un pneumatocentrismo, si así lo deseamos. Y en efecto, para la vida espiritual, el mismo Agustín pone énfasis en un Pneu-

---

97. *Id.*, 18s. col. 211; *Expos. ad Gal.* 3 col. 2108.

98. *Expos. ad Gal.* 15 col. 2114; *Id.*, 18 col. 2116.

99. *Incoata Expos. Rom.* 5 col. 2091.

100. *Expos. ad Gal.* 36 col. 2131.

matocentrismo, esto es, en una actividad espiritual que va de abajo arriba. Una vez que ha establecido la *dispensatio temporalis*, como economía providente del hombre en este mundo, todo eso es posible, pues se trata del hombre y no de Dios.

No tenemos un libro agustiniano dedicado a Cristo, y por eso se hace difícil reunir tantas doctrinas dispersas. Pero ya en este período comienza a desplegar las doctrinas fundamentales. Cristo es el mediador, que Agustín califica de *quaestio satis necessaria* <sup>101</sup>. Cristo es mediador entre Dios y los hombres. Se hizo mediador al hacerse hombre, sin dejar de ser Dios; se abatió hasta el polvo para recogerlos a nosotros del polvo y levantarnos hasta Dios por él mismo. La humanidad con su sentido metafísico, queda incorporada al sistema de salvación. Pero al mismo tiempo comienza a ponerse de relieve la redención para explicar el perdón de los pecados y la misma *gratia absolutoria*: «para que se les perdonen los pecados, y se reconcilien con Dios en una vida nueva por medio de aquel que derramó su sangre por ellos» <sup>102</sup>. Otro punto, que se pone de relieve ahora, es el «revestirse de Cristo». Los que se bautizaron se revisten de Cristo, por su fe; ahora bien, revestirse de Cristo es tanto como proclamarse «hijo de Dios» en Cristo: *per fidem induendo Christum omnes fiunt filii* <sup>103</sup>. Es la participación en el mediador.

Caminamos pues *per fidem* en esta vida, y sólo en la otra se nos dará la *species*. El Cristo místico está previsto por Dios desde la eternidad, ya que Cristo es, no sólo el mediador sino también la Iglesia, cuerpo suyo *ut omnes in Christo unum sint* <sup>104</sup>. Así el ideal de unidad agustiniana vuelve a prevalecer, entre los hombres, llamados a constituir unidad en la tierra, como en el cielo. La necesidad de Cristo llega hasta ahí, y así la limitación o proscripción del cristocentrismo es un atentado, una *evacuatio Christi*, para recaer en la ley y en la servidumbre. El ejemplo de los Gálatas vale para todos, según cada caso, por ser ingratitud frente a la gracia. Es un modo de escandalizarse de Cristo <sup>105</sup>. Así pues siempre hallamos la misma articulación: por la fe, creemos en Cristo, y así se nos da el Espíritu Santo, por quien la caridad de Dios se difunde en nuestros corazones, ya superando el atractivo del pecado, ya dando eficacia a la ley, ya borrando los pecados, ya reduciéndolo todo a la caridad de Dios y del prójimo, y esto es vivir bajo la gracia, llevar el yugo de Cristo <sup>106</sup>.

101. *Expos. ad Gal.* 24 col. 2121s.

102. *Expos. ad Gal.* 24 col. 2123.

103. *Id.*, 27, col. 2125.

104. *Id.*, 28 col. 2126.

105. *Id.*, 42 col. 2135s.

106. *Id.*

En esta época de transición o de retirada estratégica, la postura de Agustín parece vacilante. Por un lado mantiene la defensa de la libertad humana apoyándose en el concepto de «elección»; pero por otro lado se va imponiendo el concepto puro de predestinación. La defensa de la iniciativa humana encuentra ahora una buena razón: el término «elegir» supone un juicio estimativo o comparativo, el cual a su vez se apoya en una diferencia inicial. Sin esa diferencia inicial no puede haber juicio de valor ni elección. Por lo mismo lo que llamamos «gracia» es una «gracia de la fe», una gracia que se otorga a los que creen, y del mismo modo, la «caridad» es una «gracia de la caridad»; ambas están pues en nuestra mano. Todavía no aparece con claridad la función redentora y salvadora de Cristo. La Encarnación es un ejemplo de humildad, y la Pasión es también un *ejemplo* de fortaleza <sup>107</sup>, pero no se ve bien la obra redentora; se insiste demasiado en la fe, incluso cuando se trata de los sacramentos; así por ejemplo, se nos dice que los niños bautizados *creen* mediante la fe de los adultos <sup>108</sup>. Dios elige pues a los que *prevé* que aceptarán la fe: los llama *secundum propositum*, esto es, según un plan previsto <sup>109</sup>. Y ya que es necesario llegar con S. Pablo a la *massa luti*, opina Agustín que la constituyen, no los elegidos, sino los que viven antes de la ley o bajo la ley <sup>110</sup>. Este concepto de elección debe pues poderse armonizar con el de vocación y predestinación, como parece deducirse de la parábola de los invitados a las bodas. Muchos fueron llamados, pero unos vinieron y otros no vinieron. Los que vinieron no pueden gloriarse, ya que fueron llamados; pero, ya que muchos rechazaron la invitación y llamamiento, parece que los que vinieron lo hicieron espontáneamente, ayudados por sola su fe <sup>111</sup>.

Y sin embargo, la predestinación y la vocación van cobrando profundidad y reclamando la iniciativa de Dios. Porque si todo comienza por una vocación, de acuerdo con una predestinación, no está en la mano del hombre el ser llamado. Pero entonces, la fe no es una causa sino un efecto. Del mismo modo, la caridad del hombre hacia Dios supone que él nos amó primero, y que nuestra caridad hacia él es ya una respuesta a su amor inicial. Esa esclavitud en que vive el hombre antes de la ley y en la ley se acentúa y entonces se pone de relieve la necesidad absoluta de un Libertador y de un mediador, que es Cristo. El *Christus Redemptor* se dispone a tomar las riendas de la salvación, aunque todavía no tenga pleno desarrollo esa doctrina de la redención o

---

107. *Ad Rom. propos.* 48 col. 2072.

108. *De lib. arb.* III, 27,67 PL 32,1304; *De div. Quaest.* 83, q. 61,2 PL 40,49.

109. *Ad Rom. propos.* 55 y 60 PL 40,2076 y 2078.

110. *Id.*, col. 2081.

111. *De div. Quaest.* 83, q. 68,5 PL 40,73.

la doctrina del *ex opere operato*. Esa necesidad de Cristo corresponde al régimen de *dispensatio temporalis*:

«El Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros. Ya podía el hombre comer el pan de los ángeles, pues el mismo pan se dignaba igualarse a los hombres... Se integró con los ángeles y con nosotros, nutriéndolos a ellos con su naturaleza divina interiormente, y amonestándonos a nosotros exteriormente con su naturaleza humana. Ahora hace idóneos por la fe a los que alimentará después por la visión. Toda criatura racional se apacienta del Verbo, como de un alimento propio. El alma humana es racional; pero está aprisionada con vínculos mortales en virtud del pecado. Ha quedado reducida a utilizar las conjeturas de las cosas visibles para entender las inteligibles...»<sup>112</sup>.

Parece clara la vacilación de Agustín. Dios eligió a Jacob sobre Esaú, porque previó las buenas disposiciones de Jacob<sup>113</sup>. Era pues fácil armonizar el concepto de elección divina con el de predestinación divina. Pero de pronto, desde Milán, le llegó un pliego de consultas, que le remitía su amigo Simpliciano. Se le invitaba a tomar el toro por los cuernos enfrentándole con las dificultades. En la primera consulta se le pedía su opinión sobre la ley, dando a entender que también en Milán se estudiaba el pensamiento paulino tan aireado por los maniqueos. Agustín sólo tenía que matizar un poco su fórmula para dejar satisfecho a Simpliciano.

Pero la segunda consulta se refería precisamente a la elección de Jacob, y no de un modo abstracto, sino frente al abandono de Esaú, que era calificado de «odio» (*Rom 9,13*). La retirada estratégica puede darse por terminada con una rendición sin condiciones: se le esfuma el mérito, la buena disposición, la fe, el querer, todo fundamento positivo posible, puesto que la *vocatio est effectrix bonae voluntatis*<sup>114</sup>. Se interpone ahora un problema de *eficacia*, que altera radicalmente el problema. Hay ahí una postura absoluta, que condiciona e incluso invalida todo antecedente, real o hipotético, en cualquier sentido, orden o hipótesis. Lo mismo da decir *ante praevisa merita* que *post praevisa merita*: son dos supuestos diferentes, pero en cada uno de ellos la iniciativa siempre es de Dios. Todo mérito, real o hipotético, supone ya una vocación real o hipotética.

La severidad de S. Pablo y del A. T., resuena ahora. Israel, pueblo mísero y rudo, es elegido sin méritos, y se convierte en símbolo humano. La elección de Jacob sobre Esaú, es tan solo una aplicación de un pensamiento general: Dios es *El Señor*, o no será tampoco Dios. Y las fórmulas son arrolladoras. Lo decisivo ya no es el que quiere o el que corre, sino Dios y su misericordia; de

112. *De lib. arb.* III, 10,30 PL 32,1286.

113. *Ad Rom. propos.* 60 col. 2078.

114. *Ad Simplic.* I-II, 13 PL 40,118s.

quien quiere se compadece y a quien quiere endurece. Por mucho que susciten las expresiones, a fuerza de argucias, las fórmulas oprimen. No es posible eliminar el A. Testamento, ni ese Dios que da la victoria sin contar los carros y caballos, que levanta al humilde y derriba al soberbio, que es celoso de su gloria y no la cede a nadie, para que quien se gloria, se gloríe en el Señor. Ya no se trata de este texto o del otro, o de esta exégesis o de la otra, sino de saber qué significa un «Dios verdadero».

Por lo mismo, Dios queda justificado en el pecado original, y Agustín lo ve con toda claridad. El texto latino *in quo omnes peccaverunt* (Rom 5,12) es equiparado a Rom 3,23: *omnes enim peccaverunt et egent gloria Dei*. Ambos son referidos al pecado original. Se amplía la *massa luti* hasta abarcar a todos los hijos de Adán. Y al fin S. Pablo asesta a Agustín el golpe de gracia con el argumento contundente: *quid habes, quod non accepisti?* (1Cor). Es ya la rendición sin condiciones y Agustín explica su derrota:

«Trabajé en favor de la libertad, pero triunfó la gracia de Dios. No pude pasar por encima de aquel texto en que el Apóstol pregunta con ineludible evidencia: «¿qué tienes que no hayas recibido? Y si lo recibiste ¿por qué te glorias, como si no lo hubieras recibido?». Queriendo el mártir Cipriano exponer este problema, lo definió en los mismo términos, diciendo: de nada nos podemos gloriarnos, porque lo nuestro es eso: nada»<sup>115</sup>.

Según esto, Agustín ve que la postura del A.T. y de S. Pablo no es otra cosa que la doctrina de la creación o la doctrina del verdadero Dios, como él mismo lo venía repitiendo contra los maniqueos: «todo bien, gracia, mediano o pequeño procede de Dios; toda positividad de una criatura es participación de Dios: *omne bonum, aut Deus, aut ex Deo est*<sup>116</sup>. Por consiguiente, dentro de la creación, todo es gracia. Podríamos denominarla la *gratia creationis*, y convertirla en un principio filosófico universal, en una metafísica relacional. Sin duda los hagiógrafos del A.T., habían explicado la condescendencia y misericordia de Dios con Israel, al ir desarrollando su doctrina de la creación cósmica y su sentido de la historia, dirigida por una teología. El problema consistía ahora en enlazar con el N.T., tal como lo hacía S. Pablo, encajando la *gratia Christi* dentro de la *gratia creationis*.

A primera vista resultaba una visión sorprendente y bella: Dios toma posesión definitiva de sus criaturas «en Cristo», puesto que el Plan creacional estaba en el Verbo y la creación estaba orientada a Cristo: *in quo condita sunt universa...* (Col 1,10). Desde el principio de su conversión, y aprovechando materiales platónicos, Agustín repetía: *in quo, et a quo et per quem*<sup>117</sup>. Aho-

115. *Retract.* II, 1 PL 32,629; S. Cipriano, *Adv. Jud.* III, 4 PL 4,734s.

116. *De vera Relig.* 18,35 PL 18,35.

117. *Solil.* I, 1,3 PL 32,870.

ra bien los griegos convertidos al cristianismo eran muy diferentes del pueblo judío. Era, como diríamos hoy, *humanistas*. La doctrina veterotestamentaria de la *gracia*, constituida como *gracia santificante* era al mismo tiempo *gracia deificante*. Ya eran los hombres hijos de Dios, no sólo por *adopción*, sino también por *participación*. Dios engendraba a estos hijos, se hablaba incluso de un semen de Dios, y se daba a la *palabra*, a la *fe*, el poder de engendrar. La metafísica sustancial de los griegos les suministraba excelentes apoyos. La Creación era la efusión del amor de Dios, ya que el bien es *effusivum sui*. Y la deificación es la elevación de las cosas, de los hombres para asociarlas a la vida divina. El primer momento de esa asociación es la Encarnación. Y el segundo momento es la participación de los hombres en la vida personal de Dios. Cuanta belleza se despliega en las contemplaciones de los Padres griegos. Y S. Agustín repetirá muchas veces, como consignas tradicionales, sus bellas fórmulas: «Dios se hizo hombre, para que el hombre se diera Dios».

Pero a Agustín, en pugna con los maniqueos, le repugnaba la filosofía griega de deificación. Precisamente él trataba por todos los medios de separar a Dios de todo contacto con cualesquiera otras sustancias: la naturaleza divina es inviolable, incomunicable, cualitativamente trascendente, y no admite participaciones pueriles para robar sustancia divina. Al enfrentarse con el hombre, imagen y semejanza de Dios, Agustín hace constar que si al hombre se le llama Dios: *Ipse (homo) Deus esset, quamvis Creatoris beneficio, non natura* <sup>118</sup>. Así entiende Agustín que el fondo del pecado original es una pretensión de ser como Dios. Recordaba de su lectura de los platónicos, que se había vuelto más orgulloso, convirtiéndose, no en un *peritus*, sino en un *periturus* <sup>119</sup>.

La referencia a Cristo lo cambia todo. La filosofía antigua se dividía en moral, racional y natural, y he aquí que Agustín pretende darnos una nueva visión de una filosofía «en Cristo» <sup>120</sup>. La nueva visión de la *gratia Christi* era liberación definitiva: *planius sapere coepi* <sup>121</sup>. Escoge el término *sapere* para designar una visión experimental, una doctrina, no solo verdadera, sino también sabrosa. Nunca olvidaría su propio cambio:

«Ya veis lo que yo opinaba entonces acerca de la fe y de las obras, si bien mi deseo era encomiar la gracia de Dios. Según veo, es la sentencia que mantienen ahora esos hermanos nuestros pelagianos. Han leído mis libros, pero no se han molestado en progresar conmigo. Si se hubieran molestado, habrían descubierto que resolví ese problema en conformidad con las Sagradas Escri-

118. *De Gen. contra Manich.* II, 22,33 PL 34,213.

119. *Confess.* VII, 20,26 PL 32,747.

120. *De vera Relig.* 16, 30-34 PL 34, 134-136.

121. *De dono perseverantiae* 20,52 PL 45,1025.

turas en el primero de los dos libros que dediqué a Simpliciano... El testimonio apostólico me convenció a mí mismo, cuando tenía una teoría diferente sobre ese problema. La solución me la reveló Dios, según he dicho, cuando traté de hallarla para el obispo Simpliciano»<sup>122</sup>.

Esta declaración responde bien a lo acaecido:

«Ya no me queda nada para justificar la elección: ni ingenio, ni inocencia, ni doctrina... Sólo queda en pie el decir que Dios elige las voluntades. Pero la voluntad no puede moverse, si no se presenta al espíritu un objeto que le atraiga y domine. Pero el que ese objeto se presente, no depende del hombre. ¿Qué pretendía el perseguidor Pablo? Digamos pues Aleluya»<sup>123</sup>.

Por las Confesiones vemos que la crisis doctrinal iba unida a la crisis personal. Acosado por los maniqueos, donatistas, paganos, por los mismos católicos incluidas las jerarquías episcopales, había pensado atender a su salvación por el camino individual, huyendo a la soledad. Pero se le imponía un cristocentrismo radical:

«Pero tú me lo prohibiste y me fortaleciste, diciendo: para eso murió Cristo por todos, para que los que viven, no vivan para sí, sino para aquél que murió por ellos (2 Cor 5,15)»<sup>124</sup>.

«Aquel» es el *Cristo místico*, finalidad de la vida de todos los cristianos y eso entusiasma a Agustín, invitándole a cantar el himno de la mediación de Cristo, Camino, Verdad y Vida, Principio, Medio y Fin de la Creación<sup>125</sup>. El *Domini sumus*, de S. Pablo (Rom 14,9) suena ahora en los oídos de Agustín como un timbre de gloria.

Los teólogos han vacilado a su vez ante la dialéctica radical y unilateral de Agustín, que se centra en la *delectatio victrix*. La misma «verdad» que antes era la fuerza motora de la voluntad, junto a la felicidad y la unidad, debe ahora presentarse como «atractiva». Y no se trata de «sentimientos» superficiales, o de sentimentalismo, sino que tales sentimientos son metafísicos, son las mismas inclinaciones de la voluntad. El *trahi* se vuelve amenazador para la libertad. Agustín se refiere a la profundidad del inconsciente, al que no alcanza el control humano<sup>126</sup>. El amor parece tomar la iniciativa, pero es un amor profundo e incontrolado para el mismo sujeto. Brown estima que Agustín se había convertido en un «Romántico»<sup>127</sup> y cita el texto de la añoranza:

«Habla tú, Señor, verazmente en mi corazón; pues sólo tú hablas así. Dejaré

122. *De praedest. sanct.* 4,8 PL 44,966.

123. *Ad Simplic.* I-II, 22 PL 40,127.

124. 2 Cor 5,15; *Confess.* X, 43,70 PL 32,808s.

125. *Confess.* X, 43,68 PL 32,808s.

126. *Ad Simplic.* I, q. II, 21 PL 40,127.

127. BROWN, P., *o.c.*, p. 156.

fuera a los que soplan sobre el polvo y se llenan de él los ojos. Yo entraré en mi retiro y te cantaré letrillas amatorias, exhalando gemidos inenarrables en mi peregrinación, recordando a Jerusalén, alargando hacia lo alto, hasta ella, mi corazón. ¡Jerusalén patria mía, Jerusalén madre mía!»<sup>128</sup>.

¿Qué pensar entonces de los críticos de Agustín, o del determinismo supuesto que atribuyen a Agustín muchos de ellos?<sup>129</sup> El autor distingue cuatro categorías principales de críticos. Son muchos los problemas que envuelve tal crítica y no pueden ser planteados aquí. Pero no hay que olvidar la diferencia entre estos críticos y Agustín en muchos aspectos. Por otra parte, ninguno de ellos ha sabido resolver el problema del concurso humano-divino en el hombre, aunque haya criticado a todo el mundo. La historia del problema *De auxiliis* da la impresión de que eternamente habrá que discutir sin resolver nada claro. El misterio, lejos de desvanecerse, se hace cada vez más impenetrable. Es fácil evadirse del problema, alegando otros problemas diferentes, pero es difícil someterse a la dialéctica del mismo Agustín. Los intentos de separarle de S. Pablo o de la Biblia no dan resultado convincente y podrían incluso agravar la identificación. Parece pues que sonrío Agustín repitiendo: *noli tenebrare tenebras tuas!*<sup>130</sup>. El corazón humano vive entre las tinieblas y nuestras intenciones profundas y decisivas, quizá determinantes, se ocultan en ese corazón: *desiderium, sinus cordis est*<sup>131</sup>. Por muchos errores que hayan cometido Freud y los freudianos, nos han abierto los ojos a las profundidades del inconsciente y en este han descubierto energías tan misteriosas, que nos permiten mil clases de suposiciones y de discusiones.

### III. LA PREDESTINACIÓN

No hay que olvidar que esta doctrina la encontró el joven Agustín en el maniqueísmo. Las fórmulas de S. Pablo no eran pues nuevas para él. El problema de los dos «Adanes» le ofrecía, sin embargo, una nueva perspectiva, difícil de eludir<sup>132</sup>. Es cierto que el Jansenismo ha contribuido a envenenar la situación, induciendo a unos a pensar que Jansenio tenía razón al interpretar a Agustín, y a otros a combatir a Jansenio y juntamente a Agustín, dejando a un lado a S. Pablo y a la Biblia, como terreno vedado o peligroso. Por lo mismo resultaría inútil discutir dentro de un aristotelismo. La polémica pelagiana

128. *Confess.* XII, 16, 23 PL 32,834.

129. Cfr. BURNS, J. P., *o.c.*, p. 10.

130. *In Ps.* 138,15 PL 36,1793.

131. *In Jo.* 140,10 PL 35,1691.

132. *Contra Fortunatum* 2,36 PL 42,130.

fue ya una grave contienda. Como acontece siempre, los adversarios se provocan recíprocamente y cada uno busca fórmulas efectistas e impresionantes, dejándose a veces llevar por la fuerza de una dialéctica abstracta, o por la provocación del adversario. En este sentido muchos teólogos aceptan a Agustín, pero reconociendo la fuerza de tales circunstancias, que serían calificadas de exageraciones. Prefieren atenerse al Agustín anterior al pelagianismo, al Agustín que trabaja dentro de un cristocentrismo exultante y triunfal, de un Cristo místico, que peregrina en la tierra, y ha de llegar a su punto omega en la unidad del género humano. Pero volvemos siempre a enredarnos con las palabras pesimismo y optimismo, humanismo y antihumanismo, etc. de manera que nunca llegaremos a ver con claridad nuestro propio corazón. Lo que nunca deberemos olvidar es que Agustín era más crítico que ninguno de nuestros críticos, que estaba muy desengañado de heroicismos, jactancias, posturas y evasiones, que luchó cuanto pudo para defenderse de S. Pablo, y al fin tuvo que rendirse sin condiciones, que el concepto de «creación» le reclamaba una metafísica relacional, desechando la metafísica sustancial y emanatista de los griegos, que quizá no haya santo humano y misericordioso como Agustín, que decía en el tiempo que hemos examinado:

«Nada revela a un hombre espiritual, como el ocuparse de pecados ajenos, si es que busca el remedio y no el insulto, si ofrece auxilio mejor que reprobación, si se hace cargo de ese pecado en cuanto puede. Manténganse pues en el corazón la paz y el amor, con el pensamiento del peligro común»<sup>133</sup>.

Dentro de un concepto de creación y de Providencia, resulta provocativo hablar de méritos individuales y colectivos. Precisamente hoy se extiende más y más el ateísmo, desbordando el ámbito de los viejos problemas, porque resulta todo inexplicable. Resulta inútil preguntar por qué unos nacen con estrellas y otros nacen estrellados. Resulta provocativo decir que nadie vive la vida que quiere vivir. La defensa de la libertad humana está hoy sometida a grandes crisis y quebrantos. La imagen del mundo ha cambiado y los problemas de hoy van más allá de los problemas antiguos.

Resulta curioso esta historia de Agustín. Resulta curioso que aquel hombre que trató de levantar el monumento a la libertad, fuera luego acusado de negarla. Porque desde el momento en que se puso a escribir a Simpliciano vio que su retirada estratégica ante el maniqueísmo resultaba inútil. Recurrir a la previsión de Dios para unas cosas y no para otras, era un capricho pueril. Si el hombre puede imponerse a Dios de algún modo, Dios ya no es Dios, no es el Señor. Por consiguiente, había que distinguir dos clases de vocación, la eficaz

---

133. *Expos. ad Gal.* 56-PL 34,2145.

y la ineficaz, recordando que son muchos los llamados y pocos los escogidos. Así, por lo menos se explicaba que muchos pudieran rechazar la vocación divina, mientras que los que la secundaban lo debían a una misericordia especial. Y en todo caso, la iniciativa está en Dios, puesto que no le faltan medios para hacer eficaz su llamada general <sup>134</sup>. Esto obligaba a acentuar la transmisión del pecado original, como pecado de la humanidad, que se convertía en *massa peccati*, condenada por sí misma, de la que los escogidos eran pura misericordia divina.

El problema vuelve a obligar al hombre a mirar en torno suyo, como dice Agustín. Se trata de explicar la propia experiencia, y de someter a experiencia la teología. No era sólo S. Pablo, sino los cristianos en general, los que nunca pudieron explicar por qué Dios llamaba a unos y no a otros. ¿Por qué creían algunos que parecían refractarios y no creían otros que parecían santos? ¿Por qué creían los publicanos y las prostitutas, mientras los santones se obtenaban en la rebeldía? Este recurso a la experiencia fue siempre un gravísimo argumento para defender el misterio humano. S. Lucas había dado la respuesta general ante ese fenómeno: «creyeron los que estaban preordenados a la vida» (*Act* 13,48). Se ve que las predicaciones de S. Pablo estaban llenas de sorpresas en este sentido, para desconcertar a cualquiera que pretendiera racionalizar, preguntar ¿por qué éste? Cuando hoy discutimos si S. Pablo se convirtió por un milagro de la gracia, o por el ímpetu del inconsciente, sentimos que quizá ambas cosas son lo mismo. Porque Dios conoce el inconsciente del hombre, y puede presentarle un motivo, una admonición, un *nutus* o *visum* que tenga eficacia para hacerle creer e invocar a Cristo. Por otra parte, Dios otorga al que cree y ora la fuerza que supera la delectación anterior, y es lo que llamamos «caridad» que se difunde por el Espíritu Santo. Y Agustín no tenía más que recordar su propia experiencia como lo hace:

«¿Quién soy yo o cuál soy yo? ¿Qué mal no hay en mis obras, o si no en mis obras, en mis palabras, y si no en mis palabras en mi voluntad? Pero tú, Señor, eres bueno y misericordioso, y tu diestra contempló la profundidad de mi muerte y el abismo de corrupción que brotaba del fondo de mi corazón. Y en esto consistió todo en no querer lo que antes quería y querer lo que tú querías. Pero durante ese largo tiempo dónde estaba y de qué caverna honda y oscura fue llamado en un momento mi libre albedrío, con el que había de someter mi cerviz al suave yugo y mis hombros a la leve carga, oh Cristo Jesús, mi auxilio y mi redentor» <sup>135</sup>.

Tampoco podría negar Agustín que hay una llamada general de Dios, desde el momento en que un sujeto sabe distinguir el bien del mal. La gracia

134. *Ad Simplic.* I, II, 14 PL 40,119.

135. *Confess.* IX, 1,1 PL 32,763.

necesitaba tanta mayor eficacia cuanto Agustín había ido endureciendo la «ley» o «ley del pecado»:

«Por el cual acontece que muchas veces la delectación impone victoriosamente lo que no es lícito. Y llama ley a esta carga que oprime y urge, porque por justo juicio de Dios fue sentenciada o impuesta, como castigo justo, por ese mismo Dios que avisó al hombre: el día en que comáis, moriréis»<sup>136</sup>.

Agustín se siente tan satisfecho de sus descubrimientos que nos invita a cantar el Aleluya. Se da cuenta del conflicto planteado, pero también del misterio en que el hombre se debate y de la urgencia de una metafísica relacional, que tiene que admitir un Dios que sea «verdadero Dios» y no un Zeus, dominado por la *natura*, fieri o por la emanación. El conflicto no significa en modo alguno una contradicción, sino una integración más perfecta de la criatura humana. Esos atractivos, que Dios nos ofrece para superar otros atractivos hacia el mal, entran en la condición general del movimiento de las criaturas. Dios nos ilumina para ver la verdad, Dios nos ilumina para apreciar el bien, la belleza etc. ¿Por qué los atractivos de la gracia habían de romper las leyes de la libertad humana? Mas tarde Agustín compara la atracción divina con el sentido común:

«Esa revelación es el atractivo. Muestras a la oveja un ramo verde y la atraes. Muestra a un niño las avellanas y es atraído: adonde corre es atraído, amando es atraído, es atraído sin lesión, es atraído con el vínculo del corazón. Y si estas cosas, que cuentan entre las delicias y placeres terrenos, se revelan a los amantes y los arrastran, puesto que es verdad: a cada cual lo arrastra su afición, ¿no nos atraerá el Cristo revelado por el Padre? Hay en el alma algún deseo más fuerte que el de la verdad?»<sup>137</sup>.

Por eso insiste Agustín, al afirmar que la gracia, lejos de quitar libertad, la da. Y no sólo en sentido aparente, sino en sentido real, en cuanto nos libera de una esclavitud anterior, y al mismo tiempo nos da la alegría del triunfo y de la victoria. La controversia pelagiana obligaría luego a Agustín a endurecer sus fórmulas. Pero no debemos dejarnos llevar por la acusación de Juliano de Eclana, para poner de relieve una ruptura entre los primeros y posteriores escritos de Agustín. El cambio no aparece, sino lentamente como evolución unitaria y no como antítesis revolucionaria. Para mantener la continuidad del pensamiento agustiniano es suficiente meditar lo que significa «crear». Lo demás vendrá por añadidura, si nos ponemos en contacto con S. Pablo y entramos en la teología cristiana. Como Agustín va respondiendo a lo que le exige cada hora y cada adversario, podemos exagerar en cualquier sentido, pero de-

136. *Ad Simplic.* I-II, 13 col. 107.

137. *In Jo.* 26,5 PL 35,1609.

beremos siempre reflexionar sobre el contexto de Agustín. Con razón nos infunde pavor una teoría de la reprobación directa de Dios, que utilizando un paralelismo racionalista significaría la condenación de Dios al pecado y al consiguiente infierno. Conocidas son las angustias de los Reformadores protestantes, al pretender racionalizar el problema. Sería inútil disimular la angustia. Podríamos justificar a Dios, demostrando su justicia. Pero siempre le dejaríamos en la postura desairada de un padre obligado, víctima de su justicia, a castigar y condenar. Por eso, es mejor la postura de Agustín, cuando pone límites a la crítica y a la investigación racionalista de un misterio que sobrepasa todos nuestros alcances. Agustín veía surgir en torno suyo las angustias y el afán de los hombres por pedir cuentas. Los semipelagianos pensaban que la tesis de Agustín imponía una indiferencia moral y religiosa: ya no valía la pena de luchar y vencer, Agustín conoció un monje que decía: «haga lo que haga, me salvaré o me condenaré». Claro que eso podría decirse de cualesquiera acontecimientos, pero eso no nos quita el miedo.

Agustín comprendía que un miedo irracional, puede ser muy real. Trataba de responder y tranquilizar a todos con caridad y benignidad, mostrando que las simplificaciones y paralelismos son engañosos, y que el «escándalo de Cristo», el escándalo del pesebre y de la cruz, no se quita con razonamientos. ¿Por qué nos hemos de cebar en la predestinación y no en la presciencia divina, que ofrece las mismas dificultades? Porque hay un monje o muchos cristianos que se escandalicen, ¿voy a dejar de predicar esta doctrina? <sup>138</sup>. Pero de esta evolución del problema de los «predestinados de Cristo» o predestinados a constituir el Cristo total hablaremos más tarde. Y ya que he recordado la anécdota del monje que se escandalizaba del tema de la predestinación, recordaré yo también otra anécdota personal. Un joven me decía que estaba desesperado, porque no lograba comprender el misterio de la predestinación. Le pregunté si conocía los demás misterios y contestó que no. Le pregunté por qué se inquietaba por ese misterio, y no por otros que le interesaban del mismo modo. Replicó que este misterio le humillaba, porque le hacía depender de la «espada de Democles». Le pregunté si quedaría satisfecho, si Cristo le explicaba este misterio, pero no los otros, y le invité a ser lógico. Contestó que su inquietud pasaría a otro misterio, y quedaría tan inquieto como antes. Le pregunté si quedaría satisfecho, si Cristo le explicaba todos los misterios, menos uno. Contestó que, siendo lógico, pensaría que en ese último misterio, que le reservaban estaba todo el secreto, y que no quedaría satisfecho. «Lo que tú pides, le dije, es el trono de Dios».

L. CILLERUELO

---

138. *De dono perseverantiae* 15,38 PL 45, 993-1034.