

SAN AGUSTÍN EN LA HISTORIA DEL DOGMA

por EUGENIO GONZÁLEZ

SUMMARIUM.—Proponitur «momentum» S. Augustini tum in historia in genere, cum in historia dogmatum.—Breviter recensitis quae s. Doctor suo labore, praesertim in haereticis confutandis, pro fide explicanda et pro incremento dogmatum obtinuit, defenditur ipsum, in hac dogmatum historia instituenda, via usum esse traditionis. Id est: inter diversa principia quae hinc inde proponuntur, incrementum dogmatum, etiam admissio theologiae influxu quad fidei intelligentiam consequendam, maxime obtinet ex traditionis manifestatione, non solum signate, sed etiam exercite, in ipsa vita Ecclesiae.

No decimos ninguna frase hueca cuando afirmamos que San Agustín llena la Historia. Ciertamente que, al decirlo, pensamos en esa parte de la historia que encierra todo el mundo de la civilización latina a partir del cristianismo y que, rompiendo barreras y allanando murallas, ha llegado a informar toda la cultura y la vida de los pueblos modernos. Como es incomprendible el Derecho sin los principios del Romano, y la literatura sin el aliento de los poetas y los prosistas de la Roma clásica, así la historia del pensamiento, todo lo que comprende el desarrollo de la mente humana en el orden de los conocimientos que se refieren al espíritu, no sería explicable si se hiciese desaparecer esta gigantesca figura del Doctor africano, cuyo centenario poco ha celebramos.

Diversos aspectos de esta influencia de San Agustín en la filosofía, la historia y el derecho pudieran considerarse. Nosotros nos vamos a fijar en un aspecto de la influencia agustiniana en la historia: lo que en la historia de los dogmas significa San Agustín.

Si es cierto que no se puede prescindir de la fe cristiana cuando se hace la historia del mundo, lo es igualmente que en la filosofía europea, del comienzo del cristianismo para acá, hay una parte no despreciable de teología; que ésta ilustró y orientó a la mayor parte de los filósofos, aun, a veces, a aquellos que la negaban; que los más recios y firmes sistemas filosóficos de las escuelas católicas se construyeron para ayudar al conocimiento e interpretación de la verdad revelada y preparar, en cuanto esto incumbe a los estudiosos, ese desarrollo o evolución dogmática que constituye la que llamamos «historia de los dogmas». E igualmente debe confe-

sarse que la fe y la teología han tenido y tendrán una influencia insoslayable en la historia del derecho, en su formulación e interpretaciones. Porque, al fin y al cabo, hasta esta generación positivista y materializada vive de lo que hacia este siglo viene manando de toda la vitalidad del pensamiento antiguo, pero pasado por el cedazo de la cultura cristiana que, para dicha muestra, ha informado y sigue informando nuestra vida.

Y ¿quién sería capaz de prescindir de San Agustín en la historia del dogma católico? Ni los heterodoxos pueden hacerlo. Si en lo antiguo, el protestantismo y las doctrinas condenables y condenadas de Bayo, Quesnell y Jansenio quisieron salvaguardarse con la autoridad de San Agustín, en nuestros días no hay historia de los dogmas escrita por los racionalistas, ni trabajo de investigación desarrollado en ese mismo campo, que no haga hincapié principalmente en el estudio de San Agustín ¹.

De aquí la importancia que tiene fijar el «momentum» de San Agustín en ese juego complicado de elementos racionales y vitales que produce el desarrollo dogmático en la Iglesia, como fruto siempre de un dato sustancialmente inalterable, que es la verdad revelada, depositada por Dios en la Sagrada Escritura y en la Tradición divina, cuya *siembra* —digamos por seguir la parábola evangélica— se hizo sólo hasta la muerte del último apóstol de Jesucristo.

I

DOS MANERAS DE ENFOCAR EL TEMA

Al examinar la posición de San Agustín en el desarrollo de los dogmas, podríamos seguir dos caminos, cada uno de los cuales nos llevaría a conclusiones inmediatas diferentes, aunque uno y otro, al fin, nos daría como suprema la evidencia de la importancia que el estudio de San Agustín tiene en la Historia del Dogma. El primer camino es el que suelen seguir los historiadores de los dogmas ², bien hagan una historia de conjunto, bien se limiten a un trabajo monográfico sobre un dogma o sobre un escritor cualquiera. Consistiría en nuestro caso en recorrer las obras del santo Doctor y ver en ellas las aportaciones que haya hecho al trabajo de interpretar las Escrituras y la literatura patristica anterior a él; el esfuerzo realizado para precisar la terminología o para lograr una concepción sistemática, si pudo llevarla a cabo, de toda la teología; los avances dados por él en la percepción y exposición del «substratum» contenido en la predicación y

1. Cf. principalmente HARNACK, AD., *Das wesen der Christentums; Lehrbuch der Dogmengeschichte*; LOOFS-SEEGER, *Grundriss der Dogmengeschichte*; TURMEL, J., *Histoire des Dogmes*.

2. TIXERONT, J., *Histoire des dogmes*, Paris, 1913; CAYRÉ, F., *Patrologie et histoire de la théologie*, Paris, 1945; DRAGUET, R., *Histoire du dogme catholique*, Louvain, 1948.

en las costumbres y prácticas de la Iglesia. Este camino es largo, exige mucho tiempo y difícilmente puede ser abordado en toda su magnitud por un solo hombre. La abundancia de la bibliografía agustiniana, que con respecto a una sola cuestión es difícilísimo reducir a catálogo exhaustivo, nos demuestra cuán ardua sería la empresa de recoger todos estos aspectos con cuidado para obtener un resultado serio. Y un estudio de los diversos dogmas, señalando respecto de cada uno cuál es, o parece ser, la mente de San Agustín, ya está hecho varias veces, aunque con frecuencia algunas conclusiones tal vez merezcan corrección o deban ser sometidas a una revisión concienzuda ³.

Otro camino, y es el que hemos elegido para el presente trabajo, consiste en examinar el pensamiento de San Agustín con respecto a los procedimientos por los cuales se explica o intenta explicar el desarrollo dogmático.

El tema es interesante y tiene una destacada actualidad. Entre los problemas que suscitan la evolución dogmática, hay planteados hoy algunos que agitan a los teólogos y a los historiadores de la Iglesia, divididos en distintas posiciones, algunas exageradas y peligrosas; otras, anticuadas y ya plenamente superadas, aun dentro del campo de la teología especulativa.

¿El desarrollo dogmático es obra de la *razón*, o de la *inteligencia*? ¿Hay entre los dogmas nexo lógico, de tal modo que las conclusiones teológicas puedan ser definidas como verdades de fe? ¿Es ésta la vía por la que, de hecho, han llegado a ser definidas algunas verdades? ¿Qué parte se ha de dar en el desarrollo del dogma al elemento *vital*, especialmente a la mística? ¿La acción del Espíritu Santo en la Iglesia puede considerarse en cierto sentido como una *nueva* (o *perenne*) *revelación*?

Como se ve, estos problemas son de gran importancia e indeclinables, puesto que la disyuntiva de algunos de ellos está apuntando a la concepción misma del dogma como verdad objetiva, fija e inalterable, y no sujeta a los vaivenes de un relativismo que pueda cambiar de sentido según cambien las etapas de la historia ⁴.

Sabido es que en el campo heterodoxo se ha pretendido explicar la aparición de los dogmas en la Iglesia por toda una teoría de hipótesis, más o menos opuestas las unas a las otras, en las que siempre se incluye la diferencia sustancial entre el dato revelado y aquello que la Iglesia recoge y formula en sus definiciones.

El fácil expediente a que recurrió Harnack ⁵ de introducir como fermento en la predicación evangélica el pensamiento helénico, suponía un progreso por adherencias de ideas extrañas y venía a convertir la dog-

3. Véase las obras citadas en la nota anterior. Por vía de ejemplo señalaríamos algunas afirmaciones, que se repiten con frecuencia, sobre la predestinación.

4. Cf. Pío XII, *Lit. Encyclic. «Humani generis»*, A. A. S., 1950, p. 560 sqq.

5. Cf. obras citadas más arriba.

mática cristiana en un sistema híbrido, producto de los contactos entre las corrientes filosóficas, al exponer sus patrocinadores de diversa manera las simples y escuetas palabras del Evangelio. Así, los dogmas, lejos de ser un fruto de la vitalidad de la Iglesia, serían más bien efecto del influjo que la filosofía clásica ejerció sobre la comunidad cristiana; serían una verdadera suplantación de lo esencial en el cristianismo por ideas extrañas que se habrían incrustado y, al fin, habrían adquirido carta de naturaleza en el pensamiento eclesiástico.

Mirando a evitar estos inconvenientes y buscando una explicación desde la entraña misma de la Iglesia, el *modernismo*, en especial como ha sido enseñado por Loisy ⁶, pretende que los dogmas no han venido de fuera, no son una especie de *corrupción* del cristianismo y una helenización del Evangelio, sino el resultado de la natural evolución y continuación de éste, de acuerdo con el mismo pensamiento de Jesucristo; se trata de la vida de la Iglesia, una vida atemperada a las necesidades históricas y a la mutación obligada de tiempo y circunstancias; es, por otro lado, una percepción *vital*, por parte del hombre, de aquello que se contiene en la predicación evangélica, de acuerdo con la mentalidad de cada siglo, de tal modo que las *adquisiciones* son sustancialmente distintas del dato recibido por medio del Evangelio ⁷. «Las verdades de la revelación —escribe Loisy ⁸— están vivas en las afirmaciones de la fe antes de ser analizadas por las especulaciones de la doctrina. Su forma nativa es una intuición sobrenatural y una experiencia religiosa, no una consideración abstracta o una definición sistemática de su objeto... La concepción teórica del dogma no puede destruir la historia de los dogmas». Y en otro lugar: «Las concepciones que la Iglesia presenta como dogmas revelados no son verdades venidas del cielo y guardadas por la tradición religiosa en aquella forma precisa en que algún día aparecieron. El historiador ve ahí la interpretación de los hechos religiosos, adquirida por un trabajoso esfuerzo del pensamiento teológico» ⁹.

También en nuestros días ciertos movimientos audaces y desafortunados, partiendo de los postulados de la filosofía contemporánea, vitalista, existencialista, historicista, han pretendido explicar el desarrollo dogmático según patrones o fórmulas de un relativismo que quitaría a la expresión de la verdad revelada, tal como es propuesta por la Iglesia, toda correspondencia esencial con aquélla, de tal modo que, según ellos, sería

6. LOISY, ALFR., *L'Évangile et l'Église*, Paris. 1902; *Autour d'un petit Livre*, Paris. 1903.

7. Para el estudio de Loisy y su sistema sobre la evolución dogmática, ver, sobre todo: PORTALÉ, E., *Le dogme et l'histoire*, «Bull. de litt. ecclésiastique» (1904), 62 sqq.; BILLOT, L., S. I., *De immutabilitate Traditionis contra novam haeresim modernismi*.

8. *Autour d'un petit livre*, p. 200-201.

9. *L'Évangile et l'Église*, p. 102.

lícito, y aun necesario, renovar los dogmas por un estudio detenido de su evolución histórica, en función de los principios por que hoy se rige el pensamiento, y darles un sentido más *vital* y menos *especulativo*. Porque las fórmulas dogmáticas son expresiones *analógicas*, que van haciéndose cada vez más precisas, pero que siempre son perfectibles y en cada momento deben adaptarse a la mentalidad histórica. Explicaciones que fueron válidas en el siglo XIII, por ejemplo, están totalmente superadas hoy y deben sustituirse por otras nuevas, más en armonía con las *categorías* del hombre de nuestros días ¹⁰.

Estas desviaciones nos demuestran que la problemática enunciada es digna de toda consideración, puesto que, de concebir el desarrollo histórico del dogma en un sentido o en otro, las consecuencias que se saquen pueden poner en peligro la unidad de la fe, la inalterable unidad del depósito que tiene la Iglesia confiado y que sólo Ella tiene autoridad de proponer a los fieles; o bien nos cerraríamos el camino, en el caso contrario *per diametrum*, a una profunda y seria labor teológica e histórica, con la pretendida razón de una excesiva inmutabilidad y por aferrarnos a conceptos, hoy por completo superados.

La importancia de tales cuestiones nos las demuestran, por otra parte, los esfuerzos hechos por los teólogos, ya desde mediados del siglo XIX, para encontrar un modo de explicación adecuada de este progreso dogmático; esfuerzos más o menos felices; algunos, que abocaron peligrosamente al error, pero esfuerzos todos dignos de alabanza y de los que, no cabe duda, hemos reportado beneficios extraordinarios, pues han ido aclarando el fondo del problema que se plantea y han abierto anchos horizontes, sobre todo en cuanto a los nuevos métodos de trabajo, para que el investigador teológico intente trazar las líneas firmes por las cuales ha discurrido y discurrirá todo el avance de la inteligencia de la fe y la aparición de los nuevos dogmas que algún día la Iglesia pueda proponer a los fieles.

Ahí están los estudios hechos, y su síntesis reducida a reglas, por el ilustre Cardenal Newman, aun antes de su conversión al catolicismo ¹¹; los conatos, en gran parte poco felices, pero saturados de ciencia y erudición de Kuhn ¹² y de Schell ¹³; la ingente obra, aunque desordenada y en

10. Cf. Pío XII, L. E. «*Humani generis*». Sobre estas tendencias, CHARLIER, O. P., *Essai sur le Problème théologique*, 1936; CHÉNU, O. P., *Une Ecole de Théologie: Le Saulchoir*, 1937; DRAGUET, R., *Méthodes théologiques d' hier et d' aujourd' hui* «*Rev. cathol. des idées et des faits*» (1936). Desde otro punto de vista: BOYER, CH., S. I., *Qu'est-ce que la Théologie?* «*Gregorianum*» (1940) 255 sqq.; GARRIGOU-LAGRANGE, R., O. P., *La nouvelle Théologie, où va-t-elle?* «*Angelicum*» (1946), 126 sqq.; LABOURDETTE, M., *La Théologie intelligence de la foi* «*Revue thomiste*» (1946), 5, sqq. Y otros muchos trabajos. Bibliografía abundante en RET (AVELINO ESTEBAN ROMERO), 9 (1949), 35 sqq.

11. NEWMAN, J. H., *Essay on the Development of Christian Doctrine*, London, 1845.

12. VON KUHN, J., *Katholische Dogmatik*, Tübingen, 1859.

13. SCHELL, H., *Der Katholicismus als Princip des Fortschrittes*; *Katholische Dogmatik* y otras obras, en especial: *Das Wirken des dreieinigen Gottes*.

algunos aspectos poco segura, del P. González Arintero: *Desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia* ¹⁴, en la que, recogiendo lo que hasta él se había hecho, principalmente por Newman, construye por su parte todo un sistema explicativo del desarrollo dogmático, e introduce nuevos datos que son aprovechados después por los teólogos de nuestros días ¹⁵. En esta misma línea, deben destacarse hoy los trabajos realizados por De Lubac ¹⁶ y Balić ¹⁷.

En otra dirección, más especulativa, más adherida a la Escolástica, y resolviendo el problema teológico en un plano exclusivamente lógico: por el procedimiento de la definibilidad de las conclusiones teológicas, son dignos de tener en cuenta algunos escritos que forman ya el cuerpo literario de una verdadera escuela a este propósito. Son los de Tuyaerts ¹⁸, Marín-Sola ¹⁹ y los que siguen este modo de concebir el progreso dogmático.

Del mismo modo deben considerarse también las soluciones propuestas, igualmente desde un punto de vista especulativo, por Garrigou-Lagrange y Boyer ²⁰; así como la posición adoptada por Schultes ²¹, más de acuerdo con estos últimos que con aquéllos.

Por este rápido bosquejo que acabamos de hacer de la literatura teológica en orden al problema de la evolución dogmática, puede echarse de ver cómo es imposible interpretar la historia del dogma sin examinar detenidamente los fundamentos de cada una de las sentencias. Mas no es ésta nuestra misión al presente, sino la de ver cómo concibió San Agustín esa necesaria evolución, según la cual en la Iglesia van apareciendo, en el decurso de los siglos, verdades propuestas a la fe de los cristianos por el Magisterio infalible; verdades que han tenido que existir de alguna manera en el depósito de la revelación desde la edad apostólica, puesto que con los apóstoles se cerró el ciclo de la acción relevante de Dios, pero que, de alguna manera también, han estado ocultas o, al menos, no han conestado definitivamente como objeto de la fe católica.

San Agustín puede favorecer y puede obstar a cada una de estas expli-

14. G.-ARINTERO, J., O. P., *Desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia*, Salamanca, 1909-11. De la tercera parte: *Evolución mística* hizo una segunda edición (Salamanca, 1930), y por fin una tercera (Madrid, BAC., 1953).

15. Más adelante hemos de apuntar cómo alguna teoría de hoy tiene su precedente en G.-ARINTERO, aunque no sea citado nunca por sus posibles tributarios.

16. DE LUBAC, H., S. I., *Le probleme du développement du Dogme*, «Rech. Scienc. Relig.», 35 (1948), 130 sqq.

17. BALIĆ, O. F. M., *Il senso cristiano e il progresso del dogma*, «Greg.» (1952), 116 sqq.

18. TUYAERTS, M. M., O. P., *L'évolution du Dogme*, Louvain, 1919.

19. MARÍN-SOLA, O. P., *La evolución homogénea del dogma católico*, Madrid, BAC., 1952. Es interesante el prólogo de esta tercera edición, debido al P. SAURAS, O. P.

20. Ver los trabajos arriba citados (nota 10) y, además, GARRIGOU-LAGRANGE, *De Revelatione*; BOYER, *Relazione tra il progresso filosofico, teologico dommatico*, «Greg.» (1952), 170 sqq.

21. SCHULTES, R. M., O. P., *De definitibilitate conclusionum theologiarum*, «Cienc. Tom.» (1921), 305 sqq.; *Introductio in historiam dogmatum*, Paris, 1922.

caciones, y no es asunto despreciable saber hacia qué lado se inclina su autoridad. De esto nos ocupamos al presente.

Y para ello conviene reducir las diversas tendencias —claro que constiéndonos a las posiciones que se hallan dentro de la ortodoxia— a ciertos tipos definidos y precisos, conforme a los principios en que se apoyan.

Podemos decir que son tres estas direcciones, a las que de algún modo se reducen los diversos puntos de vista señalados en la abundante labor de los investigadores.

Primera: la evolución dogmática obedece a un proceso exclusivamente lógico; de los *artículos de la fe*, verdades más generales y fundamentales que *explícitamente* constan en las fuentes de la revelación, la mente, por medio de un riguroso trabajo científico ²², saca las *conclusiones teológicas*, definibles por la Iglesia, por ser reveladas, aunque sea sólo *virtualmente* (Marín-Sola) ²³.

Segunda: el progreso es obra de la *vida* de la Iglesia y está principalmente determinado por una acción *vital* del Espíritu Santo que ilumina a los fieles, ya que la fe es acto de la *inteligencia*; una como intuición o percepción sapiencial (Chenu); esta iluminación viene a ser como una *perenne revelación* (G.-Arintero, Balić).

Tercera: sin despreciar el nexa lógico que existe entre las distintas verdades de fe, el desarrollo obedece también a otras causas, como son la explicitación de lo que aparecía confuso u oscuro, no siempre por medio de un argumento demostrativo; o la existencia de algunas verdades en la Iglesia con manifestación *exercita* (actos, costumbres, liturgia) más que *signata*. A esta tercera vía podríamos darle el nombre de «*vía de la Tradición*» ²⁴.

Creemos que San Agustín está más cerca de esta tercera explicación que de las anteriores y esto es lo que quisiéramos poder demostrar algún día. El presente trabajo pretende trazar las líneas generales de ese estudio, que por fuerza ha de ser laborioso y de lento desarrollo.

22. Ciencia se toma por estos autores en un sentido aristotélico estricto (ἐπιστήμη).

23. No olvidemos que Marín-Sola, con su *vía afectiva* ha tendido un puente que le pone en contacto con la dirección siguiente.

24. Quiere decir que hay que dar más importancia al valor *significativo* de los hechos, tal como se hallan en la vida de la Iglesia, en la cual *está* la Tradición.

II

LA COYUNTURA AGUSTINIANA

San Agustín vive en un tiempo que podríamos definir como de gran *fermentación dogmática*.

Aún vive la herejía arriana y se discute sobre el valor de los términos con que se expresa la unidad en la Trinidad. Africa es escenario de un cisma prolongado y violento en que, más que la fe, tal vez padeció la caridad: el donatismo, que dará lugar a que Agustín demuestre con hechos y escritos su celo y su ardoroso amor a la Iglesia de Cristo. Surge entonces, preparada, diríamos, para el triunfo del insigne doctor, la lucha pelagiana; aparece el nuevo error que intentaba destruir el concepto de sobrenatural y pretendía reducir el dogma, en lo que se refiere a la vida eterna y, por consiguiente, a la acción de nuestras potencias, a nuestras obras, en una seca filosofía natural en que todo lo humano se explicase maravillosamente, pero se convirtiese lo divino, la acción de la sabiduría y la omnipotencia de Dios, en un enigma indescifrable, por no decir en una contradicción inadmisibles. Y todavía alcanza el santo Padre los primeros brotes de la herejía nestoriana, el comienzo de otra guerra durísima que por dos siglos había de comprometer las fuerzas de la Iglesia en torno a la cuestión cristológica, y si bien es verdad que él no ha podido terciar en la controversia, cuyo momento crucial coincide con la muerte del santo Padre, también es cierto que el Occidente no siente nunca la influencia de la herejía, quizá por la claridad y el vigor con que este gran maestro había expuesto repetidas veces la verdadera doctrina sobre la unidad de Persona en la duplicidad de naturalezas, inconfundidas, en Cristo ".

Una tal situación histórica en un hombre de su talla tenía que producir una labor interesantísima que, esclareciendo muchos problemas suscitados, diese gran impulso al desarrollo del dogma; esto es, al encuentro de fórmulas exactas que se puedan ofrecer al Magisterio eclesiástico para la recta inteligencia del depósito recibido en la revelación.

Esta labor da lugar en San Agustín a la creación de una *teología* peculiar, que será la fuente obligada de toda ciencia teológica posterior en el Occidente, de tal modo que se ha podido escribir con justicia: «San Agustín es sin duda el más grande de los doctores que ha tenido la Iglesia. Si no ha influido sobre el Oriente, es, en cambio, con todo rigor y justeza, el Padre por excelencia de la Iglesia occidental. Con él se cierra y con él se resume la antigüedad cristiana latina, que en su Obra ha hallado la expresión más

25. Los muchos lugares de las obras de San Agustín en que se propone esta Doctrina pueden verse en TIXERONT, o. c., II, 377, sqq.; CAYRÉ, o. c., I, 659 sq.

precisa de su pensar; mas con él se inicia también la teología medieval por él mismo preparada y cuyos gérmenes se encuentran ya en sus escritos. Unió de esta manera el pasado y el porvenir, y por ello se ha podido afirmar no sin razón que la Iglesia latina le debe en gran parte la forma peculiar de su religión y de su doctrina»²⁶.

La *teología* de San Agustín es tan dinámica y tiene tal virtualidad, que no sólo logra una posesión tranquila de aquella *inteligencia*, que él señaló repetidas veces como complemento de la fe²⁷; sino que va abriendo cada vez más, por los cauces de su investigación, el *códice plegado* (permitásenos la imagen, por lo expresiva) de lo revelado, para que pueda leerse lo que se hallaba allí, pero estaba oculto en los pliegues que lo envolvían. Dicho sin figuras: San Agustín encuentra nuevas verdades que deben ser objeto de la fe; verdades que el Magisterio podrá recoger y de hecho muchas veces recogerá en sus definiciones.

Y esto, no sólo en la materia de la *gracia*, en la que es el maestro indiscutible, sino en otras muchas cuestiones en que él puso su mano y trazó maravillosamente rutas luminosas para las generaciones siguientes.

Hemos aludido a su *crisología* y al vigor con que señala las verdades que más tarde han sido definidas y otras que son patrimonio de la teología, en las que todos los doctores posteriores no han hecho más que *exégesis* agustiniana. Con razón ha podido decir Cayré: «Aunque él —San Agustín— no haya compuesto ningún libro acerca de esta materia, ha proyectado sobre ella, a través de toda su obra, las más vividas claridades. No solamente evitó los errores entonces corrientes sobre la humanidad de Cristo, sobre su divinidad y en especial sobre la *unión* de la humanidad y la divinidad; sino que además, aun antes de que comenzasen las grandes discusiones nestorianas y monofisitas, encontró fórmulas que condenan estos errores»²⁸.

Al lado de esto, podríamos poner su *mariología*, de la que, aparte de acentuar algún pasaje para darle mayor extensión²⁹, nada más hay que decir que no haya, de alguna manera, propuesto San Agustín³⁰.

Otros puntos doctrinales son igualmente esclarecidos por el santo Padre: el bautismo de los niños, la unidad y catolicidad de la Iglesia, la penitencia y remisión verdadera de los pecados por la potestad ministerial de los sacerdotes; tantas y tantas verdades que él, no sólo defiende, sino que aclara y precisa con verdadera maestría.

Podría citarse su *teología sacramentaria*, fuente indiscutible de toda la construcción escolástica. Y a este respecto, su maravillosa doctrina sobre

26. TIXERONT, o. c., II, 356.

27. Cf. GILSON, E., *Introduction a l'Etude de Saint Augustin*, 2, Paris, 1943, p. 39 sqq.

28. CAYRÉ, o. c., I, p. 659.

29. *De natura et gratia*, 36, 42.

30. No consta, sin embargo, que haya enseñado la Asunción y la Mediación universal de María.

la Eucaristia en sus dos aspectos de sacramento y sacrificio, sin olvidar el hecho de la real presencia. Y otras muchas cuestiones.

Habremos de reducirnos a afrontar dos materias en las que San Agustín brilla de modo especialísimo por encima de todos los Padres y doctores: la Trinidad y la Gracia.

En la Trinidad, San Agustín se encuentra con la controversia terminada. El genio de Atanasio de Alejandría y de los insignes doctores de Capadocia había ya fijado los términos con que debería expresarse este misterio dentro de la ortodoxia y cuando Agustín se convierte, ya no hay peligro de que los vaivenes de la política puedan hacer prevalecer de nuevo el arrianismo.

Por otra parte, la concepción basiliana no influye en él. Contrariamente a lo que ocurre con otros escritores occidentales —concretamente, con San Ambrosio y San Jerónimo—, él no es tributario de los grandes Padres de Oriente. De aquí que en la materia de la Trinidad se dedique a pensar y a construir. Y de ese pensamiento serio, reposado, más de meditación que de controversia, surge su construcción ³¹ partiendo de la unidad de Dios, de la única sustancia indivisible en el ser y en el obrar, pero en la que se dan *relaciones* correspondientes a actos interiores (*inmanentes*, dirá la Escolástica) de la misma Divinidad, en la que se distinguen realmente los *términos* de esas relaciones, que son *sujeto* y *recipiente* de la comunicación del ser. Así, este encuentro de las *relaciones* cerrará para siempre el camino a todo *triteísmo* y también a cualquiera interpretación modalista.

Por todo esto, la exposición agustiniana ha quedado, junto con la de San Basilio el Grande, como una de las más hermosas y de grandiosidad espléndida. Santo Tomás la utilizó, por el Doctor Angélico ha pasado a ser la clásica en la Teología Católica ³².

Acerca de la gracia, San Agustín hubo de sostener una de las más recias luchas que en el orden de las controversias dogmáticas recuerda la historia de la Iglesia. Si queremos encontrar algo semejante habríamos de citar a San Atanasio en la disputa arriana. En ambos casos el nombre del Doctor ortodoxo queda vinculado al problema mismo y la lucha gira tanto alrededor del hombre como acerca de la doctrina y, si el arrianismo fué vencido por Atanasio y el triunfo de éste determinó la ruina de la herejía, el pelagianismo cayó bajo los golpes enérgicos de San Agustín, y los brotes posteriores del semipelagianismo sufrieron también la derrota de parte del mismo Doctor, cuyas doctrinas, a la letra, fueron recogidas en el concilio segundo de Orange ³³, monumento clásico en esta materia.

31. CAYRÉ, o. c., p. 657.

32. Para San Agustín y su aportación a la doctrina de la Trinidad, ARIAS L., *Introducción a «De Trinitate»*, BAC., Madrid, 1948.

33. Cf. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum*, 174 sqq.

«San Agustín —escribe Tixeront—, había contribuido grandemente a la ruina del pelagianismo trabajando por su condenación; más todavía, si esto es posible, contribuyó a ello refutándole y oponiendo a sus errores una doctrina profunda y muy meditada. Su mérito fué tanto mayor, cuanto que los autores, cuyas obras pudo leer, no le daban sobre aquellos difíciles problemas, sino respuestas incompletas y superficiales, que en conjunto no eran suficientes. Mas el «Doctor de la Gracia» acertó a completarlas, fecundarlas y darles la madurez precisa para lograr con la respuesta la victoria. Obra fué de su genio la organización de una antropología sobrenatural y cristiana»³⁴.

Todo quedó fijado por su pluma poderosa: la verdad del pecado original transmitido a toda la progenie de Adán, la gratitud de los dones que nuestro primer padre recibió y de los que, por los méritos de Cristo, se nos otorgan; la distinción neta y precisa entre el orden natural y el sobrenatural; la gracia santificante y las virtudes como principios de la vida sobrenatural; la necesidad de la gracia, sobrenatural e interna, para toda obra buena; la exaltación verdadera, auténtica, de la libertad, sin menoscabo de la eficacia de la gracia; la infalibilidad y eficacia de la predestinación; el don extraordinario de la perseverancia, junto con la obligación que tenemos de colaborar con la gracia para perseverar.

¿Puntos oscuros? ¿Doctrinas que pueden ser interpretadas en un sentido peyorativo?

¿Qué pocos escritores (quizá diríamos con más verdad que ninguno) se pueden librar de estos reparos!

Pero, ciertamente, no todos los que se han achacado a San Agustín resisten una crítica rigurosa, sobre todo si consideramos el plano *teocéntrico* en el que él, por reacción a la *antropofilia* exagerada de los pelagianos, se colocó desde el primer momento de la disputa³⁵.

Este rápido bosquejo, incompleto y superficial, nos demuestra cuánta importancia tiene la obra de San Agustín en cuanto al hecho del avance que el dogma obtuvo en su tiempo y aun en el desarrollo posterior. Pero a nosotros al presente nos interesa más estudiar lo que San Agustín aportó a la *dinámica* de ese desarrollo dogmático³⁶.

Porque así como en cuanto al juicio sobre la historia, su «Ciudad de Dios» quedó y permanecerá siempre como una manifestación única de

34. TIXERONT, o. c., p. 460.

35. Sobre este punto, PETAV, D., *Dom. chatol., De Deo*, 10, 1, sqq.; *De incarnatione*, 13, 3, sq.; CAYRÉ, o. c., p. 670 sqq.; TIXERONT, o. c., p. 494 sqq. Con reservas, ALTANER, *Patrologia*, vers. esp., p. 298 sq., el cual, por otra parte, ofrece abundante bibliografía. Agrava lo que había escrito RAUSCHEN, G., *Grundriss der Patrologie* (en la versión española, p. 220 sq.).

36. Sobre los avances de San Agustín en la *explicitación* de los dogmas además de las obras citadas de TIXERONT y CAYRÉ, cf. PORTALIÉ, E., *Augustin (Saint)*, D. T. C., 1, 2268-2472.

la firmeza con que todos los acontecimientos se sintetizan en la concepción, también aquí *teocéntrica*, del destino providencial; así en la materia de que nos ocupamos, más que el desarrollo teológico de unas cuestiones, y hasta más aún que la proposición de fórmulas nuevas que felizmente expresen lo implícito en la verdad revelada, o la fuerza lógica de la deducción para ensanchar el campo de la teología; mucho más que todo eso ha influido en el desarrollo dogmático la precisión de las leyes y el uso de los principios, según los cuales se forma la historia de los dogmas.

Bien es verdad que San Agustín no se propuso ofrecer estas leyes a los estudiosos, ni investigó sobre las razones y el modo de evolucionar de las verdades de fe; mas, a pesar de todo, él nos ha dejado unas orientaciones, lo suficientemente claras, a nuestro juicio, para que podamos, bajo su autoridad, discernir lo que haya de aceptable en cada una de las posiciones que más arriba hemos especificado.

III

LOS PRINCIPIOS DE LA EVOLUCION DOGMATICA

Si quisiéramos reducir a unos presupuestos simples y comprensivos los distintos *movimientos* a que se supone sujeta la evolución dogmática según las distintas posiciones dichas, podríamos hacerlo con estas cuatro palabras: *razón, revelación, sabiduría* (o intuición, o afecto) y *tradición*.

Esto es; los sistemas adoptados parten de alguna de estas fuentes y casi siempre en un sentido exclusivo. El dogma, dicen unos, se va desarrollando por la acción de la mente que saca la *virtualidad* encerrada en lo formal o explícitamente revelado; la evolución dogmática responde al progreso racional de la teología. No, dicen otros; es muy difícil explicar la aparición de los nuevos dogmas, de algunos al menos, por un proceso lógico, como unas conclusiones de los *artículos de la fe*; el dogma es más bien fruto del Espíritu Santo que va revelando a los fieles el sentido íntimo latente en las verdades reveladas. Otros quieren ver en ese desarrollo, bien la obra de ciertas *intuiciones* o movimientos afectivos del alma, bien una participación de la *sapientia* divina, comunicada por el Verbo, que hace a los fieles, a la Iglesia, *ver* aquello que estaba encerrado en el dato revelado, pero no por un proceso racional, sino por un acto como de contemplación, *saboreando* la realidad viva de la fe que se nos ha dado. Por último, una concepción más histórica y menos especulativa, se dirige a la tradición y busca en ella, en lo que es la vida misma de la Iglesia, el secreto de esta evolución de los dogmas: todo lo que el Magisterio va proponiendo estaba ya en la Escritura o en la Tradición; todo ha estado

también siempre en la vida de la Iglesia; el modo como se ha ido haciendo *explícitamente* dogma, es una consecuencia de esa misma vida de la Iglesia, a la cual, aparte de su carácter magisterial, hay que considerar como depositaria de la revelación y *continente vivo* de la tradición divina.

Ya dijimos más arriba, al esbozar esta separación de las tendencias, que creemos que San Agustín se encuentra más cerca de esta última manera de explicar el desarrollo dogmático, que de los otros anteriores. Y conste que no proponemos con ella ningún vitalismo exagerado. Pero es imposible desconocer que la vida de la Iglesia es la expresión de la tradición divina; que esta tradición se posee y se manifiesta por la vida de la Iglesia, y que todos los órganos de esta vida son órganos también de aquella tradición.

Por eso no podemos extrañarnos de que algún *acto vital* de la Iglesia, por ejemplo, la liturgia, contenga y exprese *exercite*, como ya hemos indicado, alguna verdad que hubiese sido imposible demostrar por la Sagrada Escritura o por los testimonios, explícitos o implícitos, pero en forma *signata*, de los Padres y los Concilios.

Todo nuestro problema, por tanto, se reduce a ver qué ha pensado y escrito San Agustín a este respecto. Pero seríamos desbordados por la abundancia misma de la materia y por lo ambicioso del propósito, si pretendiésemos resolver el problema en este trabajo. Hemos de reducirnos a desbrozar un poco el terreno, a proponer las líneas fundamentales por las cuales pueda discurrir una investigación más reposada.

Así, pues, vamos a limitarnos a contestar a estas breves preguntas: ¿qué parte ha dado San Agustín a la razón natural en el desarrollo de los dogmas?; ¿es verdad que San Agustín admite una *revelación perenne*, una acción *revelante* del Espíritu Santo, aun después de la edad apostólica?; ¿qué valor da San Agustín, en orden a la formulación de dogmas, a la tradición manifestada en la vida de la Iglesia?

A.—Y respecto de la primera pregunta tenemos un dato importantísimo. Para San Agustín la teología tiene, de suyo, una finalidad distinta de la *preparación* o encuentro de dogmas. Dicho de otra manera, San Agustín no habría admitido en modo alguno que una conclusión teológica pueda ser un dogma, pueda ser definida como objeto de fe divina.

Bastaría, para convencernos de ello, leer lo que el santo Padre escribe en el capítulo primero del libro XIV *De Trinitate*. Distingue allí entre *sabiduría* y *ciencia* y llama a aquella, «ciencia de las cosas divinas», y a ésta, «de las humanas». Pero a renglón seguido advierte que hay también una *ciencia* que afecta las cosas divinas, la cual abarca aquella parte que sólo se refiere a lo que puede conducir a la verdadera bienaventuranza; esto es «aquello que engendra, nutre, protege y fortalece la fe saludable,

...ciencia en la que muchos fieles no están impuestos, aunque rebosen plenitud de fe»³⁷.

Y todavía con mayor claridad había dicho en el libro XIII: «Muy de otra manera conocemos la fe, que vemos existe en nuestro corazón si se cree, y si no se cree, no existe; no la conocemos como objetos que vemos con los ojos del cuerpo, y mediante sus imágenes, impresas en la memoria, pensamos en los objetos ausentes; ni como las cosas que jamás hemos visto, y de las cuales nos formamos una idea muy vaga sirviéndonos de las cosas ya conocidas...; ni como vemos que un hombre, cuya alma no vemos, vive; pues la conjeturamos por la nuestra y nos representamos en la imaginación al hombre vivo por los movimientos del cuerpo que nuestros ojos han visto»³⁸.

Y no se diga que aquí San Agustín se refiere al conocimiento de la fe, y no al del objeto de la fe; pues todo ello lo dice el santo Doctor por referencia al conocimiento de los diversos objetos que ha especificado en el pasaje que comenta del Evangelio de San Juan³⁹.

Por lo demás, es cierto que, al distinguir San Agustín radicalmente entre *sabiduría* y *ciencia* y atribuir a ésta el conocimiento que parte de las cosas temporales y visibles por el ejercicio de la razón⁴⁰, ya nos advierte que toda actividad de este orden, como quiera que sea, y aun suponiendo la fe como base y punto de arranque: «crede ut intelligas»⁴¹, no sirve más que para darnos un conocimiento muy remoto de las verdades de la fe; no, para que este ejercicio nuestro, por noble y conveniente que lo supongamos, pueda llevarnos a *ver científicamente* la existencia de verdades de fe.

Esto mismo se desprende de todo el trabajo, gigantesco y todo, como es, de su *De Trinitate*. Las imágenes, alegorías, esfuerzos del discurso, de que el santo hace gala; toda la maravillosa teoría que iluminará por cierto a la teología medieval y seguirá luciendo en los siglos posteriores; teoría

37. «Hinc scientiae tribuens... illud tantummodo quo fides saluberrima, quae ad veram beatitudinem ducit, gignitur, nutritur, defenditur, roboratur; qua scientia non pollutent fideles plurimi quamvis polleant ipsa fide plurimum». *De Trinitate*, (citaremos TR.), XIV, 1, 3 (M. L., 42, 1037). La traducción dada es la de la edición bilingüe de la BAC., Madrid, 1948, p. 769, que en este lugar es correcta. Y así lo haremos siempre, a no ser cuando estimemos que una traducción diferente sea preferible.

38. «Fidem porro ipsam quam videt quisque in corde suo esse, si credit, vel non esse, si non credit, aliter novimus: non sicut corpora quae videmus oculis corporeis, et per ipsorum imagines, quas memoria tenemus, etiam absentia cogitamus; nec sicut ea quae non vidimus, et ex his quae videmus cogitatione utcumque formamus...; nec sicut hominem vivum, cuius animam etiam non videmus, ex nostra coniecimus, et ex motibus corporalibus hominem vivum, sicut videndo dicimus, intuemur etiam cogitando». TR.; XIII, 1, 3. BAC., 700 (M. L. 42, 997).

39. TR., XIII, 1, 1, 2. Todo el contexto de este capítulo, y aun del libro XIII completo, está ofreciendo la diferencia entre el objeto de la fe y el del conocimiento racional, aunque éste parta de la misma fe.

40. TR., XII y XIII, passim.

41. *Serm.* 43, 4, 9; M. L., 38, 255-58.

inimitable que aun hoy nos abrumba con su grandeza, no añade nada a la verdad escueta de un Dios, único en esencia y trino en Personas. En el libro XV, al hacer el resumen de lo que lleva expuesto en toda la obra, nos deja ver con claridad cómo su intento no ha sido *probar* el misterio, sino atisbar, por medio de esas alegorías, algo de lo que ese misterio es en sí.

«Nos hemos entretenido bastante —dice— en las criaturas de Dios, a fin de conocer por ellas a su Hacedor... Ningún fiel me acuse de haber trabajado en vano y sin fruto al buscar en las criaturas ciertas especies de trilogías para elevarme gradualmente hasta la mente del hombre en búsqueda afanosa de vestigios de aquella Trinidad suprema que nosotros buscamos cuando buscamos a Dios» ⁴².

«Distinguimos —dice más adelante— en el libro XII entre sabiduría y ciencia, y primero buscamos una trinidad *sui generis* en la inferior, que llamamos ciencia... De ésta se trata en el libro XIII, siguiendo las directrices de la fe cristiana. En el libro XIV se disputa sobre la verdadera sabiduría del hombre, que es don de Dios y participación divina...» ⁴³.

He aquí la gran distinción que aclara el pensamiento agustiniano. Cuando se trata de la teología, de la obra de la razón que trabaja sobre los presupuestos de la fe, lo que se hace es labor de ciencia, no de sabiduría, que es contemplación: «sic percipit sapientiam ubi contemplatio est aeternorum» ⁴⁴. Y la ciencia no es más que «riego, fomento, robustecimiento» de la fe ⁴⁵. «Nosotros —afirma en otro lugar—, hablando, exhortando, enseñando, persuadiendo, podemos plantar y regar, más no podemos dar el crecimiento» ⁴⁶.

Y si estas últimas palabras deben aplicarse directamente al aumento de la fe en el sujeto, también pueden referirse, y con mayor razón, al crecimiento del objeto de la fe por el ejercicio de la razón.

Es decir, que para San Agustín, hay tres cosas que distinguir con toda claridad: fe, ciencia (teología), sabiduría (contemplación). La ciencia puede llevar a la fe, pero es la ciencia natural que nos conduce al conocimiento de los testimonios, o bien la razón humana que nos haga conocer naturalmente a Dios ⁴⁷, como preparando el camino para la fe. Pero la ciencia

42. TR., XV, 2, 3: BAC., 833.

43. «In duodecimo discernenda visa est sapientia ab scientia, et in ea quae proprie scientia nuncupatur, quia inferior est, prius quaedam sui generis trinitas inquirenda... Et hoc agitur in tertio decimo libro per commendationem fidei christianae. In quarto decimo autem de sapientia hominis vera, id est, Dei munere in eius ipsius Dei participatione donata, quae ab scientia distincta est, disputatur», TR., XV, 3, 5: BAC., 839.

44. TR., l. c.

45. Con esto no queremos resolver la cuestión del concepto que San Agustín tenía de la teología, materia digna de estudio y que tenemos el propósito de abordar algún día.

46. *Serm.* 43, 8: M. L., 38, 258.

47. TR., XV, 1, 1.

subsiguiente a esta fe, la *inteligencia de la fe*, para usar de los términos agustinianos, es algo distinto y su resultado no será nunca una verdad de fe divina.

Porque todo conocimiento que viene por la razón natural, siempre que requiera esta luz natural de la razón que ve y concluye, es un conocimiento de evidencia y ésta excluye la fe. Por ello las distingue tan radicalmente San Agustín en *Contra Académicos*: «A nadie es dudoso que una doble fuerza nos impulsa a aprender: la autoridad y la razón. Y para mí es cosa ya cierta que no debo apartarme de la autoridad de Cristo, pues no hallo otra más firme. Mas aquello que convenga investigar por medio de razonamientos difíciles (sutiles o profundos) —porque es tal mi condición que con impaciencia deseo, respecto de la verdad, no sólo creerla, sino, comprenderla con la inteligencia— confío que lo podré lograr con la doctrina de los platónicos, en cuanto no se oponga a nuestra fe»⁴⁸.

Y no puede menos de ser observado que aquí, como en otros muchos lugares, se trata del verdadero conocimiento teológico, en el cual quiere el santo Padre penetrar con razones rigurosas aquello que cree, porque no se sacia con sólo la fe, aunque a ésta se abraza firmemente. En este conocimiento teológico (*intelligentia fidei*) él empleará la doctrina de los platónicos, como más tarde el Angélico usará la de Aristóteles, pues entonces ya no es «*intelligere ad credendum*», sino «progresar en la inteligencia de lo que se cree», como escribe en las *Enarrationes in Psalmos* ".

No debe tampoco ser echado en olvido que en el proceso de la *inteligencia de la fe*, San Agustín no atribuye a la razón discursiva los máximos frutos, sino principalmente a la contemplación, a ese don de Dios que llama sabiduría ".

De todo esto podemos concluir que San Agustín no propuso jamás, como proceso para el desarrollo dogmático, la acción de la razón discursiva, ni aun iluminada esta razón por la fe, puesto que ésta se termina, también en el sentir del santo Padre, en aquello que la razón no ve, sino que gratuitamente se nos ha dado en la revelación divina.

B.—Que San Agustín haya admitido una *revelación* cuasi permanente; esto es, una acción del Espíritu Santo que haya ido revelando nuevas ver-

48. «Nulli autem dubium est gemino pondere nos impelli ad discendum, auctoritatis atque rationis. Mihi autem certum est nusquam prorsus a Christi auctoritate discedere: non enim reperio valentiorum. Quod autem subtilissima ratione persequendum sit (ita enim iam sum affectus, ut quid sit verum, non credendo solum, sed etiam intelligendo apprehendere impatienter desiderem) apud Platonicos me interim quod sacris nostris non repugnet reperiturum esse confido».—*Contra Academicos*, III, 20, 43: M. L., 32, 957; BAC., 3, 220.

49. «Proficit ergo noster intellectus ad intelligenda quae credat».—*In Psalm.* 118, 18. 3: M. L., 37, 1552. Sobre toda esta cuestión, puede verse: CONGAR, M. J., *Théologie*, en DTC., 15, 351 sqq.

50. TR., XII, 14; XIV, 1.

dades, o abriendo el sentido implícito en otras reveladas, aun después de la edad apostólica, lo insinuó Petavio ⁵¹ y de él lo han recogido otros teólogos, algunos pretendiendo explicar de ese modo la evolución de los dogmas.

Ultimamente ha recurrido a este arbitrio, basándose en la autoridad de San Agustín, entre otras, el P. Balić ⁵², el cual recoge, más que las palabras del santo Padre, lo que afirmó el insigne teólogo postridentino. He aquí el pasaje de Petavio:

«Conocido es aquello de San Agustín (según el cual), Dios revela ciertas cosas a cada uno («singularium mentibus»), no sólo cuando por modos extraordinarios, como en visiones o manifestaciones, u otras significaciones semejantes descubre algo oculto; sino también por los medios racionales ordinarios, a saber, cuando lo que era ignorado es abierto a aquellos, que oran, llaman o hacen algo semejante». Y poco más adelante: «De este modo, pues, debe creerse que Dios reveló a los cristianos la purísima concepción de la Virgen inmaculada; esto es, que les dió la noticia y les comunicó aquella que los griegos llaman *pleroforia* (πληροφορια) y los latinos, *firme persuasión*, si bien todavía no se haya producido acerca de ello la fe plena que haga ser tal verdad un dogma católico» ⁵³.

Esta afirmación la prueba Petavio recurriendo a algunos textos de San Agustín, que nosotros vamos a recoger e interpretar a continuación, junto con otros lugares del santo Doctor en los que igualmente parece encontrarse la misma doctrina ⁵⁴.

El primer texto aducido por Petavio dice: «Porque, ciertamente, aún están éstos a ciegas acerca del misterio de la predestinación de los santos. Pero si es verdad que piensan de otro modo acerca de ella, Dios se lo dará a conocer (*revelet*) mientras caminen por el conocimiento de la fe a que ya han llegado». Y estas palabras vienen a cuento del pasaje de San Pablo a los Filipenses: «Si vosotros pensáis de otra suerte, también esto Dios os lo revelará» ⁵⁵.

Y luego de enumerar las verdades que, con la Iglesia católica, ellos admiten, añade: «Permaneciendo, por tanto, firmes en la creencia de estas

51. PETAV, D., *De Dogmatibus catholicis, De incarnatione*, 14, 2, 11.

52. BALIĆ, a. c., «Gregorianum» (1952).

53. «Scitum illud est sancti Augustini, singulorum mentibus revelari quaedam a Deo, non solum cum extraordinariis modis, velut visis, et ostensis, et huiusmodi significationibus occultum aliquid innotescit; velut etiam usitatibus rationibus, quando quod ignotum erat, vel orantibus, et pulsantibus, vel aliud agentibus, aperitur».—Ad hunc itaque modum revelasse credendus est Deus christianis integrum illum immaculatae Virginis conceptum; hoc est, eius tum, notitiam aspirasse; tum quam graeci *πληροφορια*, latini *firmam persuasionem* nominant: tametsi nondum plena, et quae in catholicum dogma transierit, facta sit illius fides».—PETAV, l. c.

54. Los pasajes citados por PETAVIO son: *De praedestinatione sanctorum* 1, 2; *De Genesi contra manichaeos*, 2, 2.

55. *Phil.* 3, 15.

verdades que han llegado a confesar, están ya muy distantes del error de los pelagianos. Y así, si caminaren en ellas e hicieren oración a aquel que da el don del entendimiento, aunque acerca de la predestinación piensen de otra suerte, Dios los iluminará (*revelabit*) también acerca de esta verdad»⁵⁶.

Más adelante, en el capítulo 4.º de la misma obra *De praedestinatione sanctorum*, refiere San Agustín lo que a él mismo le había pasado con la doctrina acerca de la fe y las obras, y cómo después cambió de opinión en virtud de la recta inteligencia del Apóstol en la carta primera a los Corintios: «¿Qué cosa tienes tú, que no hayas recibido?». Y dice: «Me había convencido yo mismo acerca de esta materia, sobre la cual pensaba de manera tan distinta, inspirándome el Señor la solución (*revelavit*)»⁵⁷.

El otro lugar citado por Petavio es de la obra *De Genesi contra manichaeos*, y en él también trae San Agustín el mismo término *revelare* para indicar una acción de Dios que hace saber y entender a los fieles alguna cuestión ardua, acerca de la cual existió antes disputa o diversas maneras de entenderla entre los fieles: «No prejuzgamos —afirma— un mejor desarrollo de la cuestión, bien por nosotros mismos, bien por otros, a quienes Dios se digne manifestarlo»⁵⁸.

A estos lugares podemos añadir otros dos de la obra contra los donatistas, *De baptismo*, en donde dice el santo Doctor: «Mas, ¿a quiénes revela, cuando quiere, sea en esta vida, sea después de ella, sino a los que caminan por el camino de la paz...?»⁵⁹. Y más adelante: «Cuidando de conservar la unidad de espíritu en el vínculo de la paz, hasta que a algunos de ellos, si pensaban de otro modo, el Señor les revelara»⁶⁰.

Todas estas citas de San Agustín parece que indican que el santo Padre admitía una acción revelante de Dios, que no se extinguió con el último de los apóstoles: y por tanto que los dogmas pueden progresar por medio de esas revelaciones particulares (no se olvide el «*singulis eorum*» de Petavio) que el Espíritu Santo haría a los fieles; esto es, que verdades que no se hallaban en el depósito de la revelación anterior, son reveladas posteriormente y entonces a la vista de esta nueva revelación, la Iglesia ve

56. «Adhuc quippe in quaestione caligant de praedestinatione sanctorum; sed habent unde, si quid aliter in ea sapiunt, hoc quoque illis revelet Deus, si in eo ambulent in quod pervenerunt».—«Retenta ergo ista in quae pervenerunt, plurimum eos a pelagianorum errore discernunt. Proinde, si in eis ambulent et orent eum qui dat intellectum, si quid de praedestinatione aliter sapiunt, Ipse illis hoc quoque revelabit». *De praedestinatione sanctorum*, 1, 2: BAC., 6, 475: M. L. 44, 961.

57. «Me ipsum fuisse convictum, cum de hac re aliter saperem, quam mihi Deus... revelavit».—BAC., p. 489; M. L., col. 966.

58. «Non praeiudicantes meliori tractatui, sive per nos, sive per alios, quibus Dominus revelare dignatur». *De genesi contra manichaeos*, 2, 2, 3: M. L. 34, 197.

59. «Quibus autem revelare cum voluerit, sive in hac vita sive post hanc vitam, nisi ambulantis in via pacis...?».—*De baptismo*, 5, 6: M. L., 43, 130.

60. «Studentes servare unitatem spiritus in vinculo pacis, donec alteris eorum si quid aliter sapiebat, Dominus revelaret», o. c.: M. L., col. 131.

que esa verdad está en armonía con el resto de la doctrina revelada, por lo cual, guiado el Magisterio por el sentir de los fieles (formado este sentir en virtud de aquellas revelaciones), llega a definir el nuevo dogma. Así lo proponen los autores citados y, de ellos, G.-Arintero señala un caso concreto: las revelaciones de Jesucristo a Santa Margarita María de Alacoque. Según el preclaro autor, estas revelaciones produjeron la doctrina de la Iglesia sobre el culto al Sagrado Corazón de Jesús ⁶¹.

El P. Balić, en el artículo citado, propone sustancialmente lo mismo, aunque no con tanta crudeza y con no poca confusión en el modo de exponer su pensamiento, interpretando el *revelare* de San Agustín en el sentido propio y estricto de manifestación hecha por Dios de una verdad desconocida.

Porque de otra suerte no se podría lograr lo que fundamentalmente pretenden estos teólogos: explicar cómo una verdad que no consta en los testimonios explícitos de la Escritura o la Tradición y por otra parte no es una conclusión que pueda deducirse de dos verdades reveladas, puede venir a ser un dogma de fe. Tanto más, cuanto que estos autores, con mucha razón, no admiten la definibilidad de las conclusiones teológicas ⁶².

Ahora bien, ¿es tal el sentido que tiene en San Agustín la palabra *revelare*? Creemos sinceramente que no.

Se trata, a nuestro juicio, de una acción del Espíritu Santo por la cual se ilumina la mente para una mejor comprensión de lo que está ya fuera de toda duda, aunque subjetivamente esta duda exista en alguno, o más aún, alguno sostenga —San Agustín supone que de buena fe— la doctrina contraria. Es decir, alude el santo Doctor a la acción de la gracia y de los dones del Espíritu Santo, entre los cuales no está la revelación propiamente dicha.

Y esta conclusión se demuestra por muchas razones.

a) En primer lugar, San Agustín siempre se refiere, explícita o implícitamente, al lugar citado de San Pablo ⁶³. Puede aclarar, por tanto, su pensamiento la recta inteligencia de este pasaje del Apóstol.

El *ἀποκαλύπτει* = *revelabit* de San Pablo no significa una revelación, sino una ilustración de la mente que, mediante la acción divina, ve con claridad su error anterior, o confirma un modo de sentir que ya se tenía. De esta manera lo significan los exégetas ⁶⁴. Y Zorell, en su *Novi testamenti*

61. G.-ARINTERO, J., O. P., *Desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia*.—Parte segunda: *Desarrollo dogmático*, 3, 1, p. 151.

62. El caso de BALIĆ es, además, efecto de sus estudios sobre la Inmaculada Concepción de María y su Asunción a los cielos, y buscaba una explicación para esos misterios. El, claro está, no puede confiar en el argumento teológico de Marín-Sola.

63. *Phil.* 3, 15.

64. Cf. KNABENBAUER, I., S. I., *Commentarii in Epistolas ad Ephesios, Philippenses et Colossenses*, Paris, 1912, p. 253, sq.

Lexicon graecum traduce el verbo ἀποκαλύπτω en este lugar de San Pablo por *status conscientiae*, es decir, por el acto producido en la mente, según el cual puede percibir con claridad algo que sólo confusamente poseía. O lo que es lo mismo, que para Zorell más bien debe traducirse como en pasiva, por la modificación del juicio en virtud de una moción recibida de lo alto.

b) Algo semejante interpretan los «maurinos» en la edición de *De praedestinatione sanctorum*, cuando escriben en la nota al pasaje antes citado: 4, 8: «Dice —San Agustín— que Dios le ha revelado esto, porque considera que no debe ser atribuído a su ingenio y sagacidad, sino a la ayuda de la gracia, el que aquello mismo acerca de lo cual sentía antes de otro modo, una vez meditado más atentamente el testimonio del Apóstol, al fin lo haya entendido»⁶⁵.

c) Las circunstancias mismas que rodean a los testimonios de San Agustín prueban que no se trata de una *revelación* que él crea se haya hecho o haya de hacerse; sino que la materia de que habla es algo *ya revelado* y lo único que espera el santo es que los destinatarios (los monjes de las Galias y los donatistas, respectivamente) lleguen a ver claro en la cuestión y se den cuenta de lo que es la verdadera doctrina de la Iglesia.

d) En el caso particular de los donatistas, contra los que escribió su *De baptismo*, San Agustín invoca como argumento supremo la costumbre de la Iglesia y decisiones anteriores. Mas esta costumbre y estos decretos no hubiesen sido argumento válido, si aún pudiese darse y hubiese de ser esperada una nueva revelación⁶⁶.

Este breve estudio de los textos agustinianos que son alegados en favor de una acción revelante, *quasi perenne*, del Espíritu Santo, nos lleva a concluir que no es tal el concepto que el santo Padre sostiene y que, por tanto, no puede traerse su autoridad a confirmar la teoría, por otra parte, muy poco sostenible, aun suponiendo la influencia que en la historia de los dogmas tiene el *sensus fidelium*, para explicar el cual y su acción en la inteligencia de la fe, no es necesario recurrir a hipótesis peligrosas y no conciliables con el hecho de la revelación terminada en los apóstoles.

C) La tercera pregunta se refería a la Tradición y al modo de concebirla que tiene San Agustín.

Permítasenos que, aunque sea brevemente propongamos nuestro hu-

65. «Revelatum id sibi a Deo dicit, quia non ingenio et sagacitati suae, sed divinae gratiae adiutorio tribuendum sentit, quod hoc ipsum de quo aliter sapiebat, considerato attentius Apostoli testimonio, tandem intellexit». M. L., 44, 966, nota.

66. Cf. principalmente: *De baptismo*, 8, 13: M. L., 43, 134.

milde parecer sobre el influjo de la Tradición en el desarrollo dogmático. Estimamos que un concepto claro de esta fuente de la revelación y un examen preciso de sus órganos pueden esclarecer el problema, huyendo a la vez de un *racionalismo* exagerado y de un *misticismo* excesivo.

La Tradición es un depósito encomendado a la Iglesia. Esta, que es la destinataria de la revelación, posee toda la palabra de Dios; lo mismo la escrita, en los libros santos, que la oral, heredada de los apóstoles.

Esta tradición, por tanto, vive en la Iglesia y en ella se manifiesta. De tal modo que no hay acto de la Iglesia, cualquiera que él sea, que no lleve consigo el testimonio de esa Tradición viviente.

Claro está que debemos distinguir en la misma Iglesia dos aspectos. El primero es el de la autoridad de magisterio; el segundo es el de testigo, y testigo único, de la Tradición divina.

No queremos decir que la autoridad magisterial de la Iglesia no recoja la Tradición y no la exprese: lo hace muchas veces. Pero por una parte, el objeto de ese magisterio es más amplio; y por otra, al decidir la Iglesia en una cuestión doctrinal, *formalmente* al menos no obra como testigo de la revelación, sino como maestra que es, e infalible, en todo lo que a la fe y a las costumbres concierne.

Por eso nos interesa más el otro aspecto, en el que entran también, ciertamente, las decisiones magisteriales, pero sólo en tanto en cuanto, al tomarlas la Iglesia, da testimonio de que una verdad pertenece a ese depósito de la revelación divina; no, *per se*, en cuanto propone alguna verdad para que sea sostenida por los fieles, o condena un error determinado, pues ello puede obedecer a motivos distintos y tal verdad no hallarse en el depósito revelado y no ser, por tanto, propuesta para que sea creída con fe divina ⁶⁷.

Ahora bien: esta Tradición tiene muchos modos de manifestarse en la vida de la Iglesia. Todos ellos, aunque algunos parezcan secundarios, tienen un valor positivo en el progreso de los dogmas. No sólo las obras de los Padres, la actitud adoptada por ellos o por otros escritores ortodoxos ante la aparición de un error, la doctrina sustentada en un concilio, son testimonios de la revelación divina contenida en la Tradición; también lo son ciertos *hechos* que, sin palabras, sin expresar, *litteris*, diríamos, una verdad, la suponen o la exigen: la liturgia, los monumentos, las instituciones; todo esto es un conjunto de voces que proclaman cuál es el sentir de la Iglesia y, por tanto, lo que Dios ha revelado.

67. Puede apreciarse la diferencia entre el modo de hablar el Concilio Vaticano cuando trata de las enseñanzas que pertenecen a la fe (Sess. 3, cap. 3: DENZ. 1792) y cuando define el hecho y la extensión de la infalibilidad pontificia, que es la misma de la Iglesia (Ses. 4, cap. 4: DENZ. 1839). Allí emplea la palabra «credenda» —objeto de la fe—, mientras que aquí usa de la expresión «tenenda» —más amplio que el objeto de la fe.

Ni es necesario tampoco que estos hechos estén acompañados de testimonios verbales que los corroboren, ni se precisa que exista una cadena ininterrumpida de eslabones que se junten con la edad apostólica. En este sentido no es regla totalmente admisible la del Lirinense: «quod ubique, quod semper, quod ab omnibus»⁶⁸, porque la ausencia de testimonios, en alguna época en que no hubo necesidad de afirmar explícitamente una verdad, no invalida, ni mucho menos un testimonio, aunque sólo sea *exercite*, de otros siglos posteriores, siempre que en éstos la testificación se presente con los caracteres de una genuina manifestación de la fe de la Iglesia⁶⁹.

«No puede ponerse en duda —escribe Dublanchy— que una práctica constante de la Iglesia, aunque no vaya acompañada desde un principio de una declaración doctrinal formal (nosotros añadiremos: aunque esta práctica no se haya originado, o no haya recuerdo de ello, en los primeros siglos), puede autorizar el que se considere como explícitamente revelada, al menos en un grado mínimo, la doctrina que esa práctica necesariamente implica»⁷⁰. Y añade algunos ejemplos de este hecho, como la necesidad de pertenecer a la Iglesia y someterse a su autoridad; el primado y la infalibilidad del Romano Pontífice; la institución divina de los sacramentos. Nosotros podríamos añadir la Concepción inmaculada de María y su Asunción en cuerpo y alma a los cielos, verdades también que durante muchos siglos sólo han tenido testimonio explícito de hechos, de prácticas de la Iglesia, que superaron la misma controversia de los teólogos y se impusieron como signo evidente de que habían sido reveladas por Dios, aunque los argumentos teológicos no pudiesen llegar a convencernos de que tales doctrinas estaban, ni implícita ni virtualmente contenidas en las *premisas* de la argumentación.

Así, pues, nosotros concebimos esta función vital de la Iglesia como causa predominante en el desarrollo dogmático, y a ella deducimos el concepto aceptable del *sensus fidelium*, sin que admitamos el recurso a fenómenos *sapienciales* de tipo místico; ni creemos, por otra parte, que la elaboración teológica, cuando se trata de una conclusión obtenida por la introducción en el argumento de una noción nueva de orden natural, pueda convertirse en verdad de fe.

Todo ello sin negar una labor fructífera a la teología y al esfuerzo de la mente humana en la *inteligencia de la fe*, que decía San Agustín, o como dice Santo Tomás: «Non quidem ad probandam fidem (quia per hoc

68. S. VINCENTII LIRINENSIS, *Commonitorium*, 2: M. L., 50, 639.

69. Cf. DUBLANCHY, E., *Dogme*, en D. T. C., 4, 1643 y la cita de NEWMAN que recoge.

70. DUBLANCHY, a. c., 1644.

tolleretur meritum fidei), sed ad manifestandum aliqua alia quae traduntur in hac doctrina» ⁷¹.

Intentaremos ahora señalar cuál es la mente de San Agustín en este aspecto del problema.

En primer lugar, estamos de acuerdo con el juicio emitido por Tixeront cuando afirma que «San Agustín no identifica esta tradición con la autoridad viviente de la Iglesia» ⁷². Lo demuestra con toda evidencia lo que hemos de recoger, de las obras del santo Doctor, para manifestar su concepto de la Tradición en cuanto impulsora del desarrollo dogmático: los hechos de que parte no son actos del magisterio eclesiástico, sino prácticas, costumbres, actos litúrgicos y también testimonios de Padres y escritores. Es cierto que algunos de estos hechos tenían ya en tiempo de San Agustín sanción de la autoridad eclesiástica; pero no todos, y por otra parte, él los toma, no como sentencias pronunciadas por los Concilios o los Papas, sino como tales hechos que envolvían el reconocimiento de una doctrina determinada por divinamente revelada y perteneciente, según esto, al depósito de la fe ⁷³.

Bien es cierto que es preciso siempre distinguir entre lo que debe considerarse como *tradición divina* y lo que sólo es una práctica o costumbre eclesiástica, que no implica la revelación de tal doctrina o modo de concebirla o interpretarla. Valga decir lo que Dublanchy ha escrito sobre el particular: «La definición del dogma exige que la verdad testimoniada por la Tradición sea enseñada por ésta como verdad, al menos implícitamente, revelada y como impuesta a la adhesión obligatoria de todos los fieles. Se descartan, pues, las tradiciones que, aun siendo unánimes, al menos en una época, sin embargo contienen simplemente opiniones humanas, como las antiguas interpretaciones de la cosmogonía mosaica; o conclusiones teológicas, totalmente ciertas, pero no propuestas como reveladas: así la existencia de la gracia habitual en la humanidad del Verbo encarnado, o la existencia de una gracia sacramental distinta en cada uno de los sacramentos» ⁷⁴.

Por eso San Agustín, en sus disputas con donatistas y pelagianos o semipelagianos, no recoge las costumbres, las prácticas, las *tradiciones*, en una palabra, de la Iglesia, más que cuando en estas tradiciones se ve necesariamente envuelta una doctrina que pertenece al fondo de la Tradición y a la fe. Porque, al fin y al cabo, de materia de fe se trataba con unos

71. 1, q. 1, a. 8, ad 2.

72. TIXERONT, o. c., II, c. 2, pág. 2.

73. Sobre la Tradición en San Agustín, aunque el trabajo se restrinja a una sola cuestión, pero con indicaciones de orden general aprovechable, cf. MÁRTIL, G., *La Tradición en San Agustín, a través de la controversia pelagiana*, RET., 1 (1941), 277-311; 489-543; 813-844; 2 (1942), 35-60; 357-377; 547-603.

74. DUBLANCHY, a. c., col. 1598.

y con otros y esto era lo que San Agustín quería demostrar: que las doctrinas por él sustentadas eran doctrinas reveladas por Dios, que pertenecían a la fe, por el hecho mismo de estar incluidas en las costumbres de la Iglesia, en sus ritos, en sus oraciones, en las obras de los Padres, en el sentir de los fieles.

Así, por ejemplo, contra los *donatistas*, advierte que la doctrina contraria a la sustentada por Cipriano; esto es, la validez del bautismo administrado por los herejes, estaba justificada «por la misma antigüedad de la costumbre», y esto aun antes de que algún concilio lo hubiese así declarado ⁷⁵. Y antes había escrito, para defender a San Cipriano, que éste podía sostener lo contrario, aunque equivocadamente, de buena fe; pero que la verdadera doctrina estaba confirmada por «la sobre manera saludable costumbre de la Iglesia, la cual corregía en los herejes y cismáticos lo que era malo, mas no repetía lo que ya estaba dado; sanaba la herida, no curaba lo que estaba sano» ⁷⁶.

Y con ocasión de esto propone el santo Doctor cuál es su sentir acerca de estas costumbres y otros hechos en cuanto a la relación que guardan con la tradición divina. «Esta costumbre creo que viene de la tradición apostólica, como muchas otras cosas que no se encuentran en sus escritos, ni en los concilios de los siglos posteriores, y sin embargo, no pueden menos de ser tenidas como procedentes de ellos y por ellos recomendadas, ya que toda la Iglesia las guarda» ⁷⁷. Y más adelante, en la misma obra: «Lo que sostiene toda la Iglesia, aunque no haya sido instituido por los concilios, si siempre se ha sustentado, debe creerse con toda rectitud que sólo ha podido proceder de los apóstoles» ⁷⁸.

De todo esto se deduce con toda claridad que, para San Agustín, la cuestión con los donatistas estaba terminada mucho tiempo antes de comenzar, no sólo la controversia, sino aun el mismo cisma; estaba resuelta y en forma inapelable, por la práctica, la costumbre de la Iglesia, que no podía por menos de ser una tradición apostólica; es decir, divina y perteneciente a la fe católica. Y estaba resuelta, hasta en los tiempos de San Cipriano, aunque este santo mártir creyese otra cosa y aunque hubiese sido disputado en otro tiempo, antes del cisma de Donato, por varones

75. «Antiquitate ipsius consuetudinis, et plenarii *postea* (subrayamos nosotros) concilii auctoritate». *De baptismo*, 4, 8: M. L., 43, 159. (Citaremos: BT.).

76. «Saluberrimam consuetudinem tenebat Ecclesia, in ipsis quoque schismaticis et hereticis corrigere quod pravum erat, non iterare quod datum est; sanare quod vulneratum est, non curare quod sanum est». BT., 2, 7, 12: M. L., col. 133.

77. «Quam consuetudinem credo ex apostolica traditione venientem, sicut multa quae non inveniuntur in litteris eorum neque in conciliis posteriorum, et tamen, quia per universam custodiuntur Ecclesiam, non nisi ab ipsis tradita et commendata creduntur». BT., l. c.

78. «Quod universa tenet Ecclesia nec conciliis institutum, sed semper retentum est, non nisi auctoritate apostolica traditum rectissime creditur». BT., 4, 2, 31: M. L., col. 174.

de gran personalidad y caridad y aun obispos⁷⁹; pero, al fin, la verdad se abría paso, no precisamente por los concilios, aunque uno de éstos decretase definitivamente lo que era seguro, sino porque la práctica y costumbres de toda la Iglesia eran evidentes.

Lo mismo sucede en la cuestión del pecado original, transmitido a todos los descendientes de Adán. Para demostrar esta verdad era necesario (al menos, lo contrario era lo sustentado por pelagianos y sus seguidores) hacer ver que la Tradición divina enseñaba que los niños recién nacidos tienen un pecado, distinto de los personales, que no han podido cometer. ¿Cuál es la argumentación de San Agustín? ¿Recurrirá a un argumento teológico, partiendo de la universalidad enseñada por el Apóstol y añadiendo que también los niños son hijos de Adán? No. El sabía muy bien que esto resultaría inútil para quienes interpretaban el «in quo omnes peccaverunt»⁸⁰ de los pecados actuales. Lo que hace es mostrar otra práctica, otra costumbre de la Iglesia: ésta bautiza a los niños, luego éstos necesitan ser regenerados, porque fueron manchados con el pecado original. «¿Qué decir de los párvulos? —pregunta en uno de sus sermones—. ¿También ellos vienen enfermos de Adán? También ellos, en efecto, son conducidos a la Iglesia (se entiende, para bautizarlos)... Nadie, por ende, susurre a vuestros oídos doctrinas extrañas. Esto es lo que observé y profesé siempre la Iglesia; ello, lo que recibió de la fe de sus antepasados y ella guarda en todo el mundo invariablemente»⁸¹.

En el tratado *De gratia Christi et de peccato originali* también hallamos las siguientes palabras: «Los mismos sacramentos de la Iglesia, digo, declaran suficientemente que los niños, aun los recién nacidos, son liberados de la esclavitud del demonio por la gracia de Cristo. Pues además de que son bautizados para la remisión de los pecados, no con un sacramento engañoso, sino verdadero, ya antes se exorciza y se lanza de ellos la potestad contraria», esto es, la del diablo⁸².

Muchos lugares podríamos recoger en los que San Agustín esgrime este argumento en la cuestión. Toda la obra *De peccatorum meritis et remissione*⁸³ y el *Contra Julianum, opus imperfectum*⁸⁴ están tan llenos de esta

79. BT., 1. 9: M. L., col. 114

80. Rom. 5. 12.

81. «Quid de parvulis pueris, si ex Adam aegroti? Nam et ipsi portantur ad ecclesiam... Nemo ergo vobis susurret doctrinas alienas. Hoc Ecclesia semper habuit, semper tenuit: hoc a malorum fide percipit: hoc usque in finem perseveranter custodit». *Sermo* 176. 2: BAC., 7. 523; M. L., 38. 950.

82. «Ipsa, inquam, sanctae Ecclesiae sacramenta satis indicant parvulos a partu etiam recentissimos per gratiam Christi de diaboli servitio liberari. Excepto enim quod in peccatorum remissionem non fallaci sed fideli mysterio baptizantur, etiam prius exorcizatur in eis et exsufflatur potestas contraria». *De gratia Christi et peccato originali*. 2. 40. 45: M. L., 44. 408; BAC., 6. 447.

83. M. L., 44.

84. M. L., 45.

clase de prueba, que puede concluirse sin temor a interpretar torcidamente el sentir del santo Padre: «La sola práctica del Bautismo, observada cuidadosamente con los mismos ritos esenciales en toda la Iglesia, es para él un argumento incontrovertible de la fe en el pecado original, una prueba palmaria, al alcance de todas las inteligencias»⁸⁵.

«Estos pocos ejemplos, diremos también con otro escritor⁸⁶, son suficientes para hacer ver que en ciertas prácticas universales y constantes, sancionadas por la Iglesia, puede encontrarse el testimonio de una revelación, al menos parcialmente explícita».

Lo que hemos dicho de las prácticas y costumbres de la Iglesia debe aplicarse también, tal es el pensamiento de San Agustín, a la oración, ya sea pública, ya privada; la cual encierra a veces la expresión de una verdad dogmática, cuyo origen es la Tradición.

Y de tal manera propone este argumento, que para él no hay necesidad de investigar qué han dicho los escritores eclesiásticos, ni aun las sagradas Escrituras; basta atender al hecho de que la oración, en el caso de la necesidad de la gracia, es una señal evidente de esta necesidad, ya que sólo se pide lo que se precisa y no se tiene: «¿Qué necesidad tenemos de analizar los escritos de aquellos autores que, antes de que naciese esta herejía, no se vieron precisados a tratar de resolver esta difícil cuestión?... Por las frecuentes oraciones se manifestaba sencillamente el valor de la gracia divina, pues no se pedirían a Dios las cosas que El ha mandado que se hagan, si no fuese que El es quien da la facultad de hacerlas»⁸⁷.

En otro lugar dice también de la fe y la perseverancia testificadas por la oración: «No tiene en manera alguna que hacer la Iglesia difíciles investigaciones a través de disputas en esta materia; le basta con atender a sus diarias oraciones. Ora para que los incrédulos crean: luego Dios convierte a la fe. Ora para que los creyentes perseveren: luego Dios es quien da la perseverancia hasta el fin»⁸⁸.

Fácil nos sería, si no rebasase los límites estrechos de este ensayo, recoger muchos textos, verdaderamente perentorios, de San Agustín, que nos demuestran con toda claridad esta postura del santo Padre en orden

85. MÁRTIL, *a. c.*, RET., 1, (1941), 821.

86. DUBLANCHY, *a. c.*, col. 1645 sq.

87. «Quid igitur opus est eorum scrutemur opuscula, qui priusquam ista haeresis oriretur non habuerunt necessitatem in hac difficili ad solvendum quaestione versari?... Frequentationibus autem orationum simpliciter apparebat Dei gratia quid valeret; non enim poscerentur de Deo quae praecipit fieri, nisi a Deo donaretur ut fierent».—*De praedestinatione sanctorum*, 14, 27: M. L., 44, 980; BAC., 6, 529.

88. «Prorsus in hac re non operosas disputationes expectet Ecclesia; sed attendat quotidianas orationes suas. Orat ut increduli credant, Deus ergo convertit ad fidem. Orat ut credentes perseverent, Deus ergo donat perseverantiam usque in finem».—*De dono perseverantiae*, 7, 15: M. L., 45, 1002; BAC., 6, 584.

al valor que las prácticas tradicionales tienen para hallar una verdad revelada. Basten los citados y la consulta de las obras que se indican, para que bien terminantemente quede sentada la validez de nuestras afirmaciones.

CONCLUSION

Podemos cerrar este trabajo afirmando lo que de todo lo expuesto se deduce. San Agustín se halla equidistante de los dos extremos en la materia del desarrollo dogmático. No es un *especulativo* a ultranza, que sólo vea el camino de la razón discursiva para acrecentar el caudal de las verdades de fe. Más aún, no es ése el medio de evolucionar del dogma, porque, a pesar de que se reconoce la conexión que existe entre las distintas verdades reveladas, sin embargo, ninguna de ellas llega a nuestro conocimiento por la labor de la razón, sino por el medio estrictamente sobrenatural de la revelación, contenida en la Sagrada Escritura y en la Tradición.

Por otra parte, aunque San Agustín conoció maravillosamente y expuso de mano maestra la doctrina de la contemplación y la sabiduría (ya hemos recogido algo de ello en el presente trabajo, principalmente lo que trae en el libro XIV *De Trinitate*), no ha propuesto nunca, ni lo concibe, que el dogma crezca por esos medios extraordinarios, por esa acción especial del Espíritu Santo que algunos han llegado a definir como una *repetida revelación*.

El nervio de la doctrina agustiniana sobre el desarrollo dogmático, sobre la historia de los dogmas, está en su concepto de la Tradición y, de un modo perfectamente desarrollado y aducido por él en las controversias, en esa *exercita manifestatio*, en aquellos testimonios que, más la *vida* de la Iglesia, que las palabras de los escritores o de los concilios, ofrece cada día con prácticas y costumbres, con un modo de obrar y de sentir, que, para terminar con palabras de San Agustín, «de ninguna otra parte pueden proceder, sino de la antigua tradición apostólica»⁸⁹.

⁸⁹ «Unde nisi ex antiqua, ut existimo, et apostolica traditione?». *De peccatorum meritis et remissione*, 1, 34: M. L., 44, 128.