

LA GRACIA EN SAN PABLO Y EN SAN AGUSTIN

por LUIS ARIAS, O. S. A.

SUMMARIUM.—I: *Christi gratia ut in anima experitur*: A) *Sauli conversio*; B) *Augustini iter ad Deum. Eius conversionis miraculum verbis narratur ipsius*. II: *Christi gratiae*; B) *Gratiae auxilia*; C) *Hominis libertas sub motione gratiae efficitur*. III: *Circa gratiam theologica speculatio*: A) *Effectus sanctificantis gratiae*; B) *Gratiae auxilia*; C) *Hominis libertas sub motiones gratia efficitur*; D) *Gratiae distributio*.

I.—LA GRACIA COMO EXPERIENCIA

CONCEPTO DE EXPERIENCIA.

La expresión es polivalente y necesita, para evitar confusiones, ser concretada. La definición es ya una problemática. Empecemos por eliminar elementos institucionales, sentimientos dinamogénicos, sentimentalismos amorfos, Sin profundizar podemos quedarnos con la noción especial de una realidad invisible, aunque sin fruición gozosa, que transforma y eleva, robustece y renueva el alma. En el fondo es algo muy subjetivo, como toma de contacto con el Dios personal y vivente. Es un contacto realizante y unificante en el grado supremo de la vocación cristiana. Los elementos que integran esta experiencia son disociables sin abocar jamás a una mutilación del YO íntimo, ni subestimar la trascendencia divina. Nada de pasividad inoperante en el sujeto, ni autonomía absoluta de la criatura.

La gracia como experiencia es un sentirse *cogida* el alma por Cristo sin el amargor de la derrota, sino con el gozo deleitoso de la conquista. El concepto de experiencia como pura pasividad elimina el dinamismo del hombre, pulveriza toda sana tentativa en el bien obrar y es puro molinosismo. *Sentir* a Dios puede entenderse como acto dinámico de la gracia y esta actividad divina es fundamento de experiencia, si bien, en «Salmanticensis», 11 (1964).

sí misma es inaferrable: puede también significar *consciencia* de algo misterioso que se recibe en las profundidades del ser espiritual y es prueba indiferenciada, sin una cooperación personal activa; finalmente, puede expresar la acción de Dios en el centro del alma, acción sentida, acogida en el marco dorado de nuestra libertad. Este triple elemento se encuentra en toda experiencia. Conozco, siento, odio, amo, igual a experiencia activa. Resisto, sufro, experimento un choque brutal en mi espíritu: experiencia recibida. Me abro al calor de la amistad como el clavel a la caricia de la alborada, me dejo conquistar por el deleite, me encierro hermético en mi yo, huyo: experiencia *acogida*. Sujeto, objeto, reciprocidad, aversión, entrega. La experiencia entrafía estructuras relacionales, contactos íntimos, diálogos amistosos. En cada caso se impone un riguroso análisis científico de estas estructuras. La experiencia de la gracia es un hermoso espejismo sin la meditación reposada. Una experiencia a lo divino abarca al hombre en su totalidad: inteligencia y querer. Es una acción de Dios y un acto de nuestra generosidad, plinto de relaciones sublimes y deificantes.

Y en esta entrega al Señor surge en el alma un sentimiento de alegría incontenida, de dulzura exquisita, de adoración y alabanza. Me siento prevenido, ayudado, envuelto en los pliegues sedosos de la misericordia divina. Me siento penetrado y elevado. La consciencia de esta presencia estalla jubilosa en un sentimiento profundo de entrega incondicional, con una vibración de todo el ser al sentirse visitada por un Dios trascendente e íntimo. Cantan los experimentados de Dios con el salmista: "*Dirupisti vincula mea; tibi sacrificabo hostiam laudis*" (S. 115, 16). O con Agustín ya convertido: «*Quam suave mihi subito factum est carere suavitatibus nugarum, et quas amittere metus fuerat, iam dimittere gaudium erat. Eiciebas enim eas a me, vera tu et summa suavitas, eiciebas et intrabas pro eis, omni voluptate dulcior... omni luce clarior, sed omni secreto interior*»¹.

En el hombre tocado por la luz de lo alto todos sus actos deben ser inspirados, dirigidos, sublimados, por la gracia a un plano de lo divino. La gracia es claridad, riqueza, fuerza ascendente, medicina y salud. La búsqueda de Dios, el placer del encuentro, la alegría de sentirse *cogido* le impulsa a la entrega total. No hay en el convertido ni una brizna de su ser que no llegue hasta Dios. Es el lema paulino como una necesidad del que se siente *poseído* por la gracia. "*Omne, quodcumque facitis in verbo aut in opere, omnia in nomine Domini Iesu Christi, gratias agentes Deo et Patri per ipsum*" (Col. 3, 17). San Agustín recuerda aquellas palabras

1. *Conf. 9, 1, 1: ML 32, 763.*

del Apóstol: "*Ideo Christus pro omnibus mortuus est, ut et qui vivunt iam non sibi vivant, sed ei qui pro ipsis mortuus est*" (1 Cor. 5, 15) ².

Y, ¡cosa admirable!, la experiencia de la gracia contiene en germen fermento comunitario. El hombre, vestido de blancura, se siente miembro del Cuerpo Místico y ora al Padre que está en los cielos. La experiencia de Dios confiere al alma algo misterioso que constituye su encanto, su altura y profundidad. Sintiendo penetrado por la gracia la misma experiencia cambia de signo. Dios lo es todo en todos. El contacto con las alturas produce una sensación especial de humildad. Abismo y cumbre, flaqueza y poder, pecado y gracia. Sin dejar de ser criatura, el nacido de Dios es una nueva criatura y es en el seno de la nada donde se realiza esta experiencia de la gracia. La imagen sobrenatural de Dios en la criatura se realiza en la región de la semejanza.

Alteridad y distancia infinitas, cercanía y semejanza, aporía misteriosa. Podemos afirmar ambos extremos perdiendo en el abismo de Dios el ritmo infinito de la distancia. No es el hombre el que se encuentra, es Dios el que se humilla hasta descender a nuestra pequeñez. Tomar conciencia de este abismo es vivir la experiencia del *semen gloriae*. No suprime la experiencia el misterio, antes lo reafirma y le da realce dentro de la metafísica de la implicación de una presencia y una llamada. Misterio implica la sensación de una trascendencia y una inmanencia. Interiorización y sublimación, paradoja esencial en la experiencia de la gracia. Dios poseído por gracia se convierte en el centro de mi alma. Experimento la presencia de Dios a través de su dinamismo divino. No siento el acto mediante el cual me posee, siento el ser poseído. Me asomo a un misterio de amor.

A) CONVERSION DE SAN PABLO.

El punto de arranque de la teología paulina y agustiniana de la gracia hay que buscarlo siempre en el camino de Damasco y en el huerto de Milán. Dos *metánoias* de estilo muy diferente y una idéntica realidad. Cae Saulo fulminado por la gracia; y el abrazo con Cristo es, en el hijo de Patricio y Mónica, la culminación de un lento y perezoso caminar hacia Dios de un espíritu enamorado de la verdad. Describe San Lucas la conversión de Saulo. Su palabra es pincel: «Saulo, respirando amenazas de muerte contra los discípulos del Señor, se llegó al Sumo sacerdote, pidiéndole cartas de recomendación para las sinagogas de Damasco, a fin de que si allí hallaba quienes siguiesen este camino, hombres o mujeres,

2. *Conf.* 10, 43, 70: ML 32, 808.

los llevase atados a Jerusalén. Estando ya cerca de Damasco, oyó una voz que decía: «Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues?». El contestó: «¿Quién eres, Señor?”. Y El: "Yo soy Jesús, a quien tú persigues. Levántate y entra en la ciudad, y se te dirá lo que has de hacer"» (Hech. 9, 1-6) ³.

Hay experiencia de una cercanía y una entrega. La majestad de Cristo resplandeciente le derriba, la gracia le hace dócil. *Quid me vis facere?* La luz exterior le ciega, la interior le ilumina. Cae el perseguidor, se levanta el predicador. Cristo se lamenta, Saulo le persigue. La luz de la gracia sella el alma del perseguidor con la imagen del Cuerpo Místico de Cristo. La experiencia de la gracia entrafña la consciencia de una relación con Dios a través de los miembros que Saulo con saña encadena. Perseguir a los cristianos es perseguir a Cristo. En las palabras del Maestro no se hace distinción. Y de esta experiencia brotarán más tarde las bellas metáforas en el terreno de la teología paulina. La acción de la gracia es, en su esencia, asimiladora, fructifica en el alma en virtudes cristianas, en apostolado fecundo, en entrega de amor. «Estoy, habla San Pablo, crucificado con Cristo, y ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí. Y aunque al presente vivo en carne, vivo en la fe del Hijo de Dios, que me amó y se entregó por mí» (Gal.2, 19-20). Hay, en las palabras del Apóstol, una especie de *simbiosis* sobrenatural entre Cristo y San Pablo, al abandonarse éste incondicionalmente a la acción de la gracia y ser sublimado hasta el heroísmo de la vida cristiana. El Señor lo es todo para el Apóstol, como lo es para todo verdadero creyente. Si Cristo derriba a Saulo no avasalla su querer. Golpea, llama al picaporte de su voluntad sin hacer saltar los goznes. Es Saulo, rendida su fortaleza, el que se pone a disposición de Cristo. *Quid me vis facere?* El libre albedrío de Saulo hizo girar la llave maestra de las resistencias humanas.

Al desbordamiento de la gracia responde Saulo con un desbordamiento de fe y amor en Cristo. Su futura misión será dar testimonio de Cristo y predicar el Evangelio de la gracia de Dios en Cristo Jesús. Vimos en su experiencia un abrazo total con Cristo. Entra ya en juego una nueva vida y una criatura sobrenaturalizada. La experiencia paulina es la de un renacido que vive de la savia jugosa de la Vid.

En todo convertido surge un problema estático y un problema dinámico, y, en consecuencia, un problema empírico y un problema metafísico. En el primer caso la gracia es una realidad poseída, es un estado, gracia habitual, estado de caridad en que se esencializa —prescindimos de escauceos de escuela— el estado de gracia. Como acto no es discernible ni

3. Versión Colunga: cf. Hech. cc. 22, 4-16; 26, 9-18. Dos narraciones verbales de San Pablo.

por su especie, ni por su manera de actuar en las almas, ni por sus efectos, ni por sus estructuras intrínsecas. Como elemento estático la gracia no es sujeto de experiencia, aunque pueda existir el intuicionismo del signo y en consecuencia un conocimiento indirecto, un sentir espiritual, marginando de propósito todo sabor mesaliano. La experiencia de la gracia rebasa todas las experiencias en el sentido empírico de la palabra y se convierte en exploración teológica de una estructura, en la que la fuerza impulsora es la gracia, y el polo de atracción Cristo.

Experiencia, repetimos, no quiere decir certeza, ni conocimiento experimental —*agnitio experimentalis*—, percepción directa de lo espiritual, sensación de lo divino, confianza sin zozobras, seguridad sin sobresaltos. Predestinación, fe, gracia son regalos de Dios y en sí mismos inexperimentables. Trento no deja resquicio a la duda: «Cum nullus scire valeat, certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum» (Ses. 6, cap. 9, Dz. 1534). Todas las palabras están contadas, medidas, calibradas. Al hablar de la experiencia de la gracia nos referimos a la experiencia de la acción de la gracia en nosotros y con nosotros. El alma al tener experiencia del *patri* divino ha de potenciar su dinamismo y sus energías humanas. Al hablar, casi finalizada su carrera, de sus afanes apostólicos, rinde homenaje a la gracia de Dios. *Non ego solus, sed gratia Dei mecum* (1 Cor. 15, 10). San Agustín, al comentar el *extendens me ipsum* (Fil. 3, 13), plasma en bella imagen la vida de S. Pablo. «Paulus, tanquam psalterium, extendit se, tetigit Christus, et sonavit dulcedo veritatis»⁴. Vida y doctrina del Apóstol consagradas a la «alabanza de la gloria de la gracia de Dios» (Ef. 1, 6). Bonnetain, para definir la teología paulina, inventa un neologismo feliz —*charitocéntrica*—. Gracia, todos de acuerdo, es la palabra que resume el mensaje de San Pablo.

B) CONVERSION DE SAN AGUSTIN.

Como Saulo lleva Agustín en el fondo de su alma el sentimiento de su pecado y el gozo incontenido de la gracia de Dios. Sensación de extrema impotencia y florecimiento de virtudes. Forja el Doctor de Hipona en fórmulas de un realismo escalofriante la decadencia del hombre prevaricador y la vida divina del justo. La vida florece en drama en las Confesiones. La conversión es para Saulo y Agustín un regalo delicioso de la bondad infinita de Dios. Una liberación repentina, explosiva, camino de Damasco; una peregrinación perezosa hacia la Verdad, con estaciones en Madaura, Cartago, Roma y Milán para Agustín. Lejos de Dios el vacío,

4. *En in ps.* 149, 8: ML 36, 1954.

paisaje lunar y en el horizonte el oasis del placer saboreado que, lejos de calmar la sed la estimula hasta el paroxismo de un deseo insatisfecho, picor acre de pasiones bravías, servidumbre innoble en la *regio egestatis*. Y sobre este telón de negruras de pecado la gracia borda filigranas. Saulo es blancura de sepulcro, fanatismo de celador de la Ley, escrúpulo legalista. A sus pies depositan los lapidadores de Esteban sus tún!cas. Hech. 22, 4-20. Dios le sale al encuentro y el perseguidor de los cristianos se convierte en vocero de Cristo. Hech. 26, 22.

En Agustín se hace realidad su afirmación a Simpliciano. «Illi enim electi qui *congruenter* vocati... Cuius autem miseretur, sic eum vocat, quomodo scit et congruere, ut vocantem non respuat»⁵.

Agustín no sistematiza, constata una verdad, ni atisbos de una teoría sino simple testimonio de una experiencia vivida. La existencia del hijo de Mónica es una prueba. En sus Confesiones, el libro de todos, recuerda sus fealdades pasadas para que los lectores canten las misericordias del Señor, que rompió sus cadenas y justificó al impío. *Ipsi gloria et honor!* La historia conmovedora de su conversión quedó grabada a fuego en sus Confesiones, en las que la pluma de Agustín es gubia y pincel, calor de pasiones y luz refulgente de gracia. Dios le llama "*quomodo scit et congruere*". Oraciones y lágrimas de la madre, lectura del *Hortensius*, que le inflama en anhelos incontenibles de sabiduría, alegorías de San Ambrosio. Agustín resiste, pero Dios sigue llamando a su puerta "*quomodo scit et congruere*".

El canto de los salmos en la basilica de Milán, le hace llorar de emoción, la felicidad de un mendigo hiere su alma, el ejemplo y la palabra de Simpliciano, hombre de Dios, le despiertan; la amistad dulce de Alipio, joven íntegro y casto le anima a vivir en continencia. Siguen las resistencias. Agustín, cumple treinta años y aún se revuelca en la ciénaga del placer, ávido de sensaciones de carne. Tiene, sí, buenos propósitos. "*Cras, cras!*" (Conf. 6, 11, 18). Excusa de indecisos y soñolientos. Sopla la gracia y se alternan en su alma encontrados sentimientos; pasa el tiempo y Agustín tarda en convertirse a Dios. Ama la vida feliz y huye de ella, no se siente con valor para desprenderse de los brazos de una mujer. No importa. Dios va preparando la medicina en su misericordia. *Sic eum vocat, quomodo scit et congruere*.

¡Triste condición humana! Agustín ve ya el camino que conduce a Dios, pero se apereza, acunado por las pasiones. Suspira, gime, llora y sigue caminando por las amplias avenidas venusinas. Su corazón mana sangre cuando es arrancada de su lado la mujer con quien compartía

5. *Ad Simpl.* 1, q. 2, 13: ML 40, 118.

su lecho. Ella, más valiente, retorna a su tierra africana y hace voto de no conocer varón. Conf. 6, 15, 25. Dios se va haciendo presente. Agustín limpia sus ojos de las telarañas de errores maniqueos, de la duda académica y delirios de los matemáticos. Conf. 7. *Sic eum vocat, quomodo scit et congruere.*

Dios conoce al detalle el uso que la criatura hará de sus dones. Insiste y persigue al fugitivo. El conocimiento de Cristo humanado ilumina su alma y principia a querer ser humilde. Sus ojos enfermos no resisten el resplandor de la luz amable y el pan de la verdad aún le es tormento. Conf. 7, 16, 22. Lee las Escrituras y con preferencia las cartas de San Pablo y «perecieron todas aquellas cuestiones en las cuales me pareció algún tiempo se contradecía a sí mismo, y que el texto de sus discursos no concordaba con los testimonios de la Ley y los Profetas». Conf. 7, 21, 27. Agustín tiembla de emoción ante tales hallazgos. Un paso más hacia Cristo. Victorino, africano de origen, retórico de fama, maestro de senadores, se convierte y muere cristiano. El ejemplo de su coterráneo le enciende, le arrebató. El Señor derrama sus fragancias, Agustín se siente animado: *curramus, amemus*. Una nueva voluntad empieza a nacer en él. Ya no encuentra qué replicar cuando el Señor le dice por su Apóstol: *Surge, qui dormis... et illuminabit te Christus* (Ef. 5, 14). En las oquedades de su alma aún resuenan palabras seductoras: "*sine paulum*". Veneno de víbora en la espera. ¿Hasta cuándo?

Ponticiano le visita y Dios cambia la cortesía en servicio. Habla de Antonio, monje de Egipto, se detiene en la narración y se alarga. De una en otra cosa le da cuenta de la decisión maravillosa de dos aúlicos de Trevis. Abandonan el servicio del emperador, la esperanza de un porvenir brillante y a sus prometidas para consagrarse al servicio del Emperador de los cielos. Mientras Ponticiano degrana la espiga de su charla amena, Agustín se contempla, se llena de horror y se carcome interiormente. Taponó sus oídos al "*sine paulum*", estalla la tormenta en su corazón. Agustín siente la necesidad urgente de silencio interior, de soledad. Explota su espíritu y gritan sus huesos. Se dirige tambaleándose hacia un huertecillo. Alipio le sigue discreto. Agustín clama a su Dios. Es la hora marcada por el Omnipotente en el reloj de los tiempos. Una voz infantil hiere su alma y, aquí cedemos la palabra al autor de las Confesiones. «*Ecce audio vocem de vicina domo cum cantu dicentis et crebo repetentis quasi pueri an puellae, nescio: Tolle, lege; tolle, lege*» (Conf. 8, 12, 29). Amanece en su alma, cambia el semblante, reprime el ímpetu de sus lágrimas, se levanta e interpreta estas palabras como orden divina. Toma el código del Apóstol, lo abre y lee: «No en comeres y beberes, no en alcobas y liviandades, no en contiendas y emulaciones, sino revestios de nuestro Señor Jesucristo, y no cuidéis de la carne en multitud de deseos» (Rom. 13, 13). No quiere

leer más, ni era necesario tampoco. Una luz de seguridad —*quasi luce securitatis infusa*— se infiltra en su corazón y se disipan las tinieblas de sus dudas (ibid.). Desde este momento Agustín canta con el salmista: «Rompiste, Señor, m's candenas; te sacrificaré hostia de alabanza» (S. 115, 16). Experiencia decisiva la del huerto de Milán. La razón de su giro en redondo es la gracia que se introduce en su alma y se impone a su experiencia. La gracia trastoca los sentires de su corazón. Cambio maravilloso el que Agustín constata en todo su ser. Ahora siente ya la alegría de Dios. «Eliciebas enim eas —nugarum suavitates— a me, vera tu et summa suavitatis, eliciebas et intrabas pro eis omni voluptate dulcior» (Conf. 9, 1, 1). Interesante meditar en el juego psicológico del deleite en la obra de la gracia ⁶. La teoría de las atracciones agustinianas tiene un fondo humano muy entrañable y dulce. Agustín queda libre de los cuidados devoradores del ambicionar, y adquirir y revolcarse en el lodo del placer y del rascarse la sarna de sus apetencias. Con entera libertad sujeta su cerviz al yugo suave de la gracia. La renovación del hombre empieza donde cambia de signo el amor. A un amor de criatura sucede un amor divino. Se constata en el neoconverso un amor de signo contrario. La gracia infunde una vida divina, nace el hombre nuevo con un dinamismo trascendente y sobrenatural. La *metánoia* del Evangelio no es fórmula sin contenido. El aspecto deleitoso de la gracia tampoco es elemento secundario. Cuando Agustín escribe: «Ibi mihi dulcescere coeperas» (Conf. 9, 4, 10) resuena el eco de la gracia: "*Sic eum vocavit, quomodo scit et congruere*". Es la dulzura embriagadora lo que diferencia la gracia como iluminación, de la gracia, como fuente de dinamismo sobrenatural en sentido agustiniano. «Per gratiam sanatio animae a vicio peccati; per animae sanitatem libertas arbitrii; per liberum arbitrium iustitiae dilectio; per iustitiae dilectionem legis operatio» ⁷.

Convertido Agustín busca el placer en el bien y experimenta ser la gracia deleite de iustitia: «ut... accedente delectatio iustitiae, vincat in nobis earum rerum delectationes, quas vel habere cupiendo, vel amittere metuendo, scientes videntesque peccamus» ⁸. Esta concepción de la gracia domina todo el pensamiento agustiniano.

6. Agustín multiplica las palabras al establecer esta ley psicológica: «Ponderibus suis aguntur. Pondus meum amor meus. Dono tuo accendimur et sursum ferimur; inardescimus et imus» (Conf. 13, 9, 10): ML 32 849; cf. *De musica* 6, 11, 29: ML 32 1179 «delectatio ordinat animam»; «ubi delectatio ibi thesaurus»; *ep.* 55, 10, 18: ML 33 212 «Nec aliquid appetunt etiam ipsa corpora ponderibus suis, nisi quod animae amoribus suis»; *En in ps.* 9, 15: ML 36, 124 «pes animae recte intelligitur amor: qui cum pravus est, vocatur cupiditas aut libido; cum autem rectus, dilectio vel caritas»; *De civi. Dei.* 11, 18, 1: ML 41 332; *in Io. tr.* 26, 5: ML 35, 1009 «nucis puero demonstrantur et trahitur; et quo currit trahitur amando trahitur»; *De corrept. et grat.* 14, 45: ML 44, 943.

7. *De spir. et litt.* 30, 52: ML 44, 233.

8. *Ench.* 81, 22: ML 40, 271.

Una misteriosa afinidad enlaza las almas de Pablo y Agustín. Bellamente lo expresa Lorenzo Riber: «Ambos a dos, Agustín y Pablo, han creado el lenguaje de la piedad cristiana. Lo que hizo el salmista del lado de allá del Calvario, lo hicieron Pablo y Agustín después que Cristo, Salvador nuestro, mostró a los hombres su benignidad y su humanidad. A la piedad afásica, que no sabía hablar más que el a, a, a, del profeta infante, ellos le enseñaron las palabras que se encienden como olibanos preciosos en presencia del Señor, los gemidos inenarrables que hieren el oído divino, tan amorosamente cercano de nuestro corazón. Ellos supieron hallar expresiones bellísimas, de exquisita ternura como jamás había de dictarlas amor alguno humano. Ellos en la fragua de su espíritu han fabricado aquellas voces trémulas, aquel inefable balbuceo con que el alma habla a aquel que es más íntimo que lo íntimo nuestro, que lo más abstracto y esquivo de nuestra intimidad; eficaces fórmulas que contienen todo sabor de suavidad y todo deleite»⁹.

Ambos a dos han tomado sobre sus hombros de gigantes la ingente tarea de anunciar el mensaje de la gracia divina. Tienen ambos la experiencia vivida. Dios tomó al fariseo y lo cambió en apóstol; tocó al retórico africano y lo convidó en defensor incansable de la gracia. *Pro Dei gratia milito*. Agustín admira en San Pablo la epifanía de la gracia, y nosotros admiramos en Agustín el vuelo de su inteligencia sedienta de verdad, de luz, de belleza. En las cartas del Apóstol abreva Agustín su saber. Sólo en la obrita *De spiritu et littera* se pueden contar más de cien textos de San Pablo en defensa del «don de Dios con que se salvan los hijos de las promesas, los hijos del beneficio divino, los hijos de la gracia y de la misericordia, los hijos del Nuevo Testamento»¹⁰. No es hipóbole afirmar con Karl Adam: "*Ist seine Theologie Eriebnistheologie*"¹¹. La manera como ambos enfocan la realidad de su conversión invita a reflexionar. Ambos tienen la experiencia de los hijos de Dios, ambos saben dónde se encuentra la fuente que corre y mana. «Curre ad fontes, desidera aquarum fontes. Apud Deum est fons vitae et insiccabilis fons; in illius luce lumen inobscurable. Lumen hoc desidera, quemdam fontem, quoddam lumen quale non noverunt oculi tui; cui lumine videndo oculus interior praeparatur, cui fonte hauriendo sitis interior inardescit»¹².

En los escritos de San Pablo intuye Agustín una nueva perspectiva de la *historia salutis* y de Jesucristo como centro de esta historia. Meditando en la doctrina paulina su espíritu se cristianiza. La última fase de

9. C. Pról. Madrid 1948 pp. 13-14.

10. *De spir. et litt.* 7, 12: ML 44, 207: «Pro commendanda ista Dei gratia, fortiter atque acriter dimicans (Paulus): quia revera in illo evidentior et clarior apparuit».

11. *Die geistige Entwicklung des hl. Augustinus*, Augsburg 1930, p. 10.

12. *En. in ps.* 41, 2: ML 36, 465.

su evolución está sellada por dos experiencias sucesivas: la experiencia dolorosa de su miseria e impotencia y la experiencia gozosa de la gracia, de su nacimiento para Dios, de su transformación en Cristo. Estas dos experiencias implican un cambio radical en los juicios sobre el valor del ser, de la eternidad, del bien y de la verdad. Ya en los libros de los filósofos neoplatónicos había aprendido a penetrar del exterior al interior, pero es Cristo quien le interioriza y trasciende. Cristo es realidad y símbolo, inserción de la eternidad en el tiempo, EMMANUEL, "*Verbum, Deus ipse, iter ad Deum*".

II.—LA GRACIA COMO VIDA

A) LA GRACIA, VIDA DEL CRISTIANO.

La vida y doctrina tienen en Pablo y Agustín una misma resonancia: «la alabanza de la gloria de su gracia» (Ef. 1, 6). Gracia, palabra dominante en la teología agustiniana y paulina. Bajo su luz amable ven estas dos almas gemelas el rostro de Dios. El saludo usual de Pablo es un poema a la gracia (Cf. Rom. 1, 7; 1 Tim. 1, 2; 1 Cor. 1, 3; 2 Cor. 1, 2). La historia de la humanidad iluminada por la gracia de Cristo es un enfoque con perspectivas idénticas en Pablo y San Agustín y ante los errores que desnaturalizan este enfoque ambos sienten inquietudes de muerte. Agustín tiene la certeza de un nuevo amor: "*Non dubia, sed certa conscientia, amo te*" (Conf. 10, 6, 8). Y en este amor está la vida verdadera. "*Tu vera vita mea, Deus meus*" (Conf. 10, 17, 26). Hablar de la gracia de Dios es mencionar su paternidad divina. En El todo es paternal, hasta su justicia. Dios tiene un hijo natural y multitud de hijos de adopción que viven de la herencia de Cristo; pues, redimidos con su sangre, reciben un elemento vivificador. Es lo que los autores modernos, en la teología del Cuerpo Místico, llaman «capitalidad de influjo». La vida y la gracia en los creyentes es cristiana. Pablo y Agustín tienen experiencia de esta verdad. En la besana de sus almas arrojó Cristo el germen de una nueva vida. *Vas electionis est mihi iste* (Hech. 9, 15). A los tesalonicenses les dice el Apóstol que son como niños recién nacidos, queridos de Dios al recibir la acción del Espíritu y el mensaje de Cristo (1 Tes. 1, 4; 2 Tes. 1, 12; 3, 5). La gracia es elemento *vivificador*; la vida se desarrolla mediante la infusión de un elemento sobrenatural y divino que transforma a todo el hombre y le convierte de enemigo en amigo, de pecador en justo, de hijo de las tinieblas en hijo de la luz.

Hay que ascender hasta la concepción paulina del Cuerpo Místico para comprender bien el sentido de la metáfora. "*Ipse est caput corporis Eccle-*

siae" (Col. 1, 18). Analicemos la capitalidad de Cristo en función de la influencia vital que ejerce en los miembros. La variedad de expresiones ¹³ implican un concepto de sensibilidad, de movimiento, de transfusión de vida sobrenatural. Vida que es justificación, gracia, conocimiento de la verdad, amor, fe y esperanza. Si es vida es ser según el axioma escolar: *Vita viventibus est esse*. De Cristo, cabeza, desciende a los miembros la vida divina de la gracia, forma constitutiva de nuestro ser de *cristianos*. Esta gracia-vida nos comunica una manera de ser, de pensar y de amar sobrenaturales. Cristo y los cristianos constituyen, en frase agustiniana, el *Cristo total* —*Christus totus*—. Es para congratularnos, retozar de alegría y dar gracias a Dios no sólo por haber sido hechos cristianos, sino Cristo. El es nuestra cabeza, nosotros sus miembros; el hombre completo, El y nosotros. Nos lo enseña el Apóstol ¹⁴. San Agustín es de los doctores que mejor han desarrollado la doctrina paulina del cuerpo místico. La unión de la cabeza y los miembros significa una vivificación perenne, un derrame de vida sobrenatural que deifica a los cristianos. Por virtud del Espíritu renace el cristiano y nace Cristo; el mismo Espíritu produce en nosotros el perdón de los pecados, que hizo que Cristo no tuviera pecado. Brote, pues, para nosotros de nuestra cabeza la misma fuente de gracia, para que se difunda sobre todos sus miembros según la medida de cada uno ¹⁵. Ideas que se engranan en una maravillosa gradación de matices. Cristo la fuente, nosotros el cáliz; de la fuente salta el agua pura y cristalina hasta la vida eterna. Identidad de gracia en Cristo y en sus miembros; todos recibimos de su plenitud; así nuestra gracia y nuestra vida son cristianas por su origen y por sus efectos. Viene de Cristo y nos transforma en Cristo. Si la gracia es vida, nuestro vivir debe ser cristo-céntrico. ¡Maravillosa mística! Comprendemos perfectamente el sentido de las palabras del Apóstol: *Vivit vero in me Christus* (Gal. 2, 20), y la exhortación apremiante a los de Tesalónica: "*Sive vigilemus, sive dormiamus, simul cum illo vivamus*" (1 Tes. 5, 10). Cuando participamos de la

13. Santo Tomás multiplica las expresiones: «Caput influit omnibus membris sensum et motum», *De ver.* q. 29, a. 4; «Virtutem habet influendi gratiam», *S. Th.*, 3, q. 8, a. 1; «Per ipsum sensum fidei et motum caritatis accipimus», *in* 3 d. 13 q. 2 a. 1; «Influit sensum et motum spiritualem, sensum quidem influit per fidem motuum vero per amorem». Cf. ALEJANDRO DE HALES, *Sum. th.*, 3, q. 12, m. 2, a. 2.

14. *In Io.* tr. 21, 8: ML 35, 1568: «Ergo gratulemur et agamus gratias, non solum nos christianos factos esse, sed Christum. Intelligitis, fratres, gratiam Dei super nos capitís? Admiramini, gaudete, Christus facti sumus. Si enim caput ille, nos membra; totus homo, ille et nos... Plenitudo ergo Christi, caput et membra».

15. *De praed.* ss. 15, 31: ML 44, 982: «Appareat itaque nobis in nostro capite ipse fons gratiae unde secundum uniuscuiusque mensuram se per cuncta eius membra diffundat. Ea gratia fit ab initio suae fidei homo quicumque christianus qua gratia homo ille ab initio suo factus est Christus; de ipso Spiritu et hic renatus de quo est ille natus; eodem Spiritu fit in nobis remissio peccatorum. quo Spiritu factum est ut nullum haberet ille peccatum».

justicia de Dios se hace en nosotros vida: «Etiam nobis fit vita cum eius efficitur utcumque participes»¹⁶. De Cristo nos viene la capacidad receptiva de los misterios de Dios. La hondura de esta comunicación se transparenta en la intraneidad de la gracia: *inhaeret animae*.

En San Pablo el elemento vida brota de Cristo como mediador y redentor. No encontramos en él la alegoría de la vid y de los sarmientos, sino la realidad del árbol de la cruz. En Cristo habita la plenitud de la divinidad *somatikós* (Col. 2, 9). Nace de la descendencia de David según la carne y es constituido hijo de Dios por el Espíritu de santificación (Rom. 1, 3-4). Formado en el seno de una virgen lleva sobre sus hombros vestidura de esclavo, primer nacido de muchedumbre de hermanos (Ef. 1, 22; 4, 15; 5, 23; Rom. 8, 29). Como Dios, posee la plenitud de gracia y de vida; como hombre, recibe esta plenitud y nosotros recibimos de su oceanidad. Tal es el principio de nuestra solidaridad con Cristo en el orden divino de la salvación. Solidaridad que entronca con el alborear de la humanidad. Adán, principio de vida física, es causa de muerte en el orden espiritual. Recibe la gracia, semilla de vida, y la pierde para sí y para sus descendientes. Su pecado fue para nosotros *mortis virus*.

Cristo, segundo Adán, nos restituye la gracia, don de redención (Cf. Rom. 5, 12-21). A la muerte corresponde la vida-gracia, savia del hombre nuevo. Si Dios se elige un pueblo, depositario de la promesa mesiánica, su régimen es una gracia-*kejaristai* (Gal. 3, 18). La ley al servicio del Evangelio. Llega la plenitud de los tiempos y la gracia represada hasta la hora prefijada por Dios se desborda como inundación de misericordia sobre el campo de las almas (Cf. Ef. 1, 10; Gal. 4, 2; 4, 4). La gracia-vida mana de Cristo, epifanía de salvación y gracia redentora (Tit. 2, 11). Ser cristiano es, para San Pablo como para San Agustín, poseer el principio vital de Cristo; es copiar sus virtudes, imitar sus ejemplos, cumplir los mandamientos. Hay en Pablo una reminiscencia del Evangelio: "*Si vis ad vitam ingredi, serva mandata*" (Mt. 19, 17). De Cristo nos viene el ser sobrenatural, que es gracia y nos hace vivir la vida divina. El papel vivificador de Cristo profundiza sus raíces en la historia de su pasión, muerte en cruz y resurrección. *Christus resurrexit propter iustificationem nostram* (Rom. 4, 25; cf. 2 Cor. 5, 15; 1 Tes. 4, 14). En el paulinismo el árbol del Gólgota es árbol de vida y de redención. Las citas se pueden multiplicar. Cf. 1 Cor. 10, 16; Ef. 1, 7; 2, 13; Col. 1, 20; 1 Tes. 5, 10; Rom. 5, 6, 8, 10, etc.

Se benefician de la vida de Cristo todos los hombres sin distinción de raza, color o condición. Cf. 1 Tim. 4, 10. Sus palabras son de una amplitud sin confines, de un universalismo absoluto.

16. Ep. 120, 19: ML 33, 461-462.

Se deja San Agustín embeber por estos pensamientos paulinos y se expresa en una terminología de vida. Cuando Cristo comunica la vida lo hace de una manera directa, de alma a alma. Entre Cristo y nosotros existe unidad de gracia y, en consecuencia, de vida. ¡Realismo maravilloso el de las fórmulas agustinianas! "*Tu vita es animarum, vita vitarum, vivens te ipsa et non mutaris, vita animae meae*"¹⁷. El cristianismo es la revelación de la gracia de Dios en Cristo. De ahí que las palabras de Agustín se entienden de esta vida divina que desciende del Padre al Hijo y de éste a los creyentes. Margino toda discusión teológica acerca de la gracia de Dios y la gracia de Cristo. La diferencia, si existe, es de matiz, no de esencia. Para bastantes teólogos la *gratia Dei* es formalmente divinizadora y virtualmente sanante, mientras la *gratia Christi* es formalmente ambas cosas. San Pablo designa el estado normal del cristiano como una participación de la gracia de Cristo. La teología del bautismo nos lleva a esta conclusión. Morimos con Cristo en el bautismo para resucitar con El (Rom. 6, 4-11). Es por la virtud de Cristo resucitado como nos identificamos con El. Solidaridad y unificación. Uno por todos y todos en uno (2 Cor. 5, 14; Gal. 3, 28).

El bautismo mata en nosotros el hombre viejo e infunde en nuestras venas savia divina, crea en nosotros un nuevo ser. Sin traducir el lenguaje paulino en estilo moderno vemos cómo su eficacia consiste en insuflar nueva vida en su organismo viejo. «Con El hemos sido sepultados en el bautismo, para participar en su muerte, para que como El resucitó de entre los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros *vivamos* una vida nueva. Porque, si hemos sido injertados en El por la semejanza de su muerte, también lo seremos por la de su resurrección» (Rom. 6, 5-6). Esta nueva vida tiene permanencia de eternidad. «Sabemos que Cristo, resucitado de entre los muertos, ya no muere, la muerte no tiene ya dominio sobre El. Porque muriendo murió al pecado una vez para siempre; pero viviendo, vive para Dios. Así, pues, haced cuenta de que estáis muertos al pecado, pero vivos para Dios en Cristo Jesús» (Rom. 6, 9-11). En nuestras manos está el conservar o el perder esta vida de cielo. Si morimos con Cristo para el pecado nuestro vivir será para Dios en Cristo¹⁸.

17. *Conf.* 3, 6, 10; cf. 7, 1, 2 «*vita vitae meae*»; 12, 10, 10: «*Non ego vita mea sim: male vixi ex me. mors mihi fuj: in te revivisco*».

18. Los textos paulinos en que se habla del bautismo son: 2 Tes. 2, 13; Gal 2, 19 ss.; 3, 26-29; 6, 14 s.; 1 Cor. 6, 11; 10, 12; 12, 13; 15, 29; Rom. 6, 1-11; Ef. 2, 4-8; 5-26; Col. 2, 8-15; Tit. 3, 4-7; Hebr. 6, 4-6; cf. IACONO VINCENZO, *Il Battesimo nella dottrina di S. Paolo*, Roma 1935; *Baptême*, en DBS 1, 852-954.

B) CRECIMIENTO Y PERFECCION.

Regenerado el hombre por el bautismo se convierte en un ser espiritual; la carne es vencida por la brisa de la gracia. Ruda y violenta seguirá siendo la lucha entre el hombre carnal y el hombre espiritual. Con todo, el dualismo helénico está a mil leguas del pensamiento del Apóstol. La relación pecado-carne no es sustancial, sino accidental. Si el pecado de Adán nos constituye pecadores, la naturaleza humana no se encuentra en estado de rectitud original, tal como salió de las manos divinas del Creador. Toda carne es heno y carne de pecado (Rom. 7, 18-20). La invasión del pecado es vencida por la invasión de la gracia. Hay una aproximación, por contraste, entre pecado y gracia; muerte y vida; Adán y Cristo; carne y espíritu¹⁹.

Para comprender toda la extensión de la palabra *carne*, conviene penetrar en el significado de *espíritu-pneuma, ruach*- en la Escritura neotestamentaria, y sobre todo, paulina. La presencia del Espíritu renueva al hombre por dentro. Se verifica un cambio radical y un giro en redondo. Es una creación auténtica pues surge una criatura divina, dotada de propiedades y acciones nuevas. Cf. 2 Cor. 15, 17; Gal. 5, 15; Ef. 2, 15; 4, 24. Esta nueva criatura en el vocabulario de San Pablo es espiritual, tal como la gracia lo forma, mientras *carne* designa al hombre pecador.

Hay una sabiduría mundana; la carne tiene sus pensamientos y quereres. «Fornicación; impureza, lascivia, idolatría, hechicería, odios, discordias, envidias, homicidios, embriagueces, orgías», obras son de la carne (Gal. 5, 19-20; cf. Col. 2, 18; Cor. 1, 20; 3, 19; 2 Cor. 1, 12; Rom. 8, 6-7; 13, 14). El catálogo no pretende ser completo. El crecimiento en la vida espiritual ha de empezar por este despojo de las obras carnales. San Pablo exhorta a los fieles de Colosas a este esfuerzo. «Despojáos, dice, del hombre viejo con todas sus obras, y vestíos del nuevo, que sin cesar se renueva, para lograr el perfecto conocimiento, según la imagen de su Creador» (Col. 3, 9-10). Y a los de Efeso: «Dejando, pues, vuestra antigua conversación, despojáos del hombre viejo, viciado por la corrupción del error; renováos en vuestro espíritu; y vestíos del hombre nuevo, creado según Dios en justicia y santidad verdaderas» (Ef. 4, 22-24).

En las palabras del Apóstol puede aflorar una alusión al bautismo, o una exhortación a progresar en la vida cristiana. El paralelismo de la carta a los de Efeso parece sugerir un continuo renovarse y en consecuencia un

19. HOLSTEIN, en *Die Bedeutung des Wortes sarks im Lehrbegriff des Paulus*, Rostok 1855, sostiene el absurdo que el pecado es algo sustancial en el hombre en la doctrina paulina. Le siguen Lüdemann y Pfleiderer, entre otros. Cf. PRAT, *La théologie de saint Paul*, 43 ed. Paris 1961, II, pp. 81-90.

incesante despojo. La novedad del cristiano está expresada por dos palabras —*neós* y *kainós*— de perfecta sinonimia. El hombre viejo, en el pensamiento de Pablo, no es Adán, ni el nuevo es Cristo. El viejo es mi naturaleza viciada, mi *yo* carnal; y el nuevo es el regenerado por la gracia de Cristo, imagen de Dios. A veces el término *sarks* tiene sentido más restringido y designa entonces el elemento material del humano compuesto. Así sabe el Apóstol que en su *carne* no hay cosa buena (Rom. 7, 18). Con la mente sirve a la ley de Dios, con la carne a la ley del pecado (Ibid., 18, 25). La materia, en su esencia, es buena, pero es fuente de pecado. El enigma se aclara en el drama del paraíso. En virtud de la unión íntima entre carne y espíritu en el hombre, la acción de la carne tiene resonancias en el alma; las apetencias del cuerpo frenan las ascensiones del espíritu, y estalla inevitable el conflicto. La concupiscencia, dirá San Agustín, es *mater et filia peccati*. Sólo la gracia de Cristo puede restablecer el equilibrio perdido y el señorío del alma sobre los deseos de la materia. La vida del cristiano es, pues, en la teología paulina y agustiniana, un despojo y una vestición. Cada día debemos morir a nuestro yo carnal para revestirnos de Cristo. El hombre regenerado por Cristo debe convertirse en un espiritual. Al nacer para Dios recibe como un germen de santidad, pero como recién nacido ha de ser alimentado con leche. Es la pedagogía de San Pablo: «Os dí, escribe a la iglesia de Corinto, a beber leche, no os dí comida, porque aún no la admitís» (1 Cor. 3, 2).

Necesita el lactante, incapaz aún de entender la doctrina de la justicia, que alguien le enseñe los rudimentos de la religión cristiana. El manjar sólido es para los *perfectos*, para los que tienen despiertos los sentidos y saben discernir entre lo bueno y lo malo (Hebr. 5, 12-14). Los niños fluctúan y se dejan llevar por todo viento de doctrina, mientras los *perfectos*, firmes en la unidad de la fe, han alcanzado ya «la medida de la plenitud de Cristo» (Ef. 4, 13-15). Exhorta San Pablo a los cristianos de Colosas a crecer en caridad, discreción, gracia, en el conocimiento de Cristo, en una palabra, a ser *perfectos* (Col. 1, 9-11; cf. 2 Petr. 3, 18). Los niños han de convertirse en adultos, en *perfectos* en sentido paulino. Entre éstos habla el Apóstol una sabiduría divina, misteriosa, escondida, predestinada por Dios antes de los siglos para nuestra gloria (1 Cor. 2, 6-7).

Téleios es el *pneumatikós*, el adulto, en sentido metafórico, no el cristiano que principia a dar sus primeros pasos, sin aclimatación a los misterios de Dios, sin la vista limpia y acerada para captar el secreto de la revelación, la «sabiduría de Dios». Esta *sophía* no es pues, la gnosis griega de los misterios ni una doctrina esotérica cualquiera, sino cabal conocimiento del misterio escondido. *Perfecto* es el cristiano ferviente, maduro por el esfuerzo y la fidelidad, dócil a las inspiraciones de la gracia, purificado de apegos creados y generoso hasta el sacrificio. *Perfecto* es el gi-

gante en la virtud con capacidad experimental de Dios, al que Cristo crucificado y resucitado ilumina con claridades de sabiduría. El *perfecto*, a diferencia del niño, tiene experiencia de la vida interior y de los secretos divinos. Su dominio es la posesión de la sabiduría de los oráculos de Dios, el conocimiento del plan redentor, y, en el fondo, del misterio de Cristo, realizador del designio eterno. El es Sabiduría de Dios (1 Cor. 1, 24). San Pablo define la sabiduría por su contenido; pertenece a un mundo nuevo en el que se oyen palabras de misterio y se percibe el sople del Espíritu que nos hace penetrar en la hondura del misterio de Cristo en quien se encuentran «todos los tesoros de la sabiduría de Dios» (Col. 2, 2).

Los fieles de Corinto, nacidos para Dios, son aún muy niños, se encuentran frenados por las apetencias de la carne, son egoístas, vanidosos, terrenos. No entienden el lenguaje de la sabiduría cristiana y pierden el tiempo en disputas estúpidas. Arrastrados por sus pasiones son rebeldes al Espíritu, insensibles a las inspiraciones de lo alto; su pensar y su obrar es carnal, incapaz de saborear la sabiduría de Dios. Regenerado por el agua del bautismo se conduce aún como hijo del siglo. Ni vive del Espíritu, ni comprende los misterios de Dios y se estanca en su infantilismo espiritual. El que debía ser ya adulto en Cristo, *perfecto*, no sabe distinguir aún entre el bien y el mal.

Con relación al Espíritu distingue San Pablo tres categorías de hombres: el *psíquico*, sin un sople de *pneuma*, sin inteligencia para las cosas del cielo, víctima de sus apetitos hílcos, vive según la carne, piensa según la carne, camina según la carne, es esclavo vil de su *hyle*; su fin es el exterminio y la muerte eterna (Cf. Rom. 7 y 8, 5-14). El paso de *psíquico* a carnal es inevitable desde el momento en que se rechazan las mociones del Espíritu.

Viene luego el *cristiano imperfecto*, es el neófito, el cristiano niño en la virtud y en el conocimiento de Cristo. Posee el Espíritu y le rinde obediencia, a condición empero de no luchar contra la concupiscencia que conserva su fuerza arrolladora en todo cristiano. Se deja vencer sin lucha, es el viajero perezoso de los caminos de Dios, el paralítico de la piscina evangélica (Cf. Hebr. 5, 11-14).

Existe, finalmente, el cristiano perfecto —*pneumatikós*— el hombre virtuoso, triunfador de las potencias del mal, dócil a las inspiraciones de lo alto. El combate robustece su organismo espiritual y de niño se convierte en hombre perfecto, come manjares sólidos y prescinde del biberón de los consuelos. Por su fidelidad al Espíritu se ha hecho digno de adentrarse por los secretos del Señor y sabe distinguir entre la luz y las tinieblas. Tiene experiencia de Cristo y es un espiritual. Tal es el cristiano que San Pablo nos describe en su carta a los fieles de Roma, en el capítulo ocho. Siente y saborea las cosas de Dios, tiene el espíritu de Cristo,

nuestro Salvador, está de ordinario, muerto al pecado, vive por la justicia, espera la resurrección de su cuerpo para vivir feliz con Cristo en Dios. Es movido por el Espíritu y puede clamar, *Abba*. Hijo de Dios, heredero del reino, coheredero de Jesús. Este trabajo de espiritualización dura toda la vida. Se oyen siempre los bramidos de las pasiones, el griterío de los luchadores y en esperanza las voces jubilosas del triunfo. «Ideo Apostolus dixit, et voces belli, et voces triumphi. Voces belli modo audimus: "Non enim quod volo, ago; sed quod odi, illud facio... Vox enim triumphi nondum est; sed quia futura est, docet te idem Apostolus, dicens: Oportet corruptibile hoc induere incorruptionem, et mortale hoc induere immortalitatem»²⁰.

Asemejarse a Cristo, vivir sin egoismos, sin deseos de vana gloria, en caridad y entrega, es ser espiritual, hombre *perfecto*²¹.

En San Agustín encontramos la misma trilogía paulina. En todo hombre existen: cuerpo, alma y espíritu. Impulsado por un deseo incontenible marcha en pos de la felicidad, conoce el camino y se siente asistido por el Espíritu, pero necesita liberarse de los enemigos que obstaculizan su avance, desembarazarse de los placeres deleitosos de este país de indigencia y del visco del propio yo. La sensualidad y la soberbia le arman celadas en todos los recodos de su caminar hacia Cristo y con frecuencia tropieza y cae y se distancia de Dios. El hombre, en consecuencia, puede ser carnal, animal o espiritual. Carnal si vive según la carne; animal si se deja arropar por las lascivias de su alma, espiritual cuando adquiere el señorío de su yo. «Qui per spiritum animam regit, et per animam corpus, vocatur *spiritualis*»²². Para ello necesita limpiarse de las satisfacciones de los sentidos y del amor propio. La humildad y continencia son colirio maravilloso del espíritu y del cuerpo.

Agustín contempla al hombre cristiano en el proceso de su formación y en la dialéctica de su desarrollo. La guerra es contra nosotros mismos: *intra te ipsum*. Mientras guerreamos, hay combate y podemos peligrar. El vivir para Cristo es lucha, peligro, derrota y victoria. Habla a los guerreros: *praeliantibus loquor*. Y para levantar sus ánimos nos brinda Agustín su experiencia. Es ya anciano y siente dentro de sí abiertas las hostilidades. Cierto, las pasiones ya no tienen el verdor de la juventud, con todo no cesan de perturbar el reposo de su ancianidad. El sabe que la lucha de los jóvenes es más violenta y tiene amarga experiencia de esta lucha²³.

20. S. AUG., *Serm.* 151, 1-2: ML 38, 815.

21. Cf. ALLO, E.-B., *Saint Paul. Première épître aux corinthiens*, Paris 1956, p. 101 ss; 112-115; MOURoux J., *L'expérience Chrétienne*, Paris 1954, pp. 130-135.

22. *De div. qq.* 83, q. 67, 5: ML 40, 68.

23. *Serm.* 128, 9, 11: ML 38, 719. He aquí las palabras del Santo: «Nos qui senuimus

La consigna agustiniana a los luchadores de Cristo es única: *pugna, repugna; exercete bellum*. Las armas son los mandamientos del Señor. No conviene desmayar en la empresa. En nuestra ayuda viene el Espíritu de Dios. Este aliado secreto lucha dentro de ti contra ti; contra el enemigo que está dentro de ti. Sin la fuerza del Espíritu de Dios el hombre sucumbe, vencido por su carne. La guerra es a muerte —*contentio mortis*—. No importa, si somos movidos por el Espíritu, venceremos. *Sperate triumphum*. El cristianismo tiene un marcado carácter militante y heroico. San Agustín titula un precioso librito suyo *De agone christiano*.

En el desarrollo del hombre interior las etapas se suceden armónicas. Al despojo, sigue la luz. El alma se adelgaza, se afina, sublima y espiritualiza iluminada por la presencia del Espíritu. La vida cristiana es ritmo ascendente, sin concesiones cobardes a lo telúrico. No te está permitido sentarte a la vera del camino para contemplar el paisaje de tu vida espiritual en ocio pasivo. Eres viador de la ciudad eterna y debes subir a las cumbres de Sión, y subir cantando el cántico de los grados, cuya primera antifona entona el salmista: "*Ad te levavi oculos meos, qui habitas in caelis*" (S. 122, 1). Es ley de toda vida espiritual. Desde las hondonadas de ti mismo sube al cielo, levanta tus ojos a los montes, de donde te ha de venir el socorro (S. 120, 1). La distancia es inmensa. ¿Dónde encontrar una escala que una extremos tan distantes? En el Verbo humanado, lazo de armonía entre Dios y el hombre. Pero sube por el camino de Cristo. Cuando piensas en Dios, subes; y cuando te humillas, subes; y cuando amas, subes. Todo el que progresa, sube ²⁴. Es en la humildad donde se esconde el secreto de las ascensiones del alma. *Ipsa est perfectio nostra humilitas* ²⁵. La humildad nos relaciona con la autenticidad de nuestro yo. "*Tota humilis, ut cognoscas te*" ²⁶.

La humildad es la casa solariega de todas las virtudes. No se te exige sino conocimiento de ti mismo en la verdad. Cuando seas auténtico cris-

in ista militia, minores quidem hostes habemus; sed tamen habemus. Fatigati sunt quodam modo hostes nostri etiam per aetatem: sed etiam fatigati non cessant qualibuscumque motibus infestare senectutis quietem. Acrior pugna iuvenum est: novimus eam, transivimus per eam. ¡Aún le escuece el recuerdo de sus extravíos!

24. «Quid est ascendere in corde? Proficere in Deum. Quomodo omnis qui deficit, non descendit, sed cadit; sic omnis qui proficit, ascendit: sed sic proficiat, ut non superbiat; si sic ascendat, ut non cadat: si autem proficiendo superbiat, ascendendo iterum cadit. Sed ut non superbiat, quid debet facere? Levet oculos suos ad illum qui habitat in caelo, non se attendat». *En in ps. 122, 3: ML 37, 1631.*

25. *En in ps. 130, 14: ML 37, 1714.*

26. Las palabras de San Agustín merecen ser citadas: «Ea —via ad Deum— est autem prima, humilitas; secunda, humilitas; tertia, humilitas: et quoties interrogares hoc dicerem; non quo alia non sint praecepta, quae dicantur, sed nisi humilitas omnia quaecumque bene facimus et praecesserit et comitetur et consecuta fuerit, et proposita quam intueamur, et apposita cui adhaereamus, et imposita qua reprimamur, iam nobis de aliquo bono facto gaudentibus totum extorquet de manu superbia». *Ep. 118, 3, 22: ML 33, 442.*

tiano tu vida se hará más íntima y profunda. San Agustín cita al Apóstol: «Dando al olvido lo que queda atrás, me lanzo en persecución de lo que tengo delante; corro hacia la meta, hacia el galardón de la soberana vocación en Cristo Jesús» (Fil. 3, 13). El comentario agustiniano es compendio de ascética cristiana. Aún avanzo, progreso, camino; aún me encuentro en el camino, me extiendo, no he llegado. Sigue avanzando, pues eres aún viador. Sé juez severo de ti mismo, escudriña los pliegues de tu alma. Siente rubor de lo que eres para que llegues a ser lo que no eres. *Proba te ipsum tu ipse*. Sin disimulo, sin lisonja, sin dolo. Al complacerte en ti, te detienes. Si dices: basta, estás perdido. Sigue adelante, camina siempre, progresa sin cesar: no te detengas en la vía, no vuelvas atrás, no te desvíes. El que no avanza se detiene; retrocede el que vuelve a las cosas que dejó; se extravía el apóstata. Con más seguridad camina el cojo por el camino, que el corredor fuera de él ²⁷. Estas fórmulas agustinianas son clásicas en los Manuales de espiritualidad cristiana.

El término de nuestras elevaciones es siempre la excelsitud de Dios. Si la humildad te interioriza, el conocimiento de Dios te trasciende. Antes de llegar a las cumbres debe el alma purificarse en las aguas claras de la humildad. Pero la humildad, advierte San Agustín, no consiste en ser siempre lactante. La Escritura reprende a estos perpetuos bebés. «Os habréis vuelto tales, que tenéis necesidad de leche en vez de manjar sólido» (Hebr. 5, 12). El Señor te amamanta mientras eres pequeñuelo para que crezcas y comas viandas de perfectos. Es necesario al alma trascenderse a sí misma. Mientras vistas tejido de lana, busca las cimas nevadas de Dios dentro de ti mismo. En tu interior habita Dios de una manera espiritual y excelsa. A esta excelsitud divina llega el alma al trascenderse. "*Ergo intus Deus altus est, et spiritualiter altus; nec pervenit anima ut contingat eum, nisi transierit se*" ²⁸. Nos encontramos en plena dialéctica agustiniana de los contrastes. La humildad, trampolín maravilloso para un salto hacia las alturas divinas. Sé, sí, humilde, pero con desecos de grandezas. La sentencia apostólica tiene claridades de evidencia: «Sed párvulos en malicia, pero *perfectos en la mente*» (1 Cor. 14, 20). Cuando puedas comer pan con certeza serás destetado; pero, no lo olvides, aún entonces fija tus pies en la tierra de tu humildad. "*Ipsa est perfectio nostra humilitas*" ²⁹.

Llegamos a la etapa final de la espiritualidad agustiniana. *Estadio unitivo*. Dios dentro de nosotros. El alma no necesita mendigar fuera de

27. *Serm.* 169, 15, 18: ML 38, 926. «Proficite, fratres mei —habla a su pueblo— discutite semper vos sine dolo, sine adulatione, sine palpatione. Non enim aliquis est intus tecum, cui erubescas, et iactes te. Est ibi, sed cui placet humilitas, ipse te probet».

28. *En. in ps.* 130, 12: ML 37, 1712.

29. *Ibid.*, n. 14, col. 1714.

si para fundirse en abrazo íntimo con su Dios. La luz divina ilumina su propia imagen, pues la estructura del espíritu tiene centelleos trinitarios. La mente se acuerda, se comprende, se ama. Si ésto intuimos, intuimos ya una trinidad. Aún no vemos a Dios, pero sí una imagen suya³⁰. Al elevarse el hombre a la sabiduría del cielo, la imagen de la Trinidad adquiere nitidez de contornos y es tan potente que el alma se adhiere a Aquél de quien es imagen, y entonces es tal su naturaleza que, en la jerarquía de los valores, sólo Dios está por encima de ella. El alma se ha divinizado y al apegarse a Dios se hace un solo espíritu con El. Lo atestigua el Apóstol cuando escribe: «El que se allega al Señor se hace un espíritu con El» (1 Cor. 6, 17). El alma se eleva hasta ser partícipe de la naturaleza divina, sin que Dios aumente en su esencia, en su verdad, en su gloria. Al allegarse felizmente a Dios vivirá inmortal y cuanto ve, lo verá al resplandor de la luz inmutable. Entonces, según la promesa de la Escritura, divina, su deseo será colmado de bienes; bienes inmutables, en la Trinidad de su Dios, cuya imagen es³¹.

III.—TEOLOGIA DE LA GRACIA

A) GRACIA SANTIFICANTE. SUS EFECTOS.

Arracima San Pablo sus expresiones para indicar la riqueza de vida sobrenatural en el alma, obra del Espíritu Santo. En Tit. 3, 5-7 leemos: «Por su misericordia, nos salvó mediante el lavatorio de la regeneración y renovación del Espíritu Santo, que abundantemente derramó sobre nosotros por Jesucristo, nuestro Salvador, a fin de que, justificados por su gracia, seamos herederos, según nuestra esperanza, de la vida eterna». Hay un rito exterior de la gracia —*lavacrum regenerationis*—; efusión copiosa del Espíritu Santo; justificación y renovación, y una perspectiva de vida eterna, con indicación del papel que desempeñan las tres divinas personas. La gracia es don del Espíritu, el Padre envía a su Hijo como mediador de vida espiritual. Y en la primera carta a los de Corinto menciona el Apóstol el lavatorio, la santificación y la justificación en el nombre de Cristo y del Espíritu de Dios (1 Cor. 6, 11). En el texto aparecen los tres aspectos de la transformación operada en el regenerado por el

30. *De Trin.* 14 8 11: ML 42. 1044.

31. *Ibid.*, 14, 14, 20, col. 1051; cf. TURRADO, A., *La Santísima Trinidad en la vida espiritual del justo, su templo vivo, según San Agustín*, en «*Etudes Augustiniennes*» 5 (1959) 129-151; 223-260; Mc COOL, G. A., *The Ambrosian Origin of St. Augustine's Theology of the Image of God in Man*, en «*Theological Studies*» 20 (1959) 62-81; ARIAS, L., *San Agustín. Tratado de la Santísima Trinidad*, Madrid 1956, *Introd.*, pp. 56-104.

água bautismal —*Abluti, sanctificati, iustificati*—. Tres aspectos de una misma realidad, tres verbos en *aoristo* para indicar la identidad de las realidades divinas, actuada en el bautismo. Y esta nueva vida lleva el sello trinitario. Podemos multiplicar los testimonios. En 1 Cor. 1, 30, el Apóstol nos habla de Cristo, hecho por nosotros sabiduría, justicia, santificación y redención. Y el bautismo como rito causativo de la gracia y como condición de nuestra incorporación a la sociedad cristiana. La riqueza maravillosa de su simbolismo es suficiente para iluminar los perfiles de la vida nueva. Simboliza la purificación, la claridad espiritual, la blanqueamiento del alma, la muerte y resurrección.

1. *Justificación.*

La palabra preferida por San Pablo para designar los efectos de la gracia en el alma es, por excelencia, la de justicia y justificación, tema base de su carta a los Romanos. La noción de justicia, hay que confesarlo, es muy compleja en las cartas paulinas³². Lutero introdujo un elemento revolucionario en la teología de la gracia con su famosa teoría de la justicia imputada. Los protestantes ortodoxos e incluso los liberales adoptan posiciones afines, mientras la crítica radical se desentiende de todo dogmatismo, y, sin confesar aún el realismo intrínseco de la gracia, se aproxima a la exégesis católica. Si la justicia de Dios es en la carta a los Romanos 3, 5 un atributo de Dios, como la misericordia y la omnipotencia, con frecuencia en San Pablo es justicia que salva. «Todos pecaron y todos están privados de la gloria de Dios, y ahora son justificados gratuitamente por su gracia, por la redención de Cristo Jesús, a quien ha puesto Dios como sacrificio de propiciación, mediante la fe en su sangre, para manifestación de su justicia, por la tolerancia de los pecados pasados» (Rom. 3, 23-25). En este texto, la justicia de Dios es una justicia que perdona, salva y redime. Es una justicia que viene de Dios y se actualiza en el hombre; justicia que hace justos, no declara inocentes; justicia redentora, no justicia vindicativa. Dios es quien justifica por su gracia, Cristo nos la merece mediante su pasión y muerte y el beneficiario es siempre el hombre, bárbaro o romano, griego o judío. En lugar de una mera imputación extrínseca, vida interior en el alma; en vez de una ficción jurídica, la realidad de la gracia que hace justos y amigos de Dios; justicia inherente, no declarativa. Cf. Rom. 3, 20, 24, 26; 5, 1, 9; 6, 7; 8, 30; 1 Cor. 4, 4; 6, 11; Gal. 2, 17; 3, 24; 5, 5; Tit. 3, 7; 1 Tim. 3, 16³³.

32. La bibliografía acerca de la justificación en San Pablo es muy copiosa. Remitimos al P. LAGRANGE, en «RevBibl» (1914), pp. 321-331, para indicaciones sobre recientes teorías el mismo autor *Épître aux Romains*. 6 ed. París 1950. pp. 119-141.

33. En Gal. 5, 5 ven un sentido escatológico Tobac, Litzmann, Bousset, pero a juicio

Es la justificación en San Pablo «una justificación de vida», gracia vivificante. «El justo vive de fe» (Rom. 1, 17). Imposible ser justo y no vivir la vida de la gracia. Iustificación, vida, santidad, son conceptos inseparables. Ya hemos visto cuál es en San Pablo, el efecto principal del bautismo: un participar de Cristo resucitado; un morir al hombre viejo y un vestirse del nuevo; una nueva creación «en justicia y santidad verdaderas» (Ef. 4, 24; cf. Rom. 3-5). Justicia, vida, santidad son nociones de contenido gemelo. La vivificación interior del alma es don, sí, de la gracia, pero tiene como fundamento, en el adulto, un acto de fe actual. El acto de creer es, frase de Prat, el amén de la inteligencia y de la voluntad a la revelación divina, propuesta con la convicción de la certeza moral de un hecho histórico³⁴. La obediencia inclina al hombre a aceptar el testimonio de Dios. S. Pablo afirma que el hombre es justificado "*ex fide, per fidem, fide*". Con estas variantes estilísticas se insinúa el principio y el fundamento de la justificación.

Es la interpretación de San Agustín. «Est, dice, enim iustitia Dei quae et nostra fit, cum donatur nobis. Ideo Dei iustitia dicitur ne homo se putet a se ipso habere iustitiam»³⁵.

Para el Doctor de Hipona existe una justicia esencial en Dios y una justicia participada en el alma que vive en justicia; así como hay una vida irrecepta que es Dios y una vida participada en el ser viviente. La justicia es principio vital, vida de las almas; si la justicia se pierde es como si se perdiera la vida. «Hac amissa dicuntur mortuae —animae— quamvis quantulacumque vita non desinat vivere!»³⁶.

La justicia que vive en sí misma es Dios y la justicia esencial es también Dios, suma justicia y vida excelsa. Al participar de su justicia nos hacemos justos y somos más o menos justos cuanto más o menos nos adherimos a ella. Cristo se hizo para nosotros sabiduría y justicia, santificación y redención. Nuestra justicia en esta peregrinación consiste en tener hambre y sed de justicia suma; nuestra justicia colmada en la eternidad consistirá en saciarnos de la justicia verdadera e inmutable, que es Dios³⁷. Para San Agustín la justicia de que habla el Apóstol en el capítulo

de Lipsius, Cornel y Lagrange sin razón. Ver examen de textos en LAGRANGE, *Ep. aux Romains*, pp. 123-133 en sentido contrario a M. Feine.

34. PRAT, *La théologie de saint Paul*, Paris 1961, II, p. 203.

35. *En. in ps.* 30, 6: ML 36, 233.

36. *Ep.* 120, 4, 18: ML 33, 461.

37. *Ibid.*, n. 19: «Ea porro iustitia quae vivit in se ipsa, procul dubio, Deus est, atque incommutabiliter vivit —justicia atributo divino—. Sicut haec cum sit vita in se ipsa, etiam nobis fit vita, cum eius efficiamur utcumque participes: ita cum in se ipsa sit iustitia, etiam nobis fit iustitia. —justicia inherente— cum ei cohaerendo iuste vivimus; et tanto magis minusve iusti sumus, quanto magis minusve cohaeremus»; cf. *ep.* 185, 9, 37: ML 33, 809; *De grat. Christ.* 13, 14: ML 44, 368: «Iustitia ex Deo dicitur, quae datur per gratiae beneficium».

primero de su carta a los Romanos (Rom. 1, 17) no es la justicia vindicativa, sino la justicia que hace justos, justicia que es vida participada. La interpretación de Lutero contradice al evangelio de San Pablo y la exégesis agustiniana.

Escribe San Pablo: «Porque ignorando la justicia de Dios y buscando afirmar la propia, no se sometieron a la justicia de Dios» (Rom. 10, 3). Tobac y Kühl ven en las palabras finales un atributo de Dios; San Agustín la fuente de nuestra justicia. Interpretación recta. Así lo exige el contexto y la oposición entre la justicia propia interna —sentir de los judíos—, y la justicia que viene de Dios. Las palabras del Doctor de la Gracia son terminantes. «Illa namque iustitia Dei commendatur in eo quod dicitur, *ignorantes Dei iustitiam*, qua nos, ex eius gratia iusti sumus: ut ipsa iustitia eius nos simus, cum iuste vivimus, credentes in eum qui iustificat impium (Rom. 4, 5); *non illa* qua ipse iustus est aeterna sua et incommutabilis iustitia. Haec itaque iustitia, qua nos, Dei munere, iusti sumus, significatur in psalmo illo ubi scriptum est: "Iustitia tua sicut montes Dei" (Ps. 35, 7) ³⁸.

Pudiera extraviar la imagen paulina del vestido (Gal. 3, 27; 2 Cor. 5, 2). La metáfora del ropaje sugiere a San Agustín el paso al hábito de la gracia santificante. Arropa en la imagen del vestido la idea de una metamorfosis interior, no sólo en el obrar, sino en el ser. El hombre, al vestirse de Cristo, se hace humilde, piadoso, justo. Por esta justicia clama Agustín. «In iustitia tua erue me, et exime me: quia non invenisti in me iustitiam meam, erue me in tua; hoc est, illud me eruat quod me iustificat; quod ex impio, pius fecit; quod ex iniquo, iustum; quod ex caeco, videntem; quod ex cadente, surgentem; quod ex flente, gaudentem» ³⁹. Buscan, San Agustín y San Pablo, un argumento escriturístico en favor de su tesis y lo encuentran en el Patriarca de la fe. Leemos en el Génesis 15, 15: «Creyó Abrahán a Yahvéh y se le reputó como justicia». La justicia, arguye el Apóstol, le fue computada al Padre de los creyentes, antes de la circuncisión; un simple acto de fe bastó para que fuera justificado. Lo que acaeció en Abrahán sucede en todos los que tienen su fe. (Cf. Rom. 4, 1-12). Luego justifica la fe, no las obras. Agustín encuentra este argumento convincente. «Ait, escribe, Apostolus: Certe notum est nobis et manifestum quia Abraham ad Deum habet gloriam; et si ex operibus iustificatus est Abraham, habet gloriam, sed non ad Deum; ad Deum autem habet gloriam: ergo non ex operibus iustificatus est» ⁴⁰. Es el lado negativo de la cuestión. Sigue un interrogante: «unde iustificatus est? Loquitur, et dicit unde: Quid enim Scriptura dicit?, id est, unde dicit Scriptura iusti-

38. *Ep.* 140, 30, 71: ML 33, 569.

39. *En. in ps.* 30, 6: ML 36, 234.

40. *En. 2 in ps.* 31, 2, *ibid.*, col. 259.

ficatum Abraham? Credidit autem Abraham Deo, et reputatum est illi ad iustitiam. *Ergo ex fide iustificatus est Abraham*»⁴¹.

La fe de Abraham primer esbozo de la fe cristiana. San Pablo habla de una fe viva "*quae per caritatem operatur*", fe intelectual, no sentimiento de confianza, fe que es, en sentir de los Padres de Trento, *origen* de nuestra salvación, *fundamento* sobre el que descansa el edificio de nuestra vida de gracia, *raíz* de nuestro obrar sobrenatural⁴². Fe que define el concilio Vaticano I como virtud sobrenatural por la que, bajo el influjo y con el socorro de la gracia, creemos en las cosas reveladas y no a causa de su evidencia intrínseca asequible a la luz de la razón, sino porque Dios las ha revelado y no puede engañar ni engañarse⁴³.

Si la reforma, en oscuro lenguaje, sólo admite una justicia trascendente e imputativa, confianza fiducial, una toma de conciencia de nuestra limpieza, San Pablo, San Agustín y la Iglesia católica nos hablan de una justicia que es vida, participación de la justicia de Dios. Justicia que nos embellece y transforma, imprimiendo en nuestra alma una imagen sobrenatural de la belleza increada de Dios. "*Evertit faeditatem, formavit pulchritudinem*"⁴⁴. Trastoca nuestra deformidad en hermosura resplandeciente y todo por pura gracia de su bondad infinita. «*Ut mutaret et ex deformibus facere pulchros... ex gratia ipsius*»⁴⁵.

Justicia, santidad, belleza en el soto del alma donde florece la gracia. La luz creada embellece, con sus claridades, el mundo de la creación, y la gracia, sol interior, hermosea al hombre haciéndole participar de la belleza de Dios. Hay como una auténtica metamorfosis espiritual. Pasamos de una forma tenebrosa a una forma radiante. «*Cum a suo Creatore ab impietate iustificamur, formosam transfertur in formam*»⁴⁶. Enlaza San Agustín tres conceptos fundamentales en su doctrina de la participación: justicia, belleza, imagen. Se trata, indiscutiblemente, de una participación interna, de una semejanza sobrenatural, de una imagen obra de la gracia, de una hermosura interior. «*Secundum hanc pulchritudinem reformamur ad imaginem Dei*»⁴⁷.

Los dominios de la gracia son el hombre total; el alma con sus potencias, y hasta indirectamente el mismo cuerpo, órgano de santidad.

41. *Ibid.*

42. *C. Trid.*, s. 6, cap. 8; Dz. 1532. Cito ed. 32 (1963).

43. *Con. Vat. I*, s. 3, cap. 3; Dz. 3008: «*Hanc vero fidem, quae humanae salutis initium est, Ecclesia catholica profitetur, virtutem esse supernaturalem, qua, Dei aspirante et adiuvante gratia, ab eo revelata vera esse credimus, non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam, sed propter auctoritatem Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest.*»

44. *En. in ps.* 4, 3: ML 36, 945.

45. *En. in ps.* 103, 6: ML 37, 1340.

46. *De Trin.* 15, 8, 14: ML 42, 1068.

47. *Ep.* 120, 19: ML 33, 461-462.

«Sanctificatio ergo per baptismum etiam nunc confertur corpori»⁴⁸. Henninger ha probado con abundancia de testimonios que en la doctrina agustiniana no hay lugar para una doble justicia formal. Basta observar cómo interpreta la justicia de Dios y cómo describe la actividad del hombre justificado⁴⁹.

2. Filiación adoptiva.

Confiere la gracia santificante al cristiano las realidades más sublimes: Es la primera de estas realidades divinas la de hijo de Dios: υἱός, τέκνον τοῦ Θεοῦ San Pablo emplea indiferentemente ambas palabras. τέκνον en Rom. 8, 16, 17; 9, 8; Gal. 4, 28; Ef. 2, 3; 5, 8; Fil. 2, 15; υἱός en Rom. 8, 14, 19; Gal. 3, 26; 4, 6, 7, etc. Nuestra filiación es muy distinta de la filiación natural, privativa ésta del Hijo, unigénito del Padre. Cf. Rom. 1, 3, 4, 9; 8, 3, 29; 1 Cor. 1, 19; Gal. 1, 16; 2, 20; 4, 4, 6; Col. 1, 13; 1 Tes. 1, 10. Expresa el Apóstol el carácter de nuestra filiación adoptiva: «Habéis recibido el espíritu de adopción, por el que clamamos: Abba, Padre!» (Rom. 8, 15; cf. Gal. 4, 5; Ef. 1, 5). Cristianiza San Pablo la palabra υἰοθεσία que en el lenguaje jurídico de los romanos expresa la adopción humana. La gracia crea en el hombre la psicología del hijo: espíritu de confianza, gusto de vivir en la casa paterna, espíritu de amor. Y es tan real nuestra filiación que hasta el Espíritu Santo da testimonio de ella: «El Espíritu Santo mismo da testimonio a nuestro prójimo de que somos hijos de Dios, y si hijos, también herederos de Dios, coherederos de Cristo, supuesto que padezcamos con El, para ser con El glorificados» (Rom. 8, 16-17).

¡Misterio del cristianismo! Tan verdadera es nuestra filiación que nos confiere todos los derechos de hijos de Dios: si hijos, herederos del reino y hermanos de Cristo, esperanza de nuestra adopción. El bautizado es, por gracia, hijo de Dios, Cristo por generación natural y eterna. La gracia de la filiación crea en el alma la realidad espléndida de un nuevo nacimiento, en lenguaje paulino verdadera *palingenesia*. «Nos salvó mediante el lavatorio de la regeneración y renovación del Espíritu Santo» (Tit. 3, 5). La palabra, por su etimología y por la alusión al bautismo es una clara referencia al nacimiento por el don del Espíritu. Nos describe el bautismo como un baño, una regeneración y una renovación. Que el nuevo nacimiento es de un orden sobrenatural lo indican lugares paralelos

48. C. Iul. 6, 13, 40: ML 44, 644.

49. Cf. HENNINGER, *Sancti Augustini doctrina de duplici iustitia*. Inquisitio historico critica in opinionem Hieronymi Seripandi (1493-1563) de iustificatione eiusque habitudine ad doctrinam Sancti Augustini, Mödling 1935.

de la Escritura. Cf. Jn. 3, 7. La renovación es un efecto de la *palingenesia*, y expresa la cualidad de este segundo nacimiento, presentado en las cartas del Apóstol como creación de un nuevo ser. (Cf. 2 Cor. 5, 17; Gal. 6, 13; Rom. 12, 2). La novedad, es, pues, ontológica en el orden espiritual y da como resultado el ser «una nueva criatura en Cristo» (Gal. 6, 15; Ef. 2, 10; 2 Cor. 5, 17).

Para una renovación verdadera es necesario un acoplamiento, una *koinonía* con Cristo (1 Cor. 1, 9). Palabra que indica el objeto de nuestro vivir y el término de nuestra esperanza. El que se adhiere al Señor forma un solo espíritu con El, expresión que en el contexto paulino tiene un verismo de relieve singular. Y a la luz de esta *koinonía* con Cristo hay que entender las expresiones «vivir para Dios», «para el Señor», con las variantes «vivir en Cristo» y «ser poseído por Cristo». Cf. Rom. 6, 10, 11; Gal. 2, 19; Rom. 14, 8; 6, 11, 23; 8, 1, 2, 10; Ef. 1, 1, 3, 4, 6, 7; Fil. 3, 12. Las fórmulas son de una sinonimia perfecta. Cristo es la vida del cristiano y el creyente, para que tenga vida, ha de estar unido a Cristo. Dos plantas con idéntico crecimiento. Y esta vida divina en Cristo es también un vivir en el Espíritu y un vivir de hijo en la casa de Dios.

En esta fuente paulina bebe Agustín su saber sobre la adopción divina. Distingue la filiación de la gracia de la filiación natural. El hijo natural de Dios descendió hasta hacerse hijo del hombre, para darnos, a los que éramos hijos de hombre, la gracia de ser hijos de Dios. Para que nosotros ascendiéramos, descendió El; para hacer dioses, se hace hombre. Mas en esta teología de los contrastes nota una radical diferencia: «Non tamen, dice, sic; nam illum naturae nostrae participatio non fecit deteriolem; nos autem facit naturae illius participatio meliores»⁵⁰. Tal es el misterio profundo de la encarnación, un descenso sin deterioro, con una participación que nos mejora y eleva⁵¹. Idéntico estribillo al comentar las palabras de San Pablo: «Los que son movidos por el Espíritu de Dios, éstos son hijos de Dios» (Rom. 8, 14). Hijos por gracia, no por naturaleza, y ésto porque el único Hijo de Dios por naturaleza se hizo hombre por misericordia, para que nosotros, hijos de hombre por naturaleza, nos hiciésemos hijos de Dios por gracia y mediación suya»⁵². A la filiación natural de Cristo contrapone San Agustín la filiación sobrenatural por gracia. La sobrenaturalidad de nuestra adopción, punto fundamental de la teología agustiniana, es lo que nos *diviniza* al hacernos partícipes de la naturaleza de Dios. El *Christus facti sumus* agustiniano entraña una justificación, una divinización y una filiación. «Qui autem iustificat, ipse

50. *Ep.* 140, 10: ML 33, 542.

51. *Ibid.*, n. 11, col. 542.

52. *De civ. Dei*, 21, 15: ML 42, 729.

deificat, *quã iustificando filios Dei facit*»⁵³. La deificación, una deliciosa y noble consecuencia de nuestra justificación por la gracia.

La filiación adoptiva del cristiano en gracia es obra del amor de Dios, que se anticipa al amor del hombre, y crea en éste un amor a lo divino. El amor del hijo al Padre de los cielos arrebató en éxtasis el corazón de Agustín. No resistimos al encanto de copiar un párrafo de sus Confesiones en la bella prosa de L. Riber. «¿Y qué es lo que amo, cuando os amo? No la hermosura del cuerpo, ni la frescura de la tez, ni el candor de la luz, regalo y caricia de nuestros ojos; no la dulce y variada melodía de la música, no la suave olencia de las flores, de los ungüentos y de los aromas; no maná ni mieles, no miembros que puedan aprisionar brazos y abrazos carnales. No, no amo estas cosas cuando amo a mi Dios. Y no obstante, amo una luz, una voz, un olor, un manjar y un abrazo cuando amo a mi Dios, que es luz, voz, olor, manjar, abrazo, ósculo de mi hombre interior, en donde resplandece en mi alma lo que el espacio no contiene y en donde resuena lo que no arrebató el tiempo, y donde huele lo que el aura esparce, y en donde es sabroso lo que comiendo no se menoscaba, y en donde la unión es tan firme que no la disuelve el hastío. Esto es lo que amo cuando a Dios amo»⁵⁴. Es el *amor-pondus*, movimiento del alma hacia la Verdad, la Belleza y el Bien.

Las palabras del salmista: «como el ciervo sediento desea la fuente de las aguas» (S. 41, 1), y las del Apóstol: «deseo morir para vivir con Cristo» (Fil. 1, 23), son expresiones de un amor de perfección, ímpetu incontenible de enamorados. El alma lanzada hacia Dios para abismarse en su gozo. De esta condición de hijos brota el manantial fresco del optimismo cristiano. El hijo anda gozoso por la casa del Padre celestial. Tenemos un Padre, una patria, una herencia; Dios visto y poseído⁵⁵.

53. *En. in ps. 49, 2*: ML 36, 565. Sobre el aspecto divinizante de la gracia en San Agustín, ver CAPANAGA, V., *La deificación en la soteriología agustiniana*, en «Augustinus Magister», II, pp. 745-754.

Posiblemente no hayan fijado su atención en los pasajes aducidos por el Padre Capánaga aquellos escritores que no han podido encontrar huella de la *theopoiesis* de los Padres orientales en San Agustín.

54. *Conf. 10, 6, 8*.

55. «Quis non exultet, si subito nescio cui peregrinanti et ignorantibus suis, patienti aliquam egestatem, et in aerumna et labore constituto diceretur: filius senatoris est; pater tuus amplo patrimonio gaudet in re vestra; revoco te ad patrem tuum? quali gaudio exultaret, si hoc non fallax promissor diceret? Venit ergo non fallax apostolus Christi et ait: Quid est quod de vobis desperatis? quid est quod vos affligitis, et moerore conteritis? quid est quod concupiscentias vestras sequendo, in egestate istarum voluptatum conterere vultis? Habetis patrem, habetis patriam, habetis patrimonium». *En. in ps. 84, 9*: ML 37, 1074.

3. *Inhabitación de la Santísima Trinidad en el justo.*

Hijos de Dios, regenerados en Cristo, nos convertimos en templos del Dios viviente. Omnipresencia e inhabitación. El misterio. «Deus qui *ubique praesens* est... non in omnibus inhabitat, sed in eis tantum quod efficit beatissimum templum suum»⁵⁶. La gracia increada en los hijos de adopción. El punto de partida es San Pablo. El comentario de San Agustín.

Habla con insistencia San Pablo de la presencia del Espíritu Santo en nosotros. Y bajo la acción divinizante del Espíritu el hombre se ahila, se espiritualiza y eleva. «Vosotros —escribe a los Romanos— no vivís según la carne, sino según el Espíritu, si es que de verdad el Espíritu habita en vosotros» (Rom. 8, 9). El instinto de nuestra sensualidad nos aprisiona y convierte en esclavos, la inhabitación de la Trinidad nos libera y convierte en seres libres. Es una presencia la del Espíritu dinámica, santificadora y unitiva. Con todo, comenta el Doctor de Gracia, el Espíritu no santifica a nadie sin Cristo por el Padre. «Spiritus ergo sanctus, sicut sine Christo non docet aut illuminat quemquam, ita sine Christo non sanctificat quidquam»⁵⁷. Al reverbero de estas palabras hemos de interpretar el texto paulino: «Si alguno no tiene el Espíritu de Cristo, ése no es de Cristo» (Rom. 8, 9). El Espíritu vive en nosotros y nos hace obradores de la justicia. Es arra de vida gloriosa, da testimonio de nuestra condición de hijos, sostiene nuestra flaqueza, acude en nuestro socorro, ora en nuestro interior, intercede por nosotros, es nuestro consolador y nuestro ayudador poderoso (Cf. Rom. 8, 11, 16, 26). De la presencia estática nos habla también San Pablo. «No sabéis —escribe a los corintios— que sois templo de Dios y que el Espíritu de Dios habita en vosotros?» (1 Cor. 3, 16). «No sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo que está en vosotros y habéis recibido de Dios?» (1 Cor. 6, 19). Otros pasajes de San Pablo reflejan el mismo pensamiento. Los que escuchan la palabra de la verdad son «sellados con el sello del Espíritu Santo prometido, prenda de nuestra herencia» (Ef. 1, 13-14); es quien nos confirma en Cristo y nos «ha ungido, y nos ha sellado y ha depositado las arras del Espíritu en nuestros corazones» (2 Cor. 1, 22-23)⁵⁸.

No ignora Agustín esta presencia íntima del Espíritu Santo en las almas santas. En este punto es categórico. El baremo de la santidad es gracia de inhabitación. El Espíritu Santo habita en los niños bautizados, aunque ellos lo ignoren y actúa ocultamente en ellos para que sean su templo, obra que consume en los que progresan y perseveran en el pro-

57. *C. serm. arian.* 32, 30: ML 42, 705.

58. Sobre el significado de unción, sello, arras, ver variedad de opiniones en ALLO, *Seconde épître aux corinthiens*, Paris 1956, pp. 29-30.

gresar. Cuando estos mortales en los que habita el Espíritu avanzan y se renuevan, El los sigue justificando, escucha su plegaria, purifica su corazón, adecenta su templo y lo embellece con sus dones y al llegar a la edad espiritual de la mente, en que puedan alimentarse con manjares de adultos y no con leche, el que habita en ellos perfeccionará su inteligencia en el conocimiento de Cristo ⁵⁹. El Espíritu Santo habita en el bautizado, si no vive según la carne, y actúa en él la imagen de Dios hasta el completo perfeccionamiento.

Surge ahora una cuestión delicada. ¿La inhabitación es común a las tres divinas personas, o existe una presencia propia y singular del Espíritu Santo? Para San Agustín no hay duda posible. Esta presencia del Espíritu Santo en las almas en gracia, es, en realidad, presencia trinitaria. Sienta un principio incommovible. La identidad de naturaleza exige indivisibilidad en la acción. "*Non potest operatio esse divisa, ubi non solum aequalis est, verum etiam indiscreta natura*" ⁶⁰. La aplicación de este principio a la inhabitación del Espíritu Santo es de una evidencia indiscutible para el Doctor hiponense. Cita 1 Cor. 3, 16 y Rom. 8, 9. Luego avanza una afirmación rotunda en forma de interrogante: «¿Quién, sino el que ignora totalmente la inseparabilidad de la Trinidad, osará opinar que el Padre o el Hijo habitan en alguien en quien no habita el Espíritu Santo, o que el Espíritu Santo habita en alguien en quien no moran el Padre y el Hijo?» ⁶¹. La unicidad de acción no significa unidad de unión, pues son dos diferentes planos. En el plano de la unión la ley de unicidad dinámica no entra en juego. La fe nos enseña que en la encarnación del Verbo intervienen las tres divinas personas, pero sólo el Hijo se encarna. San Agustín insiste en la unicidad de las operaciones divinas *ad extra*, y esto incluso cuando el texto bíblico parece indicar un exclusivismo trinitario. Leemos en San Pablo: «Todas estas cosas las obra el único y mismo Espíritu, que distribuye a cada uno según su querer» (1 Cor. 12, 11). Los dones carismáticos únicamente los distribuye el Espíritu Santo. San Agustín nos previene contra esta manera de entender al Apóstol. En estos pasajes se trata de una pedagogía divina acomodada a nuestra inteligencia. Las tres divinas personas aparecen en la Escritura actuando separadamente para indicar que las tres personas son Trinidad. En el texto indicado manifiesta el poder del Espíritu Santo, pero es un poder indiviso con el Padre y el Hijo. Si leemos que es el Padre quien obra, se ha de entender que

59. Cf. *ep.* 187, 8, 27, 29: ML 33, 842-843.

60. *C. serm. arian.* 15, 9: ML 42, 694.

61. *Ep.* 187, 5, 16: ML 33, 837; cf. *in Io.* tr. 18, 8; 20, 3; 110, 3: ML 35, 1540-41, 158 ss., 1922; *En. in ps.* 76, 16; 108, 23; 109, 13: ML 36, 979; 37, 1442, 1457; *Ep.* 11, 2; 130, 15, 28; 164, 6, 17: ML 33, 75, 505, 716; *De Trin.* 4, 21, 30: ML 42, 909; *Serm.* 213, 6, 6: ML 38, 1063.

obran con El el Hijo y el Espíritu Santo; y si la Escritura menciona la acción del Hijo, con El actúan el Padre y el Espíritu Santo; y si, finalmente, es el Espíritu Santo quien reparte los dones, con El intervienen el Padre y el Hijo. «Saepe enim diximus inseparabilia opera esse Trinitatis; sed singillatim commendandas fuisse personas... *ut unitas intelligatur et Trinitatis*»⁶².

Hay teólogos que sostienen la unión inmediata entre el Espíritu Santo y el alma del justo, y esto sin negar el principio de inseparabilidad trinitaria. Sin entrar en el fondo de la cuestión cabe preguntar si es posible una unión entre el alma y el Espíritu Santo como término sin que esta unión sea hipostática. La respuesta, lo confiesan todos, es difícil. Si la unión es propia y no apropiada es preciso encontrar lo personal de esta unión. Así lo entiende Petau cuando escribe: «secundum hyposthasim, non secundum essentiam dumtaxat, hoc illi convenit, nam quidquid proprium est personae cuiuspiam hoc rationem hyposthesis, non essentiae sequitur»⁶³. Una unión personal en el sentido de Petau excluiría evidentemente la participación de las otras dos personas de la Trinidad, como las excluye la encarnación del Verbo. En el pensamiento de San Agustín y de los Padres la unión entre el alma y el Espíritu Santo tiene por fin y efecto realizar y activar la unión del Padre y del Hijo. No convence Petau al invocar la autoridad de San Agustín en favor de su hipótesis⁶⁴. Las tres divinas personas, en sentir del hiponense, perdonan los pecados, justifican, habitan en el alma justa, producen la caridad que es aglutinante de amores y todo esto es atribuido al Espíritu Santo por ser vínculo y lazo de amor entre el Padre y el Hijo⁶⁵. Para San Agustín actúa la Trinidad en la voz del Padre, en la carne del hijo y en la paloma del Espíritu Santo, pero nosotros apropiamos a cada una de las divinas personas dichas acciones. Este símil nos muestra cómo la Trinidad inefable, una en esencia, puede manifestarse separadamente en la criatura visible y cómo la acción divina se manifiesta en las realidades que sirven para representar con toda propiedad al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo⁶⁶. Ama Agustín, a imitación de la Escritura santa, atribuir a cada una de los tres divinas personas distintas operaciones. El Padre es fuente de cuanto alienta y existe; el

62. *In Io.* tr. 95, 1: ML 35, 1871; cf. *De Trin.* 15, 17, 29: ML 42, 1081; *serm.* 71, 16, 23: ML 38, 459; *ep.* 169, 2, 5: ML 33, 744.

63. *De Trin.* 8, 6, 6.

64. *Ibid.*, 8, 5, 15; cf. DUMONT, *Le surnaturel dans la théologie de s. Augustin*, en «RScRel» 11 (1931) 513-542; 12 (1932) 29-55; 194-219; CARNEY, E. J., *The doctrine of St. Augustine on Santity*, Washington 1945; GRABOWSKI, *St. Augustine and the Presence of God*, en «TheolStud» 13 (1952) 336-358; TURRADO, A., *El platonismo de S. Agustín y su doctrina acerca de la habitación del Espíritu Santo*, en «Augustiniana» (1955) 482-484.

65. Cf. *Serm.* 270, 6: ML 38, 1243; *Ep.* 194, 4, 18: ML 33, 880; *serm.* 71, 16, 26; ML 38, 349; *ep.* 169, 2, 6: ML 33, 744.

66. *De Trin.* 4, 21, 30: ML 42, 909.

Verbo sabiduría del Padre, es luz y Maestro interior de las almas, y el Espíritu Santo es derrame de amor en sus templos vivientes. Se nos da para que permanezca en nosotros y nosotros en Dios y como ésto es obra de la caridad, síguese que, cuando amamos al Señor, le amamos con la caridad que nos viene del Espíritu Santo, don excelso del Padre y del Hijo. Y es la caridad —*donum donorum*— la que hace habitar en nosotros la Trinidad "*per quam nos tota inhabitat Trinitas*" ⁶⁷. El que ama tiene el Espíritu Santo, y su presencia le hace tenerle en mayor abundancia, y poseyéndole con más intensidad le ama más. Hay grados en la posesión y, en consecuencia, en el amor. Leemos en San Juan: «Y yo rogaré al Padre, y os dará otro Abogado, que estará con vosotros para siempre, el Espíritu de verdad, que el mundo no puede recibir, porque no le ve ni le conoce; vosotros le conocéis, porque permanece con vosotros y está en vosotros» (Jn. 14, 16-17). «*Erit, dice, in eius ut maneat, non manebit ut sit; prius est enim esse alicubi quam manere*» ⁶⁸. La presencia antes que la permanencia. Estamos en el terreno firme de la metafísica. Es axioma de escuela: "*prius est esse quam operari*". ¿El problema de las mutuas relaciones entre gracia increada y gracia creada pasó por el pensamiento de San Agustín? ¿Es, en su sentir, la gracia habitual causa o efecto de la inhabitación? ¿Puede darse misión invisible en un alma en pecado? Santo Tomás —sentencia tradicional— responde con un no rotundo. La gracia dispone a la misión. «*Secundum solam gratiam gratum facientem mittitur persona divina*» ⁶⁹. Pero, ¿se impone esta doctrina? No entramos en el fondo del problema. La sentencia común pudiera aducir en su favor estas palabras del Doctor africano: «*Fatendum est ubique esse Deum per divinitatis praesentiam, sed non ubique per habitationis gratiam*» ⁷⁰. La gracia de la inhabitación es, en la terminología agustiniana, don creado, pero sería anacronismo imperdonable buscar la solución de un problema que nace en el siglo XIX, en los albores del siglo V. San Atanasio, Cirilo de Alejandria o San Agustín vivieron los problemas de su tiempo, dejando a la posteridad el trabajo de plantear y resolver sus propios enigmas ⁷¹.

67. *Ibid.*, 15, 18, 32, col. 1082-1083; cf. *serm.* 23, 8; 156, 15, 16: ML 38, 158, 858.

68. *In Io.* tr. 74, 2: ML 35, 1828.

69. *S. Th.*, 1, q. 43, a. 3 y ad 2.

70. *Ep.* 187, 5, 16: ML 33, 837-838.

71. Acerca de la cuestión ver: DE LA TAILLE, M., *Actuation crée par acte increé*, en «*RechScRel*» 18 (1928) 253-268; RAHNER, K., *Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade*, en «*Schriften zur Theologie*», I. Einsieden (1954) 347-375; DONNELLY, M. J., *The Inhabitation of the Holy Spirit: A solution according to De la Taille*, en «*Theological Studies*» 8 (1947) 455-470; LETTER, P. de, *Created Actuation by the Uncreated Act: Difficulties and Answers*: *Ibid.* 18 (1957) 60-92; URBANOZ, T., *La inhabitación del Espíritu Santo en el alma del justo*, en «*RevEspTeol*» 6 (1946) 465-533; IDEM, *Influjo causal de las divinas personas en la inhabitación de las almas justas*: *Ibid.* 8 (1948) 143-202; ALONSO, J. M., *Relación de causalidad entre gracia creada e increada*

La omnipresencia es imposible identificarla con la inhabitación. *Deus ubique praesens, sed in sanctis suis tantum inhabitat*. Esta presencia de gracia tiene su marco apropiado dentro de la teoría agustiniana de la *participación*. La gracia habitual nos deifica, nos hace partícipes de la naturaleza divina, participación física y formal aunque *análoga* según la terminología de escuela. Crea en nosotros un nuevo ser, imagen remozada de Dios. Así nuestras relaciones con Dios se elevan y sobrenaturalizan. Surge en el justo un nuevo modo de ser, de pensar, de amar. Y todo esto efecto de la gracia santificante. Ya podemos definir la inhabitación como una presencia afectuosa e intelectual de las tres divinas personas en el alma santa. *Tantum in sanctis inhabitat*. Se comprende, a una nueva criatura le corresponde un nuevo modo de conocer y amar a Dios. Es como un conocimiento experimental del Señor, una como sigilación divina, una asimilación de afectos y pensamiento, un vivir y un ser en Dios y para Dios. La inhabitación incluye una posesión gozosa y un amor frutivo. Lo que el hombre tiene de ser racional, —entendimiento y voluntad— se renueva y sobrenaturaliza. Amamos a Dios con un nuevo amor y le conocemos con la luz que nos viene del Verbo. "*Amemus Deum de Deo. Quid enim plus dicam; amemus Deum de Deo?*"⁷².

Si amas, posees. *Ama et habes*. No puedes amar a Dios si no lo tienes en tu interior. La presencia íntima de la Trinidad convierte el alma en trono de la sabiduría, al ser iluminada por la claridad de Dios⁷³. F. Cayré define la *sabiduría* agustiniana como «una conformidad interior del alma con Dios que vive en ella por gracia y caridad»⁷⁴. Me parece exacta la definición. El alma que posee a Dios adquiere la orientación de lo divino, y queda bañada por la luz eterna. La actividad del Dios trino y uno que vive en ella la eleva a un orden trascendente y sobrenatural. Vive, conoce y ama a Dios en caridad y por Dios. Es un entender por fe, un vivir en amor, un perfeccionarse en la sabiduría. *Perficimur sapientia*⁷⁵. Santo Tomás describe en una frase que hizo escuela, todo el pensamiento agustiniano. «Super istum modum autem communem —presencia de inmensidad— est unus specialis, qui convenit creaturae rationali, in qua Deus dicitur esse *sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante*»⁷⁶.

en. Santo Tomás de Aquino: Ibid. 6 (1946) 3-59; VERARDO, R., *Polemiche recenti intorno a la inabitazione della SS. Trinitá*, en «Sapienza» 7 (1954) 29-44.

72. *Serm.* 34, 2: ML 38, 210.

73. *En. in ps.* 46, 10: ML 36, 529-530; cf. *en. in ps.* 96, 5; 98, 3: ML 37, 1240, 1259.

74. CAYRÉ, *La contemplation augustinienne*, 2 ed. p. 266.

75. *Serm.* 248, 5, 4: ML 38, 1161.

76. *S. Th.*, 1, q. 43, a. 3. En su conjunto es la explicación de SUAREZ, *De Trin.* 12, 5; SALMANTICENSIS, *De Trin.*, d. 19, dub. 5, s. 1-2; FRANZELIN, *De Trin.*, thes. 44; TERRIEN, J. B., *La grâce et la gloire*, t. 1, lib. 4, c. 5; FRUGET, *De l'inhabitation du Saint Esprit dans les âmes justes*, 2.^a, p. c. 5; M. CUERVO, *Suma Teológica* (BAC) Madrid 1948, t. 2,

La inhabitación de la Trinidad en el justo es fuente perenne de espiritualidad cristiana: si Dios vive en nosotros, nosotros debemos vivir en Dios. No necesitamos acercarnos a El para ser iluminados, basta abrir los ventanales de nuestro interior a la luz de Dios.

B) LA GRACIA COMO SOCORRO.

1. *Gracia medicinal y elevante.*

En la gracia acentúan San Pablo y San Agustín la gratuidad absoluta, la impotencia radical del hombre y la sublimidad del don. La gracia elevante diviniza, la medicinal sana. Nadie como el Apóstol ha probado la impotencia de la naturaleza humana frente a los bienes del cielo; nadie como Agustín ha experimentado la indigencia del alma lejos de Dios. El aspecto elevante y medicinal de la gracia se despliega ya fulgurante en el pórtico de las cartas paulinas (Cf. Rom. cc. 1-3). La gracia de Cristo es en primer lugar redentora. Esta es la tesis fundamental de la teología de San Pablo. Gracia que rompe cadenas y cura la anemia perniciosa de nuestro mal hereditario. El *fomes peccati* dentellea nuestro espíritu, manantial de aguas turbias. Hay un duelo a muerte entre la carne y el espíritu. El capítulo séptimo de la carta a los Romanos describe la lucha dramática de la humanidad. «No hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero. Si hago lo que no quiero, ya no soy yo quien lo hace, sino el pecado que habita en mí. Por consiguiente, tengo en mí esta ley, que queriendo hacer el bien, es el mal el que se me apeg... , siento otra ley en mis miembros que repugna a la ley de mi mente y me encadena a la ley del pecado que está en mis miembros» (Rom. 7, 19-23). La carne es la naturaleza humana en el orden actual, infectada por la concupiscencia, viciada por el pecado. La carne no es sólo la parte caduca, material, terrena del hombre; tiene una relación de tendencia, de conexión, de origen con el pecado. Cf. 2 Cor. 10, 2; Ef. 2, 3; Col. 2, 16. Con frecuencia se la personifica; tiene sus deseos, sus proyectos y querer; es rival del espíritu que la gracia crea en nosotros⁷⁷. Pero, ¿quién es el héroe de este drama lúgubre? La experiencia personal prepara a San Agustín para compren-

pp. 596-640, introd. a la c. 43; GALTIER, *L'habitation en nous des Trois Personnes*, Paris 1928; trad. italiana. Roma 1950; IDEM, *De SS. Trinitate in se et in nobis*, Roma 1953, thes. 25; TRÜRSCH, *SS. Trinitatis inhabitatio apud theologos recentiores*, Trento 1949; GARDEIL, A., *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, Paris 1927. Presencia sustancial, presencia dinámica, presencia intencional. En estos 50 años la cuestión ha sido estudiada en profundidad sin llegar a un acuerdo.

77. Cf. THOLUCK, *Ueber $\sigma\alpha\rho\varsigma$ als Quelle der Sünde*, en «Stud. u. Krit.» 1855, fasc. 3; HOLSTEN, *Die Bedeutung des Wortes $\sigma\alpha\rho\varsigma$ im Lehrbegriff des Paulus*, 1855; SCHAUF, W., *Der Begriff "Fleisch" beim Apostel Paulus*, Münster i. W. 1927.

der el lenguaje del Apóstol. En el hombre herido por el pecado, aparece la gracia como principio de liberación y como manumisora de pasiones nacientes o inveteradas. El YO paulino representa al hombre sujeto al imperio de la ley. Agustín distingue cuatro estadios en la historia de la humanidad: a) antes de la ley; b) bajo la ley; c) bajo la gracia; d) y en la paz de la visión. Antes de la ley sigue la concupiscencia de la carne, peca e ignora su pecado; bajo la ley es vencido por la concupiscencia, conoce su debilidad y confiesa su culpa; bajo el suave yugo de la gracia siente la caricia de las pasiones, pero resiste y vence. Antes de la ley no existe la lucha, en la ley se combate y el hombre es derrotado; el justo lucha y triunfa. Es la gracia la que nos da el querer y el obrar ⁷⁸.

El EGO de San Pablo personifica al hombre luchando cuerpo a cuerpo contra sus concupiscencias bajo el reinado de la ley, demasiado débil para no sucumbir en esta lucha desigual. «Nunc enim homo describitur *sub lege, ante gratiam*... Tunc enim peccatis vincitur, dum viribus suis vivere conatur sine adiutorio liberantis gratiae Dei» ⁷⁹. Agustín conoció los caminos del extravío pasional. La ley pone en evidencia el triunfo del pecado y obliga al hombre a recurrir a la gracia de Cristo. Atraído el hombre por la luz de la verdad, pero solicitado por sus antiguas amistades —*anti-quae amicae meae*— ha de luchar hasta vencer tenaces apetencias. «Gracias a Dios por nuestro Señor Jesucristo» es el grito de un hombre que se despierta de un profundo letargo. La ley es una luz, no una fuerza; la ley nos hace conocer, por una experiencia dolorosa, los extravíos de nuestra naturaleza. *Per legem cognitio peccati*. El pecado la utiliza para sus fines al dar el asalto final a la fortaleza de una voluntad vacilante. *Ubi non est gratia liberatrix auget peccandi desiderium prohibitio peccatorum* ⁸⁰.

¡Qué bien lo sabe Agustín! Por las heridas se desangra el hombre caído, perdiendo las energías vitales de su ser. La sensualidad agosta y debilita la firmeza de su querer, creando en nosotros una especie de indolencia y pereza para el bien. *Perficere bonum non invenio*. Es el grito del impotente.

¿Por qué no entender las palabras de San Pablo del estado normal del cristiano? ¿No habla el Apóstol de una experiencia dolorosa, derrotas humillantes, debilidades culpables? ¿Es que el hombre regenerado en el bautismo, iluminado por la gracia, no sucumbe arrollado por las potencias

78. S. Aug., *Exp. quorund. prop. ex ep. ad Rom.* p. 13: ML 35, 2066; cf. *De div. qq.* 83, q. 66, 3: ML 40, 62.

79. *Ibid.*, prop. 44: ML 35, 2071; cf. prop. 45-46: «Unde intelligitur ille homo describi qui nondum est sub gratia».

80. *De div. qq.* 83, q. 66: ML 40, 61; cf. *exp. ad Gal.* 47: ML 35, 2139.

del mal? ¿No es la humanidad, en su estado actual, un gran enfermo? ¿Es que el justo está inmune de la mordedura de la soberbia y de las seducciones de su carne? San Agustín ve la posibilidad, e incluso la probabilidad de interpretar en este sentido al Apóstol. «Quod utique, escribe San Agustín, non ex persona Apostoli accipi volui, qui iam spiritualis erat; sed hominis sub lege positi, nondum sub gratia... postea lectis quibusdam divinorum tractatoribus, quorum me moveret auctoritas, consideravi diligentius et vidi etiam de ipso Apostolo posse intelligi»⁸¹. Es inadmisibile, en sentir de Lagrange, que doctores como Agustín y Tomás, hayan sufrido un despiste en la doctrina en sí. Hay que conceder que el conflicto es posible, incluso en la ley de gracia. La palabra *posse* retiene su significado y nadie puede negar esta posibilidad. Si la tentación embridada busca la revancha; si la prohibición hace el fruto más apetecible; si la explosión pasional acecha nuestra fragilidad, entonces lo que sucede bajo el imperio de la ley, puede suceder y sucede bajo el reinado de la gracia⁸².

En su ancianidad Agustín, en lucha sin cuartel con Juliano de Eclana, se ve obligado a poner de relieve la impotencia extrema de nuestra naturaleza caída. Puede el hombre enfermar, herirse, morir, no puede emperocurarse, sanar, resucitar. Para languidecer no necesita médico, para arruinarse se basta a sí mismo, no así cuando se trata de levantarse y vivir ordenadamente para Dios. El enfermo engendró enfermos —*infirmus genuit infirmos*—, pero Dios envió a Cristo, médico humilde, para que con su gracia sanara a la humanidad enferma⁸³. La gracia de Dios es medicinal y redentora. *Gratia sanans et gratia liberans*. Rompe ataduras y sana llagas purulentas. Agustín hunde su bisturí en el tumor de nuestra soberbia y en la podre de nuestra concupiscencia. La soberbia afecta al espíritu, la sensualidad a la carne. Complacencia en la lozanía y vigor de nuestro YO, tumor pelagiano de excesiva confianza en sí mismo. Hay que humillar la hinchazón de la mente para conseguir la templanza de la carne. Para salir airosos de esta situación penosa es necesario un socorro sobrenatural, una gracia sanante, medicina de nuestra enfermedad cau-

81. *Retract.* 1, 23, 1: ML 32, 620; cf. *ibid.*, 24, col. 623; 2, 1, col. 629. Esta nueva exégesis se inicia en *C. 2 ep. Pelag.* l. 10, 17-20: ML 44, 559-560; *op. imp. c. Iul.* 6, 11: ML 45, 1520; de *praed. ss.*, 4, 8: ML 44, 966: «Longe enim postea, etiam spiritualis hominis —et hoc probabilius— esse posse illa verba (Pauli Rom. 7-8) cognovi».

82. Los modernos exégetas prefieren la interpretación del joven Agustín en virtud del contexto. Cf. LAGRANGE, o. c., p. 172; PRAT, o. c., II, p. 474 ss.

83. *Serm.* 156, 2, 2: ML 38, 850-851: «Idonea fuit humana natura per liberum arbitrium vulnerare se: sed iam vulnerata et saucia, non est idonea per liberum arbitrium sanare se... ad labem sufficis tibi. Cum autem intemperanter agens coeperis esse aegrotus, non sic potes ab aegritudine liberare te... Dominus Deus, creato homine sine vitio temperantiam praecipere dignatus est: quam si ille servasset, medicum postea morbo suo non desideraret. Sed quia non servavit, languidus factus est, et cecidit... Deus misit et medicum, misit Salvatorem, misit eum qui gratis sanaret». Cf. *serm.* 135, 2, 6: ML 38, 1185.

sada por un padre prevaricador. Vinculada con esta gracia medicinal está la gracia redentora. *Sanando liberat*. Dos aspectos de un mismo remedio.

La misión de Cristo es misión de salud. Vino a redimir al cautivo "*non a barbaris, sed a diabolo*" ⁸⁴. El pecado, dice San Pablo, no ha de tener dominio sobre nosotros, pues no estamos ya bajo la ley, sino bajo la gracia. Redimidos del pecado somos siervos de Dios. La vida eterna, don de Dios, viene canalizada por Jesucristo (Cf. Rom. 6, 14-23). Enumera Agustín los beneficios todos de la redención. Es una búsqueda y un hallazgo; una liberación de esclavitudes innobles, una fraternidad en Cristo y una esperanza del cielo ⁸⁵. En el mismo rito bautismal encontramos el simbolismo de una muerte al pecado y de una resurrección que es blanca de gracia. Dos símbolos y una realidad simbolizada. El pecado es como maroma del alma que la aprisiona y asfixia, de ahí que la redención sea un carecer de crímenes: «*prima libertas carere criminibus*» ⁸⁶. Una esclavitud llama a otra esclavitud; la servidumbre del pecado nos somete al yugo despótico de Satán. Con el perdón de la culpa alborea la libertad en el alma ⁸⁷. El autor de nuestra libertad espiritual es Cristo que quiso abrazar nuestra indigencia para enriquecer al hombre con la abundancia de sus dones. La situación torturante del esclavo se convierte en canción filial de libertad ⁸⁸.

Gracia elevante. — La gracia medicinal y redentora es también, en la teología agustiniana y paulina, gracia *elevante*. Al describir los efectos de la gracia en el alma se tiene la sensación de algo trascendente y sobrenatural en el sentido estricto de la palabra. Es la gracia infusión de vida superior, principio de vida divina, verdadera renovación. Cf. Rom. 6, 4; 7, 6; 12, 2; 2 Cor. 4, 16; Ef. 2, 15; Col. 3, 10; Tit. 3, 5. En frase lograda nos habla Agustín del señorío de la gracia: "*venit sanitas et perit cupiditas*" ⁸⁹. Lenta y gradualmente van perdiendo verdor las bajas codicias y se robustece en el bien la voluntad tornadiza del hombre. Permanece, sí, la misma persona, pero, ¡qué diferencia! En el hombre nacido de lo alto se produce una reacción creadora de un orden espiritual y trascendente, hasta poder identificársele sin hipérbole con el hombre en la alborada de su creación, embellecido con los dones de justicia y santidad verdaderas. Ef. 4, 24. Describe Agustín todo el proceso del hombre interior hasta alcanzar el gusto de la justicia. Las tres floraciones de la gracia:

84. *Serm.* 135, 2, 5: ML 38, 1185.

85. *Serm.* 30, 2, 2: ML 38, 188.

86. *In Io. tr.* 41, 9: ML 35, 1697; cf. *serm.* 130, 2: ML 38, 726.

87. *En. in ps.* 84, 5: ML 37, 1072.

88. *En. in ps.* 101, *serm.* 1, 1: ML 37, 1294: «*Accepit paupertatem nostram ne divinitas eius expavesceres*».

89. *Serm.* 256, 7: ML 37, 1190.

sanar, libertar y deleitar, se gradúan en la psicología de lo sobrenatural. "Per gratiam sanatio animae a vitio peccati, per animae sanitatem, libertas arbitrii, per liberum arbitrium iustitiae dilectio, per iustitiae dilectionem legis operatio" ⁹⁰.

En un principio Agustín no tiene clara noción de la necesidad de esta gracia actual elevante. Recién convertido, trabaja en purificar su inteligencia de adherencias académicas y maniqueas y cuando reflexiona sobre los problemas de la gracia imagina un *initium fidei* exclusivo de nuestro querer. «Deus non miseretur qui ad pacem vocat, nisi voluntas praeceperit» ⁹¹. En las *Revisiones* confesará humildemente su error ⁹². Una lectura atenta de San Pablo 1 Cor. 4, 7, abre sus ojos a la luz de la verdad. En el orden de la salvación el Apóstol de las naciones todo lo atribuye a la gracia. La necesidad del socorro divino es universal, sin excepciones. La lucha contra los pelagianos le encuentra bien preparado. El monje bretón llama gracia a todo lo que no es gracia: ejemplos de Cristo, su doctrina sublime, sus milagros. Esto es sencillamente monstruoso. «Hoc est occultum et horrendum virus haeresis vestrae, ut velitis gratiam Christi in exemplo eius esse, non in dono eius» ⁹³. Pasamos de largo sobre los detalles históricos del progreso, condenación y resistencias de la herejía de Pelagio, para detenernos en su doctrina ⁹⁴.

Cuando afirma Pelagio que la gracia es necesaria para todo acto saludable, gracia es, en su vocabulario, la naturaleza del hombre. Y, si acorralado por los argumentos de sus adversarios, admite la necesidad de una gracia interior, la declara, a renglón seguido, innecesaria. Petau atribuye al hereje una iluminación interna del entendimiento ⁹⁵. Su afirmación es difícil de probar. Los textos ni son claros ni precisos. Pelagio es hombre de una versatilidad asombrosa. Hace, en Diospolis, concesiones verbales para ocultar el veneno de su sentir herético; en su carta a la virgen Demetriades afirma la realidad de una ayuda de Dios, pero en el fondo el problema no cambia. La gracia es ley y doctrina ⁹⁶. Da falcidad para obrar, no da el obrar. Nos conserva Agustín las palabras del heresiarca

90. *De sptr. et litt.* 30, 52: ML 44, 233-234.

91. *De div. qq.* 83, q. 68, 5: ML 40, 73; cf. SALGUEIRO, T., *La doctrine de saint Augustin sur la grâce d'après le traité a Simplicien*, Porto 1925.

92. Cf. *Retract.* 1, 28: ML 32, 628; *De praed. ss.* 3, 7: ML 44, 964: «Quem meum errorem nonnulla opuscula mea satis indicant, ante episcopatum meum scripta. In quibus est illud quod commemorastis in litteris vestris (*Ep. Hilarii*, n. 3: ML 44, 955-956), ubi est expositio quarumdam propositionum ex epistola ad Romanos».

93. *Op. imp. c. Iul.* 2, 146: ML 45, 1202.

94. Cf. PLINVAL, G. de, *Pelage, sa vie, ses écrits*, Paris 1943; MERLIN, N., *Saint Augustin et les dogmes du péché originel et de la grâce*, Paris 1931; ARIAS, L., *San Agustín Doctor de la Gracia*, en «SALMANTICENSIS» 2 (1955) 3-41.

95. PETAU, *De pelag. et semipel. haer.* n. 8.

96. *De grat. Christ.* 1. 8: ML 44, 363.

falaz ⁹⁷. Además, caso de existir una gracia interna no es don gratuito de Dios, sino mérito de nuestra obrar saludable. "*Dicunt —gratiam— secundum merita dari*" ⁹⁸. Si se le pregunta en qué sentido la inexigencia de la gracia es verdad confesada, la iguala a la gratuidad de la creación. San Agustín que tiene una experiencia riquísima de la gracia, siente en su alma la puñalada del error pelagiano, pues anula toda la obra redentora de Cristo. Imposible reducir la gracia del Salvador a la ley. Esta instruye, no sana; exhorta, o ayuda. *Iubet, non iuvat*.

En su breve tratado *De spiritu et littera* (ML 44, 199-246), dedicado a su amigo el conde Marcelino, pulveriza la falacia pelagiana con un texto de San Pablo: "*quid habes quod non accepisti*" (1 Cor. 4, 7). Desde el momento en que el poder esté inscrito en nuestra naturaleza tenemos ya un bien en qué gloriarnos. Las relaciones entre naturaleza y gracia quedan precisadas. El libre albedrío debe ser ayudado por la gracia para poder obrar el bien. En los escritos posteriores la polémica se acentúa. Agustín responde al *De natura* de Pelagio con el *De natura et gratia*, cuyo título es ya una tesis en pro de la distinción entre el orden natural y el sobrenatural. Hay frases felices que han pasado a formar parte del acervo común de la Iglesia. «*Deus impossibilia non iubet, sed iubendo admonet et facere quod possis et petere quod non possis*» ⁹⁹. En el *De perfectione iustitiae hominis* (ML 44, 291-318) responde a Celestino. La justicia será perfecta en el cielo. Este escrito lleva la impronta del método polémico que seguirá Agustín *Contra Iulianum* (ML 44, 641-874) y en el *Opus imperfectum contra Iulianum* (ML 45, 1049-1608) en los que la machacona monotonía de Juliano ofrece a San Agustín múltiples ocasiones de precisar su pensamiento en cuestiones delicadas.

Mientras combate a estos enemigos de la gracia de Dios, brota en Adrumeto un movimiento de resistencia tenaz a las doctrinas expuestas por San Agustín en una carta famosa dirigida al presbítero de Roma, Sixto, elegido Papa en el 426 (Cf. ep. 194, ML 33, 874-891). No puede defenderse la gracia, piensan algunos monjes, como lo hace Agustín, sin negar el libre albedrío del hombre. Explica el Santo en un precioso tratado, *De gratia et libero arbitrio* (ML 44, 880-912) la existencia de la libertad y de la gracia divina. Ambas verdades son evidencia en la Sagrada Escritura. No consigue Agustín apaciguar a los inquietos. Su empeñamiento brinda a la paciencia del obispo de Hipona ocasión para es-

⁹⁷ *Serm.* 156, 13, 13: ML 38, 856: «Ad hoc dedit Deus gratiam suam hominibus, ut quod facere iubentur per liberum arbitrium, facilius possint implere per gratiam. Velo facilius, remo difficilius: tamen et remo itur».

⁹⁸ *De grat. Christ. et pecc. orig.*, l. 34: ML 44, 376-377; cf. ep. 194, 8: ML 33, 877.

⁹⁹ *De nat. et grat.* 43, 50: ML 44, 271; cf. C. Trid., s. 6, cap. 2; Dz. 1536.

cribir *De correptione et gratia* (ML 44, 915-946) uno de los escritos más importantes acerca de la gracia y de los más discutidos a través de los siglos.

Pero es en el sur de Francia donde el movimiento antiagustiniano se manifiesta con mayor pujanza, concretamente en los monasterios de San Victor y Lerín. Rechazan los marseleses la predestinación agustiniana y el determinismo de la gracia, que pretenden ser pensamientos de San Agustín. Admiten, sí, la necesidad del bautismo y de la gracia, pero, para Casiano, la gracia preveniente anula el libre albedrío del hombre. El *initium fidei*, el *pious credulitatis affectus*, la *devotio inquirendi* es iniciativa exclusiva del hombre.

Conocemos las objeciones de estos semipelagianos. El hombre llama, pide, busca, elige. No existen preferencias divinas y la predestinación se reduce a la presciencia divina ¹⁰⁰. Para combatir el error de estos provenzales Agustín compone *De praedestinatione sanctorum* y *De dono perseverantiae* (ML 44, 959-992; 45, 993-1034). Los problemas que en estos trataditos desarrolla habían sido tocados en obras anteriores. Ahora puntualiza, concreta, esclarece y reafirma. Yerran sus adversarios al afirmar que se nos exige la fe y se nos ofrece la salud. La primera piedra del edificio de la gracia ha de ser puesta por manos divinas. En la obra de nuestra salvación la iniciativa viene de Dios. No buscamos nosotros a Cristo, es El quien viene a nuestro encuentro. Desde el 397 cuando escribe las famosas cuestiones a Simpliciano quedó resuelto el problema del *initium fidei*. La gracia de la fe no es obra de nuestro esfuerzo, sino regalo de Dios. Recuerda la conversión de San Pablo. Sus méritos eran muchos, pero malos. La inexigencia de la gracia es doctrina firme en el Apóstol. El argumento escriturístico de los marseleses es endeble. Si en el curso de la polémica insiste Agustín sobre las deficiencias de las virtudes de los infieles en *De spiritu et littera* habla de las obras buenas que puede realizar un pagano ¹⁰¹.

Juliano define la virtud con palabras de Cicerón, Agustín con palabras de Cristo. Las obras buenas, ayunas de fe, desde el punto de vista de la vida eterna, son estériles e imperfectas. En resumen, no son *verdaderas* virtudes ¹⁰².

100. Cf. *Ep.* 225, 3; 226, 6; ML 33, 1003, 1010; CASIANO, *Coll.* 13, 7-8; ML 49, 909, 912-913.

101. Cf. WANG TCH'ICHE, *Saint Augustin et les vertus des païens*. Etudes théologique, historique, Paris 1938. Ver textos en MORIONES, F., *Enchiridion theologicum Sancti Augustini*, Madrid 1961, nn. 1550-1568.

102. Cf. *C. Iul.* 4, 3, 19; ML 44, 747; cf. *De civ. Dei*, 4, 12, 4; ML 41, 156: «Neque enim est vera virtus, nisi quae ad eum finem tendit, ubi est bonum hominis, quo melius non est». Y define la virtud como un «ordo amoris» (*De civ. Dei*, 15, 22; ML 41, 467);

En la ciudad de Dios el cimiento ha de ser divino, como divino ha de ser el remate. Agustín señala la trascendencia, la sobrenaturalidad y libertad de los dones de Dios. Y señala la conexión vital entre lo divino y humano. Soberanía de Dios y libertad del hombre. Veamos el juego de ambas soberanías en el plan psicológico de San Agustín.

C) GRACIA Y LIBERTAD.

La vida nueva, infundida en el alma por el bautismo, es estado y acción. La realidad estática se convierte en principio dinámico. El cristiano ha de actualizar en sí mismo este principio vital mediante un incesante esfuerzo en afanes de superación. El niño ha de crecer hasta llegar a convertirse en varón perfecto. Y esto siempre "*veritatem facientes in caritate*". Hay, en todo obrar saludable, una ayuda del cielo y un esfuerzo de nuestro querer. El asemejarse a Cristo es deber inaplazable del hombre nuevo. *Induentes novum hominem...* (Col. 3, 5-11). ¡Todo un programa de vida! Hablar, trabajar, amarse, saludar en Cristo. Cf. 2 Cor. 2, 17; Rom. 16, 12, 22; Ef. 4, 13-15; Fil. 3, 15; 1 Cor. 14, 20. San Pablo ama la imagen castrense. El cristiano es un soldado, la vida una milicia, las armas son la justicia, la paz y la luz. Cf. 2 Cor. 10, 4; 1 Tes. 2, 2; Fil. 1, 30; Col. 2, 1; Ef. 6, 12, 16; Rom. 6, 13; 13, 12.

Este avanzar constante, esta lucha a muerte contra los poderes del mal, pide con urgencia indeclinable la *cooperación* del hombre, el esfuerzo de su libertad. Es responsable de sus actos. Si todos podemos decir con el Apóstol: "*Gratia Dei sum id quod sum*" (1 Cor. 15, 10), debiéramos también poder decir con él: "*abundantius illis omnibus laboravi*" (1 Cor. 15, 10). La gracia viene en socorro de nuestra debilidad, es gracia de salvación, nos hace renunciar a la impiedad y vivir en templanza, justicia y piedad. Cf. 1 Tes. 4, 9; Tit. 2, 11-12; Ef. 2, 2, 5-10. Es, sí, el Espíritu el que actualiza nuestra vida interior en Cristo, da testimonio de nuestra filiación, distribuye sus dones, nos inunda de fe, esperanza y caridad. Rom. 8, 16; 1 Cor. 2, 13; 13, 11; Gal. 5, 22-23; 1 Tes. 5, 8; 2 Cor. 6, 16; Rom. 8, 9.

La gracia en San Pablo es alegría y fuente de gozo; favor y misericordia, don que viene del Padre, por Cristo en el Espíritu. Gracia que es fortaleza y consuelo, paz y caridad. Don creado, gracia medicinal y elevante. 2 Cor. 1, 15; 8, 9; 9, 8; Rom. 11, 6; Tit. 3, 7; Rom. 1, 11, 12; 5, 1.

Pero es necesario no recibirla en vano (2 Cor. 9, 14). La correspondencia

cf. HARTMANN, N., *Ordo amoris. Zur augustinischen Wesensbestimmung des Sittlichen*, en «Wissenschaft und Weisheit» 18 (1955) 1-23 y 108-121.

del hombre a la gracia es de una necesidad evidente en el Apóstol. Los que son conducidos por el Espíritu han de abandonarse a su dirección, acoger sus inspiraciones, poner el esfuerzo, requerido y no contristarle. La acción de la gracia no suprime jamás el esfuerzo del hombre aunque lo fecunde y transforme. En esta obra de cooperación y renovación, la iniciativa viene de Dios. Rom. 8, 14; Gal. 5, 18; Ef. 2, 8. La fe es la respuesta del hombre a la llamada de la gracia. Lo expresa San Pablo con la palabra *corazón*, en sentido bíblico. *Corde enim creditur ad iustitiam; ore autem confessio fit ad salutem*" (Rom. 10, 10). Es la fe el primer movimiento del alma hacia las alturas, si bien entraña previas disposiciones; contribuye al nacimiento de la nueva creatura en Cristo, concurre a su desarrollo, da a las divinas manifestaciones impulso, orientación y colorido sobrenatural. La expresión *ἐν πίστει* es muy paulina. Cf. 1 Cor. 16, 13; 2 Cor. 1, 24; Gal. 2, 20; 3, 26; 1 Tim. 1, 2, 4; 2, 7; 3, 13; 4, 12; Gal. 3, 26; 5, 5; Ef. 1, 15.

El hombre ante el despliegue majestuoso de la gracia no debe permanecer inactivo. Ha de cumplir los mandamientos, ejercitarse en las virtudes, luchar con valentía, secundar, con corazón dócil, las mociones del Espíritu. Las expresiones del Apóstol se hacen apremiantes, enérgicas. Surge la imagen del combate. Cf. 1 Tim. 4, 16; 2 Tim. 4, 2; 1 Cor. 16, 13; Col. 4, 2; Rom. 16, 6; Fil. 2, 16; Col. 1, 29, etc.

San Agustín recoge esta herencia de San Pablo. Para él es verdad evidente la omnipotencia de la gracia y la existencia de la libertad en el hombre. La gracia se nos presenta como invitación, llamada y espera; pero Dios es Señor de nuestros pensamientos y de nuestros corazones. Voltea las voluntades y obra en nosotros el *velle et perficere* (Ef. 2, 13). En los escritos agustinianos no hay vestigio de violencia. La gracia es luz y es amor. La soberanía de la gracia eficaz respeta plenamente la libertad del hombre. Ni la culpa de origen encadena al hombre a un determinismo fatalista, ni la gracia redentora de Cristo nos predetermina al bien. El hombre caído no perdió su libre albedrío. Puede elegir entre el pecado y el bien, entre el hacer el mal o practicar la justicia. Combatido por una triple concupiscencia retiene la libertad necesaria para que le sea imputado su proceder.

No atenta, no, la soberanía de la gracia contra nuestra libertad. La justificación es obra de la gracia de Dios y de la cooperación humana. Sin tu querer no hay en ti justicia de Dios. El querer es muy tuyo, la justicia sólo es de Dios. La justicia de Dios puede existir sin tu voluntad, pero en ti no puede estar contra tu querer. En frase lapidaria graba para la eternidad su apotegma de cooperación entre la gracia y el libre albedrío. "*Qui ergo fecit te sine, te, non te iustificat sine te. Ergo fecit nescientem,*

iustificat volentem"¹⁰³. A los que en el monasterio de Adrumeto imaginan un conflicto entre gracia y libertad les contesta en tono resuelto y firme: "*Aguntur ut agant, non ut ipsi nihil agant*". La existencia en el hombre del libre albedrío es verdad revelada. *Revelavit autem nobis per Scripturas sanctas, esse in homine liberum arbitrium*"¹⁰⁴. La prueba es inmediata y evidente. San Agustín escribe *De gratia Dei et libero arbitrio* con el intento confesado de poner sobre el pavés de la verdad la gracia y la libertad¹⁰⁵. El hombre, si peca, no tiene excusa; he aquí una prueba del libre albedrío de la voluntad. Dios manda observar sus mandamientos; si manda, el hombre es libre. El hombre será juzgado por sus obras, lo que supone la previa existencia de la libertad.

Los textos bíblicos en favor del libre albedrío del hombre y de la gracia de Dios son numerosos. San Pablo es el autor más citado a lo largo del libro¹⁰⁶.

El hombre ha conservado después del pecado el libre albedrío, pero perdió la libertad de los hijos de Dios. La *immunitas a servitute peccati* de Adán inocente no la encontramos en el hombre postrado. El autor de "*Augustinus*" pensó sin duda interpretar fielmente al Maestro, pero no acertó a mantener la coexistencia misteriosa de la soberanía de la gracia y la libertad en el hombre. La Iglesia condena el determinismo de Janseño y defiende la posición doctrinal de Agustín¹⁰⁷. El pensamiento del Santo no puede ser tergiversado con sutilezas de escuela. «*Consentire autem vocationi Dei vel ab ea dissentire, sicut dixi, propriae voluntatis est*»¹⁰⁸. Si San Agustín hubiese sospechado que bajo la acción indeclinable de la gracia eficaz desaparece la *libertas a necessitate*, para dejar libre paso a la libertad de coacción, no diría que la conciliación entre libertad y gracia es empresa difícil. Las expresiones "*indeclinabiliter*", e "*insupera-*

103. *Serm.* 169, 11, 13: ML 38, 923.

104. *De grat. et lib. arb.*, 2, 2: ML 44, 882.

105. *Ibid.*, l. 1, col. 881: «*Propter eos qui hominis liberum arbitrium sic praedicant et defendunt, ut Dei gratiam qua vocamur ad eum... negare audeant et contentur auferre. multa iam disseruimus, litterisque mandavimus... Sed quoniam sunt quidam, qui sic Dei gratiam defendunt, ut negent hominis liberum arbitrium; aut quando gratia defenditur, negari existunt liberum arbitrium; hinc aliquid scribere... compellente mutua caritate, curavi*».

106. *Ibid.*, 4, 7, col. 886: «*Proinde, carissimi, sicut superioribus testimoniis sanctarum Scripturarum probavimus, ad bene vivendum et recte agendum esse in homine liberum voluntatis arbitrium; sic etiam de gratia Dei, sine qua nihil boni agere possumus, quae sint divina testimonia videamus*».

107. La Iglesia condena la siguiente proposición de Janseño: «*Ad merendum et demerendum in statu naturae lapsae non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione*» (Dz. 2004); cf. *Augustinus*, t. 2. *De statu naturae lapsae*, lib. 4, c. 24; et t. 3, *De gratia Christi*, lib. 6, c. 24. Nada más contrario a la letra y al espíritu de San Agustín.

108. *De spir. et litt.* 34, 60: ML 44, 240.

biliter" acentúan la infalibilidad de la gracia, no indican la violencia de lo inevitable.

¿Intentó explicar San Agustín, este misterio? Ve en la Escritura divina la trascendencia de Dios, la omnipotencia de la gracia y la existencia en el hombre de una libertad inalienable. Mantiene con firmeza estas verdades; armonizarlas no entra quizá en su intención. "*De qua difficilima quaestione, hoc est, de voluntate et gratia, non opus habui etiam in hac epistola diutius disputare*" ¹⁰⁹. Si la gracia conserva su dinamismo trascendente se introduce suavemente en el alma. Existe como una especie de embebimiento vital, una vocación congrua, una predilección del amor divino, una invitación al bien obrar. Incluso se pudiera hablar —ya lo advertí— de congruismo agustiniano en un sentido muy diferente al congruismo *suareziano*. La congruencia agustiniana nos introduce en un mundo de armonía y de luz, abocando el misterio inefable de la predestinación ante cuyo umbral de rodillas adora Agustín con San Pablo la altura y profundidad de los designios divinos. Florece en el congruismo agustiniano una luz-amor; una verdad-deleite y una sabiduría-caridad. La gracia se acomoda a la índole y enfermedad del hombre. *Trahitur miris modis* ¹¹⁰. La acción de la gracia es oculta, maravillosa, inefable y sabe cambiar las malas voluntades en querer de salud ¹¹¹. ¿Cómo? la neblina del misterio impide la visión del secreto actuar de la gracia. Los mismos nombres que Agustín da a la gracia, indican un juego de resortes psicológicos en el orden metafísico y teológico. La gracia es suavidad y deleite, bendición de dulzura y orden de amor. La Escuela Agustiniana apela con razón a la fuerza victoriosa del deleite para explicar la irresistibilidad y soberanía de la gracia eficaz: "*Trahit sua quemque voluptas; non necessitas, sed voluptas, non obligatio, sed delectatio*" ¹¹². Y en un sermón al pueblo: "*Crede et venis; ama, et traheris. Ne arbitreris istam asperam molestamque violentiam: dulcis est, suavis est; ipsa suavitas te trahit*" ¹¹³. En esta cooperación, la iniciativa viene de Dios, pues su misericordia nos previene: "*praevenit ut sanemur, quia et subsequetur ut etiam sanati vegetemur; praevenit ut vocemur, subsequetur ut glorificemur; praevenit ut pie vivamus, subsequetur ut cum illo semper vivamus*" ¹¹⁴. Nuestra voluntad si no encuentra algo que la deleite e invite permanece inactiva.

Esta doctrina de la gracia eficaz y soberana, ¿es valedera en el estado de pura naturaleza? La cuestión surgió en el siglo xvii y aún hoy divide

109. *Ep.* 215, 2: ML 33, 972; cf. *De grat. Christ.* 47, 52: ML 44, 383.

110. *C. 2 ep. Pelag.*, l. 19: ML 44, 567-568.

111. *De grat. Christ.* 24, 25: ML 44, 373.

112. *In Io. tr.* 26, 4: ML 35, 1608.

113. *Serm.* 131, 2, 2: ML 38, 730.

114. *De nat. et grat.* 31, 35: ML 44, 264.

a los intérpretes de San Agustín. Adán necesitaba del socorro de la gracia para perseverar en la justicia, nuestra gracia es más potente. La gracia concedida al hombre en estado de inocencia le daba el *poder* actuar; la gracia de Cristo nos da *el obrar*; la gracia primera daba el poder querer, la segunda da el mismo querer ¹¹⁵.

La gracia otorgada a los ángeles y al hombre inocente no influía tan profundamente sobre la voluntad como hoy día. La gracia en el paraíso era una ayuda sin la que no se podía perseverar, no un socorro que hiciera al hombre perseverar. Aquél era un *auxilium sine quo non*, el nuestro es un *auxilium quo*. Agustín aclara su pensamiento ejemplarizando: "*Sine alimentis non possumus vivere, nec tamen cum adjuerint alimenta, eis fit ut vivat, qui mori voluerit. Ergo adiutorium alimentorum est sine quo non fit, non quo fit ut vivamus. At vero beatitudo quam habet homo, cum data fuerit continuo fit beatus. Adiutorium est enim non solum sine quo non fit, verum etiam quo fit propter quod datur... Primo itaque homini... datum est adiutorium perseverantiae, non quo fieret ut perseveraret*" ¹¹⁶. El pasaje en litigio nos sitúa ante dos economías de gracias de eficacia diversa. Tal es el sentido obvio de las páginas controvertidas en *De correptione et gratia*, cc. 10-13. Me inclino a creer con los teólogos de la Escuela Agustiniiana que San Agustín realmente admitió en el estado de integridad un régimen de gracia asaz distinto del actual. Contribuyó a desacreditar la exégesis de Noris y Berti el error jansenista. Descartado el error, se puede pensar en una distinción entre la gracia de Adán y la gracia dispensada al pecador. "*Habuit (Adam) magnam gratiam, sed disparem*" ¹¹⁷.

D) DISTRIBUCION DE LA GRACIA.

El estudio de la distribución de la gracia actual enlaza con el problema de la predestinación divina y la voluntad salvífica en Dios. De ahí su dificultad. La cuestión difiere según se trate de la gracia como ayuda ordenada a la justificación, o de la gracia auxiliante necesaria para la perseverancia. Imposible comprender el pensamiento agustiniano sobre

115. *De corrept. et grat.* 11, 31: ML 44, 935.

116. *De corrept. et grat.* 12, 34: ML 44, 936-937.

117. *Ibid.*, 11, 29, col. 933. El problema hermenéutico sigue *sub iudice*. Cf. textos principales en MORIONES, o. c., nn. 732-743; BROGLIE, G. de, *Pour une meilleure intelligence du "Correptione et gratia"*, en «Augustinus Magister», III, pp. 317-337. Exégesis sutil sin convencer; NORIS, *Vindiciae Augustinianae*, c. 10: ML 47, 731 ss.; LEBORLIER, J., *Grâce et liberté chez saint Augustin. La grâce d'Adam dans le "Correptione et gratia"*, en «Aug. Mag.», II, pp. 789-793; IDEM, *Essai sur la responsabilité du pécheur dans la réflexion de saint Augustin*: *Ibid.*, III, pp. 287-300; CHENE, J., *La théologie de saint Augustin, Grâce et prédestination*, Lyon 1961. Se inclina por la interpretación de los teólogos agustinos.

el primer punto sin mencionar los datos escriturísticos referentes a la participación de los hombres en la obra redentora de Cristo. Para San Agustín existen tres evidencias: 1) La voluntad de Dios es omnipotentísima "*Omnipotentis voluntas invicta est*"¹¹⁸; 2) Dios quiere que todos los hombres se salven (1 Tim. 2, 4); 3) Es cierto que no todos los hombres se salvan —"*quamvis certum sit nobis non omnes homines salvos fieri*"¹¹⁹—. Sería impío pensar que Dios quiso hacer algo y no lo hizo. La Escritura enseña que Cristo murió por todos los hombres y se hizo propiciación por los pecados del mundo (Cf. 1 Jn. 2, 2). Dios es fiel y no hace acepción de personas (Rom. 2, 11; Ef. 6, 9). La bondad divina a nadie excluye de los beneficios de la redención. La consecuencia se impone arrolladora: "*Deus vult omnes homines salvos fieri*" (1 Tim. 2, 4).

Ya en tiempos del profeta Ezequiel dijo Yahvéh: «No quiero la muerte del pecador, sino que se convierta y viva» (Ez. 33, 11). Ni es menos categórico San Pedro cuando nos dice que Dios ansía que todos hagan penitencia (2 Petr. 3, 9).

Sin embargo, la Escritura no es menos explícita al hablar de una predestinación en Dios infrustrable. Nadie puede ser salvo sin la fe en un Dios viviente y personal y sin creer en Cristo, nuestro Mediador y haber recibido las aguas del bautismo. ¿Qué pensar de esa muchedumbre de niños que mueren sin ser bautizados? ¿Qué de tantos adultos al margen de la revelación? Si fe es un asentimiento a la palabra de Dios, ¿cómo es posible creer en la palabra si nadie la anuncia? "*Quomodo credent ei quem non audierunt?*" (Rom. 10, 4). La Escritura a veces se expresa como si Dios hubiera abandonado a sus concupiscencias a cuantos están sentados en tinieblas y sombras de muerte. Cf. Hech. 14, 15; Mt. 4, 16.

Ante estas encontradas expresiones el teólogo se ve en situación apurada. Se comprende que los pareceres sean diversos y las soluciones opuestas según se deje uno llevar por tendencias universalistas o se incline hacia soluciones reservadas.

Hacia soluciones restringidas se inclina a veces San Agustín. Dios envió a su Hijo a este mundo para que el mundo se salve por El. Esto lee el Doctor de la Gracia en el Evangelio de San Juan. De estas premisas salvadoras se desprende una consecuencia lógica: "*Ergo quantum in medico est, sanare venit aegrotum. Ipse se interimit qui praecepta medici observare non vult*"¹²⁰. Pero la imposibilidad de salvación sin una fe explícita y formal en el Mediador es dogma primordial y San Agustín con todo el vigor de su inteligencia lo defiende contra el error pelagiano. Una ingente

118. *Ench.* 102, 26: ML 40, 280.

119. *Ibid.*, 103, col. 280.

120. *In Io.* tr. 12, 12: ML 35, 1490; cf. NORIS, *Vind. Aug.*: ML 47, 680.

masa de paganos ignoran a Cristo permaneciendo en su condición de caídos. *Massa damnatorum* ¹²¹. Es posible existan hombres iluminados por Cristo en la paganía, pero estos privilegiados son excepción. La humanidad, en su mayoría, no se beneficia de la sangre de Cristo. Ante el misterio, ¿cómo interpretar la sentencia paulina «Dios quiere que todos los hombres se salven»? Dios sabemos que es omnipotente porque hace cuanto quiere: "*non ob aliud vocatur omnipotens, nisi quoniam quidquid vult potest*" ¹²². Y en Dios no cabe injusticia. Nos encontramos inermes ante los secretos juicios de Dios. "*Cur autem istum potius quam illum liberet, inscrutabilia sunt iudicia eius*".

En el marco de la voluntad omnipotente de Dios trata de encuadrar Agustín, en textos variados, la voluntad salvadora de Dios. Leemos en las Letras sagradas que Dios quiere la salvación de todos los hombres y estamos ciertos de que no todos se salvan. En nada hemos de menoscabar la voluntad omnipotente del Altísimo, sino entender la sentencia del Apóstol (1 Tim. 2, 4), como si dijera que ningún hombre llega al puerto de salvación, sino aquél a quien Dios quiere salvar. Ninguno, pues, se salva, excepto aquél a quien El salva. Puede también entenderse en el sentido de que no hay hombre a quien El no quisiera salvar. Por todos entendemos todo el género humano distribuido por todos los estados: reyes, nobles, plebeyos, doctos e indoctos, ricos y pobres, hombres y mujeres de todas edades y condiciones, artes y oficios, gentes de innumerable variedad de voluntades y conciencias ¹²³. Todos los hombres del Apóstol, son los *predestinados* ¹²⁴. En este sentido hemos de entender Jn. 1, 19 y Lc. 11, 42. Estamos en presencia de una ecuación: *omnes = multi*. Y como el *omnes* puede indicar parvedad en número, es preferible abrir el alma a la esperanza y pensar que son muchedumbre —*multi*— los que se salvan ¹²⁵.

La exégesis pelagiana de los textos escriturísticos es asaz endeble. Si la gracia se da a los que la piden, buscan y quieren, ¿qué decir de los niños bautizados que mueren y toman posesión del reino? *Estne hoc ab illis?* ¿Qué opinar de tántos millones que mueren antes de ser bautizados? Para defender la gratuidad de la gracia apela Agustín a la interpretación restrictiva contra los pelagianos ¹²⁶.

En la realización del plan salvífico interviene la libertad del hombre que Dios siempre respeta. Y esto, queda ya dicho, incluso es verdad aun-

121. *De div. qq.* 83, q. 68, 3: ML 40, 71; *De pecc. orig.* 29, 34: ML 44, 402; S. GUELF, 10, 1: en MA 472.

122. *De civ. Dei*, 21, 7, 1: ML 41, 719.

123. *Ench.* 103, 27: ML 40, 280.

124. *De corrept. et grat.* 15, 17: ML 44, 943.

125. *C. Iul.* 4, 8, 44: ML 44, 760.

126. *C. Iul.* 4, 8, 42: ML 44, 759.

que Dios obre en nosotros el querer y el obrar (Fil. 2, 13). Un texto agustiniano, en su obra *De spiritu et littera*, pudiera darnos luz para interpretar el pensamiento del Santo. Pregunta de dónde proviene la voluntad de creer. Es un don de Dios. Entonces tienen excusa los impíos e infieles. No han creído porque Dios no quiso otorgarles esta voluntad. El dilema es terrible. Si creemos por un acto de nuestra voluntad, debemos inquirir el origen de este querer. Si de la naturaleza proviene, ¿por qué no existe en todos, ya que la naturaleza es a todos común? Y si es un don de Dios, ¿por qué Dios no la otorga a todos, si es manifiesto que Dios quiere que todos los hombres se salven y vengan al conocimiento de la verdad? ¹²⁷. Dios quiere, sí, que todos se salven, pero no todos quieren salvarse. Ahora chocamos contra Caribdis, pues la voluntad de Dios nunca es vencida aunque el hombre obre contra la voluntad del Señor. No hay puente levadizo. O se acepta la fe y se ejercita en las buenas obras, con la gracia de Dios, o rechaza la bondad que le acosa y es reo de condenación. «Vult autem Deus omnes salvos fieri... non sic tamen, ut eis adimat liberum arbitrium, quo vel bene vel male utentes iustissime iudicentur. Quod cum fit, infideles quidem contra Dei voluntatem faciunt, cum eius Evangelio non credunt; nec ideo tamen illam —Dei voluntatem— vincunt, vero se ipsos fraudant magno et summo bono, malisque poenalitibus implicant, experturi in suppliciis potestatem eius, cuius in donis misericordiam contempserunt» ¹²⁸. En el texto transcrito Agustín no habla directamente de la voluntad salvífica, sino de la infrustrabilidad del querer omnipotente de Dios. Puede ser una clave para una interpretación acertada del pensamiento agustiniano. Ante la predicación del Evangelio unos creen, otros no creen. Los que creen lo hacen porque Dios viene en su auxilio; los que no creen es porque no quieren creer, pues el Apóstol afirma en Dios una voluntad salvífica universal. Al *omnes homines vult salvos fieri* no responden todos con un SI quiero. "Quando quaeritur causa cur non omnes salvi fiant, respondere solet quia hoc ipsi nolunt" ¹²⁹. La dificultad queda resuelta en los adultos, pero sigue apretando en los niños, en los que aún no hay querer o no querer. Se impone, en consecuencia, una solución radical del problema y para ello es precisa una exégesis restrictiva del texto paulino. Existen, Agustín no lo ignora, interpretaciones muy dispares. Con todo, es imposible encontrar en la sentencia del Apóstol la afirmación de que Dios, con voluntad absoluta quiere la salvación de todos los hombres, porque entonces todos se salvarían y esto, desgraciadamente, no es cierto. No habla el Doctor de la gracia de dos queres

127. *De spir. et litt.* 33, 57: ML 44, 238.

128. *Ibid.*, 58, col. 238.

129. *Ench.* 97: ML 40, 276.

en Dios, pero en sus escritos se encuentran indicios de una doble voluntad divina. Si la voluntad consiguiente de Dios no puede ser vencida y son muchedumbre los que se condenan, se impone una interpretación limitada de la sentencia apostólica con vistas a una predestinación *ante praevisa merita*. Imposible admitir la indiferencia divina para con todos los hombres cuando la Escritura nos habla de predilección misericordiosa. *Elegit nos ante constitutionem mundi*. Y esto, recalca Agustín, *ut essemus sancti, non quia eramus* ¹³⁰. En el fondo es la gratuidad de la gracia lo que defiende Agustín como esencial. El argumento no ha de convertirse en tesis. Las perspectivas universalistas de la teología actual no creo estén en oposición con los principios del Santo. El arco ojival del misterio descansa sobre la sentencia paulina, cara a San Agustín en su lucha contra los enemigos de la gracia de Dios. *Quid habes quod non accepistis?* El otro principio lo anuncia este gran luchador con palabras ya clásicas: «Deus impossibilia non iubet, sed iubendo monet, ut facere quod possis, et petere quod non possis» ¹³¹. Es la plegaria en el pensamiento agustiniano ayuda potente de nuestra indigencia. El que pide, recibe. Es palabra de Dios. *Et adiuvat ut possis*. El que no persevera es porque abandona la oración. En el arco iris de la esperanza humana escribe Agustín palabras de consuelo divino. "*Deus non deserit nisi prius deseratur*" ¹³². No seamos, pues, escrutadores de los arcanos secretos de Dios sino humildes cumplidores de su ley de amor. Si, para terminar, se me permite un consejo a los que por vez primera se asoman a estos torturantes problemas de la predestinación y de la gracia, les diría: *Legite aliquanto atentius Sancti Augustini opera*. Es un guía seguro de las cumbres. Y ora por ser atraído a la suavidad de la gracia. *Ora ut traharis*. Y abre tu corazón a la caridad cristiana y ora también por los que se hallan alejados de Dios. *Ora ut trahantur* ¹³³.

BIBLIOGRAFIA

En la imposibilidad de recoger una mínima parte de la bibliografía existente sobre los distintos problemas de la gracia en San Pablo y en San Agustín, indico los autores que más me han ayudado en la composición de mi estudio.

ALLO, E.-B., *Epitres aux Corinthiens*, 2 ed. Paris 1956.

AMIOR, F., *Epitre aux Galates. Epitre aux Thesaloniciens*, Paris 1946.

BITTHÉMIEUX, J., *Utrum unio cum Spiritu Sancto sit causa formalis ad filiationem adoptivam iusti*, en «EphThLov» 10 (1933) 427 ss.

130. Cf. MORIONES, o. c., p. 129, nota 10; TIXERONT, *Hist. des Dogmes*, 8 ed., t. 2, p. 505.

131. *De nat. et grat.* 43, 50: ML 44, 271; cf. G. LAGRANGE, *L'équilibre supérieur de la pensée de saint Augustin dans les questions de la grâce*, en «Aug. Mag.», II, pp. 763-771.

132. *De nat. et grat.* 26, 29: ML 44, 261.

133. *In Io. tr.* 26, 2: ML 35, 1607.

- BONNETAIN, P., *Grâce*. En «Dictionnaire de la Bible. Supplement», III (Paris 1938) 701-1319. Estudio de análisis muy completo con amplia bibliografía.
- BONSIRVEN, *L'Evangile de Paul*, Paris 1948.
- BLOND, J.-M., *Les conversions de Saint Augustin*, Aubier 1947.
- CATHERINET, F. M., *La Sainte Trinité et notre filiation adoptive*, en «Vie Spirituelle» 39 (1934) 113 ss.
- CAYRE, F., *La contemplation augustinienne*, 2 ed. Paris 1954.
- CERFAUX, L., *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, 2 ed. Paris 1954.
- CHENE, J., *La théologie de saint Augustin*. Grâce et prédestination, Lyon 1961. Antología de textos agustinianos por orden rigurosamente cronológico. Estudio objetivo en la introducción de la doctrina del Santo.
- LAGRANGE, M.-J., *Epître aux Romains*, 10 ed. Paris 1950.
— *Epître aux Galates*, Paris 1942.
- MERSCH, E., *La théologie du corps mystique*, 2 vol., 4 ed. 1954.
- MORIONES, F., *Enchiridion theologicum Sancti Augustini*, Madrid 1961. La mejor antología existente. De gran utilidad para el teólogo y el sacerdote.
- MOUROUX, J., *L'expérience chrétienne*. Introduction a la théologie, Paris 1955.
- PRAT, F., *La théologie de saint Paul*, 43 ed. Paris 1961.
- SPICQ, C., *Les Epîtres pastorales*, Paris 1947.
- TURRADO, A., *La Santísima Trinidad en la vida espiritual del justo, su templo vivo*, en «Etudes Augustiniennes» 5 (1959) 129-151; 223-260.