

# Vetas de la Soteriología Agustiniانا

Carlos Ignacio González S. J.

## 1. Introducción

En la pascua del año 387 San Agustín recibió el bautismo en Milán. No puede pasarnos desapercibido el centenario de tan grande evento de la gracia. Recordarlo será para nosotros una *Confesión* de alabanza por la obra divina que ha dado tal regalo a su Iglesia. Este artículo no tiene otro objetivo.

Al consultar los índices bibliográficos agustinianos se siente desfallecer el aliento por la inmensa literatura. Apenas habrá un punto de su doctrina que no haya sido ya tratado, y se corre el peligro de caminar por un sendero mil veces trillado. Y sin embargo conviene mantener la llama viva, tal vez como en las familias volvemos una y otra vez sobre los mismos temas que, contemplados desde diversos aspectos, y recontados bajo una distinta luz, ayudan a sostener la propia identidad con el recuerdo histórico. Me parece que sería innecesario justificar este artículo recordando el grande influjo de la soteriología agustiniana en el desarrollo de la teología de occidente. Volver a él, pues, equivale a volver los ojos a nuestro pasado, a las raíces de nuestro pensamiento cristiano, pero no simplemente como una ilustración histórica; sino para conocernos mejor a nosotros mismos como cristianos, siendo más conscientes de nuestras raíces teológicas.

### 1.1. *El cristocentrismo soteriológico de San Agustín*

La más grave dificultad que presenta un trabajo de este tipo es definir sus límites. Porque San Agustín no escribió ningún tratado de cristología o soteriología sistemáticas al estilo de nuestros tiempos. Toda su teología está centrada en el misterio salvador de Jesucristo, en forma inseparable de la afirmación ontológica del dogma. Y escribió tanto que no se puede reescribir esa teología. En torno al problema de Cristo hace girar su doctrina de la gracia, la eclesiología (el "Christus totus"), la sacramentaria, la escatología, el espinoso asunto de la predestinación, etc.

### 1.2. *Un pensamiento en evolución constante*

San Agustín es un hombre intelectualmente inquieto. Si se añade el hecho de las distintas controversias contra los herejes cuyas elucubraciones debió enfrentar en casi 50 años de producción literaria, es natural

encontrar un fuerte desarrollo que hace difícil fijar determinados aspectos de su doctrina como si fuesen "el pensamiento" agustiniano. Lo mismo pasa con el tema que tratamos<sup>1</sup>.

Al inicio de su vida cristiana Agustín vio a Cristo Salvador más como el Logos, el Maestro interior que *ilumina* el conocimiento para buscar a Dios y la vida bienaventurada en él (muy apegado aún a su pensamiento neoplatónico). Poco a poco la confrontación con el misterio de la carne de Cristo le hizo enriquecer su soteriología: Jesucristo no solamente *ilumina* al hombre, sino lo *redime*, lo *libera* y desde la cruz (ajena e irreducible al pensamiento filosófico) se convierte en *camino* para el hombre<sup>2</sup>. En íntima conexión con esta profundización en la cristología se puede advertir el desarrollo en su teología de la historia. Parte del supuesto que tanto la verdad como la unidad de las cosas dispersas y "que no son" de por sí, se puede encontrar sólo por su participación en el Verbo (doctrina a la que nunca renunció) sin embargo cada vez más centra la historia en Cristo: la encarnación, y luego la muerte en cruz, llegan a ser el eje de cuanto existe en el tiempo; toda la historia anterior a la encarnación tiene sentido en cuanto se encamina a ésta, y la posterior en cuanto a la luz del misterio de Jesucristo se dirige a la consumación escatológica cuando nuestros cuerpos mortales serán como el de Cristo resucitado<sup>3</sup>.

Otro elemento de progreso es el conocimiento y asimilación de los Santos Padres, tanto orientales como occidentales<sup>4</sup>. Así, por ejemplo, G. Philips hace notar que a partir del año 410 San Agustín insistió mucho más en la doctrina del *intercambio*; mientras que la categoría de *mediación*, que ya aparece en las *Confesiones* alrededor del año 400<sup>5</sup>, por una parte es permanente y por otra está en evolución: siempre afirmó la mediación de Cristo por su *humanidad*; pero mientras en un primer tiempo subrayó para apoyarla teológicamente la unidad de las naturalezas divina y humana,

<sup>1</sup> Quien estuviese interesado en profundizar en el desarrollo del pensamiento cristológico de S. Agustín, puede consultar L. CILLERUELO, "El cristocentrismo en San Agustín", *Est. Agust.* 17 (1982) 53-94; 389-422 y 18 (1983) 313-342. Distingue ahí los períodos platonizante, antidonatista, y de encuentro con el pecado original. A tal desarrollo corresponde paralelamente otro en la soteriología cuya síntesis nos ofrece el autor en pp. 82-85.

<sup>2</sup> Cf. *ibid.*, p. 315.

<sup>3</sup> Cf. A. CATURELLI, "La última edad de la historia", en *Augustinus* 3 (1958), pp. 28-30.

<sup>4</sup> Algunas veces se ha querido subrayar demasiado la diferencia de las soteriologías, como si la griega se centrara totalmente en la encarnación, y en las categorías de intercambio y divinización; a su vez la latina giraría alrededor de la cruz y de las categorías de expiación y de sustitución. En realidad se puede solamente afirmar una diferencia de énfasis. En San Agustín (como después en Sto. Tomás) encontramos un equilibrio entre ambas teologías; si bien con una tendencia más histórica se detienen preferentemente en el misterio pascual. Cf. V. CAPANAGA, "La deificación en la soteriología agustiniana", en *Augustinus Magister*, II. París, Et. Augustiniennes, 1954, pp. 745ss.

<sup>5</sup> Cf. G. PHILIPS, "L'influence du Christ-Chef sur son Corps Mystique, suivant S. Augustin", en *Augustinus Magister*, II, pp. 806ss, y cita para confirmarlo *Conf.* X, 43. 68; *In Jo Tr* 66, 2; *Enarr Ps* 148, 8.

posteriormente (sin olvidar este aspecto) puso el énfasis en el sacrificio expiatorio como fundamento, y en la unidad de Cristo Cabeza con su Iglesia como base aplicativa.

### 1.3. *Límites del tema*

En un terreno tan amplio es necesario situar claramente los mojones que delimitan el campo que podemos cultivar en un artículo. Dejaré de lado todos aquellos aspectos de la cristología agustiniana de uno u otro modo iluminados con las categorías más neoplatónicas, indicadas por ejemplo con varios "nombres" de Cristo, como "Verbo Creador", "Cristo Verdad", "Cristo Luz", que también se prestan a elaboraciones soteriológicas<sup>6</sup>. No quiero decir que en momento alguno el Santo Doctor cedió en la fe cristológica a las categorías neoplatónicas, sino que con frecuencia las utilizó para iluminar el misterio en el que creía, independientemente de su filosofía, atraído por la gracia y en respuesta a la revelación<sup>7</sup>. Pero conforme fue acentuando (sobre todo a partir de la controversia antipe-lagiana) el papel de la humanidad de Jesús como mediador único de la gracia, no renunciando a su teología anterior dio más importancia al misterio pascual (y a la encarnación en íntima conexión histórica con la cruz), que ya no cabía en los moldes neoplatónicos. A la luz de este misterio profundizó en su doctrina del pecado original, porque si la cruz es una *sanatio* habrá también que hablar más a fondo de la enfermedad. Un nombre que entonces aparece como muy común es el del "Christus medicus", con que llama frecuentemente al Cristo mediador y salvador.

Pero tampoco se puede exagerar el desarrollo de su pensamiento como si se tratase de cambios bruscos por etapas bien definidas cronológicamente. Más bien se ha de concebir como el de un hombre que ya en la adolescencia revela algunos rasgos de madurez que serán definitivos en su carácter; así como en la vida adulta continúa manteniendo ciertos trazos de su juventud que lo hacen reconocible como la misma persona, si bien cada vez más madura. Así, dice J. Plagnieux, ya desde 397 "el obispo de Hipona estaba, en lo esencial, en posesión de la doctrina... 'agustiniana', cristiana, que defendió veinte años más tarde"<sup>8</sup>. No esperó

<sup>6</sup> Cf. J. L. AZCONA, *La doctrina agustiniana de la humildad en los Tractatus in Joannem*. Madrid, Augustinus, 1972, pp. 21ss.

<sup>7</sup> "La christologie s'est-elle trouvée développée, précisée et formulée par l'évêque d'Hipone à l'aide de sa philosophie, laquelle est, en réalité, néoplatonicienne... Mais d'autre part, sur aucun point doctrinal de christologie, l'influence néoplatonicienne, ne s'est fait sentir au détriment de l'orthodoxie... Augustin dans le domaine de la christologie aussi bien qu'ailleurs, est avant tout le témoin et le docteur de la foi de l'Eglise, en même temps il est resté fidèle à sa philosophie néoplatonicienne, mais seulement sous bénéfice de son adaptation au dogme ecclésiastique": C. Van CROMBRUGGE, "La doctrine christologique et sotériologique de saint Augustin et ses rapports avec le néoplatonisme", en *Rev. d'Hist. Eccl.* 5 (1904), p. 257.

<sup>8</sup> J. PLAGNIEUX, "Influence de la lutte antipélagienne sur le "De Trinitate", ou: Christocentrisme de saint Augustin", en *Augustinus Magister*, II, p. 825.

los ataques de Pelagio para afirmar la absoluta necesidad de la gracia de Cristo; si bien aquéllos lo hicieron profundizar en su interpretación de la Escritura, y acentuar cada vez con mayor fuerza este aspecto de su cristología. O como lo explica L. Cilleruelo, la discusión antipelagiana ayudó a Agustín a acicalar distinciones muy importantes entre la *gratia creationis* y la *gratia redemptionis*, entre la *Gratia Dei* y la *Gratia Christi*, para evitar toda posible confusión entre el problema filosófico que manejaba Pelagio y el teológico de San Pablo. Por eso, dice el mismo autor,

Ya no bastaba la mera redención radical y universal, ni tampoco la fe individual y social, sino que era preciso descubrir la fuente de la energía moral para superar la tiranía del pecado en que vivimos sumergidos en nuestro orgullo. Y todo eso sólo podía realizarse en Cristo<sup>9</sup>.

En el artículo presente podemos apenas tocar el punto de referencia entre el pecado original y la redención por Jesucristo, en algunas obras importantes de la época de madurez en la teología agustiniana<sup>10</sup>. Es que dicho punto influyó fuertemente en la posterior teología occidental, de la que somos herederos. Pero he de subrayar desde el principio que, si bien por razones de método, inicio con una consideración del pecado original en Agustín, *de hecho* el punto de partida del pensamiento del Santo Doctor no es el pecado, sino la gracia de Jesucristo; el primero es el lado sombrío que sirve para iluminar (como por el contraste claro-oscuro) la obra salvífica. Por ello, incluso cuando criticásemos algunos puntos del "telón de fondo"<sup>11</sup> la soteriología agustiniana seguiría siendo válida. Cambiaría tal vez lo explicativo, no el corazón de su teología<sup>12</sup>. Así, cuando por ejemplo nos dice el por qué de la doctrina de los "dos Adanes": la finalidad no es la de subrayar la obra del primero, sino confesar la

<sup>9</sup> L. CILLERUELO, *Op. Cit.*, p. 319.

<sup>10</sup> Especialmente me centró en *De Genesi ad Litteram* (393/4 en la cronología de Nebreda), *De Trinitate* (398/416, que básicamente según Plagnieux, *op. cit.*, pp. 825ss, sería un escrito de fecha más temprana, pero con varios retoques y añadiduras soteriológicas durante la discusión pelagiana, que tendremos en cuenta), *De Civitate Dei* (413/426), *In Ioannis Evangelium Tractatus* (416/417), *De Gratia Christi et de Peccato Originali* (418).

<sup>11</sup> Por ejemplo, en *De nat. et grat.* 8, 9, PL 44, 251, de tal manera San Agustín acentúa la necesidad del bautismo de los niños como medio de recibir la gracia de Cristo, que no preve la posibilidad de otra economía de la gracia para quienes sin culpa alguna no han sido incorporados en Cristo por el bautismo. Esto nos invitaría a cuestionar esa deficiencia respecto a no considerar la posibilidad de otros medios para acercarse a Cristo, más no lo que Agustín quiere subrayar: que sin la gracia redentora de Cristo *absolutamente* no hay salvación.

<sup>12</sup> Por ejemplo, en el libro *De gratia Christi et de peccato originali* (del 418, contra la doctrina pelagiana), San Agustín presenta *primeramente* la salvación por Cristo: es lo que le interesa dejar firme. *Luego* toca el tema de la transmisión del pecado original, para profundizar en un punto: por qué los niños deben ser también bautizados, y cómo necesitan la gracia de Cristo para salvarse. Así concluye la primera parte (sobre la gracia de Cristo) y conecta con la segunda (sobre el pecado original): "Pues por el pecado del primer hombre, que sucedió por su libre albedrío, la naturaleza quedó viciada y condenada: a ésta puede venir en auxilio la gracia divina sólo por el Mediador entre Dios y los hombres, y médico omnipotente": *De gratia Christi*, 50, 55, PL 44, 386.

absoluta necesidad del segundo, en lo que propiamente consiste, para Agustín, la fe cristiana:

Pues uno es Dios, y uno el mediador entre Dios y los hombres, el hombre Jesucristo. Puesto que ningún nombre bajo el cielo se ha dado a los hombres, en el que puedan ser salvos; y Dios determinó para todos los hombres que en él se pusiese la fe, cuando lo resucitó de entre los muertos<sup>13</sup>.

## 2. El Pecado Original

Es uno de los temas de la teología agustiniana que más se han tratado. Y no sin razón, porque para Agustín (sobre todo durante la controversia con Pelagio), la contraposición Adán-Cristo es la base misma para comprender nuestra fe<sup>14</sup>.

### 2.1. Presupuestos de la creación.

Brevemente tocamos aquí, como referencia, un punto muy conocido de la teología agustiniana: sus presupuestos sobre la creación del hombre.

El hombre fue creado originalmente en un estado de justicia. Pero en el comentario literal al Génesis Agustín da mucho más espacio a los signos del estado original, por ejemplo en cuanto éste se manifiesta en la inmortalidad del cuerpo como un don<sup>15</sup>, o en la felicidad de que gozaba Adán antes del pecado<sup>16</sup>.

Fue creado conforme a la imagen de Dios: en el alma, por sus capacidades racionales; en el cuerpo, según el don de la inmortalidad. El

<sup>13</sup> *Ibid*, II, 24,28, PL 398. Y cf. más adelante: "Quienquiera defendiese que la naturaleza humana, en cualquier edad, no necesitase un médico según (la obra de) Adán, porque no está viciada en el primero, prueba ser enemigo de la gracia de Dios, y no en una materia secundaria de la que se podría dudar o errar quedando salva la norma de la fe, sino en la norma misma de fe según la cual somos cristianos". Y luego, concretizando cuál es dicha norma fundamental, no insiste en el primer Adán, sino en la obra del segundo: "Luego ninguno, absolutamente ninguno ha sido liberado ni es liberado ni se liberará, si no es por la gracia del Redentor": *Ibid*, II, 29, 34, PL 44, 402.

<sup>14</sup> "Die Adam-Christus-Parallele gehört nach augustinischen Verständnis zum Zentralsten des christlichen Glaubens, ja er kann das Wesen christlichen Glaubens geradezu auf diesen theologischen Topos reduzieren": W. GEERLINGS, *Christus Exemplum. Studien zur Christologie und Christusverkündigung Augustins*. Mains, M. Grünewald, 1978, p. 75. Y el autor cita en apoyo diversos textos de Agustín: *Sermo* 30, 5 CCL 41, 385; *De pecc. or.* 24, 28 PL 44, 398. Como veremos adelante, sin embargo, en algunos textos San Agustín reduce más el centro de la fe no al contraste Adán-Cristo sino (tras ilustrar la obra de Cristo por este contraste) a la gracia de Cristo como único y absoluto medio de salvación.

<sup>15</sup> Cf. por ej. *De Gen. ad litt.* VI, 25,36, PL 34, 354. Luego todo el libro VII, que dedica a la creación del alma, se centra más en una exposición antropológica que en la gracia. Este don de la inmortalidad del cuerpo perdido por el pecado es quizás lo más característico que Agustín recogió de la teología de su tiempo. No la niega en el futuro, pero el énfasis durante la época pelagiana no está en el don de la inmortalidad, sino en la gracia misma.

<sup>16</sup> Cf. por ej. *De Gen. ad litt.* XI, 19, 25, PL 34, 439.

cuerpo de Adán, si bien creado cuerpo animal<sup>17</sup>, sin embargo "podía no morir" si Dios se lo concedía como regalo. El *hecho* pues de que fuese destinado a la inmortalidad, es signo de la imagen divina impresa en él gratuitamente. Y así, cumplido el término de su vida terrena, debía ser transformado en un cuerpo espiritual<sup>18</sup>.

Más aún, creado conforme a la imagen del Verbo, por obra de la Trinidad; nos dice poco después en su libro *De Trinitate*. Apunta más claramente aquí a la doctrina que en el futuro centra la salvación totalmente en la gracia del Hijo hecho carne. En efecto, el hombre es desde su origen una imagen de la sabiduría divina, que en la Escritura es atribuida al Hijo<sup>19</sup>. En este texto Agustín considera al Verbo como imagen también según la cual fueron creados los ángeles: para ellos seguiría siendo un *modelo* pero según su naturaleza divina. Mientras para los hombres caídos lo sería también, pero mediante la unión con "nuestra mutabilidad" mediante la cual se ha "vaciado" y tomado la forma de siervo.

## 2.2. *El pecado mismo*

Se ha de notar que Agustín (como por otra parte también la Escritura) habla del pecado como de un vocablo que hoy llamaríamos análogo:

En el léxico agustiniano, '*pecado*' unas veces significa el acto humano malo; otras, el pecado original; otras, el castigo de la primera culpa, es decir la ignorancia y la concupiscencia con que nace el hombre; otras, el acto materialmente malo, pero hecho sin deliberación. El mismo Cristo es llamado pecado, en cuanto se hizo víctima por nuestros pecados<sup>20</sup>.

Pero tampoco le interesa la teología del pecado por sí misma, sino en cuanto la multiplicidad de aspectos que cubre en el hombre esa realidad llamada pecado (sus raíces, actos y consecuencias) nos iluminan para poder comprender en plenitud lo que significa la obra redentora de Jesucristo. Raíz, actos, consecuencias: veremos cómo cada uno de estos elementos son tocados y transformados por la gracia cristológica.

<sup>17</sup> Cf. *De Gen. ad litt.* VI, 19,30, PL 34, 351.

<sup>18</sup> Cf. *De Gen. ad litt.* VI, 22, 33, PL, 353. En *De civ. Dei* vuelve a tratar el tema, pero esta vez ya claramente en función de la obra salvífica de Cristo: cf. XIII, 19, CCL 48, 402. Volveremos adelante sobre este punto.

<sup>19</sup> Cf. *De Trin.* VII, 3, 5, CCL 50, 253. En este período de su vida, aún anterior al pelagianismo, el Verbo encarnado es modelo del hombre; pero posteriormente se nota más acentuada la afirmación de la *carne* (o de la humanidad) unida al Verbo, como modelo y ejemplo. Lo veremos en seguida.

Nos dice L. CILLERUELO, reconociendo el desarrollo de la doctrina agustiniana, cómo al principio Agustín concibe más la obra del Verbo como la iluminación del Maestro interior, y su reflexión está más centrada en la creación: "Dentro de este plan y este orden, la predestinación de Cristo, la creación del hombre en el paraíso, el pecado original, la redención... son meros episodios del drama creacional. Pero las últimas consecuencias no eran fáciles de detectar y Agustín tuvo que ir las explorando poco a poco": en *op. cit.*, p. 316.

<sup>20</sup> G. ARMAS, "Teología agustiniana del pecado", en *Augustinus* 1 (1956), p. 169.

En este contexto podemos leer algunas observaciones del Génesis: el mandamiento de no comer del árbol de la ciencia del bien y del mal, no tiene nada que ver con la "objetividad" del árbol mismo, que en sí no es malo sino bueno. La prohibición de Dios es pues solamente una invitación fuerte para que el hombre agradecido por haberlo recibido todo, reconozca los límites de su dominio sobre las cosas: es señor de todas ellas, pero no con un señorío absoluto, sino dependiente del Creador. El "test" no se refiere pues a un "orden objetivo de las cosas", y ni siquiera a la posición del hombre como señor de ellas, sino únicamente al reconocimiento de la posición fundamental del hombre creatural respecto a Dios <sup>21</sup>.

Agustín, no pone en duda la *bondad* de la creación, sino solamente la *relación personal* del hombre respecto a Dios, mediante la obediencia que le niega:

Lo único pues que apetece al pecar es no estar bajo el dominio de Dios cuando admitió lo que no debiera haber admitido atendiendo al solo mandamiento de su Señor. Pues si hubiese atendido al mandato, ¿a qué hubiese atendido, sino sólo a la voluntad de Dios? ¿Qué otra cosa hubiese amado sino la voluntad de Dios? ¿Qué otra cosa habría antepuesto a la voluntad humana sino la de Dios? <sup>22</sup>.

Profundizando aún más, se pregunta San Agustín si a través del castigo consecuente, y aun de la acción pecaminosa de Adán, podemos llegar hasta la *raíz misma* del pecado, común a todo pecado. Y leyendo la Escritura, encontró que ella le indicaba como raíz el orgullo y la soberbia del hombre. Más aún, el hombre no pecó ni por la tentación desde el externo (del diablo) ni siquiera por su acción de alargar la mano y comer la fruta prohibida; sino que tanto la tentación como la acción fueron posibles sólo "porque preexistía en el alma cierto orgullo que debía ser comprimido, de manera que el hombre aprendiese, por la humillación del pecado, cuán falsamente había presumido de sí" <sup>23</sup>.

Ya desde esta fecha tan temprana Agustín ha puesto las bases de lo que un día llegaría a ser su libro *La Ciudad de Dios*. Desde su comentario al Génesis descubre entre la humildad y el orgullo las secretas e íntimas conexiones entre los dos amores (puro e impuro) que son las columnas que sostienen las dos ciudades:

<sup>21</sup> Cf. *De Gen. ad litt.* VIII, 6, 2, PL 34, 377.

<sup>22</sup> *De Gen. ad litt.* VII, 13, 30, PL 34, 384. ¿En qué está la utilidad del mandato divino? Sólo en cuanto mediante él *sirve* el hombre a Dios, y se reconoce creatura: he aquí la raíz de la humildad, a la que Agustín dio tanta importancia en su doctrina soteriológica: así une profundamente la redención con la creación. Está lejísimos pues de una doctrina iluminista que vea la salvación del hombre en sólo el cumplimiento de una ley ética objetivamente de acuerdo con su naturaleza, y coloca la redención al nivel de relaciones interpersonales (libres) entre Dios y el hombre: estamos ya en pleno terreno de la gracia.

<sup>23</sup> *De Gen. ad litt.* XI, 5, 7, PL 34, 432; y cf. *ibid.*, 15, 19, col. 436s; *De Trin.* IV, 10, 13, CCL 50, 178, y XI, 9, 14, p. 368. "Caput omnium peccatorum superbia est": *In Jo. ev. tr.* XXV, 15, CCL 36, 256; y cf. *De civ. Dei* XIV, 13, CCL 48, 434.

Estos dos amores, de los cuales uno es santo y el otro impuro; el uno social y el otro individual; el primero que busca el bien común mirando a la comunidad celestial, el segundo que somete los bienes comunes a su propio poder por el arrogante deseo de dominar; uno súbdito, el otro émulo de Dios... han distinguido las dos ciudades que el género humano ha creado bajo la admirable e inefable providencia divina para administrar y ordenar todo lo creado: la primera de los justos, la segunda de los inicuos<sup>24</sup>.

Así pues, el pecado externo es solamente la manifestación del deseo desordenado de una perversa grandeza, por la cual el hombre pretende convertirse en el único principio de gobierno de sí mismo. Más aún, le es conveniente a este hombre orgulloso caer de vez en cuando en un pecado evidente y manifiesto, porque está tan cegado que no advierte, en su orgullo, ni siquiera el propio pecado<sup>25</sup>. Es verdad que en ocasiones San Agustín considera también el pecado desde el punto de vista del orden divino en la naturaleza: el pecado sería entonces la destrucción de dicho orden. Pero en tal caso está contemplado como desde el exterior, desde las consecuencias en la naturaleza, no desde el interior, desde la raíz misma<sup>26</sup>. Visto en sus consecuencias, el pecado es también muerte y concupiscencia.

### 2.3. Consecuencias del pecado

La naturaleza del hombre no siguió siendo la misma tras el pecado. Ciertamente, no se corrompió totalmente, a tal grado de ser irreconocible e irreparable. Pero ciertamente sufrió graves consecuencias de la rebelión contra la soberanía de Dios. J. Rubio las describe:

<sup>24</sup> *De Gen. ad litt.* XI, 15, 20, PL 34, 437. Estamos aquí tratando una doctrina que perdura en la teología agustiniana. Todavía en sus tratados sobre San Juan, dice que por la humildad el hombre "retorna a sí", mientras que por la soberbia el hombre peca "saliendo de sí mismo": *In Jo. ev. tract.* XXV, 15, CCL 36, 256. Pero tampoco se puede exagerar diciendo que todo pecado es de soberbia o que su causa inmediata es la soberbia: ésta es la raíz última. Pero muchas veces las razones inmediatas de un pecado pueden encontrarse en la debilidad y aun en la ignorancia: cf. *De nat. et grat.* 29, 33, PL 44, 263.

J. RUBIO, en "Introducción a la teología del pecado en San Agustín", *Augustinus* 9 (64), p. 63, hace notar que para el Santo Doctor aun el pecado angélico tiene su raíz en la soberbia. Y cita *De vera relig.* XIII, 26.

<sup>25</sup> Cf. *De civ. Dei* XIV, 13, 1-2, CCL 48, 434 y 436. Según J. PLAGNIEUX, si Agustín insistió mucho más en este punto, durante la época de la disputa con los pelagianos (lo que ve reflejado en los textos añadidos al *De Trinitate* durante esta época) se debió a que debía luchar contra la arrogancia y autosuficiencia de Pelagio: "Non quam suarum virium inflat arrogantia, sed quam gratia ipsius Conditoris et Salvatoris inflamat": *De Trin.* V, 1, 2. Y así insiste ya no en el "Verbo", al que recurrían también los filósofos, sino en Jesús, Salvador crucificado: cf. *op. cit.*, p. 820.

<sup>26</sup> En este sentido dice J. RUBIO que "el hombre puede elegir libremente la disyuntiva de someterse o rebelarse frente al orden divino. En cada hombre, individualmente, se repite la tentación original. Si el hombre elige el orden divino, el hombre está salvado óntica y teológicamente. Si elige la rebelión, y constituirse en su propio centro, su pérdida es igualmente total: caóticamente desorganizado en su ser y esclavo de las cosas": en *op. cit.*, p. 52. Como se ve, el pecado según Agustín no está propiamente en la rotura "objetiva" del orden, sino en la decisión libre del hombre que lo rompe.



Con esta triste elección el hombre sufre una mutación radical en su primitiva naturaleza. El pecado la "vició, cambió y dañó", instalándole en una nueva y miserable condición. Alma y cuerpo perdieron su primitiva estabilidad en Dios, parcial pero efectivamente, perdiendo, a la vez, su primitiva estabilidad en sí como unidad. El hombre perdió a Dios y, por ello, se perdió a sí mismo. Su rebelión abrió el camino a todas las rebeliones. El hombre queda instalado en un nuevo centro, en un nuevo estado: el "empecatamiento". El pecado original ha contaminado toda la naturaleza humana, siendo a la vez pecado y pena de pecado.

Pero si Agustín describe así la miseria del hombre, no es para quedarse en ella. Sino, como concluye el párrafo anterior el mismo J. Rubio, "sin la misericordia divina, todo habría concluido: el hombre hubiera quedado abandonado en 'justísima derelicción'" <sup>27</sup>. En seguida estudiamos algunos aspectos de las consecuencias del pecado.

2.3.1. *La muerte* (en algunos de los autores griegos, la *corrupción*) es la herencia del primer pecado de que más comúnmente se hablaba en los primeros siglos de la Iglesia. Para San Agustín, se trata de una triple muerte:

*La muerte del alma*, que es igual a la impiedad del hombre y a su separación de Dios. Así, la muerte se da

...en el alma, por el pecado, en el cuerpo como castigo del pecado, y por eso también en el cuerpo *a causa del pecado*... La muerte del alma es la impiedad, y la muerte del cuerpo la corruptibilidad por la cual se separan el alma y el cuerpo. Porque así como el alma muere al abandonarla Dios, así el cuerpo al abandonarlo el alma <sup>28</sup>.

*La muerte del cuerpo*, que el hombre no habría debido experimentar según el proyecto original divino <sup>29</sup>.

*La muerte "segunda"*, que llamaríamos hoy la condenación eterna:

La muerte del alma se da cuando la abandona Dios; la muerte del cuerpo, cuando éste es abandonado del alma. Cuando el alma abandonada de Dios abandona el cuerpo, mueren uno y otro, es decir todo el hombre... Y a esta muerte de todo el hombre se sigue aquélla que la autoridad de las Escrituras llama *muerte segunda* <sup>30</sup>.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>28</sup> *De Trin.* IV, 3, 5, CCL 50, 165; y cf. *ibid.*, 2, 4, p. 164; *De nat. et grat.* 23, 25, PL 44, 259. Como de ordinario en este tipo de textos, en el apenas citado Agustín no pone el acento en la muerte del hombre sino en la gracia, pues "ambas realidades, cuerpo y alma, necesitaban una medicina y una resurrección para renovar y mejorar lo que había empeorado".

<sup>29</sup> Las citas posibles son abundantísimas, pues se trata de un tema muy común a San Agustín. Muy representativo sería, por ej., *De civ. Dei* XIII, 3, CCL 48, 386s. Y cf. *In Jo. ev. tr.* XXII, 6, CCL 36, 226; y *De Trin.* XII, 16, 20, CCL 50A, 409.

<sup>30</sup> *De civ. Dei* XIII, 2, CCL 48, 385. Y cf. *ibid.*, XIII, 12, p. 394s.

2.3.2. *La concupiscencia* desordenada unida a la debilidad de la voluntad humana. Esta, en efecto, fue la más herida; porque con el pecado se ha vuelto contra sí misma, de tal manera que "no queriendo lo que podía, ahora no puede lo que quiere"<sup>31</sup>. Pero nuevamente debemos observar el fundamental optimismo del Santo Doctor. No se detiene en esa debilidad como para hacer una antropología pesimista del hombre, sino para hacernos advertir que, estando debilitada nuestra voluntad, nada podemos lograr sin la gracia de Cristo<sup>32</sup>.

Ni siquiera sobre la concupiscencia Agustín se muestra negativo. Desde su conversión ha dejado de ser maniqueo, y ha abandonado en serio su antigua creencia. Pero tampoco es pelagiano. Ve que la concupiscencia es una fuerza muy positiva en el hombre cuando lo impulsa al bien, y dicho motor interno continúa en él aún después del pecado. Lo malo está más bien en que, tras éste, el amor desordenado nos imposibilita que las pasiones estén al servicio de la voluntad guiada por la razón. El orden ha sido herido y es ahora la voluntad la que se deja arrastrar por las pasiones, sobre las que el hombre, una vez pecando, no tiene más el dominio de señor que le corresponde<sup>33</sup>. Por ello solamente le es posible volver a gobernarlas según el orden establecido por Dios, ayudado por la caridad de Cristo, que es un don enteramente gratuito<sup>34</sup>.

De ahí que el hombre tras el pecado tienda a amar desordenadamente, cuyos signos son la ambición de poder, de dominio, de dinero; éstos lo conducen a todos los vicios, sobre los que está fundada la ciudad terrena. Pero también puede ser reconstruido su amor con la gracia de Cristo, para la edificación de la ciudad de Dios:

La voluntad recta es un amor bueno, mientras la voluntad mala es un amor malo. El amor que aspira a poseer es deseo, el amor que ya tiene y posee lo que ama es gozo, el amor que huye de cuanto le es contrario es temor, el amor que siente y prueba dolor por lo que sucede es tristeza. Y estos sentimientos son malos cuando es malo el amor, buenos cuando el amor es bueno<sup>35</sup>.

<sup>31</sup> *De civ. Dei* XIV, 15, CCL 48, 437.

<sup>32</sup> Cf. *De gratia Christi*, 31, 33s, PL 44, 376; y 44, 48, col. 382.

<sup>33</sup> Cf. *De civ. Dei* XIII, 13, CCL 48, 395. Así, por ejemplo, se muestra optimista respecto al matrimonio y al deseo de la unión matrimonial, si bien reconoce que tras el pecado la concupiscencia aun en el matrimonio muchas veces arrastra al hombre desordenadamente: cf. *De pecc. orig.* 33, 38-34, 39, PL 44, 404s. Y cf. *De Trin.* XIII, 18, 23, CCL 50A, 413, donde da como razón de la concepción virginal de Jesús el que éste convenía que naciese de la carne vencida, pero no de la "libido" consecuencia del pecado: la carne sigue siendo buena, no la desviación del apetito desordenado.

<sup>34</sup> Cf. *De gratia Christi*, 21, 22, PL 44, 371; y 26, 27, col. 374.

<sup>35</sup> *De civ. Dei* XIV, 7, CCL 48, 422. Más adelante nos dice que ambos amores son los fundamentos de las dos ciudades: *De civ. Dei*, XIV, 28, CCL 48, 451: el amor de sí hasta el desprecio de Dios ha construido la ciudad terrena, el amor de Dios hasta el desprecio de sí, la celestial. Y cf. *ibid* XV, 22, p. 488, y de *De Gen. ad litt.* XI, 15, 20, PL 34, 437.

Tampoco puede ser la concupiscencia "mala" por su objeto, pues para Agustín no existen los objetos malos, ya que desde el momento en que abandonó el maniqueísmo repudió toda idea del mal como algo positivo. Y así el pecado no está jamás en preferir algo malo, sino en preferir algo bueno *desordenadamente*:

El santo explica que, en efecto, todos los vicios, en el fondo, no significan algo negativo, sino positivo-perfectivo. La soberbia, ambición, deshonestidad, avaricia, en realidad no son más que la búsqueda del bien respectivo que encierra, pero desordenadamente. Es curioso el caso del envidioso que se hace malo precisamente al contacto del bien que ambiciona —o que le apesadumbra— desordenadamente<sup>36</sup>.

Por eso el hombre pecador queda abandonado a sí mismo. Destinado por el Creador a ser espiritual en la carne, por el pecado se ha convertido en carnal aun en el espíritu. Y ya que orgullosamente prefirió el aislamiento en sí mismo, Dios lo ha abandonado a sus propias pasiones<sup>37</sup>.

#### 2.4. *La herencia del pecado original*

Según A. Sage, solamente a partir de las dificultades que el Santo Doctor tuvo que afrontar contra los pelagianos, llegó a elaborar la doctrina "agustiniana" del pecado original. Al principio de su nueva vida de cristiano, con toda la tradición de la Iglesia, subrayó la muerte como consecuencia del pecado; luego, en contacto más estrecho con el Génesis, puso el énfasis en la concupiscencia desordenada. Ante el pelagianismo se veía obligado a ir hasta la misma raíz:

Heredamos de Adán... no solamente una carne corruptible que nos aboca a la muerte, no solamente la concupiscencia que nos liga al pecado, sino un pecado de eterna condenación si Cristo no nos redime de él: pecado contraído simplemente desde el nacimiento y que prolifera, a partir de la edad de la discreción, en pecados más o menos numerosos, más o menos graves, cometidos personalmente<sup>38</sup>.

Comentando Jn 1,17, en relación con Ro 5,20, Agustín se pregunta por qué ningún hombre es capaz de cumplir la ley, y se responde que por haber nacido de Adán, del cual ha heredado el pecado, por medio de la concepción humana misma. Pero aun aquí, cuando llega a la raíz de la corrupción, no se detiene en ella como si fuese el destino final del hombre; sino lo hace para destacar la redención única posible por la gracia de Cristo:

<sup>36</sup> J. RUBIO, *op. cit.*, p. 69. Por lo mismo, continúa el autor, según Agustín la concupiscencia existía aun antes del pecado. Lo que ha cambiado es el desorden introducido en las tendencias.

<sup>37</sup> Cf. *De civ. Dei*, XIV, 15, CCL 48, 436s.

<sup>38</sup> A. SAGE, "Le péché originel dans la pensée de saint Augustin de 412 a 430", en *Rév. d'Et. August.* 15 (1969), p. 75s.

Mas si nacer de Adán es una consecuencia inevitable de la condenación, nacer por Cristo exige, en cambio, una decisión libre, y es gracia. Ningún hombre es forzado a nacer por medio de Cristo, mientras todos han nacido de Adán sin haberlo decidido. Mas quienes nacen de Adán, nacen pecadores, con su pecado; mientras quienes nacen por Cristo son justificados y justos, no por sí mismos sino por él<sup>39</sup>.

¿Por qué era tan importante para Agustín subrayar esta doctrina? Porque, para Pelagio y los pelagianos, Adán habría pecado sólo él, y no habría dejado en herencia a la humanidad descendiente de él ni el pecado ni sus consecuencias, sino solamente un mal ejemplo. Así la redención de Jesucristo no tocaba la raíz misma del mal en el hombre, sino solamente se realizaría también por el ejemplo. Una doctrina que muy posteriormente proclamarían los cristianos iluministas, estaba ya sembrada remotamente. Agustín veía las graves consecuencias de tal doctrina no solamente para la gracia, sino para la función misma de Cristo, y por ende para su ontología. Por eso contra los pelagianos recogió y atrincheró toda la doctrina de los Padres anteriores a él<sup>40</sup>.

### 2.5. *Pero el hombre no está del todo corrompido*

Por eso es redimible, por más que nuestra naturaleza esté debilitada. Más aún, por ello lo necesita. Es una de las razones por qué San Agustín usa tanto el nombre de "Cristo médico"<sup>41</sup>. No hay ni mutación ni mucho menos destrucción que pudiésemos llamar "ontológica" en el hombre; sino desorden: es, dice J. Rubio, un "ser en pecado" pero sin dejar de existir como un "ser en Dios"<sup>42</sup>. Esta afirmación es frecuentísima en Agustín, por ejemplo cuando dice explícitamente que nuestra naturaleza, heredada de Adán, se encuentra debilitada, pero no del todo corrompida<sup>43</sup>. Por eso también distingue entre la gracia de creación y la de redención, ambas por obra de Cristo: por el pecado se ha perdido aquello que necesita un salvador, se conserva aquello que es don (en la naturaleza) de la creación<sup>44</sup>. O como lo expresa V. Capánaga,

El hombre perdió la *facilidad*, pero no la *capacidad* para unirse con su Principio. Y si, según el santo Doctor, la nobleza del ser humano consiste en ser *capax Dei*, esa capacidad no se destruyó con el primer pecado<sup>45</sup>.

<sup>39</sup> *In Jo. ev. tr.* III, 12, CCL 36, 26.

<sup>40</sup> Cf. J. SAGE, *op. cit.*, p. 89.

<sup>41</sup> Cf. *De pecc. orig.* 29, 34, PL 44, 402.

<sup>42</sup> Cf. J. RUBIO, *op. cit.*, p. 76.

<sup>43</sup> Cf. por ej. *De pecc. orig.* 40, 46, PL 44, 408.

<sup>44</sup> Cf. *De pecc. orig.* 33, 38, PL 44, 404; *De nat. et grat.* 11, 12, PL 44, 252s.

<sup>45</sup> V. CAPANAGA, "El gozo de la redención", en *Augustinus* 23 (78), p. 222.

2.5.1. *La imagen de Dios en nuestra alma es inmortal*, y ha sido creada conforme a dicha imagen para que pudiese conocer y ver a Dios mediante su razón y su inteligencia. Y aunque hoy se encuentra “desgastada (*obsoleta*), oscurecida y deforme”, sin embargo siempre existe<sup>46</sup>. Y en el mismo libro *De Trinitate* Agustín nos ofrece algunos signos de la permanencia de esa imagen:

Aunque estamos desterrados del gozo inmutable, sin embargo no hemos sido de tal manera separados y desgajados que no podamos buscar en estas cosas mudables y temporales la eternidad, la verdad y la beatitud (y no queremos ni morir, ni ser engañados, ni perturbados)<sup>47</sup>.

2.5.2. *Conserva la capacidad de generar y procrear*, don que le fue concedido al hombre *antes* de la caída (*Gen 1,28*). Por ello el cuerpo es castigado con la sujeción a la muerte, pero no privado de sus capacidades. Y así puede generar otros cuerpos unidos a un alma inmortal, a su vez imagen de Dios, que goza de la luz de la razón<sup>48</sup>.

2.5.3. *Castigado, conserva todas sus capacidades naturales*, aunque debilitadas, como por ejemplo la capacidad de progreso (que se manifiesta en la construcción, la industria, la navegación, la agricultura, etc.), la capacidad de gozar la belleza y de usar todos sus órganos, sentidos, miembros físicos, etc., todos ellos organizados de tal manera que están al servicio del alma espiritual. Y finalmente la capacidad de conocer y gozar la naturaleza celeste y terrena, que continúa al servicio del hombre<sup>49</sup>.

Por eso el hombre es redimible, es “curable”, y tiene urgente necesidad del “médico” Cristo. Más aún, precisamente porque Dios en su providencia ha querido que su obra desembocase en Cristo como término, ha dejado en el hombre muchos signos de esa imagen jamás perdida, que lo impulsan a buscar a Dios a través del conocimiento y la voluntad, la razón y el deseo. El hecho de que aún conserve el hombre la conciencia moral y el arrepentimiento son signos de la inquietud del corazón que lleva una imagen en búsqueda del Creador:

También el deseo, el *inquietum est cor nostrum* de las *Confesiones*, dispara al hombre a la conquista de lo infinito. Es una sed

<sup>46</sup> *De Trin.* XIV, 4, CCL 50A, 428.

<sup>47</sup> *De Trin.* IV, 1, 2, CCL 50, 161. A. RUBIO ve en el remordimiento por los pecados un signo de la “memoria Dei”, que aún se conserva por ejemplo en la jerarquía de valores. El remordimiento es una “condenación de sí mismo”, de aquello que, en el fondo, y sépase o no, es la aprobación del plan divino sobre el hombre. Si la “conversión a sí mismo” es el medio más excelente para encontrar a Dios, es que en el fondo la imagen de Dios está aún impresa en el espíritu humano, por más que se encuentre opacada: cf. *op. cit.*, pp. 57-61.

<sup>48</sup> Cf. *De civ. Dei*, XXII, 24, 1, CCL 48, 846. Y así, según Agustín, las nupcias, aun del hombre caído, son buenas y conformes al plan divino; si bien tras el pecado ha aparecido la lascivia: cf. *De pecc. orig.* 35, 40, PL 44, 405; et cf. *De civ. Dei*, XXII, 24, 2, CCL 48, 849.

<sup>49</sup> Cf. *De civ. Dei*, XXII, 24, 3-5, CCL 48, 850s.

inextinguible, en busca de tres fuentes: la Verdad primera, la Hermosura original, el Valor de los valores, *causa constitutae universitatis, lux percipiendae veritatis, fons bibendae felicitatis*. La razón más metafísica y agustiniana de esta inquietud se halla en la condición de *imagen de Dios* impresa en el espíritu<sup>50</sup>.

Podríamos concluir esta parte con A. Sage<sup>51</sup>, diciendo que Agustín tal vez no lo ha dicho todo bien, y él mismo se ha corregido en muchos puntos. Pero en su enorme desarrollo teológico llegó a la madurez de su pensamiento sobre el pecado original, porque sólo así podía con toda su fuerza presentar la absoluta necesidad, para el hombre, de una encarnación redentora.

Incluso en la misma polémica antipelagiana no es que el bautizar o no a los niños tenga sentido como un problema independiente. De hecho Agustín reconoció que Celestio había aceptado en Cartago dicho rito. Y sin embargo siguió llamándolo hereje. ¿Por qué? No era cuestión del rito, sino del significado, pues atribuía a dicho sacramento una fuerza extraña a la confesión de fe; ya que según el pelagiano el niño se bautizaba para recibir una *ayuda* que facilitase la salvación; y luego ponía el auxilio de la gracia de Cristo en el *ejemplo* de su vida y doctrina, lo que para Agustín es una doctrina impía<sup>52</sup>, al negar la absoluta necesidad de la gracia, que según el Santo sólo puede ser explicada por la obra de Cristo en contraposición a la del pecado. Luego no basta que la carne de Cristo sea un modelo, o que facilite el ingreso al reino: sin ella simplemente no hay reino.

Y ya que el pecado original es del todo universal, el Santo Doctor se pregunta cómo fue posible que se salvaran los padres del Antiguo Testamento, antes de la venida del Verbo. Aun ellos, se responde, no pudieron salvarse sino en virtud de la encarnación, muerte y resurrección de Cristo<sup>53</sup>; como le parece ver significado en la circuncisión de los niños, prenda y figura real del bautismo<sup>54</sup>.

<sup>50</sup> V. CAPANAGA, "El gozo...", p. 224. Por eso, dice J. RUBIO en *op. cit.*, p. 57, la conversión a Dios comienza en Agustín por una conversión dentro de sí mismo: porque, aun alejado de Dios, conserva su imagen.

<sup>51</sup> A. SAGE, "Péché originel. Naissance d' un dogme", en *Rev. d' Et. August.* 13 (1967), pp. 247s.

<sup>52</sup> Cf. *De pecc. or.* 23, 26, PL 44, 397. Llama "doctrina carnal y animal" la que no entiende "quid gratiae credentibus crux conferat Christi, et putat hoc illa cruce actum esse tantummodo, ut nobis usque ad mortem pro veritate certantibus imitandum praeberetur exemplum": *In Jo. ev. tr.* XCVIII, 3 CCL, 36, 578. ¿No vino entonces a dar ejemplo al hombre? Sí, pero sólo *positivamente* al hombre ya "sanado". Por eso la carne sin pecado de Cristo debe primero sanar la carne pecadora nuestra (y no encuentra Agustín mejor manera de explicar esta transmisión, que por la generación carnal): cf. *De pecc. or.* 1, 1, PL 44, 385s; 17-18, col. 394.

<sup>53</sup> *De pecc. or.* 24, 28, PL 44, 398; 25, 29-26, 31, col. 399s; y cf. *De nat. et grat.* 2, 2, PL 44, 249. Ni siquiera Adán pudo salvarse sin Cristo: *De nat. et grat.* 21, 23, PL 44, 258.

<sup>54</sup> Cf. *De civ. Dei* 16, 23, CCL 48, 532.

### 3. La Encarnación Redentora

En general San Agustín considera que el fin de la encarnación, tras el pecado del hombre, es la curación de éste. No de sólo el pecado original, sin embargo, sino de *todos* los pecados; si bien primeramente del original, luego de cuantos el hombre comete por responsabilidad propia. Pero no se detiene ahí. La encarnación del Hijo no tiene solamente un fin negativo: liberar de la muerte; sino sobre todo y principalmente un fin positivo: llenarnos de la vida divina. Así la redención es no sólo curación, sino plenitud de salud:

En la plenitud de los tiempos, cuando él sabía que debía hacerlo, envió a su Hijo unigénito, por el cual creó el universo, para que permaneciendo Dios se hiciese hombre, y fuese como hombre Cristo Jesús el mediador entre Dios y los hombres; creyendo en él, por el agua de la regeneración quedamos libres del reato de todos los pecados, tanto del original adquirido por generación (y para cuya regeneración ha sido instituido principalmente) como de todos aquellos que hemos contraído al obrar mal; de modo que librados de la condenación perpetua, vivamos en fe, esperanza y caridad... teniendo como camino a Cristo, hecho tal por nosotros<sup>55</sup>.

San Agustín no considera la encarnación separada del resto de los misterios de Jesús, sobre todo de la muerte y resurrección. Esta última es la clave para descifrar el misterio salvífico, que sería del todo imposible sin que por una parte la venida del Verbo en la carne, y por otra la muerte en cruz<sup>56</sup>. Se trata pues de una encarnación en el sentido "global" del término.

#### 3.1. Fin de la encarnación

Lo hemos dicho ya: para liberar al hombre de todo pecado. Pero ¿por qué precisamente mediante la encarnación? ¿Cómo corresponde ésta al proyecto salvífico divino? ¿Por qué es tan conveniente?

*El intercambio:* Agustín es heredero de la doctrina común de los Padres, desde San Ireneo. La encarnación fue querida por la Trinidad, "para que naciósemos de Dios", por eso "el Hijo ha nacido primero de la carne humana". Supone Agustín que tras el pecado no nacíamos ya de Dios, sino de la carne: por eso él se ha hecho carne, para que así naciósemos de él. Pero también se iluminan con esta categoría otros aspectos de la salvación: el inmortal quiere participar de nuestra mortalidad para comunicarnos su vida inmortal<sup>57</sup>. Y también para cambiar nuestra soberbia con su humildad, y nuestra inmundicia con su santidad.

<sup>55</sup> *In Jo. ev. tr.* CXXIV, 5, CCL 36, 684. Y cf. *De Trin.* IV, 14,14, CCL 50, 186.

<sup>56</sup> Cf. *De pecc. or.* 24, 28, PL 44, 398s.

<sup>57</sup> Cf. *In Jo. ev. tr.* II, 15 CCL 36, 19; *De Trin.* IV, 2,4, CCL 50, 164; *De civ. Dei* XXI, 15, CCL 48, 781.

*La curación de la soberbia humana*, raíz del pecado, con la "humildad de Dios", y de nuestra desobediencia con su obediencia al Padre, desde la encarnación hasta la muerte<sup>58</sup>.

*El camino y ejemplo* para el hombre carnal. El Hijo es la imagen viva de la Trinidad, según la cual hemos sido creados. Pero perdida la imagen (que es nuestra luz) por el pecado, no teníamos ya una guía segura de nuestra vida. Por eso el Verbo sigue siendo camino, según su naturaleza divina, para los ángeles que permanecieron fieles (pues también fueron creados conforme a su imagen); en cambio para nosotros, pecadores, incapaces de mirar nada que no sea carnal, se ha abajado viniendo a nuestra carne para que en nuestra carne misma encontrásemos el camino del regreso a Dios. Por eso la humanidad de Cristo, como camino, es también mediadora entre nosotros y su divinidad, como "vía entre el viandante y la meta", debido a su unión hipostática. Por eso mismo la carne de Cristo es nuestra esperanza para llegar a Dios, porque Jesucristo "es Dios en cuanto meta a la que tendemos, hombre en cuanto camino por el cual llegamos a esa meta"<sup>59</sup>.

Pero debemos insistir en el punto ya insinuado arriba: Agustín no es un sociniano que afirme el ejemplo de Cristo como el de un grande hombre enviado por Dios. Ni es pelagiano de manera que considere el pecado de Adán sólo un "mal ejemplo" que se cura con el "buen ejemplo" de Cristo. Ni un racionalista que se contente con un maestro iluminado de una vida moral recta. La gracia de Cristo no es sólo ejemplo, sino perdón radical, cambio de situación del hombre de pecador a justo, verdadera elevación de la naturaleza caída: la humanidad de Cristo es camino para el hombre en el sentido ante todo óntico; y precisamente porque lo es, se convierte también en camino de vida en el orden moral<sup>60</sup>.

*¿Era del todo necesaria la encarnación?* No, si por ello se entiende una exigencia natural del hombre que basase un derecho. No la podemos pues deducir por la razón. Pero dado que Dios así lo ha libremente decidido por amor, y ha querido revelarlo, descubrimos en su Palabra que, aun cuando él podría habernos salvado de infinitas maneras, ninguna hubiese sido tan conveniente; puesto que participando él personalmente de nuestra muerte, se habría de convertir por su resurrección en esperanza para cuantos por nuestra culpa estamos condenados a la muerte. Y así, para que no desesperásemos al sentirnos inmersos en esta carne de pecado, él mismo la ha hecho suya. Enceguecidos además por nuestros pecados, e incapaces de ver la luz, la misma luz divina se nos revela en nuestra carne: por eso quienes nos sentíamos lejanos de Dios podemos ver en la

<sup>58</sup> *De Trin.* XIII, 17, 22, CCL 50A, 413.

<sup>59</sup> *De civ. Dei* XI, 2, CCL 48, 322. Y cf. *De Trin.* VII, 3, 5, CCL 50, 253.

<sup>60</sup> Cf. *De gratia Christi* 35, 38, PL 44, 378; 41, 45, col. 380; *De pecc. orig.* 15, 16, PL 44, 393; *De nat. et grat.* 40,47, PL 44, 270.



carne de Cristo cuánto nos ama Dios todavía, y que a pesar de nuestra carne de pecado, él no nos a rechazado <sup>61</sup>.

Así la carne de Cristo se convierte para nosotros en la "teofanía de Dios":

Como su trascendencia lo hace inaccesible a los ojos de los mortales, Dios no se manifiesta tal como es en sí mismo, según su esencia invisible; la teofanía se realiza por medio de un signo que posee en sí mismo cierta cualidad que lo hace capaz de evocar lo que significa, sin expresarlo exhaustivamente, pues ninguna creatura iguala al Creador <sup>62</sup>.

Se podría decir en conclusión, con C. van Crombrughe, que lo más típico en la soteriología de San Agustín fue el haber movido el centro de atención de la soteriología patristica, del hecho mismo de la encarnación al evento de la cruz; y por lo mismo el haber acentuado con mayor fuerza que nunca antes de él, el valor soteriológico de la carne de Cristo; de manera que la encarnación, en una comprensión más amplia, no se "concentra" en el momento en que el Verbo tomó carne en el seno de María; sino abraza *todo* el misterio salvífico del Verbo en la carne <sup>63</sup>.

### 3.2. ¿Por qué en un cuerpo humano?

Encontrándonos de lleno en el campo del misterio revelado sobre la libre voluntad salvífica, no se pueden dar sino razones de conveniencia. Esta misma "debilidad" lógica del razonamiento, es un reto de la sabiduría divina a la autosuficiencia de la filosofía:

(Agustín) estigmatiza el orgullo filosófico que, escandalizado por una tal condescendencia, rehusa creer en el misterio del Verbo encarnado. Dios providencialmente ha dispuesto de hacer regresar los hombres hacia sí por medio de humildes realidades carnales, después de la perversión del pecado... Los filósofos, sobre todo los platónicos cuyos escritos por otra parte Agustín tanto admira, pueden elevarse más allá de lo creado, descubrir al menos un poco la luz de la verdad inmutable; y sin embargo no están menos condenados a la impotencia en el orden de la salud, mientras no abajen su orgullo delante de la humildad de Dios <sup>64</sup>.

<sup>61</sup> Cf. *De Trin.* XIII, 10, 13, CCL 50A, 399s; *De civ. Dei* VII, 31, CCL 47, 212.

<sup>62</sup> E. BAILLEUX, "La christologie de saint Augustin dans le 'De Trinitate'", en *Rech. August.* 7 (1971), p. 221. Y cf. *De Trin.* II, 5, 10, CCL 50, 93; II, 9, 15, CCL 50, p. 99s.; III, 10, 21, CCL 50, p. 149s.

<sup>63</sup> "Nous concluons que, pour Augustin, toutes les grâces se rapportent à la mort du Christ, comme à leur cause méritoire. Si Dieu pouvait nous les octroyer d' autre facon... en réalité c'est de l' Incarnation et de la mort du Christ qu' il a fait le facteur de notre salut": C. van CROMBRUGGHE, *op. cit.*, p. 497.

<sup>64</sup> E. BAILLEUX, *Op. cit.*, p. 22. Y cita en confirmación *De Trin.* IV, 15, 20.

*Para mostrar que la carne es buena y amada de Dios, porque Dios la ha creado. Y por lo mismo para enseñarnos que el único elemento malo es el pecado, no la carne. Y también para demostrarnos que ni siquiera la muerte del cuerpo es un mal en sí mismo (lo sería solamente la "muerte segunda"), porque en Cristo la muerte se transforma en camino para la resurrección. Finalmente, para abatir el orgullo humano; pues asumiendo voluntariamente la carne del hombre, le ha enseñado cuánto se ha engañado su orgullo cuando ha pretendido hacerse igual a Dios*<sup>65</sup>.

*Para vencer al demonio en la misma carne en la que el maligno había vencido, ya que*

Convenía a la justicia y a la bondad del Creador que el diablo fuese vencido por medio de la misma creatura racional que él se complacía de haber vencido, y por medio de una creatura descendiente de la misma estirpe que, viciada en el origen, era en su totalidad, por culpa de uno solo, dominada por el poder del demonio<sup>66</sup>.

*Para ser, en cuanto hombre, único Mediador; pues el Verbo en cuanto Hijo, eterno e infinitamente bienaventurado, no es mediador. Y así se ha hecho hombre para, participando de nuestra naturaleza, hacerla también feliz y destinada a la inmortalidad*<sup>67</sup>.

Pero para cumplir su papel de mediador en la carne, entre la carne pecadora, era necesario que su carne fuese sin pecado; en efecto, su carne no es divina, pero tampoco puede ser pecadora porque entonces necesitaría otro mediador. Si esa carne puede mediar, es por su santidad y unión con el Verbo, pues necesitamos "un Mediador que, cercano a nuestra debilidad por su cuerpo mortal, gracias a la justicia inmortal de su espíritu... nos dé verdaderamente un auxilio divino para purificarnos y liberarnos"<sup>68</sup>. Por ello también esa carne fue concebida virginalmente: no de la carne pecaminosa de Adán que concibe llevada por la lascivia, sino de la fe.

<sup>65</sup> Cf. *De civ. Dei*, X, 24, CCL 47, 297, y *De Trin.* XIII, 18, 23, CCL 50A, 414.

<sup>66</sup> *De Trin.* XIII, 17, 22, CCL 50A, 413. Y cf. *ibid* 18, 23, p. 414; 16, 21, p. 410; *De pecc. orig.* 40, 46, PL 44, 408. Durante un tiempo se exageró el drama acaecido entre Jesucristo y el diablo, como si éste hubiese sido el centro de la cristología agustiniana. Cf. sobre esta exageración, el reductivismo de H. GALLERAND, "La rédemption dans saint Augustin", en *Rev. d'hist. de la litt. relig.* 8 (1922), 38-77, artículo reproducido por J. TURMEL en *Histoire des dogmes*, I. París, 1931, pp. 360-380. Igualmente A. SABATIER, *La doctrine de l'expiation et son évolution historique*. París, Fischbacher, 1898. Contra esos excesos cf. sobre todo J. RIVIERE, *Le dogme de la rédemption chez saint Augustin*. París, J. Gabalda, 1933. Hoy estos excesos no predominan, y se ha colocado tal interpretación en una perspectiva más equilibrada. Cf. J. PLAGNIEUX, *Op. cit.*, p. 823.

<sup>67</sup> Cf. *De civ. Dei* IX, 15, CCL 47, 263. Algunas veces explica esta misma conveniencia insistiendo en la función mediadora-sacerdotal: Jesucristo es sacerdote *por su carne*: *De Trin.* IV, 14, CCL 50, 186.

<sup>68</sup> *De civ. Dei* IX, 17, CCL 47, 266; cf. *ibid* X, 24, CCL 48, 298; *De pecc. orig.* 28, 33, PL 44, 402.

Así fue concebido por el Espíritu Santo *en* la carne, pero no *de* la carne. He aquí por qué San Agustín da tanta importancia a la fe de María, para la obra de nuestra liberación<sup>69</sup>.

#### 4. El Misterio Pascual

La cruz es, sin duda, el eje central de la soteriología de Agustín. Se trata de una teología muy compleja y consistente, en la que podemos descubrir muchos aspectos íntimamente entrelazados. Podríamos distinguir metodológicamente entre las "raíces" de la obra redentora de la cruz, y las categorías que Agustín emplea para explicarlas.

##### 4.1. "Raíces" teológicas de la redención por la cruz

Jesucristo murió como *Mediador de la humildad*; porque si el pecado tiene como raíz fundamental *la soberbia humana*, el remedio tendrá que ser *la humildad de la carne de Dios*. Puesto que habíamos perdido la vida por nuestro orgullo, él aceptó morir con la muerte más ignominiosa, porque "así como el demonio soberbio ensoberbeciendo al hombre lo condujo a la muerte, así el Cristo humilde devolvió al hombre, mediante la obediencia, a la vida"<sup>70</sup>. Si el Hijo hubiese venido a nosotros en cuanto Dios, no habría sido reconocido; en cambio como hombre, en una cruz, se ha convertido en camino de humildad para el hombre soberbio:

A causa de la transgresión de la ley, los soberbios quedaron enfermos, y la enfermedad de los soberbios se convirtió en confesión de los humildes. Ahora que los enfermos reconocen su enfermedad, que venga el médico a curarlos<sup>71</sup>.

De ahí que la imagen del "Cristo Médico" como expresión de la obra redentora, sea una de las más favorecidas cuando se trata el tema de la soteriología agustiniana. Y es que, mientras los Padres griegos anteriores a él insistían en la divinización "mística" del hombre por la encarnación, Agustín puso el acento en el remedio del pecado mediante la "humildad de Dios" que inspiró al Hijo la condescendencia para venir a la humildad de nuestra carne, la cual se convierte en el signo más claro del amor trinitario por el hombre caído<sup>72</sup>. Según R. Arbesmann incluso dio Agustín un grande paso respecto a otro Padre latino muy cercano a él, San Ambrosio, al conjugar en la cruz la teología de la humildad de Dios con la imagen del Cristo médico; ambas imágenes unidas en el orden soteriológico, y no de mera contemplación o de vida espi-

<sup>69</sup> Cf. *De Trin.* XIII, 18, 23, CCL 50A, 413; *De pecc. orig.* 41, 47, PL 44, 409s.

<sup>70</sup> *De Trin.* IV, 10, 13, CCL 50, 178; cf. *De nat. et grat.* 24, 27, PL 44, 260.

<sup>71</sup> *In Jo. ev. tr.* III, 2, 3, CCL 36, 20s; cf. *ibid II*, 4, p. 13s.

<sup>72</sup> Cf. G. PHILIP, *Op. cit.*, p. 806.

ritual<sup>73</sup>; o como lo explica J. Plagnieux, la desconcertante novedad agustiniana resulta de que pone el rescate de nuestra salud en la humildad de Dios en conjunción con la sangre del justo<sup>74</sup>. Y en la valiente expresión del Santo Doctor: "El hombre soberbio habría perecido para siempre, si no hubiese venido a su encuentro el Dios humilde", J. L. Azcona encuentra no la manifestación de una "virtud" de Dios ejercitada en un acto (por más que fuese la cruz) sino

Es un modo continuo de existir que responde a una raíz ontológica. Este concepto esencial a la humildad, lo aplica Agustín al mismo Dios, al Verbo de Dios. *Dios es humilde*<sup>75</sup>.

También puede afirmarse que Cristo nos salvó *por su libre obediencia al Padre*, ya que si la raíz del pecado es la soberbia, el pecado en sí mismo es desobediencia que lleva a la muerte como castigo. Y así, no debiendo morir Jesucristo por ser sin pecado, la libre aceptación de la muerte por obediencia al Padre y no como castigo, rehace la obra de nuestra desobediencia. Ningún hombre hubiese podido redimirse ni siquiera dando la propia vida, porque la muerte en él no es libertad, sino condena. Sólo el Hijo puede, por consiguiente, aceptar la muerte (en su carne) por pura generosidad<sup>76</sup>. Me parece que en este punto Agustín influye profundamente en la posterior soteriología de San Anselmo.

También nos libró *por su victoria sobre la muerte física* ya que, no debiendo morir como acabamos de afirmar, por su propia voluntad se entregó a la muerte; y así también por propia voluntad venció la muerte. En efecto, mientras el hombre pecador muere cuando el alma abandona su cuerpo, y lo abandona no cuando quiere sino cuando el Señor dispone, en el caso del alma de Cristo dejó el cuerpo "porque quiso, cuando quiso, y como quiso"<sup>77</sup>. Pero no lo hizo por su propio bien, sino que "sufrió por nosotros la muerte que no le era debida, para que no nos dañase más la muerte que nos es debida"<sup>78</sup>.

De ahí que difícilmente se puede encontrar en San Agustín alguna justificación a la interpretación luterana de una muerte expiatoria del Hijo que satisface la ira del Padre. He aquí un texto del Santo Doctor que parece excluir toda interpretación de ese tipo: comentando Ro 5,9-10, dice que el Padre ha enviado a su Hijo por pura misericordia:

<sup>73</sup> Cf. R. ARBESMANN, "Christ le 'Medicus humilis' in St. Augustine", en *Augustinus Magister*, II, p. 626.

<sup>74</sup> Cf. J. PLAGNIEUX, *Op. cit.*, p. 821.

<sup>75</sup> J. L. AZCONA, *Op. cit.*, p. 28. El mismo autor desarrolla más adelante, p. 47, el tema de la "forma servi" como principio radical de los "actos humildes" del Cristo en su carne.

<sup>76</sup> Cf. *In Jo. ev. tr.* XLI, 7, CCL 36, 361; *De nat. et grat.* 24, 26, PL 44, 260.

<sup>77</sup> *De Trin.* IV, 13, 16, CCL 50, 181s; cf. *In Jo. ev. tr.* III, 12-13, CCL 36, 26.

<sup>78</sup> *De Trin.* IV, 13, 17, CCL 50, 182; cf. *In Jo. ev. tr.* XLI, 7, CCL 36, 361; *Ibid* XXXI, 6, p. 296s.

¿Hemos de pensar que, airado el Padre contra nosotros, vio morir a su Hijo por nosotros, y así aplacó su ira? ¿Quiere esto decir que el Hijo se había reconciliado con nosotros hasta el punto de dignarse morir por nosotros, mientras el Padre continuaba airado hasta el punto de no querer reconciliarse con nosotros sino en el caso que por nosotros muriese su Hijo? ¿Pero entonces qué significa lo que dice en otro pasaje el Doctor de los gentiles: Ro 8,31-32? Si el Padre no estuviese ya aplacado, ¿no perdonando el propio Hijo, lo habría entregado por nosotros?... Más bien veo ahí que el Padre nos amó primero, y no sólo antes de que el Hijo muriese por nosotros, sino incluso antes de crear el mundo.

Y concluye el comentario enseñando que el Hijo se entregó por nosotros libremente; pero siendo una obra *ad extra*, toda ella es trinitaria<sup>79</sup>.

Pero Agustín no puede detenerse en sólo la muerte de Jesús, por más que ésta fuese voluntaria. Si la venció fue por su resurrección, que es así la clave para interpretar la cruz. Por ello nos dice que de Adán recibió el cuerpo que los judíos destruyeron, de su divinidad el poder de hacerlo resucitar; por ello "nos salvó con su justicia, muriendo; con su poder, resucitando"<sup>80</sup>.

#### 4.2. Categorías interpretativas

Están muy ligadas con las "raíces" de que hemos apenas hablado, y sólo por razón de método expositivo podemos separarlas.

Cristo murió *como Mediador entre Dios y los hombres* para reestablecer la unidad. Poniéndose él entre el Padre y nosotros pecadores, eliminó el obstáculo que nos separaba, el muro del pecado. Pero si pudo reconstruir la unidad perdida entre Dios y el hombre, es por su unidad Dios-hombre, y porque la carne suya no es *de* pecado, aunque haya él *venido a* una carne pecadora<sup>81</sup>. Este oficio de Mediador, preparado a través de todo el Antiguo Testamento (ya que todos los sacrificios antiguos eran sólo figura del que había de venir<sup>82</sup>), se expresa del modo más excelente en la *mediación sacerdotal*<sup>83</sup>. Por eso tiene tanta importancia en este contexto la teología agustiniana del *sacrificio*:

"Y lo hizo pecado" (2 Co 5,20-21), significa para Agustín "lo hizo sacrificio por el pecado": las víctimas del Antiguo Testamento eran llamadas "pecado", o sea tomaban el puesto del pecado y eran ofrecidas por él; pues bien, son figuras de Cristo<sup>84</sup>. Por la unión entre la carne y el

<sup>79</sup> *De Trin.* XIII, 11, 15, CCL 50A, 401s.

<sup>80</sup> *De Trin.* XIII, 14, 18, CCL 50A, 406s, y cf. *In Jo. ev. tr.* X, 11, CCL 36, 107.

<sup>81</sup> Cf. *In Jo. ev. tr.* XLI, 5, CCL 36, 360; *De Trin.* IV, 7, 11, CCL 50, 175; *ibid* IV, 14, 19, p. 186.

<sup>82</sup> Cf. *De civ. Dei* X, 5, CCL 47, 276ss.

<sup>83</sup> Cf. *De civ. Dei* VII, 32, CCL 47, 218.

<sup>84</sup> Cf. *In Jo. ev. tr.* XLI, 6, CCL, 361.

Verbo, el sacrificio de Cristo es por una parte humano, y por otra trinitario; pues si bien se ofrece como sacerdote y víctima en la forma de siervo, en cambio en la forma de Dios recibe ese sacrificio de su cuerpo, junto con el Padre y el Espíritu Santo<sup>85</sup>.

¿Que es para San Agustín el sacrificio? Tres capítulos de *La Ciudad de Dios* están dedicados al tema: "El sacrificio visible es el sacramento del sacrificio invisible; o sea, un signo sagrado". El verdadero sacrificio es la oblación de sí mismo a Dios, significada externamente. He aquí por qué, por ejemplo, el Señor no aceptó el sacrificio de Caín: era un ofrecimiento de cosas externas, no de sí mismo, porque odiaba a su hermano. Por ello el Antiguo Testamento insiste en que el verdadero sacrificio es el del corazón, y la misericordia para con el prójimo cuando en él se reconoce la presencia de Dios, porque entonces en realidad es a Dios a quien ofrecemos el corazón<sup>86</sup>.

Por tanto *el sacrificio de Cristo* es propiamente el libre ofrecimiento de sí al Padre, hasta la muerte. En una ocasión Agustín lo compara con el sacrificio de Isaac: éste fue un verdadero sacrificio, figura del de Cristo, y sin embargo Isaac no fue verdaderamente inmolado sino solamente ofrecido por Abraham, en espíritu de fe, al Dios que da la vida. Según Agustín, la fe de Abraham se manifestó en el hecho de que creyó en la palabra del Señor, quien le había prometido darle una innumerable descendencia por medio de Isaac, y sin embargo estaba dispuesto a inmolar al hijo; lo que indicaría que el patriarca estaba seguro de que la vida de su hijo estaba en manos del Señor: éste es el signo de la resurrección de Cristo quien se ofreció a la muerte, sabiendo de su victoria sobre ella<sup>87</sup>. La resurrección es, pues, inseparable de la cruz como sacrificio de Cristo. Por ella el Sumo Sacerdote penetró hasta el trono de Dios, y perpetuó su sacrificio al ofrecerse continuamente por nosotros al Padre, en su calidad de Cabeza de su Cuerpo, que es la Iglesia. La figura del Antiguo Testamento que preparó esta teología, fue la del sumo sacerdote que penetraba una vez al año en el *sancta sanctorum* para ofrecer el sacrificio expiatorio.

De este sacrificio participa toda la Iglesia, que ha aprendido de Cristo a ofrecerse a sí misma en él y con él en el día del Señor. Y en la ciudad de Dios, quienes vivimos justificados debemos ofrecer, con el sacrificio de Cristo, el sacrificio de la justicia. Y finalmente todos los justos continuarán ofreciendo para siempre el sacrificio de sí en la Jerusalén celeste, como víctimas puras y limpias, sin ningún defecto, junto con el Cordero<sup>88</sup>.

<sup>85</sup> Cf. *De civ. Dei* X, 20, CCL 47, 294.

<sup>86</sup> Cf. *De civ. Dei* X, 5-7 *passim*, CCL 47, 276-280. Por lo que toca al sacrificio interior, cf. específicamente X, 6. Entre lo mejor que se ha escrito sobre el tema, cf. J. LECUYER, "Le sacrifice selon saint Augustin", en *Augustinus Magister* II, pp. 905-914. Y cf. *De civ. Dei* X, 19, p. 293s; XV, 7, 1, p. 460.

<sup>87</sup> *De civ. Dei*, XVI, 32, 1, CCL 48, 537s; cf. *De Trin.* IV, 7, 11, PL 50, 175s.

<sup>88</sup> Cf. *De civ. Dei* X, 20, CCL 47, 294; XIX, 23, 5, p. 694; XX, 26, 1, p. 749.

### 4.3. *El cuerpo resucitado de Cristo*

Es el *sacramento único* de la "doble resurrección" del hombre, correspondiente a la "doble muerte". Si la muerte del alma consiste en su separación de Dios, su resurrección será entonces la reconciliación por la gracia. Y si la muerte del cuerpo es el castigo del pecado, entonces la plenitud de la gracia victoriosa sobre el pecado se manifestará plenamente en nuestra resurrección. Tras ésta seremos definitivamente imágenes perfectas del cuerpo resucitado de Jesucristo, y se cumplirá totalmente el fin de la creación. Dicho fin supera el que tuvo Adán anteriormente al pecado; según tal proyecto divino nuestro cuerpo debería espiritualizarse según la imagen del Verbo, una vez llegado el término de la vida en este mundo. En la nueva economía de gracia, sin perder en nosotros la imagen del Verbo llevaremos en nuestro cuerpo la del cuerpo resucitado de Jesucristo. Así el plan salvífico redentor es aún más excelente, por obra del poder y del amor divino, de cuanto no lo fuese la primer economía<sup>89</sup>.

El Salvador, para rescatarnos de nuestra doble muerte, opuso la suya, simple y única, y para probar nuestra resurrección doble propuso su única resurrección; siendo Cristo impecable y revestido de carne mortal, muere y resucita solamente en la carne, armonizándola con nuestra doble muerte; la muerte del Señor en la carne es ejemplo de la muerte de nuestro hombre exterior, así como la Resurrección del Señor es figura de la resurrección del *homo exterior*; el hombre interior es crucificado por el dolor de la penitencia, pero la muerte de la impiedad, que es la muerte del alma, significa la resurrección del alma; así, el *homo interior* se renueva constantemente. Por tanto, la muerte única de Cristo sirvió de remedio a nuestra doble muerte. De esa manera, la muerte de Cristo, en cuanto causa eficiente de esta doble resurrección, produjo la *salud* nuestra<sup>90</sup>.

## 5. Nuestra Participación en el Misterio de Cristo

Se realiza de múltiples maneras, pero siempre sobre el fundamento de la fe, cuyo sacramento inicial es el bautismo. Pero este sacramento de iniciación es solamente el signo del verdadero y único sacramento que es la humanidad de Jesucristo, del que es necesario absolutamente participar si queremos ser salvos. De hecho en el Antiguo Testamento no había un bautismo, y sin embargo los Padres anteriores a la venida del Verbo se salvaron por la fe en Cristo, que tenían aún en promesa. En cambio tras su venida nos salvamos por la fe en él, *ya hecho carne*<sup>91</sup>.

<sup>89</sup> Cf. *De Trin.* IV, 3, 5s, CCL 50, 165-167; XIV, 18, 24, CCL 50A, 455s.

<sup>90</sup> A. CATURELLI, *Op. cit.*, p. 31.

<sup>91</sup> Cf. *De civ. Dei* X, 25, CCL 47, 298-300; *In Jo. ev. tr.* XIV, 13, CCL 36, 50; CIX, 2-3, pp. 619s.

### 5.1. Nuestra victoria sobre la muerte espiritual

El pecado puede expresarse bajo diversas categorías, ninguna de las cuales agota su misterio. Así, Agustín habla de él como de muerte del alma, cuya resurrección se realiza por la justificación mediante la fe en Jesucristo. Pero también utiliza la metáfora paulina de la esclavitud, de la que no podemos escapar con nuestras solas fuerzas. En este caso el Santo Doctor habla de un Jesucristo que nos libera mediante el misterio pascual. O si compara el pecado con la muerte (comparación igualmente paulina) entonces nos dirá que lo muerto en el alma ha sido la imagen del Verbo: mediante la resurrección de Jesús, la gracia que se nos da reconstruye dicha imagen pero en forma todavía más perfecta que aquella según la cual había sido creado el primer hombre<sup>92</sup>. O bien comentando Ro 4,25, combinará dicha metáfora con la justicia, para decirnos que por la fe en aquél que nos justifica "somos reconducidos de la impiedad a la justicia como de la vida a la muerte"<sup>93</sup>, de modo que ya desde ahora podamos participar realmente en el alma, de la resurrección de Jesucristo.

### 5.2. Nuestra victoria sobre la muerte física

La muerte será el último enemigo vencido, pero sólo será plenamente real cuando resucitará nuestro cuerpo en el último día. Agustín considera la muerte física un castigo del pecado; pero el resultado final será muy superior al que se hubiese realizado según el plan original, cuanto el cuerpo resucitado de Cristo supera el posible cuerpo espiritualizado del primer hombre<sup>94</sup>:

Muchas de las fórmulas agustinianas, relativas a la deificación, tienen un alcance escatológico, pues se trata de un proceso temporal que se acaba en la eternidad. Por eso la deificación equivale a inmortalidad, que ya en las concepciones paganas se considera como atributo de los dioses... A la integridad de este "totus homo deificatus" corresponde la glorificación del cuerpo, la "ineffabilis corporis spiritualis gratia", que echará de sí rayos de la gloria de Dios, pues también los cuerpos llevarán como dibujada en sí la gloria de su Artífice<sup>95</sup>.

<sup>92</sup> Según G. PHILIPS el hombre ha sido creado originalmente según la imagen de la sabiduría divina, que es el Hijo. También hemos sido restaurados conforme a dicha sabiduría: "L'image en nous a perdu forme et couleur, mais la rédemption l'a restaurée et renouvelée. Et notre corps, au jour de la résurrection, sera semblable au corps du Christ ressuscité": *op. cit.*, p. 811. Y cita en apoyo: *De Trin* VII, 3, 5; XIV, 16, 22, y XIV 18, 24.

<sup>93</sup> *De civ. Dei* XX, 6, 1, CCL 48, 707; cf. *De Gen. ad litt.* VI, 24, 35, PL 34, 353; *In Jo. ev. tr.* XLI, 4-5, CCL 36, 359s.

<sup>94</sup> Cf. *De Gen. ad litt.* VI, 22, 33-23, 34, PL 34, 353.

<sup>95</sup> V. CAPANAGA, "La deificación...", p. 750.



### 5.3. *El seguimiento de Cristo*

En consecuencia el seguimiento de Cristo no puede ser para Agustín simplemente el imitar un ejemplo porque lo que él ha hecho es bueno y conforme a razón. Ni siquiera porque es en sí justo. Jesucristo no es sólo un filósofo moral por grande que sea, ni un héroe extraordinario que muere por una causa justa, ni un superestrella. Sino que por su resurrección viene a habitar mediante el Espíritu en el hombre para transformarlo desde dentro, para hacerlo un hombre nuevo. El cristiano *vive* como Cristo, porque *es* como Cristo. Como dice A. Sage, "él es en nosotros ante todo sacramento, y porque es sacramento, es ejemplo". La encarnación (en el sentido completo agustiniano) es camino, porque primero es medicina. Tiende y se dirige hacia la vida, porque primero nos ha liberado de la muerte. Ambos términos, el negativo y positivo (el *a quo* y el *ad quem*) son aspectos necesariamente complementarios de la salud:

Insertados en el cuerpo de Cristo, transformados en cristos por el Cristo, hemos de vivir en Cristo según el ejemplo de Cristo; como desgraciadamente por contraste siendo adanes por el nacimiento de Adán, vivimos en Adán según el paradigma de la prevaricación de Adán <sup>96</sup>.

## 6. "Christus Totus"

Toda la doctrina agustiniana está íntimamente ligada, y gira enteramente en torno a Jesucristo y su obra salvífica. Aquí y allá durante el desarrollo de este artículo han despuntado variados filones que luego se ramifican en diversos aspectos de la teología, como por ejemplo en la sacramentaria: para Agustín los llamados sacramentos son en realidad "sacramentos del sacramento" único, que es el cuerpo de Cristo.

Para terminar quisiera apenas apuntar una de las ricas vetas que corren por distintas partes de sus obras: la eclesiología. No puede estar separada de la obra salvífica de Jesucristo. Se coloca en el centro mismo de ella, como un aspecto de la manera concreta e histórica como el cristiano vive la redención. De la doctrina del Cristo cabeza de su cuerpo por una parte Agustín extrae el rico material que le ayuda a explicar por qué la gracia de Cristo es nuestra, y por otra a fundamentar la comunicación de esa gracia no solamente al hombre individual, sino a aquél que vive formando un cuerpo. Sólo así se clarifica también nuestra parti-

---

<sup>96</sup> A. SAGE, "Péché originel. Naissance d' un dogme", p. 241. Según W. Geerlings fue precisamente la controversia antipelagiana lo que obligó a Agustín a profundizar en la relación *sacramentum-exemplum*. Ya que le pareció del todo insuficiente la explicación que Juliano da a *Rom* 5, 12: según el hereje pelagiano, el pecado de Adán habría contaminado la humanidad como *mal ejemplo*; por tanto Cristo nos salvaría con el *buen ejemplo*. Tanto el pecado como la redención quedan entonces en el exterior del hombre. Cf. W. GEERLINGS, *op. cit.*, pp. 216ss.

cipación sacramental en la gracia de Cristo, mediante esos signos que se viven en la Iglesia.

Y por otra parte insiste también Agustín en que Jesucristo sólo puede ser cabeza de su Iglesia (y por ende comunicador de la gracia sacramental a su cuerpo) por motivo de su humanidad. Así, por ejemplo, en su bellísima homilía LXVI sobre el evangelio de San Juan, ataca a quienes tratan de defender a Pedro diciendo que no negó a Cristo, delante de la sierva del sumo sacerdote, sino sólo al hombre Jesús; porque "a quien confiesa que Cristo es Dios, pero lo reniega como hombre, no le sirve la muerte de Cristo, porque él ha muerto como hombre". Y así tampoco le servirá la resurrección de Cristo, que ha resucitado como hombre. Pero tampoco podrá ser miembro de la Iglesia, porque

¿Según qué título puede Cristo ser cabeza de la Iglesia, sino porque es hombre, porque se ha hecho carne, porque el Hijo unigénito de Dios Padre y Dios él mismo, se ha hecho hombre? ¿Cómo puede pertenecer al cuerpo de Cristo quien reniega de Cristo en cuanto hombre? ¿Y cómo puede ser miembro del cuerpo quien reniega de la cabeza?<sup>97</sup>

Toda la santidad de Jesucristo proviene precisamente de ser *el Cristo*, el "ungido" por el Espíritu, el "vaso" que contiene el Espíritu. Por eso nosotros tampoco podemos participar de su gracia sino siendo "cristos", ungidos por el Espíritu en Cristo. Así es la humanidad de Cristo la que, como cabeza de la Iglesia, al mismo tiempo es el sacramento único del Espíritu. A tal punto, dice C. van Crombrughe, es importante para Agustín esta realidad, que no duda en sostener: "Cristo se ha encarnado para llegar a ser cabeza de su Iglesia"<sup>98</sup>.

<sup>97</sup> In Jo. ev. tr. LXVI, 2, CCL 36, 494.

<sup>98</sup> C. van CROMBRUGGHE, *Op. cit.*, p. 482.