

San Agustín en la teología de la gracia del P. Francisco Suárez

Característica reconocida de la obra teológica de Suárez es la abundancia de su documentación escolástica, casi toda de primera mano; tanto, que sería muy interesante una historia de las ideas teológicas desde el siglo XIII hasta sus contemporáneos, a base de la exposición y crítica de Suárez. Menos apreciada es quizás su documentación patristica. Suárez, según costumbre de su época, no suele transcribir los textos de los Santos Padres, como lo hizo poco después de él Ruiz de Montoya; ni menos presenta su doctrina en categorías de tipo histórico, al modo de Petavio, no sin razón considerado como padre de la Teología positiva, aunque no le faltaron precursores. Pero basta haber recorrido brevemente cualquiera de los tomos de Suárez para reconocer que no es pequeño el volumen de su documentación de la antigüedad cristiana.

En particular las citas de San Agustín brotan de modo exuberante bajo la pluma de Suárez en los tratados que dedicó, con su clásica amplitud, a la materia *de gratia*. Y aquí cierto no son sólo citas lo que nos sale al paso en la lectura, sino exposición y discusión pormenor de muchos puntos, con capítulos expresamente destinados a esclarecer la doctrina del Santo.

Podrá, pues, tener interés una sencilla presentación analítica de la doctrina agustiniana sobre la gracia, según Suárez. Y esto intentan estas líneas. Con ella será factible para el lector apreciar las cualidades y los principios del método suarista y valorar su interpretación. Aun hoy día no ha envejecido en términos generales; y en algunos puntos particulares no sólo no ha sido superado, sino que pone de manifiesto un sentido de comprensión crítica que nada tiene que envidiar a los que le han seguido en empeño no fácil.

La base principal de este artículo es el *Tractatus de gratia Dei, seu de Deo Salvatore, Iustificatore et liberi arbitrii Adiutore per gratiam suam*, que consta de seis prolegómenos y

doce libros. Es la obra definitiva de Suárez sobre la gracia, y sin duda la parte más amplia y completa de su Teología. Dispuesta en su original en tres tomos, el primero, Prolegómenos, y dos primeros libros, *De necessitate gratiae ad opera honesta*, y el tercero, del libro sexto al duodécimo, *De gratia habituali, sanctificatione et merito*, fueron publicados en 1619; en cambio el segundo, del libro tercero al quinto, *De auxiliis gratiae*, no salió a luz hasta 1651¹.

Pero la doctrina de esta obra, y en particular su exégesis de San Agustín, está ya en buena parte expuesta con toda precisión y sin variaciones apreciables en sus obras anteriores sobre la materia, casi todas relacionadas con la controversia *de auxiliis*, que tendremos también en cuenta. Los tres primeros opúsculos de la colección *Varia opuscula theologica*, publicada en 1599, constituyen la parte más importante de la documentación enviada a Roma por las provincias españolas de la Compañía de Jesús, cuando Clemente VIII avocó a sí la controversia². Sus títulos son: *De concursu, motione et auxilio Dei ad actus liberi arbitrii necessario libri tres*; *De scientia quam Deus habet de futuris contingentibus libri duo*; *Brevis resolutio quaestionis de concursu et efficaci auxilio Dei ad actus liberi arbitrii necessario*. El tratado *De vera intelligentia auxilii efficaci* es uno de los escritos que compuso Suárez para Hernando de la Bastida durante su última estancia en Roma, y vió la luz pública, del mismo modo que el tomo *de auxiliis*, en 1655³. Por último, en el tomo *De Deo uno et trino*, editado en 1606, la segunda parte es el *Tractatus de divina praedestinatione et reprobatione*.

De los inéditos suarezianos directamente relacionados con la materia de este estudio, son especialmente interesantes los que señala el P. De Scorraille⁴, escritos, como el *De vera intelligentia*, con ocasión de la controversia *Suarezii commentarius in quindecim Augustini propositiones y Sententia Augustini de praedeterminatione*⁵.

1 V. en R. DE SCORRAILLE, *El P. Francisco Suárez, de la Compañía de Jesús*, trad. esp. del P. P. HERNÁNDEZ, Barcelona, 1917, 2, 369-378, la documentada historia de este episodio.

2 DE SCORRAILLE, o. c., 1, 400.

3 DE SCORRAILLE, o. c., 1, 436. Véase también B. LLORCA, *La Inquisición española y el libro póstumo del P. Francisco Suárez "De vera intelligentia"*, AHSI 7 (1938) 240-256.

4 L. c.

5 Biblioteca Suárez, Granada, nueva signatura "Caja 6-68". Véase en este mismo número el texto de uno de ellos publicado por el P. Aldama. Por lo demás, la doctrina de estos escritos ha pasado toda a las obras impresas.

Mayor interés podría ofrecer para un estudio de la evolución de Suárez en la interpretación de San Agustín el examen de los manuscritos sobre las lecciones profesadas en su juventud, de las que nos ha dado un *specimen* F. Stegmüller en su interesante folleto *Zur Gnadenlehre des jungen Suárez*⁶. La mente de Suárez sobre la gracia eficaz era muy diversa en 1583, cuando explicaba esta materia en el Colegio Romano, de la que defiende en todos sus otros escritos. No sólo rechazaba la predeterminación física o moral, sino también la explicación de la eficacia de la gracia por la presciencia de Dios, ya que no admitía la ciencia media, que después había de defender con tanto ardor e ingenio. Tampoco admitía sin más que la gracia pudiese llamarse eficaz por la sola cooperación, que no es infalible; en último término, se pueden admitir gracias eficaces moralmente infalibles, ya respecto a una serie indeterminada de actos, ya también respecto a un acto en particular; aunque raras veces se den de hecho éstas; bastan las primeras para explicar la gracia eficaz en los casos ordinarios⁷. Esta diferente mentalidad puede haber influido en la interpretación de la doctrina de San Agustín. En su propio lugar notaremos las citas del Santo de la *Quaestio de gratia efficaci*, editada por Stegmüller⁸.

⁶ F. STEGMÜLLER, *Zur Gnadenlehre des jungen Suárez*, Friburgo, 1933; Cf. J. A. DE ALDAMA, *Suárez ante la ciencia media en su profesorado romano*, *EstEcles* 13 (1934) 491-495.

⁷ STEGMÜLLER, o. c., 5-11, 36-49.

⁸ O. c., 36-54.

Para evitar continuas interferencias entre las citas de Suárez y las de S. Agustín, nos hemos decidido a incluir en el texto entre paréntesis las de las obras de Suárez, reservando para las notas al pie de la página las de S. Agustín. No parece necesario indicar continuamente las páginas de Suárez. Baste recordar, lo que ya repetimos en el texto al comenzar la cita de cada obra, que en la edición parisina de L. Vivés el tratado *De gratia* con el *De vera intelligentia* ocupa los tomos 7 al 10 de la colección; los opúsculos forman el tomo 11 y el tratado *De Deo uno et trino*, cuya segunda parte es *De praedestinatione*, es el tomo primero.

El trabajo de verificar las citas de S. Agustín con las oportunas referencias a la Patrología de Migne ha sido relativamente facilitado por la general fidelidad, aunque algunas fallas hemos encontrado, mas con todo nos ha sido imposible dar con unas pocas de ellas. No hemos creído necesario reproducir los textos, lo que hubiera alargado desmesuradamente el artículo. Quizás causará cierto fastidio en el lector la repetición reiterada de las mismas citas. El método analítico de Suárez en su exposición la lleva ineludiblemente consigo, al obligarle a examinar una misma frase en sus diversos aspectos. Presentamos, pues, las citas en la misma forma con que las aduce Suárez, lo que nos hace asistir a la elaboración de su interpretación de S. Agustín. No se entienda que

VALORACIÓN DE LA DOCTRINA AGUSTINIANA SOBRE LA GRACIA

Entre los Padres que enseñaron la verdadera doctrina sobre la gracia, que presenta en su *Prolegómeno VI* (c. 6), da Suárez el lugar principal a San Agustín, a quien tiene en tanto aprecio, que tiene por la mayor ponderación de la autoridad de Santo Tomás en esta materia el decir de él: "ipsi Augustino eum supparem reputamus" (n. 28).

Partiendo de la recomendación de S. Próspero, quien dice que S. Agustín habló *apostolice*, presenta la aprobación especial de los capítulos enviados a los Obispos de las Galias, atribuidos a S. Celestino, la de Hormisdas y Juan II, donde la doctrina romana se dice ser la de S. Agustín (n. 13-15). Y si bien el párrafo "profundiores vero..." pone los debidos límites a su autoridad, entiende Suárez que toda parte de la doctrina agustiniana sobre la gracia en conexión necesaria con las doctrinas de la Iglesia es del todo cierta; y aun si esta conexión es sólo probable, deberá ser preferida esta doctrina como más conforme con las decisiones de la Iglesia. De donde infiere que sería temeridad abandonar en esta materia lo que S. Agustín defiende como cierto y perteneciente a los dogmas de la fe. Más aún, es de creer que nada hay en la doctrina auténtica del Santo en este punto que no pueda entenderse de un modo sano, al menos como probable y no opuesto a la autoridad de la Iglesia; deberá quizás ser *explicado* Agustín, mas no reprobado; siempre, se entiende, que no se oponga realmente dicha autoridad o el común sentir de los Padres.

Entiéndase esta apreciación sobre la doctrina de S. Agustín sobre la gracia, no sobre toda su teoría de la predestinación. Aquí deben cuidadosamente distinguirse las cuestiones en conexión con la doctrina de la gracia, en las cuales la sentencia de S. Agustín participa de la misma certeza, de aquellas otras que no están tan íntimamente enlazadas con ella, como la elección formal a la gloria; en las cuales no puede ser impuesta la sentencia de S. Agustín, si bien Suárez la prefiere, como de mayor autoridad (n. 18).

en este artículo se haya compuesto un índice de todas las referencias de Suárez a S. Agustín en estos tratados, ni mucho menos; pero sí se hallarán la mayor parte de las que trae en los puntos especialmente estudiados en las diversas secciones en que dividimos la exposición, que son aquellos en los que Suárez investiga con más particular atención la mente del Santo Doctor de la gracia.

SUAREZ, EDITOR DEL OPÚSCULO "DE GESTIS PELAGII".

Las obras de S. Agustín que señala Suárez como fuentes de la doctrina de la gracia son las del período antipelagiano, con el *Ad Simplicianum*, varias epístolas y diversos pasajes de otras obras contemporáneas. Bien puede decirse que la enumeración es completa. Más aún, al catalogar estos opúsculos del Doctor de Hipona, añadió por su cuenta como importante, y no editado todavía en su tiempo, el *De gestis Pelagii*. Es interesante este aspecto de crítico documental de tipo moderno, que se revela en el breve prólogo que le antepuso al incluirlo en su obra (c. 7); donde el P. Baltasar Alvarez, editor de esta obra póstuma en 1619, advirtió que este opúsculo de S. Agustín había sido incluido ya entre los demás en la edición de los Velsler, de 1614; mas Suárez tenía ya su obra terminada mucho antes. La edición suareziana, con sus variantes, fué utilizada por los Maurinos⁹, y recientemente la han tenido también en cuenta C. F. Urba y J. Zycha en la edición del *Corpus Vindobonense*¹⁰.

EL PELAGIANISMO SEGÚN S. AGUSTÍN

Si ya de suyo es de interés, no sólo histórico, sino aun dogmático, conocer el contenido de los errores pelagianos y semipelagianos, puesto que la doctrina católica sobre la gracia, propugnada por S. Agustín y en buena parte definida por la Iglesia, se formuló en oposición a dichos errores, se acrecentó enormemente para Suárez y Molina tal interés, ya que sus teorías fueron desde el principio impugnadas como afines a aquellas herejías. La táctica entonces iniciada consistió en suavizarlas, con lo que su impugnación por S. Agustín se presentaba como afirmación de las doctrinas opuestas al molinismo. Es sabido que el jansenismo extremó tal procedimiento, y es de lamentar que la historia pelágiana de Jansenio haya ejercido maléfico influjo en la interpretación de S. Agustín. Es, pues, natural que la determinación de los errores combatidos por el Santo tenga un lugar importante en la obra de Suárez. A ella dedicó de un modo peculiar buena parte del *Prolegómeno quinto* a sus libros *De gratia*. Notaremos los

⁹ ML 44, 319, 320.

¹⁰ SANCTI AURELII AUGUSTINI, *De perfectione iustitiae hominis. De gestis Pelagii, De gratia Christi et de peccato originali libri duo, De nuptiis et concupiscentia ad Valerium comitem libri duo* recensuerunt CAROLUS F. URBA et JOSEPHUS ZYCHA: CSEL 42, Viena, 1902, XV, XVI, 50s.

puntos capitales del pelagianismo sacados por Suárez de San Agustín¹¹. El semipelagianismo lo estudia Suárez más bien en Próspero, Hilario y los mismos autores semipelagianos (c. 6). De S. Agustín saca que el error principal de los Masienses fué "gratiam Dei secundum merita hominum dari" (n. 1)¹². Y aunque impugnó principalmente el mérito que precediese a la fe, o el "initium fidei", consta que no se limitaba a este punto el error, sino que hacían preceder algún mérito meramente natural a toda gracia (n. 2, 11)¹³. En su estudio sobre la gracia eficaz, vuelve más en particular a determinar algún punto del semipelagianismo por S. Agustín.

Pelagio nunca admitió verdadera gracia interna, sólo la gracia externa, que facilita la obra buena. Nos salvamos "non aliqua subministracione virtutis, sed viribus propriae voluntatis". Negó Pelagio todo auxilio gratuito para cada una de las obras sobrenaturales, porque la libertad "si praevenitur, interit": negó la necesidad de la gracia para guardar la ley y vencer las tentaciones: negó, a lo que parece, toda causalidad verdadera interna de la gracia; negó toda gratuidad en la colación de la gracia. Maliciosamente entendió por gracia los dones naturales y externos. En cambio admitió la gracia de la remisión de los pecados. Así Suárez en el c. 2 de dicho prolegómeno, con numerosas citas de S. Agustín¹⁴.

Sin embargo, hay otros pasajes del Santo que parecen contradecir algunas de dichas afirmaciones; por esto, en el c. 3 examina las dudas que ocurren sobre los errores de Pelagio. ¿Cómo distinguió el reino de los cielos de la vida eterna? Es dudoso. ¿Admitió, al fin, gracia interna que da el "posse"? Así algunos. Suárez cree que no. De los mismos pasajes aducidos saca que para Pelagio el "posse" fué siempre la naturaleza; sólo añadió no sé qué facilidad. Insisten: ¿cómo pudo no admitir con esto el auxilio que en alguna manera diese el mismo querer? Por esto parece que sólo negó Pelagio la gracia eficaz diversa de la suficiente. Aunque así lo hubiese entendido S. Agustín, nada se seguiría referente a la controversia actual (de auxiliis). Pero de hecho Pelagio negó

¹¹ El pelagianismo lo describe según *De haeresibus*, n. 88: ML 42, 47-48, y más largamente *Epist. 106 ad Paulin.*, ed. Maur. 186: ML 33, 815-832.

¹² *De praedest Sanct.*: ML 44, 961.

¹³ *Ibid.*, *Epist. 107 ad Vital.*, ed. Maur. 217: ML 33, 984.

¹⁴ *De gratia Christi*, c. 2, 7, 10, 11, 31: ML 44, 361, 364-366, 371; *Contra 2 epist. Pelagian.*, l. 1, c. 19, l. 2 c. 5-8: ML 44, 567, 577, 584; *Contra Iulian.*, l. 4 c. 8: ML 44, 758-764; *Epist. 94, 95, 105 ad Statum*, ed. Maur. 178, 177, 194: ML 33, 773, 765-772, 877.

que la gracia diese el "velle", porque su gracia era toda exterior; por esto dice que "adiuvat posse", y así no es gracia interior que influya en el mismo querer. Como, no obstante, se citaban diversos pasajes, sobre todo del libro *De gratia Christi*, que parecen indicar que llegó Pelagio a admitir verdadera gracia excitante, responde que si así fué, no erró en esto, sino en no admitir la necesidad de esta gracia y en negar la co-operante. Pero de las frecuentes reservas de San Agustín en estos mismos pasajes contra las "versutias" de Pelagio, puede entenderse que no creía que el heresiarca hubiese mejorado su sentir¹⁵; y así, en obras posteriores, precisamente en este punto pone la diferencia esencial entre Pelagio y los masilienses¹⁶, y viene a afirmar que Pelagio no admitió otra gracia que la revelación y su conocimiento, y que contra él se debe defender la gracia excitante, que en verdad mueva la voluntad internamente. Por lo demás, examinada con detención la carta *Ad Demetriadem*, obra capital de Pelagio sobre la gracia, en sentir de San Agustín, no puede menos de sacarse esta impresión. En definitiva, dice Suárez, "verbotenus" erró más Pelagio en la cuestión de la gracia eficaz que en la de la suficiente; pero de hecho las negó las dos; lo que concedió a la gracia, y aun no como necesario, para no pecar, puede entenderse perfectamente de la sola revelación.

LA LIBERTAD Y SUS CONDICIONES NECESARIAS

Para Suárez es de suma importancia la determinación exacta de los requisitos de la libertad. Por esto los analiza con cuidado en el *primer prolegómeno*. Veamos cómo confirma su modo de ver con la autoridad de San Agustín.

Es sentencia común y cierta que la potencia formalmente libre es potencia activa, no meramente pasiva (c. 2). Así lo afirma el Doctor Hiponense al decir que el mal se reduce a la voluntad como a su causa eficiente y deficiente¹⁷. Los análisis del *De libero arbitrio*¹⁸, admitidos en sus obras posteriores y en las *Retracciones*¹⁹, señalan además el carácter de indiferencia dominativa propia de la libertad.

¹⁵ *De gratia Christi*, c. 5, 7, 10, 11, 14, 22, 24, 27, 31, 37-40, 41, 47: ML 44, 363, 364, 368, 371, 374, 378-381, 383, 384.

¹⁶ *De praedes. Sanct.*, c. 1: ML 44, 961.

¹⁷ *De civit. Dei*, l. 12, c. 6, 7: ML 41, 353, 355; *De divers. quaest.*, 83, q. 8: ML 40, 13.

¹⁸ *De lib. arbitr.*, l. 1, c. 12-16, l. 3, c. 1, 2: ML 32, 1234-1240, 1269-1273.

¹⁹ *Retract.*, l. 1, c. 9, 22, l. 2, c. 1: ML 32, 596, 620, 630.

También aduce Suárez a San Agustín para probar que Dios puede imponer necesidad a la voluntad, aun supuesto el juicio indiferente²⁰. A la aparente dificultad, que ya aflora en el mismo *De libero arbitrio*²¹, de cierta confusión entre voluntario y libre, contesta que tal identificación debe entenderse de la voluntad como facultad que en sí es libre, no precisamente de cada uno de sus actos; a no ser que por antonomasia se llame voluntaria (como es frecuente) la elección y determinación libre (c. 4).

SAN AGUSTÍN Y LA CIENCIA DE LOS FUTUROS CONDICIONADOS

Estudia este punto Suárez con particular detención en el *prolegómeno segundo* (c. 3 y 5); ya antes lo había tratado en el opúsculo segundo, *De scientia quam Deus habet de futuris contingentibus*, de la colección *Opuscula theologica* (ed. Vivés, t. 11), que forma parte, como hemos dicho, de los escritos enviados a Roma para la controversia *de auxiliis* (1. 2, c. 2).

Que San Agustín admitió siempre en Dios la ciencia de los futuribles es para Suárez cosa manifiesta. Cita y explica los pasajes principales, como el del *De correptione et gratia*, de la *epístola 49*, con la exposición del *De praedestinatione Sanctorum*, *De dono perseverantiae* y *De gratia et libero arbitrio*²², y luego alude a los textos sobre la vocación congrua, cuya declaración reserva al libro V de su tratado *de gratia*. Los pasajes aducidos se refieren a la ciencia de los futuros condicionados, no a la de los futuros absolutos, pues se trata de una ciencia, supuesta la cual, Dios hubiera podido sacar de este mundo al hombre antes de cometer los pecados que en realidad comete, de una ciencia que da razón de la providencia y predestinación divina. La aparente semirretractación contenida en el lugar citado, *De praedestinatione Sanctorum*, no vale de la misma ciencia de Dios, sino del uso menos exacto que de ella había hecho el autor en el lugar retractado. La evasiva de que trate Agustín de un conocimiento probable o conjetural queda excluida categóricamente por el Santo en el

²⁰ *De lib. arbitr.*, l. 1, c. 11, l. 3, c. 1: ML 32, 1233. 1271; *Enchirid.*, c. 98: ML 40, 277.

²¹ *De lib. arbitr.*, l. 3, c. 3: ML 32, 1275.

²² *De corrept. et gratia*, c. 8: ML 44, 927; *Epist. 49*, ed. Maur. 102: ML 33, 375; *De praedest. Sanct.*, c. 9, 14, 17-19: ML 44, 973, 974, 979-981, 985-989; *De dono persev.*, c. 9: ML 45, 1005; *De grat. et lib. arbitr.*, c. 23: ML 44, 910.

tratado 37 in Ioannem, en el *Enchiridion* y en el *De dono perseverantiae*²³.

Oponían Cabrera, Ledesma y algunos otros que San Agustín negó la "presciencia" de los futuribles, al combatir el error semipelagiano que concedía o negaba el bautismo a los niños muertos antes del uso de razón, por los méritos que hubieran contraído en su vida ulterior²⁴. Pero no le es difícil a Suárez hacer ver que se trata de un feliz equívoco sobre la palabra "presciencia", con el que agudamente refutó el Santo a los masilienses, ya que mérito condicionado es un contrasentido; no niega, pues, San Agustín tal conocimiento en Dios, sino sólo el abuso semipelagiano, que su objeto, méritos o deméritos condicionados pudiese ser razón de premios o castigos; y pudo negársele a este conocimiento el nombre de "presciencia", ya que esta palabra, tomada en su sentido más estricto, parece decir relación a algo que ha de tener ser en la realidad. Otros pasajes opuestos nada tienen que ver con la ciencia condicionada; no dicen sino que la santidad, por comenzar por la vocación a la gracia, no se da por méritos, sino gratuitamente. Más bien ve Suárez una buena retorsión contra sus oponentes en los dichos del Santo contra toda visión de las acciones malas en decreto alguno de predestinación, que no existe; síguese, por tanto, que para Agustín la ciencia de los futuribles no puede fundarse en un decreto absoluto de la voluntad divina²⁵.

DOCTRINA DE SAN AGUSTÍN SOBRE LAS OBRAS HECHAS SIN CARIDAD Y GRACIA

Conocida es la dificultad que ofrece la interpretación de las frases agustinianas en esta materia. No podía Suárez omitir un estudio pormenor sobre ellas; y tengo para mí que la lectura atenta y reposada de los cuatro capítulos, el 3, el 5, el 20 y el 21 del libro 1 *De gratia*, todo él destinado a discutir la necesidad de la gracia para la honestidad natural de las obras del hombre caído, será de mucha utilidad, aun hoy día, a quien desee desentrañar el pensamiento del Santo Doctor de la gracia.

²³ *In Ioann. Evangel.*, tr. 37, n. 3: ML 35, 1671; *Enchirid.*, c. 95: ML 40, 275; *De dono persev.*, c. 9: ML 45, 1005.

²⁴ *De praedest. Sanct.*, c. 14: ML 44, 974; *De anima et eius origine*, l. 1, c. 10: ML 44, 481.

²⁵ *Epist. 105 ad Sixt.*, c. 3, ed. Maur. 194: ML 33, 878; *Epist. 107 ad Vital.*, c. 4, ed. Maur. 217: ML 33, 983; *Contra Iulian.*, l. 1, c. 8: ML 44, 666-669.

Examina en primer lugar los pasajes en que San Agustín parece afirmar que el pecador sin gracia y caridad nada puede hacer honesto o moralmente bueno. Dejando los relativos a los infieles para el c. 7, cuatro cita aquí: *Retractationes*, *De moribus Ecclesiae*, *De gratia et libero arbitrio*, *De gratia Christi*²⁶, cuya dificultad reconoce. Para dar con su sentido legítimo inquiere Suárez la intención del Santo. Esta es enseñar dos cosas: en primer lugar, que el hombre no ayudado de la gracia divina apenas o de ninguna manera puede hacer algo que carezca de toda malicia o que sea del todo bueno, tesis que no es necesario (al menos en estos pasajes) entender con toda universalidad. En segundo lugar, que la obra que no se hace por Dios, o por el amor de Dios, no merece el nombre de virtud o de bien, entendida esta palabra antonomásticamente, sentido que no exige suponer en el acto algún modo de malicia positiva, sino simplemente que no es fructuoso para la verdadera bienaventuranza, que es la sobrenatural. Esta exposición la toma de Santo Tomás²⁷, con el comentario de Cayetano.

No admite Suárez la solución más expeditiva: que con el nombre de caridad entienda S. Agustín aquí ni en parte alguna un amor general de la virtud y honestidad, fundándose en varios lugares que le parecen decretivos²⁸, sin que prueben lo contrario los que se aducen en favor de esta interpretación más fácil²⁹.

Más interesante es la discusión de los textos de S. Agustín sobre las obras de los infieles; en ellos se han ejercitado con mayor atención sus intérpretes, y Suárez lo hace en el c. 7, de marcado carácter analítico. El más célebre es el c. 4 del libro 3 *Contra Iulianum*, al que pueden añadirse varios dichos de otras obras³⁰. Comienza concediendo sin ambages

²⁶ *Retract.*, l. 1, c. 15: ML 32, 609; *De mor. Eccles. cathol.*, c. 14, 15: ML 32, 1321, 1322; *De gratia et lib. arbitr.*, c. 18: ML 44, 903; *De gratia Christi*, c. 26: ML 44, 374.

²⁷ l. 2, q. 65, a. 2; 2. 2, q. 23, a. 4, 7, 8.

²⁸ *De doctr. christ.*, l. 3, c. 10: ML 34, 41; *In Ioann. Evang.*, tr. 87, n. 1: ML 35, 1852; *De civit. Dei*, l. 14, c. 7: ML 41, 410.

²⁹ *Contra 2 epist. Pelagian.*, l. 1, c. 19, l. 2, c. 9: ML 44, 558, 586; *De spir. et litt.*, c. 32: ML 44, 236, 237; *De nat. et gratia*, c. 70: ML 44, 290. La interpretación de Suárez parece debe limitarse al uso agustiniano de la palabra *caritas* referida a Dios; por lo demás, es claro que S. Agustín llamaba también *aritas* a todo amor honesto; cf. E. PORTAILLÉ, art. *Augustin (Saint)* en DTC 1, 2436 y el pasaje del *Sermo* 349. c. 1: ML 39, 1541, citado por Pío VI en la condenación de la proposición 24 del Sínodo de Pistoya: DENZ. 1524.

³⁰ *Contra Iulian.*, l. 4, c. 3: ML 44, 743-756; *De civit. Dei*, l. 5, c. 12,

que son pasajes muy difíciles, y que muchos y graves autores los han entendido llanamente como suelen. Pueden inclinarse a esta interpretación los textos de la Escritura en que funda Agustín sus asertos, y su mismo tenor: que el infiel siempre tiene mala intención, que sus obras carecen por necesidad de la dirección al fin debido, que la obra hecha sin fe no es referible a Dios, que tales obras son infructuosas y estériles, que no puede ser verdadero continente aquel cuyo ánimo es fornicario contra Dios, a lo que se puede añadir el modo de ver de sus discípulos Próspero y Fulgencio.

Con todo, no puede Suárez persuadirse que fuese ésta la mente de S. Agustín. El Santo habla de la misma manera de los pecadores en general y de los infieles, y ciertamente las razones que aduce acerca de éstos valdrían también para aquéllos. Además, se seguiría de esta doctrina que ni siquiera con el auxilio de la gracia podría el infiel obrar bien. Las razones aducidas por el gran Doctor serían frívolas e indignas de su ingenio, si hubiesen de probar la imposibilidad de obra alguna buena, y Suárez se entretiene en deshacerlas implacable con la lógica del buen sentido y la exacta inteligencia de los términos. Por fin, S. Agustín, en muchos lugares, admite algunas obras buenas en los infieles³¹; ¿es que S. Agustín se contradijo? No lo piensa así Suárez.

Para declarar la mente del Doctor de Hipona, después de notar la intención de la disputa contra los pelagianos, cerrarles el camino a aquellos exagerados panegiristas de las virtudes de los filósofos e infieles, presenta las proposiciones del Santo y las examina en particular a la luz del contexto de sus obras.

1. "En los gentiles no se dieron verdaderas virtudes." De virtudes fructuosas para la vida eterna, verdadera felicidad, la entiende S. Agustín en su disputa con Juliano. Pero también pudo referirse a virtudes verdaderas en el orden de honestidad meramente natural, porque no pueden llegar al estado moralmente necesario para que un hábito bueno merezca el nombre de verdadera virtud.

2. "El infiel nunca obra bien." Puede exponerse con la

1. 19, c. 25: ML 41, 154, 656; *De Trinit.*, l. 13, c. 20: ML 42, 1034; *De continent.*, c. 13: ML 40, 369; *De nupt. et concupisc.*, l. 1, c. 3: ML 44, 415; *De gratia Christi*, c. 26: ML 44, 374; *Enarrat. in Psalm.* 31, c. 2: ML 36, 259.

³¹ *De gratia Christi*, c. 24: ML 44, 372; *Epist.* 130, ed. Maur. 144: ML 33, 591; *De patient.*, c. 25-27: ML 40, 623, 624; *De spir. et litt.*, c. 27, 28: ML 44, 229-231; *De bono coniug.*, c. 6: ML 40, 577; *Hypognost.*, l. 3, c. 4: ML 45, 1623, si es de S. Agustín, dice Suárez.

restricción "regularmente", como lo indica el Santo al decir que si quizás se encuentran en ellos obras buenas deben tenerse por don de Dios. Pero sobre todo claramente le dice S. Agustín a Juliano que sólo quiere llamar obra buena la que conduce a la vida eterna y al reino de Dios.

3. "Todas las obras de los infieles son pecados", o "toda la vida de los infieles es pecado". Tres exposiciones se dan a esta sentencia: a) Que se trata de pecado en sentido lato, como obras hechas en pésimo estado. No le satisface este sentido, como no conforme con la mente del Santo, ya que habla claramente de acciones defectuosas por el fin o por alguna circunstancia. b) La exposición de Sto. Tomás, de que San Agustín habla de los infieles que obran no según la recta razón, sino según su error, es sin duda conforme a la mente del Obispo de Hipona al final del famoso capítulo contra Juliano. c) Buen complemento de esta solución es la que insinúa Vega, y que concede algo a los autores que han interpretado demasiado literalmente a S. Agustín. Entendió éste que casi siempre los infieles obraban "ex infidelitate sua", con alguna mala intención nacida de su infidelidad, por la debilidad de la naturaleza caída. Así, nota Suárez, la cuestión es ya más de hecho que de derecho o de poder para obrar el bien sin fe, y como "parum pro nihilo reputatur", pudo hablar el Santo con aquella generalidad. Así consta además del conocido texto de *De spiritu et littera*.

Esta interpretación evita los inconvenientes que antes alegó contra la argumentación de S. Agustín. Se puede comparar en este punto al infiel con el pecador, con ventaja para éste; se salva de error el sentido dado a los textos de la Escritura, sin que, con todo, estemos obligados a darlo por literal, y las razones aducidas por el Santo adquieren en su conjunto valor y solidez, que les libra de toda frivolidad y artificio.

Por último, en los capítulos 20 y 21 examina Suárez los textos de S. Agustín propuestos en el c. 19, que parecen atribuir a la gracia todas las obras buenas, divididos en dos secciones: los que afirman la necesidad del auxilio de Dios para obrar el bien, y los que niegan al libre albedrío todo poder para obrar otra cosa que el pecado.

En el c. 20 propone ante todo el principio general de interpretación: todos estos dichos de S. Agustín van dirigidos contra el error pelagiano; indirectamente, por tanto, pero ciertamente, y por la autoridad de la Iglesia al condenar a Bayo, consta que no pueden tener sentido opuesto a la doctrina corriente de los teólogos católicos (n. 1).

Para la primera sección de textos³² aprueba Suárez como norma general la solución bimembre de Sto. Tomás³³, que o hablan del bien meritorio, o sólo significan que sin la operación de Dios el hombre no puede hacer nada bueno; con la nota de Cayetano y otros autores, que regularmente parecen hablar los textos de verdadera gracia, y así se habrá de preferir casi siempre la primera parte de la solución del Doctor Angélico. Sólo que deberá distinguirse de qué clase de mérito se trata (n. 2, 3). Y aunque con frecuencia habla S. Agustín de obras meritorias de condigno (n. 7)³⁴, otros muchos pasajes se refieren también a toda obra que tenga alguna razón de mérito en abstracto, sea de condigno, sea de congruo, o impetratorio, o de otra manera que incluya algún modo de exigencia respecto de algún auxilio sobrenatural (n. 10-15)³⁵. Y como oponían los bayanos que, según S. Agustín, toda obra buena es obra de piedad³⁶, responde Suárez que es claro que por obra de piedad en los pasajes en cuestión se entiende tan sólo la obra que conduce a la vida eterna³⁷.

En el c. 21 estudia el sentido de la proposición general:

³² Canon 22 del Concilio de Orange: DENZ. 195, que es la sentencia 323 de la colección de S. PRÓSPERO *Sententiae ex Agustino delibatae*: ML 45, 1887, sacada de *In Ioann. Evang.*, tract. 5, c. 1: ML 35, 1414, o del prólogo *De doctr. christ.*, n. 8: ML 34, 13; *Enarrat. in Ps.* 142, n. 5: ML 37, 1848; *Sermo 13 de verb. Apost.*, c. 10, 11, ed. Maur. 156: ML 38, 855, 856; *Epist.* 89, q. 2, ed. Maur. 157: ML 33, 675-678; *Epist. 106 ad Paulin.*, c. 10, ed. Maur. 186: ML 33, 829; *De peccat. merit. et remiss.* l. 2, c. 18: ML 44, 169.

³³ *De ver. q.* 24, a. 14 ad 2.

³⁴ *Contra 2 epist. Pelagian.*, l. 2, c. 8: ML 44, 583-586; *De gratia et lib. arbitr.*, c. 17, 18: ML 44, 901-903; *Epist. 106 ad Paulin.*, c. 1, ed. Maur. 186: ML 33, 815; *Sermo 13 de verb. Apost.*, c. 5, ed. Maur. 156: ML 38, 852.

³⁵ *De divers. quaest. ad Simplic.*, l. 1, q. 2, n. 2: ML 40, 111; *De spir. et litt.*, c. 33: ML 44, 234; *De civit. Dei*, l. 15, c. 10: ML 41, 463; *De continent.*, c. 12: ML 40, 368; *Epist. 107 ad Vital.*, c. 2, 7, ed. Maur. 217: ML 33, 982, 988; *De praedest. Sanct.*, especialmente c. 2, 7: ML 44, 959-992, 961-964, 969-970; *De dono persev.*, c. 13: ML 45, 1012, 1013; *De gratia et lib. arbitr.*, c. 7, 17: ML 44, 891, 901; *Contra 2 epist. Pelagian.* l. 2, c. 5: ML 44, 577; *De gratia Christi*, c. 26: ML 44, 374; *Sermo 13 de verb. Apost.*, c. 12, ed. Maur. 156: ML 38, 856; *De spir. et litt.*, c. 29: ML 44, 755; *Contra Iulian.*, l. 4, c. 3 fin.: ML 44, 755.

³⁶ *De civit. Dei*, l. 10, c. 1: ML 41, 277; *Sermo 45 ad Fratres in eremo*, ed. Maur. espúreo: ML 40, 1323. Ya Suárez decía que no se suele atribuir a S. Agustín.

³⁷ Cf. *Epist. 107, ad Vital.*, c. 4, 7, ed. Maur. 217: ML 33, 985, 988; *De praedest. Sanct.*, c. 2: ML 44, 962, 963; *De Trinit.*, l. 12, c. 14, l. 14, c. 1: ML 42, 1010, 1035, 1036; *De civit. Dei*, l. 4, c. 33, l. 5, c. 15, 20, l. 10, c. 6: ML 41, 139, 160, 167, 283; *De spir. et litt.*, c. 18: ML 44, 219, 220; *Epist.* 130, ed. Maur. 144: ML 33, 591.

“el libre albedrío sin el auxilio de la gracia sólo vale para pecar”, y otras sentencias de este tenor insertas en el Arausicano y otros documentos, y frecuentísimas en S. Agustín³⁸. Asienta ante todo que esta sentencia, entendida en todo su rigor y propiedad, es falsa y ha sido condenada en Bayo. Por tanto, hay que entender que es otro su sentido agustiniano.

El que le atribuyen Soto, Vega, Ruado, etc., que las obras hechas sin gracia se llaman pecado porque no son fructuosas para la vida eterna, no es despreciable, y tiene fundamento en S. Agustín, pero no explica bastante su mente. Conforme es también, aunque tampoco da razón adecuada de la proposición, decir que estas frases generales se emplean con universalidad no absoluta, sino moral, según lo explicado en el c. 7. La tercera exposición puede ser que los Padres hablan así según el error que impugnan: como Pelagio decía que el hombre puede con sus fuerzas obrar la verdadera justicia y obtener la vida eterna, no atienden sino a las obras que conducen a ella o apartan de ella, que son, por una parte, los actos sobrenaturales, y por otra, los pecados.

No satisfecho tampoco con esta declaración, añade que la división de todas las obras en buenas y malas, con la atribución de las primeras a Dios y de las segundas al mismo libre albedrío, puede ser adecuada si se entiende que toda acción buena que no sea pecado hay que atribuirla a Dios como a causa principal; así, al libre albedrío, como de suyo y por sí solo, no puede referirse más que lo malo. Eso sí, en este sentido la atribución a Dios no debe contraerse a la acción divina de la gracia propiamente dicha, sino “cum partitione accommoda”, según sean obras naturales y sobrenaturales, según notó ya Sto. Tomás e insinúa el mismo S. Agustín³⁹. Mas esta consideración no declara los pasajes en que se habla de la gracia propiamente dicha, sino sólo los más generales, como la sentencia 22 del Arausicano.

Por esto le ocurre a Suárez añadir (y cierto que es ésta una aportación personal a la solución de la dificultad que ofrecen los textos agustinianos) que la división de la voluntad en buena con bondad sobrenatural y mala “simpliciter”, algunas veces, más que de los actos, se entiende de la misma potencia del libre albedrío o del mismo hombre, y así es divi-

³⁸ A los lugares ya citados añade: *Contra 2 epist. Pelagian.*, l. 2, c. 8: ML 44, 584; *De spir. et litt.*, c. 3: ML 44, 251; *Epist.* 106 y 107, ed. Maur. 186, 217: ML 33, 817, 978-989; *De haeres.*, c. 88: ML 42, 48; *De gestis Pelagii*, c. 35: ML 44, 355-360.

³⁹ *Epist.* 130, ed. Maur. 144: ML 33, 591; *Contra Iulian.*, l. 4, c. 3: ML 44, 754.

sión adecuada, según la providencia actual. Porque la carencia de la gracia no se da sin pecado, en alguna manera voluntario o personal, o al menos original; por lo cual los actos naturalmente buenos que haga no la hacen buena a la voluntad o al alma, que no se puede hacer buena sin la gracia. Esto es lo que principalmente intenta S. Agustín y los demás Padres hacer ver a los pelagianos, quienes por negar el pecado original pretendían que el hombre puede hacerse bueno por su propia voluntad. Pero esta constatación no exige entender que todas y cada una de ellas sean nuevos pecados. Así le parece a Suárez que en último análisis deben interpretarse algunas frases de S. Agustín. La doctrina católica "neque liberum arbitrium negat, sive in vitam malam, sive in bonam, neque tantum ei tribuit ut sine gratia Dei valeat aliquid, sive ut ex malo convertatur in bonum, sive ut in bono perseveranter proficiat, sive ad bonum sempiternum perveniat", "todo el bien de nuestra voluntad es de Dios", "voluntas mirum est si possit in medio ita consistere, ut nec bona nec mala sit"⁴⁰.

Tal es la labor realizada por el ingenio de Suárez sobre estos pasajes de S. Agustín. Su interpretación nada deja que de-sear en punto a flexibilidad y matices. Nada hallamos de rigidez y literalismo crudo: no busca Suárez una solución simplista y verbal, ni cree (criterio muy realista) que se deba preconizar una fórmula única, llave universal, que nos abra la inteligencia de la mente de S. Agustín en estos pasajes, cuya dificultad confesó llanamente desde el principio. Si confrontamos estos resultados y el método suareziano de hermenéutica agustiniana con los que de esta misma doctrina nos ofrece la corriente bayano-jansenista o jansenizante, no será difícil decidir sobre el valor crítico de ambas tendencias.

LA GRACIA OPERANTE Y COOPERANTE

Tuvo esta división de la gracia alguna resonancia en las controversias de *auxiliis*, particularmente en relación con la doctrina de S. Agustín; de aquí que Suárez en el primer libro de *auxiliis* (de toda la obra *De gratia*, 1. 3, c. 20-22) trate de ella con especial esmero para explicarla según la mente del Santo. Citados los pasajes en que se funda esta división⁴¹, ad-

⁴⁰ *Epist.* 47, n. 4, ed. Maur. 215: ML 33, 975; *Epist.* 89, c. 2, ed. Maur. 157: ML 33, 676, 677; *Epist.* 106, c. 1, ed. Maur. 186: ML 33, 815; *Sermo* 13 de verb. *Apost.*, c. 10, ed. Maur. 156: ML 38, 855; *De peccat. merit. et remiss.*, 1. 2, c. 18: ML 44, 169.

⁴¹ *De gratia et lib. arbitr.*, c. 17: ML 44, 901; *Enchirid.*, c. 32: ML 40, 248; *Sermo* 13 de verb. *Apost.*, c. 12, ed. Maur., 156: ML 38, 856.

vierte que para su autor estas denominaciones coinciden con las de gracia excitante y adyuvante, pues precisamente por su vocación nos hace Dios obrar el bien, que es el oficio propio de la gracia operante⁴². No se conforma con la mente del Santo Doctor el llamar gracia cooperante exclusivamente a la gracia habitual, puesto que con frecuencia habla de ella al tratar del *initium fidei*, y sus sentencias afirman generalmente que toda obra saludable se hace con la gracia cooperante, así como que la gracia operante se da también para todas ellas⁴³.

Especial dificultad ofrece a Suárez una interpretación del concepto agustiniano de la gracia operante y cooperante, según la cual la gracia operante da la caridad imperfecta "voluntas parva", no meritoria, y la cooperante da la "voluntas magna", caridad perfecta meritoria, interpretación que pretende fundarse en *De gratia et libero arbitrio*⁴⁴, principal pasaje en que S. Agustín elabora dicha distinción. Rechaza Suárez esta interpretación como opuesta a la necesidad de la doble gracia operante y cooperante para toda obra saludable, según los textos ya citados; y así debe entenderse que con la mención de la caridad perfecta e imperfecta no intenta otra cosa el Santo que presentar un ejemplo de toda buena voluntad. ¿Cuál es, pues, el sentido de estas locuciones? Cree probable Suárez que en general la voluntad imperfecta significa en S. Agustín los actos indeliberados, y la voluntad o caridad perfecta los deliberados, criterio necesario para explicar muchas locuciones y pasajes del Santo, eso sí, "cum magna discretione semperque considerato contextu". De hecho no le satisface para explicar el pasaje aducido, pues precisamente pone como ejemplo de caridad pequeña el "animam meam pro te pono" de S. Pedro, con lo que entiende las voluntades y propósitos libres, pero ineficaces. Pero es de notar que nunca dijo el Santo que estas voluntades libres, pero ineficaces, se hiciesen sin gracia cooperante; sólo quiso "pungere semi-pelagianos", notando que los mismos principios de estas voluntades "parvas" son de Dios. El es quien comienza obrando y preparando la voluntad. Y si antonomásticamente se le atri-

⁴² Cf. *Ad Simplíc.*, l. 1, q. 2, n. 10-13: ML 40, 117-118; *De spir. et litt.*, c. 34: ML 44, 240; *De praedest. Sanct.*, c. 19: ML 44, 988; *Retract.*, l. 2, c. 1: ML 32, 630; *Epist. 107 ad Vital.*, c. 4, ed. Maur. 217: ML 33, 983; *De peccat. mer. et remiss.*, l. 2, c. 17, 18, 19: ML 44, 167-170.

⁴³ *Contra 2 epist. Pelagian.*, l. 2, c. 8: ML 44, 585; *De gratia et lib. arbitr.*, c. 17: ML 44, 901; *De dono persev.*, c. 13: ML 45, 1013; *De spir. et litt.*, c. 34: ML 44, 240; toda la cuestión segunda *Ad Simplíc.*: ML 40, 111-128.

⁴⁴ *De gratia et lib. arbitr.*, c. 17: ML 44, 901-903.

buye a la gracia operante nuestro querer, es porque es ante todo necesaria para la voluntad, que si es eficaz es causa de las obras perfectas. Por esto dice S. Agustín: "Ut ergo velimus sine nobis operatur", Dios obra en nosotros sin nosotros los principios de nuestra buena voluntad; "cum autem volumus et sic volumus ut faciamus, nobiscum cooperatur". Es, pues, la mente del Santo que tanto el mero querer como el querer eficaz es de Dios por la gracia operante, por la que hace que queramos y obremos; pero de tal manera que en el mismo querer y obrar coopera con nosotros, o con la primera gracia operante, si ella sola basta, o con nuevas gracias que refuerzan la voluntad contra las dificultades de la ejecución exterior. Esta exégesis la corrobora con otros pasajes antes citados⁴⁵.

SAN AGUSTÍN Y LA GRACIA SUFICIENTE

El problema que suscita ya de sí la gracia suficiente y su relación con la voluntad salvífica universal, se agudiza al pretender penetrar la mente de S. Agustín sobre este punto delicado. No podía pasarlo por alto una obra como el *De gratia*, de Suárez, y de hecho lo aborda directamente por todo el libro 4, *De auxilio gratiae sufficiente*, dedicando además un capítulo, el 18, a "inquirir diligentemente la mente de S. Agustín para que la verdad que hemos demostrado no sólo no se oscurezca por su autoridad, sino más bien quede confirmada", por más que algunos se empeñen en que él sintió muy de otra manera.

Ya, al probar la división de la gracia en suficiente y eficaz (c. 1), alega diversos pasajes bien conocidos del Santo⁴⁶. Observa en general que "no precisa alinear muchos textos de SS. PP., pues siempre que dicen que el hombre puede salvarse, si quiere, por la gracia de Dios, aunque de hecho no se salve, enseñan en realidad la gracia suficiente". Expone luego (c. 3) los pasajes del *De gratia Christi*⁴⁷ en que parece relegar la gracia suficiente a la externa de la ley y predicación, que admitía Pelagio. Descartada de paso una interpretación benigna de la doctrina de éste, entiende que S. Agustín quiere

⁴⁵ *De peccat. merit. et remiss.*, l. 2, c. 17-19: ML 44, 167-170; *De spir. et litt.*, c. 34: ML 44, 420; *Ad Simplic.*, l. 1, q. 2, n. 9-10: ML 40, 116-117.

⁴⁶ *De gratia et lib. arbitr.*, c. 15: ML 44, 900; *De peccat. merit. et remiss.*, l. 2, c. 15: ML 44, 164; *Ad Simplic.*, l. 1, q. 2, n. 10: ML 40, 117, y sobre todo *De corrept. et gratia*, c. 11s: ML 44, 933s.

⁴⁷ *De gratia Christi*, c. 10, 13, 14: ML 44, 366-368.

que su adversario admita como necesaria la gracia interna, que siempre en algún modo da el querer y obrar, no sólo el poder; pues aun cuando no llega al efecto por deficiencia del libre albedrío, a él está ordenada, y cuando el hombre obra el bien lo hace en virtud de esta gracia. En una palabra, quiso S. Agustín oponer en bloque toda la doctrina de la gracia y su completa eficiencia a las negaciones minimistas de Pelagio. Por donde el que no hace lo que debe, se dice que no lo aprendió de Dios de un modo práctico y prudente; sin que esta frase signifique en la mente del Santo que carecía de toda gracia interior.

Más directamente entra en la cuestión de la gracia suficiente al investigar de dónde procede su ineficacia (c. 6). Contesta que de ninguna manera debe atribuirse a Dios, sino sólo a la voluntad humana; así lo afirma repetidamente S. Agustín, ya en general, ya en los casos típicos de Esaú y Faraón⁴⁸. Los pasajes que parecen indicar lo contrario⁴⁹ se explican sencillamente de la voluntad permisiva de Dios; la imposibilidad e incapacidad de consentir a la gracia incongrua es puramente consecuente a la voluntad humana, no se funda en la ineptitud de la gracia.

Tocada de paso la universalidad de la voluntad salvífica de Dios, que más de propósito discute en el tratado *De praedestinatione*, nota los pasajes en que indica el Santo que no se niega la gracia a los pecadores y a los fieles que no se salvaron⁵⁰. Mas urge el problema crucial de los infieles, que ninguna noticia han tenido del Evangelio, hecho en el que San Agustín, al ponderar los secretos juicios de la divina Providencia, parece ver un efecto expreso de la falta de predestinación respecto de los tales⁵¹. Con esta ocasión entra de lleno Suárez en la controversia sobre el axioma "*Facienti quod est in se Deus non denegat gratiam*". Contra la interpretación mo-

⁴⁸ *Ad Simplic.*, l. 1, c.; *De divers. quaest.* 83, q. 68, n. 5: ML 40, 73; *De peccat. merit. et remiss.*, l. 2, c. 5, 17, 18: ML 44, 153, 167, 169; *De gratia et lib. arbitr.*, c. 2: ML 44, 883; *Epist. 105 ad Sxtum*, c. 3, ed. Maur. 194: ML 33, 879; *De lib. arbitr.*, l. 3, c. 16: ML 32, 1293.

⁴⁹ *Ad Simplic.*, l. 1, q. 2, n. 13: ML 40, 118; *De praedest. Sanct.*, c. 8: ML 44, 970, 971; *De dono persever.*, c. 14: ML 45, 1014.

⁵⁰ *De nat. et gratia*, c. 26, 67: ML 44, 261, 287; *De corrept. et gratia*, c. 11, 12: ML 44, 933-940; *De peccat. merit. et remiss.*, l. 2, c. 17: ML 44, 167; *De dono persever.*, c. 15, 22: ML 45, 1016, 1029, 1030; *De lib. arbitr.*, l. 3, c. 18, 19, 22: ML 32, 1295-1297, 1302, 1303.

⁵¹ *Ad Simplic.*, l. 1, q. 2, n. 14, 22: ML 40, 119, 128; *De spir. et Utt.*, c. 34: ML 44, 240; *De praedest. Sanct.*, c. 8: ML 44, 970-972; *Enarrat. in Ps.* 87, n. 10, 134, n. 17: ML 37, 1116, 1749; *De peccat. merit. et remiss.*, l. 1, c. 22: ML 44, 126.

linista propone Suárez los textos antisemipelagianos con que entonces era impugnada. No es del caso ahora seguir al Doctor Eximio en la magistral exposición de su sentencia (c. 15); S. Agustín es aducido, así para probar que toda disposición positiva procede de la fe, como para negar que cierto pasaje exhumado en contra trate de la gracia saludable⁵²; al fin afirma que su interpretación es conforme a los Padres antiguos, incluso de S. Agustín, en cuanto generalmente dicen que el hombre puede impedir la gracia de Dios⁵³. A los textos antes opuestos contesta (c. 17) que no se opone la admiración del Santo ante los designios de la divina Providencia a cierta universalidad de la gracia, pues los lugares aducidos o se refieren a la gracia eficaz⁵⁴, o a gracias suficientes más intensas⁵⁵.

Veamos ya el c. 18, donde, no contento Suárez con las alegaciones esporádicas anteriores, entra de lleno en la exégesis directa de los pasajes agustinianos. Según su método escolástico, presenta primero los textos que parecen contrarios a la universalidad del auxilio suficiente, distribuidos en seis puntos: 1.º S. Agustín parece negar el auxilio suficiente en el estado actual de la naturaleza caída; es el conocido pasaje *De correptione et gratia*⁵⁶, donde Jansenio halló años más tarde la clave de su agustinismo. 2.º Hay vocación a la que no se puede responder; a los que responden de hecho, Dios les prepara la voluntad⁵⁷. 3.º Muchas veces parece decir que no se da razón bastante de parte de los hombres de la conversión o no conversión⁵⁸. 4.º Algunos obstinados parecen privados de todo auxilio⁵⁹. 5.º La misma sentencia "*Deus neminem deserit nisi deseratur*", parece suponer negación de todo auxilio, al menos a algunos. 6.º Por fin, hacen fuerza las conocidas interpretaciones restrictivas de la voluntad salvífica.

⁵² *De divers. quaest.* 83, q. 68, n. 5: ML 40, 75.

⁵³ *De peccat. merit. et remiss.*, l. 2, c. 2 (?); en el c. 5: ML 44, 153 está expresada la misma doctrina; *Epist.* 405 *ad Sixtum*, c. 2-4, ed. Maur. 194: ML 33, 875, 879, 882.

⁵⁴ *Ad Simplic.*, l. 1, q. 2. n. 14: ML 40, 119; *De sprt. et litt.*, c. 34: ML 44, 240.

⁵⁵ *De peccat. merit. et remiss.*, l. 1, c. 22, l. 2, c. 5: ML 44, 126, 153.

⁵⁶ *De corrept. et gratia*, c. 11: ML 44, 933-936.

⁵⁷ *Ad Simplic.*, l. 1, c.; *De praedest. Sanct.*, c. 6, 8: ML 44, 969, 971; *De dono persev.*, c. 8, 14: ML 45, 1002-1003, 1014.

⁵⁸ *Ad Simplic.*, l. 1, c.; *Epist.* 107 *ad Vital.*, c. 6, ed. Maur. 217: ML 33, 985, 986; *De peccat. merit. et remiss.*, l. 2, c. 17: ML 44, 167; *De dono persev.*, c. 9: ML 45, 1004-1006, y el "sub nomine Augustini" *De praedest. et gratia*, c. 15: ML 45, 1675. etc.

⁵⁹ *In Ioann. Evang.*, tr. 53, n. 6: ML 35, 1776; *In Epist. ad Rom.*, prop. 62: ML 35, 2080.

No obstante, hay que decir que S. Agustín ni sintió, ni pudo sentir, que todos los réprobos carecen de auxilio suficiente para la salvación. Cuatro razones se lo persuaden a Suárez. La primera, son los muchos pasajes en que el Santo enseña que Dios dió a todos los hombres potestad para llegar a ser hijos de Dios, idea mantenida en las *Retractaciones*: "omnes possunt si velint"⁶⁰. Se objeta que aquí añade el "praeparatur voluntas a Domino", locución característica de la gracia eficaz; pero agudamente nota Suárez que al yuxtaponer ambos puntos de vista nos indica el Santo que esta preparación de la voluntad no debe entenderse exclusivamente de la gracia eficaz, ya que también es preparada la voluntad por la gracia suficiente. Este concordismo lo ve Suárez reafirmado en otros pasajes⁶¹. La segunda razón se toma de los pasajes en que categóricamente afirma el Santo que no queda por Dios que todos los hombres no se salven, aun en el caso típico de Esaú⁶². 3.ª Dios no manda imposibles, principio repetidamente inculcado⁶³. 4.ª El texto universalista *De spiritu et littera*⁶⁴, con los testimonios de Orosio, Próspero y Fulgencio.

Propuestas estas razones, acomete Suárez la interpretación del pasaje *De correptione et gratia*⁶⁵, "quod revera obscurum valde est". Como trata Agustín aquí de la perseverancia, creen algunos que habla de la gracia habitual con el cortejo de auxilios que le son debidos. No le satisface esta interpretación, aunque no la cree del todo desacertada. Por otro camino debe buscarse la solución. Suponiendo se trata en este pasaje de auxilios actuales, debe tenerse presente la división de los suficientes en próxima y remotamente suficientes, y además que una cosa es el mero no dar un auxilio y otra su denegación absoluta. Fijándose principalmente en la perseverancia, entiende sin duda S. Agustín que la diferencia entre la naturaleza íntegra y la caída consiste en que en aquélla la gracia que bastaba para guardar cada uno de los preceptos bastaba para guardarlos en su conjunto, y además que con la misma gracia con que podía perseverar hubiera perseverado de he-

⁶⁰ *De Gen. contra Manich.*, l. 1, c. 3: ML 34, 176; *Contra Adimant. Manich.*, c. 26: ML 42, 169; *Retract.*, l. 1, c. 10, 22: ML 32, 599, 620.

⁶¹ *De nat. et gratia*, c. 67: ML 44, 288, al aprobar el *De lib. arbitr.*, l. 3, c. 19: ML 32, 1296, 1297.

⁶² *In Ioann. Evang.*, tr. 1, n. 19: ML 35, 1388; *De peccat. merit. et remiss.*, l. 2, c. 17: ML 44, 167; *De divers. quaest.*, 83, q. 68: ML 40, 75; *Ad Simplic.*, l. 1, q. 2, n. 10: ML 40, 117.

⁶³ *Enarr. in Ps.* 56, n. 1: ML 36, 661; *De nat. et gratia*, c. 43, 69: ML 44, 271, 289; *De gratia et lib. arbitr.*, c. 15: ML 44, 899.

⁶⁴ *De spir. et litt.*, c. 33, 34: ML 44, 238-240.

⁶⁵ *De corrept. et gratia*, c. 11: ML 44, 933-936.

cho, como los ángeles (de paso rechaza como absurdísimo el atribuir la perseverancia de los ángeles a sólo el libre albedrío); pero en la naturaleza caída parece entender que el auxilio que basta a poder perseverar no es tal que de hecho le conduzca a perseverar, sin una protección o auxilio ulterior; sin embargo, no deja de estar éste en la potestad del hombre si hace lo que puede por los primeros auxilios; y así tiene el auxilio remotamente suficiente para poder perseverar, mas el próximamente tal no lo tiene sino cuando recibe el auxilio con el cual quiere y persevera: en una palabra, los auxilios ordinarios de la gracia, bastantes para evitar todo pecado, no le bastan para el conjunto de toda la vida. La razón de la insuficiencia está en la falta del don de integridad, pena del pecado original, la cual sufren, sin misericordia especial, aquellos que no reciben el auxilio ulterior. Por tanto, no dijo S. Agustín que el hombre caído deje de tener el auxilio necesario para guardar cada precepto, y por esto se le imputa el no guardarlos; en cambio, con razón dijo que si a Adán y a los ángeles no les hubiera sido dado aquel auxilio con el cual podían perseverar si querían, no se les hubiera podido imputar a culpa el no perseverar. Esta, dice Suárez, es la mente de S. Agustín en este lugar, que necesita de más detenido estudio en la cuestión del don de la perseverancia.

Los textos aducidos en el segundo y tercer grupo son de más fácil interpretación; habla de la gracia eficaz y congrua, cuya carencia no excluye la suficiente, a la cual resiste el hombre porque quiere⁶⁶; la impotencia para el consentimiento es consecuente⁶⁷; la admiración de S. Agustín porque uno cree y otro no, no está en el efecto mismo, pues él mismo lo ha dicho repetidas veces, "cito dico", sino en la preparación por la gracia, congrua en unos, no en los otros. Respecto a los obstinados, no cree Suárez fundado el atribuir a S. Agustín la negación de todo auxilio⁶⁸; aun en el caso extremo de Faraón, le culpa claramente de su endurecimiento en muchos pasajes⁶⁹, que deben ser preferidos a la excusa que afectan ciertas palabras⁷⁰, si bien aun pudieran ser interpretadas de la

⁶⁶ *De peccat. merit. et remiss.*, l. 2, c. 17: ML 44, 167; *De praedest. Sanct.*, c. 6: ML 44, 969; *De dono persev.*, c. 14: ML 45, 1014.

⁶⁷ *In Ioann. Evang.*, tr. 53, n. 6: ML 35, 1776.

⁶⁸ *Contra Iulian.*, l. 5, c. 3: ML 44, 787; *In Ioann.*, 1. c.

⁶⁹ *De divers. quaest.* 83, q. 68, n. 4: ML 40, 72; *Sermo 88 de tempore*, que los Maurinos tienen por apócrifo, Appendix serm. 23: ML 39, 1786, 1787; *In Exodum*, q. 18, q. 24, q. 29, ed. Maur. *Quaestiones in Heptateuchum*, l. 2: ML 35, 601, 603, 605.

⁷⁰ *In Epist. ad Rom.*, prop. 62: ML 35, 2080.

impotencia consecuente a la infidelidad. La pretendida dificultad del principio *Deus neminem deserit nisi, deseratur*, le da a Suárez ocasión para un amplio estudio de los distintos modos en que se puede hablar de deserción por parte de Dios: sustracción de la gracia habitual, del auxilio concomitante o del preveniente, del eficaz o del suficiente; esto supuesto, la frase afirmativa, que parece implicada en el principio negativo de S. Agustín, bien puede entenderse de la gracia preveniente, tanto en cuanto eficaz como en cuanto a suficiente, con tal que no se entienda de una posible negación general, sino limitada a ciertos casos. Por fin, las interpretaciones restrictivas del "*Deus vult omnes salvos fieri*" no se oponen a la única, literal y universalista, contenida en *De spiritu et littera*⁷¹, y sólo intentan hacer resaltar la voluntad particular predestinante.

EL AUXILIO EFICAZ SEGÚN S. AGUSTÍN

La cuestión candente de *auxiliis* era la de la gracia eficaz; y como la lucha para Suárez se concretaba en el terreno de la eficacia predeterminante o congrua, a esto dirige su investigación de S. Agustín, a probar que para el Doctor de la gracia el auxilio eficaz no es una moción física, sino más bien un auxilio excitante o moción moral, y que su eficacia o conexión infalible con el efecto (éste es el sentido técnico que tiene en esta cuestión la palabra eficacia, no meramente virtualidad o potencialidad) procede de su congruidad con la voluntad a quien se da.

Seis son los pasajes en que principalmente funda Suárez su interpretación en el primer punto (l. 5 c. 5). El *Ad Simplicianum*⁷² evidentemente establece la "vocación" eficaz, y ella se dice ser "effectrix bonae voluntatis". Lo mismo está claramente expresado en *De praedestinatione Sanctorum*⁷³, donde las características de la gracia secreta y eficaz "quae a nullo duro corde respuitur" se aplican a la vocación, que por esto es llamada "ex proposito". En los mismos términos se expresa *De correptione et gratia*, la *Epistola ad Vitalem*, la cuestión 68 *ad Romanos*, con el lugar correspondiente de las *Re-*

⁷¹ *De spir. et litt.*, c. 33: ML 44, 238.

⁷² *Ad Simplic.*, l. 1, q. 2, n. 12, 13, 21: ML 40, 118, 126, 127.

⁷³ *De praedest. Sanct.*, c. 2, 8, 16, 18-20: ML 44, 963, 970, 971, 983, 989, 990.

tractationes y el *De gratia et libero arbitrio*⁷⁴. De estos y otros pasajes forma Suárez su argumento: la gracia eficaz es para S. Agustín el medio por el que Dios hace que obremos, es la gracia de los predestinados, es la preparación especial de la voluntad; ahora bien, todo esto lo hace la vocación o excitación de Dios.

Que San Agustín pone la eficacia proveniente de la gracia en la congruidad de la vocación sin predeterminación física, lo prueban para Suárez perentoriamente los mismos pasajes aducidos; le basta subrayar sus frases principales (c. 42). Pero el *Ad Simplicianum*⁷⁵, que, como es obvio, constituye la exposición más expresa de la concepción congruista de la gracia eficaz, debe vindicarlo de la interpretación "audaz" de alguien que no quiere ver en él la mente definida del propio San Agustín. Para ello acude a los otros pasajes posteriores⁷⁶; nota que el método semisocrático de proponer su sentir por preguntas es habitual en la inquisición agustiniana de la verdad; por lo demás, refiere el Santo su solución a inspiración divina, y así en adelante explica por esta especial vocación el misterio de la predestinación y de la gracia. La sección siguiente: "Et tamen intueamur superiora..."⁷⁷ da sólo solución a la queja puesta por el Apóstol en boca de sus adversarios: "Quid adhuc quaeritur?", solución por lo demás fundada en la distinción entre vocación congrua e incongrua. Explícita parece también la moción o vocación congrua en *De dono perseverantiae*⁷⁸, y, en una palabra, el mismo pensamiento manifiestan todos los pasajes aducidos, confrontados con los que declaran de la gracia excitante la preparación de la voluntad.

Es, por tanto, arbitrario atribuir la persuasión eficaz a una predeterminación sobreañadida, de la cual no aparece vestigio, y que debe decirse excluida de la mente del Santo Doctor. Detiénese Suárez en este punto, como se deja entender, por las necesidades polémicas del momento. Agustín no conoce auxilio proveniente diverso de la vocación; la ineficacia se

⁷⁴ *De corrept. et gratia*, c. 7: ML 44, 924; *Epist. 107 ad Vital.*, n. 5, 23, ed. Maur., 217: ML 33, 980, 987; *De divers. quaest. 83*, q. 68, n. 5, 6: ML 40, 73; *Retract.*, l. 1, c. 26: ML 32, 628; *De gratia et lib. arbitr.*, c. 5, 14, 15, 16: ML 44, 889, 897-900; *De dono persev.*, c. 14: ML 45, 1014.

⁷⁵ *Ad Simplic.*, l. 1, q. 2, n. 15, 16: ML 40, 120, 121, 123, 126, 127.

⁷⁶ *De praedest. Sanct.*, c. 4: ML 44, 118, donde reproduce *Retract.*, l. 2, c. 1: ML 32, 629.

⁷⁷ L. c., *Ad Simplic.*

⁷⁸ *De dono persev.*, c. 14: ML 45, 1014.

atribuye exclusivamente a la voluntad de Esaú; el que llamado no consiente, consentiría si le fuese dada otra vocación acomodada a su voluntad; y la misericordia especial de Dios está en que llamando a unos y a otros con la misma vocación, ésta está atemperada a la voluntad de unos y no a la de otros, que también hubieran podido ser llamados con vocación acomodada. Luego la gracia eficaz no es una clase especial de auxilio predeterminante, ya que éste da necesariamente el consentimiento. Por último, la frase "accommodandi voluntatem suam fidei", la pregunta si es posible un endurecimiento contra todo modo de vocación, no se compaginan con la idea de predeterminación. Por esto cree Suárez poder apelar a la sinceridad del investigador al afirmar que no hay en este pasaje vestigio alguno de predeterminación o de auxilio diverso de la vocación, o persuasión interior. Mentalidad confirmada por una frase muy característica del *De dono perseverantiae*⁷⁹.

Confirma Suárez su interpretación de la gracia eficaz agustiniana con diversas indicaciones, índices de la mentalidad del Santo Doctor. Lo que atribuye sólo a Dios es la vocación, a la que sigue inmediatamente el consentimiento: "Detur soli Deo, qui bonam voluntatem et praeparat adiuvandam et adiuvat praeparatam"⁸⁰, lo primero por excitación, lo segundo por la cooperación o gracia concomitante, sin otra gracia previa. Ni pone el Santo la eficacia de la gracia preveniente en un modo único uniforme de moción, sino en sus diversas y admirables formas⁸¹; la predeterminación sería un solo modo de moción, ciertamente admirable, pero no diversos modos; y se puede ponderar que dicha eficacia no se constituye por un modo divino de obrar común a las acciones buenas y malas y a los seres racionales e irracionales⁸², como de hecho lo es el curso previo predeterminante, aplicación de la potencia al acto. Es concluyente también el atribuir a la voluntad la potestad de resistir "*in sensu composito*", con lo que a ella y sólo a ella y a su culpa se le carga la ineficacia, y en general la posibilidad de aquiescencia y resistencia; y así, dice, "no suele Agustín ex-

⁷⁹ L. c. "Ex quo apparet habere quosdam..."

⁸⁰ *Enchirid.*, c. 32: ML 40, 248; *Ad Simplic.*, l. 1, q. 2, n. 10: ML 40, 117; *De gratia et lib. arbitr.*, c. 5: ML 44, 889; *Contra 2 epist. Pelagian.*, l. 2, c. 10: ML 44, 587, etc.

⁸¹ *Ad Simplic.*, l. 1, q. 2, n. 14, 21: ML 40, 119, 126, 127; *De spir. et litt.*, c. 34: ML 44, 240; *De nat. et gratia*, c. 67: ML 44, 288, donde copia el Santo el *De lib. arbitr.*, c. 18, 19: ML 32, 1295, 1296; *Contra 2 epist. Pelagian.*, l. 1, c. 19: ML 44, 568; *De peccat. merit. et confess.*, l. 2, c. 5: ML 44, 154; *De corrept. et gratia*, c. 5: ML 44, 929; *Confession.*, l. 5, c. 7, 8, l. 7, c. 21: ML 32, 711, 712, 748.

⁸² *De peccat. merit. et remiss.*, l. 2, c. 5: ML 44, 154.

plicar la eficacia de la gracia por la imposibilidad de resistir o disentir, sino por la consecución cierta e infalible del efecto" ⁸³. Saca por último un argumento de la doctrina del Santo sobre la perseverancia de los ángeles y del hombre en el estado de inocencia; sea lo que fuere de la diferencia establecida entre aquel estado y la naturaleza caída, es claro que no entiendo San Agustín que a ellos se les diese un auxilio pre-determinante.

No podía omitir Suárez el examen de los pretendidos fundamentos agustinianos de la teoría predeterminista. Los deducidos de la interpretación minimista del error pelagiano los discutió en el *prolegómeno* 5: ni hay que maravillarse, dada su mentalidad, de que los pelagianos acusasen a Agustín de violar la libertad. Tampoco tiene fundamento la posición metafísica a que se quiere reducir la controversia semi-pelagiana; éstos, sencillamente, ponían obras naturales como mérito o disposición previa a la gracia. El "Detur totum Deo", "homo a Deo agitur", queda claramente explicado por la gracia excitante o inspiración divina ⁸⁴. Las ponderaciones de la eficacia omnímoda de la gracia, la apelación a la omnipotencia divina, el carácter misterioso de la predestinación, no requieren para Agustín una moción predeterminante; la "effectrix bonae voluntatis" es la vocación, que es medicina omnipotente, no en atención al solo atributo de la omnipotencia, sino a su conjunción con la sabiduría y bondad divinas, que no de una manera única, sino que por muchos y variados recursos consigue su efecto; el misterio inescrutable está, no en que en el orden de la ejecución uno consienta y otro no: "pro voluntate quisque vel palea vel frumentum est" ⁸⁵, sino por qué uno es llamado con vocación congrua y otro no ⁸⁶.

Como era de prever, el argumento de la predeterminación en relación con la doctrina agustiniana de la gracia aflora en otros escritos de Suárez originados por la controversia. Espe-

⁸³ *De lib. arbitr.* l. 3, c. 18: ML 32, 1295, aprobado en *De nat. et gratia*, c. 67: ML 44, 286; *De gratia Christi*, c. 14: ML 44, 368; *De spir. et litt.*, c. 34: ML 44, 240; *De divers. quaest.* 83, q. 68, n. 5: ML 40, 73, etc.

⁸⁴ *Enchirid.*, c. 32, 64: ML 40, 248, 262; *De praedest. Sanct.*, c. 3: ML 44, 965; *De gratia Christi*, c. 25: ML 44, 373; *De corrept. et gratia*, c. 2: ML 44, 918, etc.

⁸⁵ *De vera relig.*, c. 6: ML 34, 127.

⁸⁶ *Ad Simplic.*, l. 1, q. 2, n. 13: ML 40, 118; *Contra 2 epist. Pelagian.*, l. 4, c. 9: ML 44, 628; *De dono persev.* c. 4, 14: ML 45, 998, 1014; *De corrept. et gratia*, c. 12: ML 44, 937, 939; *De praedest. Sanct.*, c. 6: ML 44, 968; *De spir. et litt.*, c. 33, 34: ML 44, 238, 240; *De peccat. merit. et remiss.*, l. 2, c. 5: ML 44, 155.

cial interés revisten los capítulos que le dedica en el opúsculo *De vera intelligentia auxilii efficacis*, obra cuya importancia para la inteligencia del molinismo con razón subraya el Padre De Scorraille⁸⁷. Los resultados de su investigación sobre la mente de San Agustín en su lucha contra el pelagianismo (c. 31) son, sin duda, los mismos que había obtenido en los pasajes ya examinados en otras obras; pero desde el punto de vista metódico resalta el estudio más pormenor de los principales pasajes de los libros *De gratia Christi* y *De gratia et libero arbitrio*⁸⁸, y la vindicación del Santo Doctor contra tres errores que podrían seguirse de determinadas interpretaciones de su doctrina, tarea que viene a ser una refutación previa del agustinismo jansenista. Como se insiste en que el Santo no reconoce como verdadera gracia más que la eficaz, debería decirse que quien resiste a la vocación no recibe verdadera moción divina. No es así; agudamente nota Suárez que no dice San Agustín: a quien resiste no le enseña Dios internamente, sino "quien resiste no *aprende* según el espíritu". Achácase a San Agustín la confusión de la libertad con la espontaneidad, facilidad y agrado en el obrar. Mas Suárez juzga que es certísimo que el Santo exigió para la libertad la verdadera indiferencia en la voluntad; consta por todo el *De gratia et libero arbitrio* y se confirma por el análisis que hace en las *Retractaciones* del *Contra Adimantum manichaeum*⁸⁹. El dicho explotado por Calvino "Praeceptum libere facit qui libens facit"⁹⁰; examinado el contexto, debe entenderse, no de la condición requerida para un *mínimum* de libertad, sino de una libertad más perfecta, que obra con mayor expedición y excelencia, como que está libre incluso de la servidumbre del temor. No puedo menos de notar la acribía crítica de esta observación de Suárez, que ojalá tuviesen más en cuenta ciertos intérpretes modernos, aun católicos. Y ciertas frases duras del Santo, que podrían inducir a hacer a Dios autor de las obras malas, se explican más que suficientemente por el conjunto de su doctrina y por los mismos libros que en ellas se encuentran⁹¹.

En esta misma obra (c. 34) examina algo más de propósito la doctrina propuesta por San Agustín contra los semipelagia-

87 R. DE SCORRAILLE, o. c. 1, 428.

88 *De gratia Christi*: ML 44, 359-386; *De gratia et lib. arbitr.*: ML 44, 881-920.

89 *Retract.* I. 1, c. 22: ML 32, 620; *Contra Adimant. Manich.*, c. 26, 27: ML 42, 169, 170.

90 *De gratia Christi*, c. 13: ML 44, 368.

91 Por ejemplo, *De gratia et lib. arbitr.*, c. 23: ML 44, 910-912.

nos en el *De praedestinatione Sanctorum*⁹²; aquí enseña ciertamente la gracia eficaz; no determina en qué consiste su eficacia, mas nada indica de predeterminación física, más bien alude a la vocación congrua; a lo sumo se puede entender (así lo cree Suárez) que San Agustín admite lo que él llama predefinición (formal) de los actos buenos; lo que pertenece a las "profundiores difficilioresque partes occurrentium quaestionum" de que habla la epístola atribuída a San Celestino⁹³.

El capítulo 36 del mismo opúsculo es una nueva exposición de la cuestión segunda *Ad Simplicianum*⁹⁴ dirigida a confirmar como genuinamente agustiniana la vocación congrua, contra la sospecha de si el conocido pasaje no expresase el propio sentir del autor. En la declaración del "*Esau odio habui*" de la negación de la elección por el pecado original, reconoce Suárez que es sentencia agustiniana probable, y que puede servir para explicar que la no elección se llame odio. Por último (c. 37), recoge de nuevo las demás frases agustinianas traídas a colación en la controversia, y confirma su interpretación congruista por el hermoso comentario del "*Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum*"⁹⁵.

Será quizás interesante advertir que toda la sustancia de la exposición suareziana de la doctrina de San Agustín sobre la gracia eficaz se halla ya contenida en el opúsculo 1.º 1.3, que Suárez había compuesto en 1594 como parte del *dossier* enviado a Roma por la Provincia de Castilla para las Congregaciones de *auxiliis* y que fué impreso en 1599.

En la *Quaestio de gratia efficaci*, sacada de las lecciones dadas por Suárez en 1583 en el Colegio Romano, editada por Stegmüller⁹⁶, hallamos citas de San Agustín, en primer lugar para probar que gracia eficaz no es la que quita la libertad; tal gracia no existe⁹⁷ (p. 37). La sentencia que explica la gra-

⁹² *De praedest. Sanct.*: ML 44, 959-992.

⁹³ DENZ. 142.

⁹⁴ *Ad Simplic.*, l. 1, q. 2: ML 40, 111-128. Puede compararse con T. SALGUEIRO, *La doctrine de Saint Augustin sur la grâce, d'après le traité à Simplicien*, Porto, 1925, quien parece no conocer el análisis del Eximio.

⁹⁵ *In Ioann. Evang.*, tr. 26. n. 2-5: ML 35, 1607-1609.

⁹⁶ Ob. cit. cf. n. 6.

⁹⁷ *Epist.* 46, 47, ed. Maur. 914, 215: ML 33, 968 971; *Retract.*, l. 1, c. 19: ML 32, 596; *De peccat. merit. et remiss.* l. 2, c. 5: ML 44, 153; *De gratia Christi*, c. 14: ML 44, 368; *Contra 2 epist. Pelagian.*, l. 2, c. 8: ML 44, 583; *De nat. et gratia*, c. 32: ML 44, 264; *De praedest. Sanct.*, c. 5: ML 44, 967; *Sermo 23 de verb. Apost.*, c. 11, ed. Maur. 156: ML 38, 835.

cia eficaz por la presciencia, que no admitía entonces Suárez, puede fundarse en la cuestión *Ad Simplicianum*⁹⁸ (p. 38). Para la tercera sentencia que expone, la que atribuye la eficacia de la gracia a la perfección especial de la misma gracia, no como premoción, sino como excitación, aduce los numerosos pasajes que en toda esta sección nos han salido al paso en las otras obras, citados más bien *ad sensum*⁹⁹ (páginas 40, 41).

Presupuesta la explicación que en aquel estadio le parecía aceptable, explica a San Agustín diciendo (p. 49) que cuando el Santo afirma que a la gracia eficaz no se resiste, habla de aquellas excitaciones que por su perfección moralmente siempre tienen efecto; en cambio, en las locuciones generales "Dios obra en nosotros el creer y el amar, porque prepara nuestra voluntad, aunque el consentir está en nuestro libre albedrío"¹⁰⁰, parece hablar de la gracia que excita al hombre y no se le impide que llegue al efecto. De donde se sigue que puede suceder que la gracia suficiente y la eficaz no se distingan en sí sino sólo por el efecto, como puede deducirse del mismo San Agustín¹⁰¹. Que con igual gracia excitante uno se convierta y otro no, podría parecer contrario a la doctrina del Santo¹⁰² (p. 51). Pero él mismo expone y se admira de que el pueblo judío recibiese mayores gracias que los tirios y sidonios¹⁰³ (p. 52). Agustín parece decir que provenía la diferencia de la diversa disposición de los que recibían las gracias¹⁰⁴ (ibid.). Pero en definitiva se ha de decir que la admiración de San Agustín proviene de que a muchos se les confieren auxilios con los que es moralmente cierto que se convertirán, mientras que a otros se les niegan¹⁰⁵ (p. 54).

⁹⁸ *Ad Simplic.*, l. 1, q. 2, n. 13: ML 40, 118.

⁹⁹ Véase el pasaje *De corrept. et gratia*, c. 12: ML 44, 968: "Subventum est humanae infirmitati, ut indeclinabiliter et inseparabiliter a Deo ageret (Sic!)."

¹⁰⁰ *De praedest. Sanct.*, c. 10: ML 44, 968, etc.

¹⁰¹ *Retract.*, l. 1, c. 13: ML 32, 602; *De gratia et lib. arbitr.*, c. 2. 4: ML 44, 881, 884.

¹⁰² *De praedest. et gratia* (no es auténtico), c. 16: ML 45, 1678; *De spir. et litt.*, c. 34: ML 44, 240; *In Ioann. Evang.*, tract. 26, n. 4: ML 35, 1608.

¹⁰³ *Epist. 107 ad Vital.*, ed. Maur. 217: ML 33, 978; *De praedest. Sanct.*, c. 18: ML 44, 886; *De dono persev.*, c. 8: ML 45, 1023.

¹⁰⁴ *In Exod.*, q. 18, ed. Maur. *In Heptateuch.*, l. 2, q. 18: ML 34, 601; *De dono persev.*, c. 19: ML 45, 1023; *De civit. Dei*, l. 12, c. 18: ML 41, 367; *In Ioann. Evang.*, tr. 53, n. 6: ML 35, 1777.

¹⁰⁵ *De dono persev.*, c. 8: ML 45, 1002.

LA PERSEVERANCIA DEL ÁNGEL Y DEL HOMBRE EN EL ESTADO
DE INOCENCIA

Este es uno de los puntos de la doctrina de San Agustín que mayores dificultades ofrecía a Suárez: ¿cuál es, en definitiva, la diferencia establecida por el Santo entre la naturaleza íntegra y la caída respecto de la perseverancia? Por esto diversas veces vuelve sobre él en sus escritos; y se aprecia que no puede dar con una solución satisfactoria dentro del margen que le ofrece la doctrina católica y en verdad, agustiniana de la gracia eficaz y del don de la perseverancia en general.

Tocada de paso en el libro 3 *de auxiliis* (5.º de todo el *De gratia*), lo remitió al libro 10 de toda la obra, en que trata de la conservación de la gracia, y aquí lo trata (c. 9) con detención, preguntándose si, según San Agustín, necesitaban los ángeles y el hombre inocente un don especial para perseverar de hecho en la gracia. La respuesta negativa parece fundarse en la diferencia expresamente establecida por el Santo entre ellos y la naturaleza caída¹⁰⁶. Por esto muchos interpretan así su doctrina; y en parte, dice Suárez, puede admitirse esta interpretación, que necesita con todo de algún complemento, por cierto no poco importante.

Es decir, es preciso distinguir entre la gracia necesaria para poder perseverar y el hecho mismo de la perseverancia. Para lo primero, ni el ángel ni el hombre íntegro necesitaba auxilio especial; en cambio, la perseverancia actual fué en los ángeles un don particular, y lo hubiera sido en el hombre inocente si hubiese perseverado. No pocos son los pasajes del Santo en que se apoya este aserto¹⁰⁷; y la razón es que la perseverancia actual incluye la serie de gracias eficaces, mientras que el poder perseverar se explica por gracias de sí suficientes. En realidad, San Agustín establece la diferencia ante todo en el poder de perseverar, ya que compara las fuerzas del libre albedrío en ambos estados; y como al atribuir a la gracia la perseverancia en el estado actual no niega su parte a la libertad del hombre, así tampoco se la niega a la gracia.

¹⁰⁶ *De corrept. et gratia*, c. 11, 12: ML 44, 932-939; *De dono persever.*, c. 6, 7: ML 45, 999-1002.

¹⁰⁷ *De civit. Dei*, l. 12, c. 9, l. 14, c. 27: ML 41, 357, 435, 436; *De Gen. ad litt.*, l. 8, c. 12: ML 34, 384; *Enchirid.*, c. 106: ML 40, 282; *De nat. et gratia*, c. 26, 48: ML 44, 261, 274; el mismo *De corrept. et gratia*, c. 10, 11: ML 44, 932, 936.

al atribuirle a la voluntad íntegra y sana del ángel y del hombre en su primitivo estado.

Pero, ¿qué queda entonces de la diferencia tan ponderada por Agustín? Entre el primer hombre que no perseveró y los que actualmente perseveran, la diferencia está en que él sólo necesitaba los auxilios comunes y los recibió, pero sin congruidad, o no eficaces; y en cambio, los que ahora perseveran en el estado de naturaleza caída reciben los auxilios especiales que necesitan para poder perseverar, y los reciben eficaces. Los ángeles pueden compararse a los hombres que perseveran cuanto a la congruidad prevista de los auxilios con que perseveraron; sin embargo, ahora se dan con gran variedad y manifiestan de muchas maneras la liberalidad y magnificencia misericordiosa de Dios.

Vuelve Suárez sobre la cuestión presente en el opúsculo *De vera intelligentia auxilii efficacis* (c. 35), donde reconocida la ingente dificultad que a todos ofrece, quiere exponerla con mayor fuerza que sus adversarios, para que no se crea que la huye, y para mostrar de paso que no la solventa la predeterminación física. Confiesa que la solución propuesta en su libro 3 *de auxiliis* no le acaba de satisfacer; por esto ha vuelto a examinar los pasajes de San Agustín, sin poder hallar casi nada nuevo, sino tan sólo alguna ulterior explicación de la doctrina que allí dió. Esta explicación no es otra que la que acabamos de encontrar en su libro 10, que seguramente escribiría Suárez después del presente opúsculo, ya que no lo cita aquí. Y aunque no trate de justificar todo lo dicho por San Agustín en esta materia, con todo cree Suárez que, supuesta la elección eficaz y gratuita a la gloria, es verdadera doctrina, en cuanto que ninguno se salva de hecho sin especialísima providencia de Dios, que no tuvo con los ángeles, ni quizás hubiera tenido con el hombre en el estado de inocencia.

Añade aquí que establecer la necesidad de la predeterminación por la naturaleza caída no dice con las razones generales con que ésta se quiere establecer. Tampoco le satisface a Suárez la distinción entre los dos estados por la predestinación, absolutamente antecedente en la naturaleza caída, y una elección eficaz a la gloria *post praevisa merita* en la naturaleza íntegra. Esta idea la toma de nuevo y la completa en el tratado *De praedestinatione*, estableciendo en definitiva que entre los ángeles y el estado de naturaleza íntegra, por un lado, y el de naturaleza caída, por otro, no hay diversidad, ni en cuanto a la elección a la gloria ni en cuanto a la gracia

eficaz, sino sólo en la cantidad de auxilios que ahora se dan para perseverar.

LA PREDESTINACIÓN AGUSTINIANA

La doctrina de San Agustín sobre la predestinación la estudia Suárez largamente en su *Tractatus de divina praedestinatione et reprobatione*, segundo del tomo *De Deo uno et trino*. Por sus conexiones esenciales con la doctrina general de la gracia, es natural que en la interpretación de San Agustín repita Suárez casi todas las ideas y declaraciones que nos han salido al paso en la anterior exposición. Alguna nota importante puede citarse. La gracia de que habla San Agustín en su célebre definición de la predestinación: "*Praedestinatio est gratiae praeparatio*"¹⁰⁸ es para Suárez (l. 1, c. 13) sola la gracia de los predestinados. Al tratar de la posibilidad de las obras buenas sin gracia advierte que la limitación de las locuciones negativas generales de San Agustín está fundada en múltiples lugares del Santo, y da un breve y preciso resumen del estudio detenido del libro 1 *De gratia*, que arriba examinamos.

Es punto céntrico de la teoría suareziana de la predestinación, como es sabido, la elección gratuita a la gloria, o predestinación a la gloria *ante praevisa merita*. Creemos que estaba intimamente persuadido el Doctor Eximio de que ésta era la doctrina de San Agustín, y como tal la propugnó. Con todo, este fundamento de su sistema no lo estudia detenidamente en San Agustín en el propio tratado *De praedestinatione*, sino que se remite casi del todo a su opúsculo primero de la colección *Opuscula theologica* (l. 3, c. 16).

Suárez ve en innumerables pasajes de San Agustín la salvación de los predestinados atribuída a la sola gratuita y liberal voluntad de Dios (n. 11, 12). Que los dichos del Santo se refieran específicamente a la gloria, no a la gracia, lo ve en *De correptione et gratia*¹⁰⁹, donde la raíz de la vocación congrua y de la perseverancia es la elección a la gloria, por una especial benevolencia, que no puede versar sino sobre el fin, por lo cual no admite Suárez que San Agustín hable de una elección meramente virtual a la gloria, conforme, añade, a la razón, que exige la elección formal del fin previa a la de los

¹⁰⁸ *De praedest. Sanct.*, c. 10: ML 44, 974.

¹⁰⁹ *De corrept. et gratia*, c. 7: ML 44, 924, 925; igualmente en *De gratia et lib. arbitr.*, c. 8: ML 44, 892; *De praedest. Sanct.*, c. 17: ML 44, 985; *De dono persev.*, c. 14: ML 45, 1014.

medios. Con esta doctrina concuerda la predefinición de los actos buenos, al menos de los predestinados, a quienes parece a veces limitar el Santo este beneficio, si bien otras habla en general de todo creyente o penitente (n. 11-17).

No será por demás advertir la lealtad de esta última anotación, que implica en el orden lógico una verdadera dificultad a su sistema de la predestinación, y así el extender la predefinición a todo acto saludable deberá ser explicado con sutiles consideraciones, en las que no deja de percibirse cierto embarazo (n. 17-20). Suárez, por tanto, no aceptaría, y con razón, lo que como apodíctico dan sin pruebas y sin distingos no pocos críticos modernos: que San Agustín sólo trata de la gracia de los predestinados.

Contra esta interpretación de la predestinación agustiniana se presenta el "difícil" pasaje *Ad Simplicianum*¹¹⁰, tratado que tanto utilizó Suárez en su *De gratia*. No le satisface la solución de Belarmino, que San Agustín modificó su sentir; ya porque en sus últimos libros recomienda con tanto encarecimiento y sin restricciones dicho libro¹¹¹, ya porque aun en sus últimas obras *De correptione et gratia* y *De praedestinatione Sanctorum*¹¹² tiene modos de hablar parecidos; advertencia ésta que honra la lealtad de Suárez. Su solución es la siguiente. Admitamos, dice, que San Agustín tiene modos de hablar diferentes, pero no diversa doctrina. Basta establecer dos clases de elección: una intentiva y otra ejecutiva, en el decreto eterno en que consiste la predestinación. Así, en esta última categoría caben perfectamente, no sólo el pasaje aducido de San Agustín, sino también los Padres griegos, que el Santo dice no discrepar de su doctrina. Con otra sutil distinción entre ser elegido y ser hecho elegido, "aliud est hominem eligi, aliud fieri electum", y ser digno de la elección y ser conforme a la elección, se deshace Suárez de los otros pasajes que le oponía Vázquez, su gran émulo en ésta y otras cuestiones. La controversia con los semipelagianos no implica, en sentir de Suárez, que San Agustín enseñase tan sólo la doctrina católica directamente opuesta a sus errores. En términos generales sostiene Suárez que la elección a la gloria nunca significa en San Agustín la elección a la gracia, sino la voluntad divina cuyo objeto es directa y formalmente la

¹¹⁰ *Ad Simplic.*, l. 1, q. 2, n. 6: ML 40, 115.

¹¹¹ *De praedest. Sanct.*, c. 4: ML 44, 966, donde reproduce *Retract.*, l. 2, c. 1: ML 32, 629.

¹¹² *De corrept. et gratia*, c. 7: ML 44, 924; *De praedest. Sanct.*, c. 17: ML 44, 985.

bienaventuranza eterna del hombre; en cambio, la expresión "*electio gratiae*" dice sólo la gratuidad de la voluntad divina (*gratiae* es un genitivo subjetivo, diríamos hoy) mas su objeto es asimismo la gloria. Y termina asentando que decir que San Agustín ni siquiera insinuó la elección a la gloria *ante praevisionem merita* es, a todas luces, una exageración.

CARACTERÍSTICAS DE LA INTERPRETACIÓN SUAREZIANA DE LA DOCTRINA DE SAN AGUSTÍN SOBRE LA GRACIA

Tal es la exégesis de Suárez sobre la doctrina del Doctor de la gracia.

Suárez no pretendió darnos una exposición sintética del tipo que hoy día se aprecia en la historia del pensamiento antiguo, en las modernas historias del dogma, o en estudios especiales sobre un autor, especialmente sobre San Agustín. Ni en su factura externa, ni en los fines que pretende, se puede comparar su obra con el artículo *Augustin* del P. E. Portalié, en el *Dictionnaire de Théologie catholique*, o con la obra de J. Mausbach, *Die Ethik des hl. Augustin*¹¹³, por no citar más que dos autores de tendencia parecida a la de Suárez y en conjunto bien fundados. Suárez no escribe una historia, sino un tratado teológico, de contextura altamente escolástica; pero por lo mismo, según el verdadero concepto de la Teología, íntimamente enraizado en la tradición, en la verdadera doctrina de San Agustín, cuya mente real intenta declarar. Ni falta el tono o tendencia defensiva de sus propias doctrinas, impugnadas acremente en varios puntos a nombre del Santo Doctor. Evidentemente no tiene Suárez las preocupaciones de influjos, de enlace íntimo de las ideas, de cronología de los escritos, para seguir las modalidades y evolución del pensamiento agustiniano; si bien cuando lo juzga necesario no deja de hacer alguna indicación en este sentido.

Como caracteres positivos de la exégesis suareziana se pueden señalar los siguientes:

En primer lugar, por supuesto, el *sentido eclesiástico* y católico. Norma primaria de la verdad revelada y de la interpretación de un Padre de la Iglesia como Agustín, que lleva la representación de toda ella en materia tan importante, es la doctrina expresamente definida o enseñada. Hemos visto cómo valora y aprecia Suárez en este sentido la doctrina del Santo, y cómo establece apriorísticamente tal conformidad, por

¹¹³ Friburgo, 1909 (2.^a ed. 1929).

ejemplo, para apoyar que San Agustín mantuvo siempre el verdadero concepto de libertad y la gracia suficiente.

Suárez, además, interpreta a San Agustín *teológicamente*, en función de los principios y categorías teológicas. Ni con ello teme deformar en lo más mínimo el pensamiento agustiniano. Por el contrario, cree exponerlo y declararlo en su verdadero sentido y en sus íntimas virtualidades, consciente de la continuidad de la doctrina católica en toda su evolución y desarrollo, que desplegará y descubrirá en los siglos sucesivos precisiones e implicaciones, pero no aportará novedades y cambios sustanciales.

No sin razón los editores lioneses que en 1655 publicaron, contra la voluntad de los Superiores de la Compañía, el opúsculo *De vera intelligentia* apoyaron su hecho en que era el tal volumen un magnífico antídoto y refutación previa del jansenismo¹¹⁴; ya el mismo Jansenio había puesto de relieve este valor de la obra de Suárez, cuando, al romper deliberadamente con la tradición diez veces secular del agustinismo católico en esta materia, reconoció por los adversarios más decididos de su agustinismo a Suárez y los demás teólogos de la Compañía de Jesús.

Por último, Suárez, en la interpretación de San Agustín, es *concordista*. El no cree en la contradicción, ni en una evolución pesimista, como ley de la trayectoria del pensamiento agustiniano; entiende que San Agustín puede y debe ser explicado por el conjunto de sus escritos, y que sus expresiones oscuras deben ser aclaradas por las más obvias, y no al revés. No niega la diversidad, cuando consta; sabe que Agustín retractó sus obras, que modificó varios puntos; pero está a los antípodas de las oposiciones de un literalismo poco ilustrado.

Ni le falta a Suárez *sentido crítico* ni se lo estorban estas características de su interpretación. En la exposición que precede se han podido apreciar manifestaciones no poco interesantes de este aspecto. La ley del contexto es la primera regla metódica de su hermenéutica. No le desplace señalar ciertos principios generales para la interpretación de algunas expresiones oscuras; pero quiere, y así lo declara explícitamente, que se apliquen "cum magna discretione semperque considerato contextu". Estas palabras las escribe Suárez precisamente en un punto delicado para él, en el que corría peligro de llevar el agua a su molino, la gracia operante.

Por lo demás ya es sabido que Suárez no disimula las di-

114 DE SCORRAILLE, o. c., 2, 375. Cf. asimismo LLORCA, l. c., 247, 272.

ficultades. Las teóricas las suele urgir con mayor fuerza y dialéctica que sus mismos adversarios, tanto que no son, por desgracia, demasiado raros los traspiés de lectores apresurados, que toman por sentir de Suárez lo mismo que va a impugnar con todas sus fuerzas. Pues de la misma manera procede en las dificultades de la interpretación de San Agustín. No pocas veces nos ha salido al paso la nota de que el texto es difícil, la locución oscura, muy oscura. Ni se satisface por lo general con la primera solución que le ocurre, a él tan fértil en distinguir puntos de vista.

Así, aunque por lo común presenta sus soluciones con decisión y firmeza, con nervio de convicción, no faltan vacilaciones, que le hacen volver una y otra vez sobre una teoría agustiniana que no acaba de encajar en el marco de la doctrina que Suárez cree necesario admitir; tal la explicación agustiniana de la perseverancia de los ángeles. Así su interpretación de la doctrina de San Agustín se presenta con frecuencia muy matizada; nada tiene del literalismo a ultranza y del carácter de bloque granítico y duro que ofrece lo que nos vendieron los jansenistas por agustinismo.

De mucho interés son, por citar uno que otro capítulo, el estudio de los fundamentos del pelagianismo, el concepto de libertad, la cuestión de la gracia suficiente y las obras buenas de los infieles. En este último problema me parece que la solución de Suárez es la que más a fondo lo penetra, por tener en cuenta todos los elementos, sin salirse del ambiente agustiniano, y no dudo en anteponerla a la que hoy parece tener la preferencia de los autores católicos, la de J. Ernst¹¹⁵. Parecerá paradójico decir que tiene más de sistemático y apriorístico la de un autor más teólogo positivo que escolástico, que la del autor escolasticísimo entre los escolásticos. Quizás en otra ocasión razonaremos este parecer.

Con estas ponderaciones elogiosas de la visión suareziana de la doctrina de San Agustín no pretendemos que Suárez haya acertado siempre con el pensamiento del Santo Doctor. Sería pueril semejante pretensión, tratándose de un escritor de la talla y del carácter de San Agustín. Ni se puede negar que algunas veces entran en proporción desmesurada en los resultados obtenidos elementos extraños. Mas son fácilmente apreciables. Sólo me permito repetir que sería poco científico arrinconar estas páginas del Doctor Eximio en la exégesis del Doctor de la gracia. Son páginas de quien ha podido sin li-

¹¹⁵ J. ERNST, *Die Werke und Tugenden der Ungläubigen nach St. Augustin*, Friburgo. 1871.

sonja ser llamado *Teólogo de la gracia*¹¹⁶ y de quien sin jactancia (así se experimenta al leerlo) pudo escribir de sí: "Non semel, sed saepius, totam Augustini doctrinam praesertim pertinentem ad hanc materiam [habla de la gracia eficaz] evolvimus, non quidem ex praeiudicio et animo defendendi propriam sententiam, sed omnino inveniendi mentem eius, nihilque occultandi quod ad illam indagacionem conducere possit" (I. 5 c. 43 n. 1).

José M. DALMAU, S. J.

Facultad Teológica de Barcelona (Sarrid).

¹¹⁶ "Uti autem S. Augustinum *Patrem*, ita Suareslum gratiae *Theologum* iure dixeris." C. MAZZELLA, *De gratia Christi*, Roma, 1880.