

La filosofía primera y los misterios revelados (I): Las nociones de causar y de dar, y el misterio de la gracia

*The First Philosophy and Revealed Mysteries (I):
Notions of Causing and Giving, and the Mystery of Grace*

IGNACIO FALGUERAS SALINAS

Catedrático emérito de Filosofía. Universidad de Málaga
jifalgueras@uma.es

RECIBIDO: 4 DE ABRIL DE 2020
VERSIÓN DEFINITIVA: 17 DE AGOSTO DE 2020
DOI: 10.15581/013.23.7-40

Resumen: La filosofía puede desenredar problemas humanos que oscurecen los misterios revelados. Este trabajo, primero de una serie sobre ese tema, presenta la noción de dar mediante un conocido texto agustiniano sobre la gracia. Y, tras confrontarlo con textos de autores semipelagianos, propone entender la gracia en clave donal, no causal. Si la actividad de la gracia fuera causal, quedarían imposibilitadas la libertad y el mérito; en cambio, ejercida según el dar, incluye a ambos. Ni pelagianos ni semipelagianos entendieron esto; s. Agustín, empero, descubrió dicha donalidad: los méritos derivan, conjuntamente, de los dones divinos y de nuestra colaboración con ellos.

Palabras clave: Causalidad, Actividad de dar, Gracia, Méritos humanos, S. Agustín, Pelagianismo, Relaciones filosofía-teología.

Abstract: Philosophy can clarify some human problems, which often darken the mysteries of Christian faith. In this piece of research, which is the first of a series of papers on this topic, the notion of giving is introduced and studied with the aid of a well-known Augustinian text about the Divine grace. After comparing it with other texts of Semipelagian authors, the paper proposes to understand the grace doctrine according to a logic of gift or donation, rejecting its causal interpretation – because if the grace activity is understood causally, freedom is impossible, and therefore merit. However, if the grace’s activity is conceived according to the activity of giving, then freedom is required – which makes room for merit or demerit. Neither Pelagians nor Semipelagians understood this. But St. Augustine discovered that grace is a donation, by which our merits are the joint outcome of God’s gifts and our collaboration with them.

Keywords: Causality, Giving Activity, Grace, Human Merits, St. Augustine, Pelagianism, Philosophy-Theology Relations.

1. INTRODUCCIÓN

Los misterios son mucho más que problemas, y, viceversa, los problemas son mucho menos que misterios¹. Los misterios nos sobrepasan, pero de tal manera que quedamos envueltos en ellos, y eso significa que, los entendamos o no, están inevitablemente presentes en nuestras vidas, abriendo la cuestión de su sentido. Los problemas son obstáculos en el camino de la búsqueda de la verdad, o en el de la realización de ella, y se caracterizan por poder ser evitados, bien desmontándolos, bien resolviéndolos, o bien ignorándolos. Naturalmente, como nuestras inteligencias están en camino y en crecimiento, pueden darse asociaciones accidentales entre misterios y problemas. La vida es toda ella un misterio, y, a la vez, una sarta de problemas diarios. Pero es muy conveniente separar lo misterioso de lo problemático, no sea que consideremos misterio lo que no lo es, y obscurezcamos lo que ha de ser creído.

Precisamente, para aligerar de problemas humanos añadidos al misterio que entorpecen su posible intelección correcta, es decisiva la ayuda de la filosofía. Con este artículo comienzo una serie de investigaciones sobre las relaciones entre la filosofía primera y los misterios de la revelación cristiana. El propósito último de esta línea de investigación es mostrar, en estos tiempos tan sobrados de filologismos² como alicortos en filosofía, cuán importante es desbrozar el camino a la fe mediante el ejercicio de la más alta de las formas de sabiduría humana.

Se trata de una tarea interdisciplinar: en ella la teología suministra el tema, y la filosofía aporta el método, pero no para reducir el tema a la medida de la capacidad humana, sino para ensanchar a esta última, y procurar que aproveche mejor la riqueza de los datos revelados. La peculiaridad del método filosófico que voy a desarrollar reside, ante todo, en aquilatar las *nociones* que se emplean en la exposición de la doctrina revelada, pues ellas son el área básica que comparten la razón y la fe. Pero, además, consiste en establecer entre ellas una jerarquía que dará preferencia a las nociones sugeridas por la revelación, a la que tomaré como guía.

¹ Cfr. G. MARCEL, *El misterio del ser*, trad. de M. E. Valentié, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1964, 171-172.

² Por "filologismo" entiendo la reducción de temas sapienciales, filosóficos y teológicos, a la mera consideración filológica. La ayuda de la filología es conveniente y, muchas veces, necesaria, pero no debe ocupar el puesto de los saberes superiores.

Para empezar, propongo dirigir la atención al misterio de la gracia, que ocupa el centro de las relaciones entre las criaturas elevadas y el Creador, y, sobre todo, el de las relaciones entre ellas y el Redentor. Pero como serán varios los escritos que dedicaré a dicho tema, considero conveniente dedicar este primero a presentar, y sólo presentar, la que va a ser una de las guías de toda la investigación: la distinción radical entre las nociones de causar y de dar, en la cual va implícita una distinción entre la metafísica y la antropología como vías auxiliares para acceder a la profundidad de los misterios cristianos.

Puesto que en este trabajo concreto se trata de presentar una propuesta que se irá perfilando en varios otros, y *que cambia el enfoque de fondo usado hasta ahora*, voy a simplificar al máximo los medios y referencias de manera que sean estrictamente suficientes para hacer dicha propuesta, sin complicarla con otras posibles consideraciones ni discusiones, cosa que sí haré en siguientes publicaciones. Por eso, y a título de ejemplo histórico, me ceñiré a comentar un texto difícil, pero clave, de s. Agustín, contrastándolo con otros de s. Juan Casiano, y los abordaré teniendo en cuenta sólo su utilidad para discernir entre las nociones de causar y de dar, propósito éste más filosófico que los que suelen guiar de ordinario a los comentaristas, y que, por ir más allá de la literalidad de los textos y ahondar en los modos de pensamiento, requiere una cierta preparación gradual.

A ese fin, intentaré, primero, situar la cuestión tomando como referencia una famosa sentencia agustiniana que resume la doctrina católica sobre la gracia, y con la que él hacía frente al pelagianismo (II). Indicaré, a continuación, y a título de ejemplo, algunos problemas que ha generado históricamente la intelección de esa doctrina (III). Después, y desde la filosofía, mostraré cómo ciertos equivocados planteamientos humanos enturbian la intelección del misterio, que, en cambio, cabe entender si se siguen las indicaciones de la revelación; también consideraré dos objeciones que seguramente asaltarán la mente del lector, y propondré la lectura correcta de la sentencia agustiniana inicial (IV). Para concluir, señalaré la fecundidad –para ambas– de la mutua ayuda entre la filosofía y la fe cristianas.

2. EL MISTERIO DE LA GRACIA

Para resumir la doctrina de la Iglesia me serviré de una sentencia agustiniana frecuentemente mal entendida a lo largo de la historia y aún en nuestros días. Se trata de una frase que se encuentra en la *Epístola 194*, recogida en la

Patrología latina de J.-P. Migne dentro de la clase III, que abarca las escritas por s. Agustín entre el año 411 y el final de su vida. La carta va dirigida al presbítero romano Sixto, que luego sería Papa y mártir, con objeto de cumplir la promesa, que anteriormente le había hecho, de exponerle con mayor amplitud los errores doctrinales de los pelagianos, aparte de para darle las gracias por una carta anterior y comunicarle su alegría por compartir la fe católica sobre la gracia.

La razón para elegir, por mi parte, esa sentencia no es otra que la de que en ella se recoge de modo compendioso, a la vez que no exento de dificultades, la doctrina de la Iglesia. Que en efecto sea ésa la doctrina de la Iglesia lo refrendan la autoridad de los Papas que aprobaron el concilio de Cartago del 418, y el Concilio Tridentino que hizo suyas algunas de las palabras de aquel concilio, en las que se alude a los términos centrales de la sentencia agustiniana a que me refiero³.

En concreto, la sentencia que someto a examen es la siguiente “*Cum Deus coronat merita nostra nihil aliud coronat quam munera sua*” (Cuando Dios corona nuestros méritos no corona otra cosa que sus dones).

Estas palabras, aunque originalmente aparecen expresadas en forma de pregunta, tienen en el texto un sentido inequívocamente asertivo, y admiten, por lo menos, dos lecturas básicas, una superficial y otra profunda.

Primera lectura: “Cuando Dios corona nuestros méritos, en verdad no corona nuestros méritos, sino sus dones”. Según esta lectura, cabe inferir: (i) que nuestros méritos no son verdaderos méritos, sino dones; (ii) que esos dones no son nuestros, sino de Dios; y, en consecuencia, (iii) que, cuando Dios corona sus dones, se corona a sí mismo⁴.

Segunda lectura: “Cuando Dios corona nuestros méritos corona, a la vez, sus dones”. En lo que va implícito: (i) que nuestros méritos son verdaderos

³ H. DENZINGER, A. SCHÖNMETZGER (DZ), *Enchiridion symbolorum, definitionum, declarationum*, 34ª ed., Herder, Freiburg i.B., Barcinone, etc., 1967, 248: “Cuius [Dei] tanta est erga omnes homines bonitas, ut eorum velit esse merita, quae sunt ipsius dona”. Cfr. DZ 1548, 1582.

⁴ Cfr. Un fragmento de un sermón de s. Agustín contra los pelagianos tomado de EUGYPIUS, tomo 2, cap. 287 aut 288, n. 5, PL 39, 1723, en el que se recoge la siguiente objeción puesta por los pelagianos: “*Cogitate ergo ista, fratres mei, quisquis ad vos accesserit, et dixerit vobis: Quid ergo nos facimus, si nihil habemus in potestate nisi Deus det omnia? Ergo non nos coronabit Deus, sed se coronabit*”. S. Agustín responde a la objeción sin otro comentario que calificarla como veneno satánico, y como muestra clara de la herejía de Pelagio, del que dice que o bien no fue absuelto por los obispos, o, si lo fue, habría sido por negar su herejía, por lo que, en todo caso, pudo ser absuelto el hombre, pero no su herejía.

méritos; (ii) que esos méritos nuestros han llegado a ser tales méritos porque antes han sido dones de Dios; y (iii) que cuando Dios los corona no está coronándose a sí mismo, sino a nosotros, los detentores de esos dones que de Él hemos recibido.

Para decidir cuál entre ambas lecturas es la que contiene el verdadero sentido agustiniano, basta con recurrir al pasaje completo. Veámoslo.

El texto:

“¿Qué mérito anterior a la gracia por parte del hombre es aquél por el que merece recibirla, siendo así que todo mérito bueno nuestro no es hecho en nosotros sino por la gracia; y [siendo así] que, cuando Dios corona nuestros méritos no corona otra cosa que sus dones? Pues lo mismo que al principio de la fe no obtuvimos la misericordia porque fuéramos creyentes, sino para que llegásemos a serlo, así al final, cuando llegue la vida eterna, nos coronará *en compasión y misericordia*⁵. Y, por tanto, no carece de sentido cantar a Dios tanto ‘Y su misericordia se me adelantará’⁶, como ‘Su misericordia vendrá detrás de mí’⁷. De donde se sigue que incluso la propia vida eterna, que ciertamente se tendrá sin fin al final, será dada, por tanto, como retribución de los méritos precedentes; sin embargo, como esos méritos que se premian no nos han sido procurados por nuestra suficiencia, sino que han sido hechos en nosotros por la gracia, también ella misma [la vida eterna] es denominada gracia, no por otra razón sino porque es dada gratuitamente, y no porque no sea dada a los merecimientos, sino porque incluso los mismos merecimientos también han sido dados a aquellos a los que se da la vida eterna. El pasaje en el que encontramos que también la vida eterna es llamada gracia lo tenemos en el propio apóstol Pablo, magnífico defensor de la gracia: la muerte, dijo, es el estipendio del pecado; en cambio, la vida eterna es gracia de Dios en Cristo Jesús, Señor nuestro^{8,9}”.

⁵ *Sal* 103 (102), 4: “qui coronat te in misericordia et miserationibus”.

⁶ *Sal* 59 (58), 11: “Deus meus, misericordia eius praeveniet me”.

⁷ *Sal* 23 (22), 6: “Etenim benignitas et misericordia subsequenter me”.

⁸ *Rom* 6, 23.

⁹ “Quod est ergo meritum hominis ante gratiam, quo merito percipiat gratiam, cum omne bonum meritum nostrum non in nobis faciat nisi gratia; et cum Deus coronat merita nostra, nihil aliud coronet quam munera sua? Sicut enim ab initio fidei misericordiam consecuti sumus, non quia fideles eramus, sed ut essemus; sic in fine, quo erit vita aeterna, coronabit nos, sicut scriptum est, in miseratione et misericordia. Non itaque frustra Deo cantatur, Et misericordia ejus praeveniet me; et, Misericordia ejus subsequenter me. Unde et ipsa vita aeterna, quae utique in fine sine fine

Es manifiesto que, en el texto, s. Agustín sostiene que los méritos son verdaderamente tales y son nuestros, pero lo son porque antes nos han sido dados por Dios, de manera que reúnen a la vez la condición de dones y de méritos. Por supuesto, si se estudian otros lugares paralelos de s. Agustín, todo lo anterior se confirma cumplidamente¹⁰.

El asunto es sencillo, pero reúne varios pasos. La precedencia del amor de Dios es absoluta. Nosotros lo amamos porque Él antes nos ha amado¹¹, no al revés. Y esto ha acontecido de muchas maneras. La primera, en cuanto que Dios ama a todos los seres y no aborrece nada de lo que hizo, porque si odiara algo de antemano, no lo habría creado, y ¿cómo podría subsistir cualquier criatura, si Dios no lo quisiera, o cómo se conservaría si Él no la hubiera llamado?¹². Por eso, todas las criaturas son buenas y pueden ser consideradas como dones del Creador. Ser creados es ya el primer beneficio recibido de Dios, o sea, una gracia divina. Y aunque no convenga confundir la naturaleza con la gracia, se puede considerar la creación como un don o gracia, puesto que es gratuita¹³. En suma, ser creados es ya un don, el primero, otorgado por Dios.

En segundo lugar, s. Agustín distingue entre dos tipos de dones: los terrenales y los celestiales¹⁴. Pues, aunque el ser, el ser racional, el gozar de la luz del sol, del aire, de la lluvia, de salud, del afecto de los amigos, en fin, el gozar

habebitur, et ideo meritis praecedentibus redditur; tamen quia eadem merita quibus redditur, non a nobis parata sunt per nostram sufficientiam, sed in nobis facta per gratiam, etiam ipsa gratia nuncupatur, non ob aliud nisi quia gratis datur; nec ideo quia non meritis datur, sed quia data sunt et ipsa merita quibus datur. Ubi autem invenimus etiam vitam aeternam gratiam nuncupari, habemus apud eundem gratiae magnificum defensorem apostolum Paulum: Stipendium, inquit, peccati mors est; gratia autem Dei vita aeterna in Christo Jesu domino nostro” (*Epistola 194*, c. 5, n. 19, PL 33, 880-881).

¹⁰ “Coronat autem in nobis Deus dona misericordiae suae” (*In Jn. Evangelium Tract.* 124, III, n. 10, PL 35, 1401). “Indulgentiam donavit, coronam reddet: donator est indulgentiae, debitor coronae... Debitorem Dominus ipse se fecit, non accipiendo, sed promittendo: non ei dicitur, Redde quod accepisti; sed, Redde quod promisisti” (*Enarratio in Ps. 83*, n. 16; PL 37, 1068). “Ergo et quod coronaris, illius misericordia coronaris” (*Enarr. in Ps. 102*, Sermo 7, PL 37, 1321-1322).

¹¹ *I Jn* 4, 10 y 19.

¹² *Sab* 11, 24-25.

¹³ “Communis est omnibus natura, non gratia. Natura non putetur gratia: sed et si putetur gratia, ideo putetur gratia, quia et ipsa gratis concessa est. Non enim homo qui non erat promeruit ut esset. Si promeruit, jam erat: sed nondum erat. Ergo qui promereretur, non erat; et tamen factus est: nec ut pecora factus est, nec ut arbor factus est, nec ut saxum factus est; sed factus est ad imaginem Creatoris. Hoc beneficium quis dedit? Deus qui erat, et ex aeterno erat. Cui dedit? Homini qui nondum erat” (*Sermo 26*, c. 4, n. 4, PL 38, 172-173).

¹⁴ Cfr. *Enarr. in Ps. 35*, n. 7, PL 36, 345-346.

de los bienes de este mundo, es todo ello regalo de Dios¹⁵, conviene reservar el nombre de la gracia para los dones más altos, o celestiales, a fin de no igualarlos con los anteriores. Los dones celestiales son exclusivos de las criaturas espirituales, como los ángeles y los hombres, y se caracterizan por que, incluso una vez recibidos, requieren para su buen empleo la ayuda de la gracia de Dios. Si bien s. Agustín no da otra razón para eso sino que dicho auxilio lo requieren porque han sido hechos así por Dios¹⁶, en realidad puede alegarse una sólida razón adicional, a saber, que, siendo el cielo, metafóricamente hablando, el ámbito de lo divino o de lo sobrenatural, no es posible que una mera criatura, por más que haya sido admitida en él, se mueva en su interior *con naturalidad*, sino que necesita que Dios mismo la mantenga, guíe y auxilie para hacerlo según se requiere, o sea, *al modo divino*, pues la elevación no confiere la naturaleza divina. Tres son, según lo dicho, los tipos de gracias o dones celestiales básicos que Dios otorga a las criaturas espirituales: la gracia elevante o llamada divina, la gracia santificante, o el favor de Dios con que cuentan de entrada –pues Dios las ama, y eso las hace santas–, y las gracias auxiliantes que se les conceden para entender y obrar de acuerdo con la altura del plano sobrenatural en que se mueven. El primer don (elevación) es un don entitativo, el segundo es un don comunicativo (gracia santificante), y el tercero es un don operativo (gracia auxiliante).

Este último, el don del auxilio divino, que dispensa Dios a las criaturas libres para que puedan ejercer su libertad al modo divino en el orden de lo sobrenatural, está vinculado con el cumplimiento de la tarea asignada por Dios durante el periodo de prueba a la criatura correspondiente¹⁷. Y es el propio

¹⁵ “Quis non habet istam misericordiam Dei, primo ut sit, ut discernatur a pecoribus, ut rationale sit animal, qui possit Deum intelligere, deinde frui ista luce, isto aere, pluvia, fructibus, diversitate temporum, solatiis terrenis, salute corporis, affectu amicorum, salute domus suae? Omnia bona sunt, et Dei munera sunt. Ne putetis, fratres, quod aliquis illa poterit dare, nisi unus Deus” (*ibidem*, 346).

¹⁶ “Si autem hoc adiutorium vel angelo vel homini, cum primum facti sunt, defuisset; quoniam non talis natura facta erat, ut sine divino adiutorio posset manere si vellet, non utique sua culpa cecidissent: adiutorium quippe defuisset, sine quo manere non possent” (*De correptione et gratia*, c. 9, n. 32, PL 44, 935-936).

¹⁷ A los ángeles la tarea les requería, para cumplirla, un solo acto: aceptar, o no, el plan de Dios para ellos. A los hombres, en cambio, la tarea abarca el periodo de vida temporal sobre la tierra. Aunque Adán y Eva, siendo mortales, antes del pecado no tenían que morir, no por eso habían de permanecer para siempre en la vida temporal, sino que, una vez concluido el periodo de prueba a juicio de Dios, sus cuerpos eran transformados –de modo análogo a como lo serán los últimos (1 Co 15, 51)– y hechos aptos para ver y alabar la gloria externa del Creador.

ejercicio de la tarea el que muestra si el auxilio divino ha sido aceptado o rechazado por la libertad de tales criaturas¹⁸. Los ángeles buenos lo aceptaron, los malos lo rechazaron, y el resultado fue la glorificación de unos y la condenación de los otros, según el querer de su propia voluntad. Pero no aconteció lo mismo con los hombres. Por ser naturalmente genealógicos, el pecado de los primeros padres trajo consigo no sólo la pérdida de las gracias santificante y auxiliante para ellos, sino también para todos sus descendientes. Pero como el hombre durante el periodo de prueba está asociado a una vida temporal, pudo Dios, misericordiosamente, no conferirles el castigo de la muerte de modo inmediato –como a los ángeles–, sino sólo el tener que morir (mori-turidad) antes o después. De manera que el primer castigo de Dios al pecado original consistió en el mantenimiento del periodo de prueba sin la gracia santificante ni la auxiliante, pero acompañado –por razón exclusiva de su misericordia– de la promesa de un salvador.

Por esa iniciativa de la misericordia de Dios entró en el mundo una nueva gracia, la gracia de Cristo, que además de sanante, o sea, además de convertirnos, de devolvernos la gracia santificante¹⁹, y de reforzar la auxiliante, ofrece un don más alto y sobreabundante todavía: el de ser admitidos a la vida íntima de Dios como hijos adoptivos. Es a este tercer cupo de *gracia sobreabundante* (sanante, santificante y auxiliante), adecuada para nuestro estado de prueba como hijos de Adán y Eva, al que, en primer lugar, se refiere s. Agustín en la sentencia citada.

En todos estos pasos, creación, conversión, santificación, auxilio, misericordia, y adopción, ha ido siempre por delante la iniciativa de Dios, pero de modo muy especial en los que siguen al pecado de origen. Precisamente ésa era la idea que expresaba la mencionada sentencia agustiniana: cuando Dios corona nuestros méritos corona a la vez sus dones, puesto que antes de que fueran méritos nuestros habían sido dones dados por Él²⁰.

¹⁸ En este sentido, el merecimiento de la criatura está intrínseca y exclusivamente asociado al periodo de prueba.

¹⁹ Mediante los sacramentos o, incluso, sin ellos: “Nam sine ista sanctificatione invisibilis gratiae, visibilia Sacramenta quid prosunt? Merito autem quaeritur, utrum etiam ista invisibilis sanctificatio sine visibilibus Sacramentis, quibus visibiliter homo sanctificatur, pariter nihil prosit: quod utique absurdum est. Tolerabilius enim quisque dixerit, sine illis istam non esse, quam si fuerit non prodesse; cum in ista sit omnis utilitas illorum” (*Quaestiones in Heptateuchum*, q. 84, PL 34, 712).

²⁰ En la *Epistola 214*, s. Agustín sale al paso de la mala interpretación que hicieron algunos de su carta a Sixto, en la que aparecía la sentencia comentada al principio por mí, y allí dice lo siguiente: “Proinde librum vel epistolam meam, quam secum ad nos supradicti attulerunt, secun-

3. LOS PROBLEMAS HISTÓRICOS: PELAGIANOS Y SEMIPELAGIANOS

No obstante, la recomposición de la doctrina de s. Agustín recién formulada, que es fiel y está hecha simplemente siguiendo los textos, puede ofrecer todavía dificultades. En efecto, para un pensamiento que estime que “todo lo anterior determina a lo siguiente”, la antecendencia de la gracia amenaza la libertad requerida para el mérito, de tal modo que, si el mérito no precediera –en alguna medida– a la concesión de la gracia, no existiría como tal y la libertad quedaría anulada.

Esto que digo tomó cuerpo históricamente en el pelagianismo²¹, y, más sutilmente, en el semipelagianismo²² de una cierta cantidad de monjes, clérigos, e incluso algunos obispos, contemporáneos de s. Agustín, cuyas opiniones tuvieron cierta difusión hasta el año 529 en que fueron condenadas en el sínodo de Orange²³. Aunque estos últimos no niegan, como Pelagio, ni el pecado original ni la gracia sanante de Dios, quieren –no obstante– encontrar un asidero para la libertad y el mérito humanos, de manera que concentran, sobre todo, en el inicio de la fe el momento de la iniciativa exclusivamente humana al que atribuyen el mérito²⁴.

dum hanc fidem intelligite, ut neque negetis Dei gratiam, neque liberum arbitrium sic defendatis, ut a Dei gratia separetis, tanquam sine illa vel cogitare aliquid vel agere secundum Deum ulla ratione possimus... / ...et ubi sentitis vos non intelligere, interim credite divinis eloquiis, quia et liberum est hominis arbitrium, et gratia Dei, sine cuius adjutorio liberum arbitrium nec converti potest ad Deum, nec proficere in Deo. Et quod pie creditis, ut etiam sapienter intelligatis orate. Et ad hoc ipsum enim, id est, ut sapienter intelligamus, est utique liberum arbitrium” (nn. 2 y 7, PL 33, 969 y 970-971).

²¹ Los pelagianos pensaban que la necesidad de la ayuda de Dios suprimiría la voluntad (cfr. S. AGUSTÍN, *Epistola 194*, c. 2, n. 3, PL 33, 875).

²² El término “semipelagiano”, que denomina un error menos amplio que el pelagiano, se acuñó a finales del s. XVI (cfr. IRENA BACKUS, AZA GOUDRIAAN, “Semipelagianism’: The Origins of the Term and its Passage into the History of Heresy”, en *Journal of Ecclesiastical History*, 65/1 [2014], 25-46). Sin embargo, esa denominación ofrece una orientación útil y acertada para su comprensión.

²³ Convocado gracias a la iniciativa de S. Cesáreo de Arlés, en dicho sínodo provincial se condenaron las proposiciones pelagianas y semipelagianas en 25 cánones que recibieron la aprobación del papa Bonifacio II. Cfr. DZ 370-397, y 398 (aprobación del Papa).

²⁴ El problema del inicio de la fe en s. Agustín ha sido estudiado, entre otros, por D. MIRAFIOTTI (“Il problema dell’Initium fidei’ in sant’Agostino fino al 397”, en *Augustinianum*, 21 [1981], 541-565) y N. CIPRIANI (“La autonomía della volontà umana nell’atto di fede: Le ragioni di una teoria prima raccolta e poi respinta da sant’Agostino”, en L. ALICI, R. PICCOLOMINI, A. PERETTI (Eds.), *Il Mistero del Male e la libertà possibile: Linee di Antropologia agostiniana*, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 48, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 1995, 7-17). Por mi parte, en este artículo sólo aludo a ese tema como *ejemplo histórico* para presentar el problema de la incompatibilidad entre causar y dar. Lo tocaré más de cerca en otro artículo.

Para mostrarlo e intentar comprenderlos, voy a acudir al principal referente del semipelagianismo, Juan Casiano, que es venerado como santo por la Iglesia oriental y al que consideran un fiel exponente de la doctrina ortodoxa²⁵. Venido él desde el oriente europeo, e instalado en Marsella, fundó allí unas florecientes comunidades de monjes, a las que dirigió sus obras, *De cœnobiorum institutis*, y *Collationes*.

En esta última obra, empezada cuando aún estaba en Egipto, pero terminada en Marsella, se hacen alusiones a la doctrina de la gracia de s. Agustín, con el que mantuvo contacto sólo indirecto, a través de terceras personas, como Próspero de Aquitania, o Hilario de Arlés. A fin de concretar con precisión la discrepancia entre ambos, sólo destacaré los puntos de la *Collatio XIII* que son más relevantes para mi propósito²⁶.

En efecto, si leemos la *Collatio XIII* de s. Juan Casiano encontramos una mezcla del misterio con ciertos prejuicios humanos:

“Estas dos cosas –es decir, ya sea la gracia de Dios, ya el libre albedrío– parecen, ciertamente, ser opuestas entre sí, pero ambas concuerdan, y, para que no parezca que nos salimos de la regla de fe de la Iglesia quitándole al hombre una de ellas, deducimos que nosotros debemos sostener por igual a la una y a la otra por razón de piedad”²⁷.

Por un lado, como vemos, el texto alude con claridad, al misterio cuando se refiere a la fe de la Iglesia, según la cual debemos aceptar por igual la gracia de Dios y la libertad, así como la concordancia de ambas, sin eliminar a ninguna de ellas. Y también vuelve a afirmar, de modo expreso, el misterio al final de la susodicha *Collatio*:

“quienquiera que crea que puede medir con la razón humana la profundidad de aquel abismo inestimable estará intentando evacuar la admi-

²⁵ Cfr. STOYAN CHILIKOV, “St. John Cassian and the orthodox teaching of the divine grace”, en la revista *Каѡпoуocу* (University of Plovdiv), 1 (2007), 165-175.

²⁶ Próspero de Aquitania dedicó una respuesta detallada a dicha *Collatio* (PRÓSPERO DE AQUITANIA, *Liber contra collatorem*, PL 45, 1801-1834). Por mi parte, ofrezco un resumen que pretende resaltar sólo lo que es más significativo en dicha *Collatio* para ilustrar la distinción entre las nociones de causar y de dar.

²⁷ “Haec duo, id est, vel gratia Dei, vel liberum arbitrium, sibi quidem invicem videntur adversa, sed utraque concordant, et utraque nos pariter debere suscipere, pietatis ratione colligimus, ne unum horum homini subtrahentes, ecclesiasticae fidei regulam excessisse videamur” (*Collatio XIII*, c. 11, PL 49, 924).

ración de esta ciencia [divina], que causó espanto a tal y tan grande maestro de los gentiles [s. Pablo]”²⁸.

Por otro lado, ya en el comienzo mismo del texto citado en primer lugar, empieza a aparecer el problema de fondo, cuando afirma que la gracia de Dios y el libre albedrío *parecen* oponerse mutuamente. ¿Por qué parecen oponerse, si no es porque se disputan la prioridad entre sí?²⁹ ¿Cómo podrían concordar, si sólo una pudiera ser la primera? ¿Cómo se pueden sostener *por igual* ambas cosas? Éste es el planteamiento de la cuestión en la obra, puesto en boca de personas de vida cristiana sincera y religiosa³⁰.

Este planteamiento se corrobora en la *Collatio XIII* mediante el recurso a muchos textos de la Sagrada Escritura en los que se manifiesta, según s. J. Casiano, una clara oposición entre la gracia y la libertad, oposición que él resume en este párrafo:

“Por donde se ve que no es fácil discernir con la razón humana de qué manera da el Señor a los que le piden, es encontrado por los que le buscan y abre a los que llaman a su puerta; y, al revés, cómo es encontrado por los que no lo buscan, se manifiesta abiertamente a los que no le preguntaban y extiende sus manos todo el día a un pueblo que no le cree y le contradice... ¿A quién le será fácilmente manifiesto cómo lo esencial de la salvación puede ser atribuido a nuestro libre albedrío...; y cómo ella no es del que quiere ni del que corre, sino de Dios, que tiene misericordia?”³¹.

Aunque la dificultad se achaca, aquí, al defecto de nuestra razón, como no distingue entre el problema y el misterio, s. J. Casiano llega a atribuir, en

²⁸ “Hujus ergo scientiae admirationem quam ille talis ac tantus gentium magister expavit, evacua-re conabitur quisquis crediderit illius inaestimabilis abyssi profunditatem humana ratione se posse metiri” (*Collatio XIII*, c. 17, PL 49, 944).

²⁹ Aquí está implícito el enfoque que llamaré “causal” en las relaciones gracia-libertad.

³⁰ STOYAN CHILIKOV (“St. John Cassian and the orthodox...”, cit., 168 y 169) afirma que la intención de s. Juan Casiano era la de mediar en la discusión entre Pelagio (libertad) y s. Agustín (gracia). Y el “*pariter*” (por igual) del texto (nota 27) parece darle la razón.

³¹ “Unde non facile humana ratione discernitur quemadmodum Dominus petentibus tribuat, a quaerentibus inveniatur, aperiaturque pulsantibus; et rursus inveniatur a non quaerentibus se, palam appareat inter illos qui eum non interrogabant, et tota die expandat manus suas ad populum non credentem sibi et contradicentem, resistentes ac longe positos vocet, invitos attrahat ad salutem, peccare cupientibus explendae copiam subtrahat voluntatis, ad nequitiam properantibus benignus obsistat. Cui autem facile pateat, quomodo salutis summa nostro tribuatur arbitrio, de quo dicitur: Si volueritis et audieritis me, quae bona sunt terrae manducabitis; et quomodo non volentis neque currentis, sed miserentis sit Dei?” (*Collatio XIII*, c. 9, PL 49, 914-915).

otro pasaje, la obscuridad de los problemas a la propia letra de las Escrituras, y condensa de este modo el conflicto que presentan:

“Y, así, estas cosas están en cierto modo indiscernidamente mezcladas y confusas, de modo que se pone reiterada y grandemente en cuestión algo que está en el aire para muchos, esto es, si Dios tiene misericordia de nosotros porque nosotros hayamos aportado el inicio de la buena voluntad, o si nosotros hemos conseguido el inicio de nuestra buena voluntad porque Dios ha tenido misericordia”³².

He ahí enunciado el problema en forma de disyunción. El eje central de la disyuntiva es el *inicio* de la buena voluntad, o, como aparece en otros pasajes de esta misma obra, el inicio de la fe³³. Por aquí podremos llegar a reconstruir la lógica del planteamiento. Pero antes de hacerlo conviene que conozcamos la solución que propone, y en la que se hace más patente la añadidura humana del problema al misterio divino.

Ante todo, nótese que el autor no desdeña proponer una solución racional al problema. Podría haber culpado de la obscuridad a la limitación de la mente humana, en vez de a las Escrituras, y haber renunciado a hacer inteligible el misterio, pero no, intenta ofrecer una solución, lo cual es loable, puesto que la doctrina de la Iglesia dice que la gracia y la libertad concuerdan entre sí.

Pues bien, veamos la solución que ofrece. El criterio que va a guiarla es enunciado del siguiente modo:

“Por donde hemos de evitar el referir al Señor todos los méritos de los santos, no sea que no adscribamos a la naturaleza humana más que lo malo y lo perverso”³⁴.

El término a destacar, aquí, para entender su propuesta, es el adjetivo “todos” que acompaña a los méritos de los santos. Con ese adjetivo, incluido en una oración de sentido negativo, se sugiere que algunos o muchos méritos

³² “Et ita sunt haec quodammodo indiscrete permixta atque confusa, ut quid ex quo pendeat inter multos magna quaestione volvatur, id est, utrum quia initium bonae voluntatis praebuerimus, miseretur nostri Deus; an quia Deus miseretur, consequamur bonae voluntatis initium?” (*Collatio XIII*, c. 11, PL 49, 922-923).

³³ “Non enim illam fidem quam ei [Abraham] Dominus inspirabat, sed illam quam vocatus semel atque illuminatus, a Domino per arbitrii libertatem poterat exhibere, experiri voluit divina iustitia” (*Collatio XIII*, c. 14, PL 49, 936). Cfr. nota 38.

³⁴ “Unde cavendum est nobis ne ita ad Dominum omnia sanctorum merita referamus, ut nihil nisi id quod malum atque perversum est humanae ascribamur naturae” (*Collatio XIII*, c. 12, PL 49, 927).

de los santos han de ser referidos a Dios, pero *no todos*. Y de ese modo cree evitar que se atribuya a la naturaleza humana únicamente lo malo y perverso. Es decir, que aquellos méritos que no atribuyamos a Dios han de ser atribuidos a la naturaleza humana. Por naturaleza humana se ha de entender la voluntad del hombre, la cual, aun después del pecado original, no ha quedado invalidada para el bien. Por tanto, el criterio de la solución que propone s. J. Casiano es el de repartir los méritos entre Dios y el hombre: la mayoría para la gracia de Dios, pero algunos han de quedar reservados para el hombre, si ha de tener algún mérito³⁵.

Y ¿qué razón alega para ese reparto de méritos?

“Pues no sería digno de alabanza o de mérito alguno, si Cristo adelantara en él aquello que Él mismo hubiere donado”³⁶.

Dicho de otro modo, si la gracia precediera al acto de la voluntad, no habría lugar para el mérito, pues no quedaría espacio para que la libertad se lo ganara.

Según este criterio y razonamiento, la solución que propone suena así:

“Así pues, mediante estos ejemplos que hemos aportado de los libros de los evangelios, podremos advertir de modo muy evidente que Dios procura la salvación del género humano de diversas e innumerables maneras y por caminos inescrutables, y que ciertamente invita a correr con mayor intensidad a algunos que lo quieren y desean; a otros, en cambio, incluso que no quieren, los obliga contra su voluntad, y, unas veces, ayuda a que se cumplan algunas cosas que él ve que son deseadas de modo útil por nosotros; pero, otras veces, inspira también el inicio del santo deseo, e incluso otorga el inicio de una buena obra o la perseverancia en ella”³⁷.

³⁵ “El reparto de méritos no es una forma de cooperación o sinergia entre la gracia y la libertad, como cree STOYAN CHILIKOV (‘St. John Cassian and the orthodox...’, cit., 171, 173), sino más bien una separación de ambas. En su intento de conciliar a s. Agustín y a Pelagio, s. J. Casiano propone la existencia de unos méritos que *no* serían nuestros, junto a la de otros que serían *sólo* nuestros. Pues si *no todos* han de atribuirse a Cristo, entonces algunos sí, otros no. Unos méritos se deberán sólo a la gracia, otros sólo a la propia voluntad del hombre. Pero si se exige que algunos se reserven a la voluntad del hombre, porque de lo contrario no serían meritorios para él, entonces los otros no podrán ser verdaderamente meritorios”.

³⁶ “Nullius enim laudis esset ac meriti, si id in eo Christus quod ipse donaverat praetulisset” (*Collatio* XIII, c. 14, PL 49, 936).

³⁷ “Per haec igitur exempla quae de evangelicis protulimus monumentis, evidentissime poterimus advertere, diversis atque innumeris modis et inscrutabilibus viis, Deum salutem humani generis procurare, et quorundam quidem volentium et sitientium cursum ad majorem invitare flagrantiam;

Nótese que la tesis es que Dios *algunas veces* incluso otorga el inicio de una buena obra o el perseverar en ella. Eso significa que la gracia no siempre precede al bien querer, ni al bien obrar, ni a perseverar hasta el final de la buena obra³⁸. Al recurrir a la variedad de modos con que Dios procura nuestra salvación, *parece* quedar salvado el misterio, pero está claro que no mantiene la absoluta precedencia de la gracia.

He aquí finalmente enunciado su error al completo:

“Y así la gracia de Dios siempre coopera para el bien con nuestro albedrío, y en todas las cosas lo ayuda, protege y defiende, de tal modo que algunas veces también exija o espere de él algunos impulsos de buena voluntad”³⁹.

El texto, si bien puede parecer inocuo, invierte por completo el sentido de la gracia al decir que *Dios coopera con nuestro albedrío*, cuando lo verdadero es exactamente lo inverso: nosotros cooperamos con la gracia de Dios⁴⁰. Y aunque afirma que Dios coopera “siempre” de una manera u otra, sea ayudando, protegiendo o defendiendo nuestra libertad, sin embargo, *algunas veces* –dice– exige o espera de él *algún impulso* (iniciativa) de buena voluntad. Está claro que, si exige o espera alguna iniciativa de nuestro libre albedrío, éste la ha de poder tener en pleno sentido al menos en esas ocasiones. Pero, si, además, eso sólo ocurre algunas veces y no siempre, es que sólo esas veces actuaríamos con libertad digna de mérito. Es claro que el problema de la relación entre gracia y libertad no se ha resuelto.

quosdam vero etiam nolentes invitosque compellere, et nunc quidem ut impleantur ea quae utiliter a nobis desiderata perspexerit, adjuvare; nunc vero etiam ipsius sancti desiderii inspirare principia, et vel initium boni operis vel perseverantiam condonare” (*Collatio XIII*, c. 17, PL 49, 944).

³⁸ “Sin vero gratia Dei semper inspirari bonae voluntatis principia dixerimus, quid de Zachaei fide, quid de illius in cruce latronis pietate dicimus, qui desiderio suo vim quamdam regnis coelestibus inferentes, specialia vocationis monita praevenierunt?” (*Collatio XIII*, c. 11, PL 49, 923).

³⁹ “Et ita semper gratia Dei nostro in bonam partem cooperatur arbitrio, atque in omnibus illud adjuvat, protegit ac defendit, ut nonnumquam etiam ab eo quosdam conatus bonae voluntatis vel exigat vel exspectet” (*Collatio XIII*, c. 13, PL 49, 932). S. J. Casiano cita a favor suyo el texto de s. Pablo *1 Cor 15*, 10: “non ego autem sed gratia Dei mecum”. Pero lo que dice literalmente s. Pablo es que la gracia tiene la iniciativa: primero, porque “gratia autem Dei sum id quod sum”; después, porque lo que ha hecho él ha sido no evacuar la gracia al aceptarla y colaborar con ella más que ningún otro; y, finalmente, porque niega que todo eso haya sido obra sólo suya, sino de la gracia junto con él. También, pues, en este último paso debe entenderse que el agente principal ha sido la gracia, y s. Pablo el cooperador.

⁴⁰ Cfr. s. Agustín, *Quaestiones in Heptatheucum* V, q. XV, PL 34, 756-757; *Enarratio in Ps. 77*, n. 8, PL 36, 988-989.

No se trata de que s. J. Casiano niegue la gracia, ni su sobreabundancia y trascendencia⁴¹, sino sólo de que, según él, si no se concede a la libertad en algún momento la prioridad sobre la gracia, entonces todo posible mérito queda anulado, y pierde su sentido todo esfuerzo por parte del hombre. Pero esa defensa de la libertad es muy reducida, y, a lo que parece, quedaría sin ejercerse la mayoría de las veces.

Frente a semejante doctrina, oigamos ahora de nuevo a s. Agustín:

“Sin embargo, en todo lo que cada uno hace según Dios Su misericordia le precede”⁴²;

y

“Por lo cual Dios hace en el hombre muchas cosas que no hace el hombre, pero el hombre no hace ninguna que no haga Dios que la haga el hombre... ¡Aparte, pues, Dios de nosotros la locura de hacernos a nosotros anteriores en sus dones, y hacerlo posterior a Él!”⁴³.

Y eso se ha de decir especialmente del inicio tanto de la fe como de la buena voluntad⁴⁴, que son siempre, conjuntamente, de Dios y nuestras.

La enseñanza de s. Agustín es clara: la gracia precede siempre *todo* cuanto hacemos, de manera que *nada* podemos hacer –que esté de acuerdo con la santidad de Dios– que Él no lo haga en nosotros, por lo cual es locura pretender ser anteriores a Él en sus dones. La única gracia que podría decirse que no es precedente es el propio *premio* de los méritos, o sea, la vida eterna⁴⁵, y,

⁴¹ Cfr. *Collatio XIII*, c. 16, PL 49, 942.

⁴² “Veruntamen in omnibus quae quisque agit secundum Deum, misericordia ejus praevenerit eum” (*Contra duas epistolas pelagianorum*, IV, c. 6, n. 13, PL 44, 618).

⁴³ “Quapropter multa Deus facit in homine bona, quae non facit homo: nulla vero facit homo, quae non facit Deus ut faciat homo... Nec initium ejus ex nobis, et perfectio ejus ex Deo; sed si charitas ex Deo, tota nobis ex Deo est. Avertat enim Deus hanc amentiam, ut in donis ejus nos priores faciamus, posteriorem ipsum” (*Contra duas epistolas p.*, II, c. 9, n. 21, PL 44, 586).

⁴⁴ “Quae cum ita sint, nihil in Scripturis sanctis homini a Domino video juberi, propter probandum liberum arbitrium, quod non inveniatur vel dari ab ejus bonitate, vel posci propter adiutorium gratiae demonstrandum: nec omnino incipit homo ex malo in bonum per initium fidei commutari, nisi hoc in illo agat indebita et gratuita misericordia Dei... Sic itaque Dei gratia cogitur, ut ab initio bonae mutationis suae usque in finem consummationis qui gloriatur in Domino gloriatur. Quia sicut nemo potest bonum perficere sine Domino, sic nemo incipere sine Domino” (*Contra duas epistolas p.*, II, c. 10, n. 23, PL 44, 588). Cfr. *In Jn. Evang. Tract. 124*, III, N. 10, PL 35, 1401).

⁴⁵ “Si enim vita aeterna bonis operibus redditur, sicut apertissime dicit Scriptura, Quoniam Deus reddet unicuique secundum opera ejus (*Mat 16, 27*): quomodo gratia est vita aeterna, cum gra-

sin embargo, es también en cierto modo precedente, puesto que Dios nos la ha prometido por su propia decisión, o sea, libre y generosamente⁴⁶.

Pero, además, téngase en cuenta que, casi desde el principio de su formación teológica, s. Agustín sostiene que la voluntad no admite ser causada por nada anterior, a no ser por sí misma, o, de lo contrario, no será responsable de sus acciones⁴⁷. Por lo tanto, la prioridad de la gracia no podrá ser para él una prioridad causal, sino de otro tipo⁴⁸.

Según lo anterior, el punto de disensión entre ambos autores se concreta, pues, en que s. J. Casiano defiende que la gracia precede algunas veces, pero no todas, a la iniciativa del bien obrar de nuestra libertad, y así cree salvar la concordancia entre la gracia y la libertad; mientras que s. Agustín sostiene que la gracia tiene prioridad siempre en todo cuanto de bueno hacemos, porque la gracia no actúa como causa y nunca anula nuestra libertad, sino que la posibilita y fomenta.

4. LA APORTACIÓN DE LA FILOSOFÍA PRIMERA

a) *La razón del problema*

Aunque en su descargo personal quepa decir que refería doctrina ajena⁴⁹, llegados hasta aquí, cabe preguntarse por qué s. J. Casiano, y con él otros,

tia non operibus reddatur, sed gratis detur...? / Ista ergo quaestio nullo modo mihi videtur posse dissolvi, nisi intelligamus et ipsa bona opera nostra quibus aeterna redditur vita, ad Dei gratiam pertinere” (*De gratia et libero arbitrio*, c. 8, nn. 19-20, PL 44, 892).

⁴⁶ “Indulgentiam donavit, coronam reddet: donator est indulgentiae, debitor coronae. Unde debitor? accepit aliquid? Cui debet aliquid Deus? Ecce videmus quia tenet eum debitorem Paulus, consecutus misericordiam, exigens veritatem: Reddet mihi, inquit, Dominus in illo die. Quid tibi reddet, nisi quod tibi debet? Unde tibi debet? quid ei dedisti? Quis prior dedit illi, et retribuetur ei? Debitorem Dominus ipse se fecit, non accipiendo, sed promittendo: non ei dicitur, Redde quod accepisti; sed, Redde quod promisisti” (*Enarr. in Ps. 83*, n. 16; PL 37, 1068).

⁴⁷ “Sed quae tandem esse poterit ante voluntatem causa voluntatis? Aut enim et ipsa voluntas est; et a radice ista voluntatis non receditur: aut non est voluntas; et peccatum nullum habet. Aut igitur ipsa voluntas est prima causa peccandi, aut nullum peccatum est prima causa peccandi” (*De libero arbitrio* III, c. 17, n. 49, PL 32, 1295). Obsérvese, sin embargo, que, aun así, s. Agustín no abandona del todo la noción de causalidad, puesto que entiende que la actividad de la voluntad ha de ser causal: ella misma es su causa.

⁴⁸ Sólo dos veces aparece en sus obras la expresión “causa gratiae” y ambas con el sentido de “el asunto de la gracia” (*Epistola 186*, c. 4, n. 12, PL 33, 820; *De dono perseverantiae*, c. 7, n. 13, PL 45, 1001).

⁴⁹ Eso es lo que, sin negar su error, aduce Alard Gazet a favor de s. J. Casiano, cfr. *Opera Omnia Joannis Cassiani, Praefatio Alardi Gazaei*, PL 49, 41.

como s. Vicente de Lerins⁵⁰ y s. Fausto de Riez⁵¹ –quienes, aparte de ser personas preparadas, e incluso santos, escriben contra los pelagianos y a favor de la gracia–, no aceptan que la gracia preceda siempre y en toda ocasión al mérito, como enseñaba s. Agustín, y cuyo pensamiento conocían⁵².

Precisamente, es en este punto en el que puede entrar en juego la ayuda de la filosofía primera. Como todos esos autores señalan, el punto de conflicto entre la gracia y la libertad radica en cuál de ellas es anterior a la otra, haciendo depender de eso el mérito⁵³. Por esa razón, s. J. Casiano y sus compañeros de pleito intentan adjudicar, en distintos modos y grados, a la libertad humana el *inicio* de la buena voluntad, e incluso de la fe, pues ha de tenerse en cuenta que la noción de inicio implica la ausencia de precedentes en su línea.

El pensamiento de todos esos autores, y de muchos otros, sin decirlo directamente, se funda en la idea de que *lo anterior determina a lo siguiente*, por lo que, si la gracia antecede a la libertad, entonces la determina. De ahí la inmediata vinculación de este planteamiento con la predestinación, puesto que, si la gracia predeterminara a la libertad, todo aquel al que se le ofreciera debería salvarse, mientras que sólo se condenaría aquel al que no se le hubiere ofrecido.

⁵⁰ S. Vicente de Lerins opuso, según parece, quince objeciones a la doctrina de s. Agustín, a las que respondió Próspero de Aquitania (PRÓSPERO DE AQUITANIA, *Responsiones ad Capitula objectionum vincentianarum*, PL 45, 1843-1850), y como contra-respuesta a este último compuso el *Commonitorium*, en el que ataca, entre otras, la herejía de Pelagio, a la vez que hace una defensa cerrada de la tradición cristiana (“quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est” (VICENTE DE LERINS, *Commonitorium* I, c. 2, PL 50, 640), en oposición a toda innovación, dentro de la cual parece querer incluir la doctrina de s. Agustín sobre la gracia.

⁵¹ En su obra *De gratia Dei et libero arbitrio*, propone un semipelagianismo sutil, pues atribuye a Dios tanto el inicio de las obras buenas como su consumación, pero pretende reservar los actos intermedios entre el inicio y el final para la voluntad humana (cfr. c. 8, PL 58, 828). De esta manera demuestra no haber entendido que la gracia no impide la libertad, ni la libertad impide la gracia.

⁵² S. Vicente de Lerins escribió un tratadito contra Arrio, Apolinar y Nestorio tomando como guía el *De Trinitate* de s. Agustín, a quien alaba y propone como medio para conocer la fe antigua y universal de la Iglesia (cfr. VICENTE DE LERINS, *Excerpta e s. Augustino*, en *Cetedoc Library of Christian Latin Texts*, Series A, CPL 511, Prólogo, lin. 9 y c. 1, lin. 2). S. Fausto de Riez lo cita elogiosamente (FAUSTO DE RIEZ, *De gratia Dei...*, PL 58, 827). S. J. Casiano no lo cita ni tampoco a Pelagio, pero conoce bien la discusión de ambos, por ejemplo: cuando habla de la regla de la fe, pues utiliza términos que recuerdan a los de s. Agustín, cfr. nota 27.

⁵³ En s. J. Casiano y s. Fausto de Riez el punto del conflicto es claro. En cuanto a s. Vicente de Lerins –dejando a un lado las objeciones, que de suyo no denotan más que oposición– ha de notarse que en los *Excerpta* mencionados sólo se habla de la gracia *sin méritos precedentes* en un solo y singular caso, el del Verbo encarnado, en el cual la naturaleza humana ha sido asumida de modo absolutamente gratuito (*Excerpta*, c. 8, líneas 71, 78, 81,93). ¿Cabría pensar, pues, que, dado el carácter excepcionalmente único de Cristo (Dios y hombre), en todos los demás hombres la gracia no fuera por completo gratuita?

La idea de que lo anterior determina necesariamente a lo que le sigue no tiene, a su vez, otro fundamento *filosófico* que la causalidad⁵⁴. La causa determina realmente al efecto, puesto que es su principio⁵⁵. Más aún, en el efecto, en cuanto que efecto, no puede haber nada que no haya sido puesto por la causa, de modo que todo lo que está en el efecto estaba antes en la causa. Y, por su lado, tampoco puede haber una causa que no tenga efecto, porque para eso haría falta que no causase, pero una causa que, en cuanto tal, no causa no es causa alguna. En suma, la causa y el efecto son inseparables, pero de tal modo que, en la medida en que antecede, la causa es la que determina todo lo que hay en el efecto, en cuanto que efecto.

Si este modo de pensar tan arraigado se impone a la actividad de dar, entonces todo lo propio del dar desaparece. Si cuando se dice que Dios *da el ser* se piensa que lo que hace es *causarlo* –en sentido estricto–, entonces ni la acción creadora podría ser tal, ni tampoco podría ser libre, ni la criatura resultante podría actuar libremente. En primer lugar, porque el efecto *sale de* la causa, por tanto, no sale de la nada⁵⁶, de manera que crear *ex nihilo* no puede ser causar. En segundo lugar, porque la causa necesita del efecto para ser causa, lo cual implica que, si Dios causara –en sentido propio–, no sólo habría una relación de dependencia del efecto respecto de la causa, sino también una relación real de causalidad en Él respecto de la criatura⁵⁷. En tercer lugar, porque la actividad creadora de Dios habría de ser distinta de su actividad como Dios, dado que Dios no se causa a sí mismo⁵⁸. Ahora bien, la actividad divina no pue-

⁵⁴ En el pensamiento mágico y mítico está vigente la idea de que lo anterior determina a lo siguiente, pero sin haber descubierto aún la conexión causal propiamente dicha, que es propia de la operación racional, y que despliega la filosofía.

⁵⁵ Normalmente, cuando se habla de determinación causal se suele pensar en la causa eficiente. Como es sabido, existen más causas (material, formal, final), y, aunque todas determinan, no todas lo hacen al modo de la eficiente. La causa final, por ejemplo, determina ordenando estadísticamente, o según la ley de los grandes números. Las causas material y formal determinan la configuración interna de *los* movimientos.

⁵⁶ Dicho de modo más exacto, salir de la nada equivale a *no salir* de nada. *Ex nihilo* significa “non ex”, lo cual implica que la criatura es novedad pura o sin antecedente alguno.

⁵⁷ La causalidad establece una relación bilateral entre la causa y el efecto. La creación, en cambio, establece una relación unilateral de la criatura para con Dios, y así lo dice, a pesar de que no se ha dado cuenta de la bilateralidad de toda relación causal, Sto. Tomás de Aquino: lo mismo que la relación entre lo escible y la ciencia es real sola y unilateralmente por parte de ésta, pero no pasa de ser una relación de mera razón por el lado de lo escible, así también la relación de la criatura con el Creador es real sólo por parte de la criatura, mientras que por parte del Creador es una relación de mera razón, no real (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* [ST], I, 13, 7 c; ad 2, y ad 4). Es obvio que la relación entre la ciencia y lo escible no es causal.

⁵⁸ Ni el Padre causa al Hijo (“genitum, non factum”), ni ambos al Espíritu Santo.

de ser más que simple: así como en Dios no cabe que los atributos sean *realmente* distintos, menos aún han de haber actividades realmente distintas, pues todo en Él se identifica⁵⁹. Por eso, si la creación fuera una causación real, ni la acción creadora sería libre –ya que, lo mismo que la causa sólo lo es si tiene efecto, así Dios necesitaría crear las criaturas para ser Dios⁶⁰–, ni la actividad de Dios sería simple. Por otra parte, la criatura causada no sería libre ni original, pues estaría necesariamente pre-contenida en su causa y predeterminada por ella.

Por supuesto, al decir todo eso me estoy refiriendo a cuando se piensa el causar *con toda coherencia*⁶¹, pues no puedo ignorar que hasta ahora toda la tradición ha hecho uso de la noción de causalidad tanto para entender la creación como para entender la gracia⁶², si bien lo ha hecho modificando la noción de causalidad, por una generalización de la misma, sea directa, o indirecta⁶³. Pero,

⁵⁹ “In Deo autem omne quod dicitur, id ipsum est” (*Sermo 341*, c. 6, n. 8, PL 39, 1498). “Ubi est prima et summa vita, cui non est aliud vivere et aliud esse, sed idem est esse et vivere: et primus ac summus intellectus, cui non est aliud vivere et aliud intelligere, sed id quod est intelligere, hoc vivere, hoc esse est, unum omnia” (*De Trinitate*, VI, c. 10, n. 11, PL 42, 931); cfr. *O.c.*, XV, c. 5, n. 8, PL 42, 1062 y c. 13, n. 22, PL 42, 1076. TOMÁS DE AQUINO, *ST I*, 13, 4 c y 12 c; 40, 1, ad 1 y ad 2.

⁶⁰ Dicho de otro modo, si se concibe a Dios *intrínsecamente* como causa, tendría que pensarse que Él causa de modo necesario. La relación entre la causa y el efecto es necesaria y bilateral: una causa sin efecto no es causa. Ésa es la razón por la que B. Espinosa, que entiende a Dios como causa (*sui*), niega la existencia de una verdadera libertad, tanto en Él como en el hombre (BENEDICTUS SPINOZA, *Eth I*, Def. VII, y Prop. 32, Dem. y Cor. I y II, CG II, 46, y 72-73).

⁶¹ Por no pensarlos de modo filosóficamente congruente, autores que consiguen entender la índole de la actividad de dar, la mezclan con la de causar. Es el caso de J. MILBANK (*Il fulcro sospeso. Henri de Lubac e il dibattito intorno al soprannaturale*, trad. di M. L. Buratti, Studio Domenicano, Bologna, 2013, 122-137).

⁶² Por poner sólo unos ejemplos significativos de esto, s. Agustín –como mostraré en un próximo artículo–, aun habiendo descubierto el origen no causal de la voluntad y la gratuidad de la gracia, no se pudo despojar del todo de la idea de causalidad, y tuvo por eso graves problemas. Sto. Tomás de Aquino habla unas ochenta veces de “causar la gracia” y otras pocas de que “la gracia causa”, mezclando lo gratuito (gracia) con lo necesario (relación causa-efecto). Y como última muestra, citaré a K. RAHNER, quien en su obra *La gracia como libertad* dice, por un lado, que “Dios debe ser comprendido como la causa universal que regala la potencia y el acto”, y, por otro, que “La relación [del hombre] con su origen divino no debe interpretarse nunca según el modelo de las relaciones de dependencia causales y funcionales” (trad. J. Medina-Dávila, Herder, Barcelona, 1972, 72 y 51, respectivamente). No se trata de una contradicción directa, sino de que, aun habiendo notado cierta diferencia entre ellas, sigue utilizando la noción de causa sin reparar en su incompatibilidad con el dar.

⁶³ Denomino “generalización directa” la derivada de la desconsideración de las características diferenciales de las actividades del espíritu (inteligencia y voluntad) respecto de la causalidad corporal, pues aquéllas no operan causal, sino donalmente, como atestiguan su libre hacerse potenciales para acoger al cuerpo (cfr. L. POLO, *Antropología trascendental*, en *Obras Completas*, Serie A,

aún modificada, y, por tanto, usada pasablemente, ella ha sido y es culpable de generar grandes problemas a los misterios respectivos.

Por el contrario, lo característico del dar –en sentido fuerte– es la gratuidad, tanto por el lado del que da, como por el lado del que acepta. Por eso la gracia está íntimamente asociada a la actividad de dar, que es por completo distinta del causar. En el causar (estricto) existen sólo la causa y el efecto⁶⁴, y ambos están vinculados *necesariamente* entre sí. En el dar existen el donante, el aceptador y el don; y éste (el don) sólo llega a existir si la iniciativa del donante es aceptada por el donatario. Por supuesto que la iniciativa pertenece al donante, pero sin la aceptación del donatario el dar no se consume como actividad (don). Es, por tanto, un juego de tres –no de dos, como la causalidad–, y tal que el segundo miembro ha de ser activo, no mero receptor, puesto que de él depende que la iniciativa llegue a término. De este modo, en la actividad de dar al menos la aceptación gratuita de la iniciativa donal no está predeterminada por el donante, antes bien la *libertad* de su colaboración está exigida para que pueda consumarse⁶⁵.

Pues bien, del dar nos consta –por la revelación– que es actividad divina⁶⁶, de manera que, si la actividad intrínseca de Dios es el dar, y Dios nos da la gracia, entonces su dar no determina nuestra aceptación. Es más, si Dios crea dando, no causando, entonces crear será una manera distinta de dar, pero no una actividad distinta de la actividad intrínseca divina, que rompa su simplicidad ontológica.

Eunsa, Pamplona, 2016, vol. XV, 284-286, 585-589). En cambio, denomino “generalización indirecta” aquella a la que se llega por la confusión entre el producir y el causar, pues en el producir se dan conjuntamente las actividades del espíritu y del cuerpo.

⁶⁴ Aunque concurrieran varias causas, en la causación habrían de concurrir *per modum unius*, y aunque sus efectos fueran plurales, resultarían de ella también *per modum unius*. Es decir, la vinculación entre las causas y los efectos estaría afectada por una misma necesidad.

⁶⁵ Además, la gratuidad sólo es plenamente congruente con aquel dar que, cuando da, no pierde nada ni hace perder nada al que lo acepta. En este sentido, los dones normales humanos son imperfectos, pues llevan consigo, como mínimo, gasto (pérdida) del tiempo escaso. Pero Cristo ha hecho posible que incluso esos dones imperfectos sean coherentes con el dar divino, y que podamos “dárselos” a Dios, porque al perder Su vida libremente por nosotros, ha convertido la pérdida suprema en don.

⁶⁶ “Sicut enim Pater habet vitam in semetipso, sic dedit et Filio vitam habere in semetipso” (Jn 5, 26-27). “Pater diligit Filium et omnia dedit in manu eius” (Jn 3, 35); “et ego rogabo Patrem, et alium Paraclitum dabit vobis, ut maneat vobiscum in aeternum” (Jn 14, 16); “Omne datum optimum et omne donum perfectum de sursum est, descendens a Patre luminum” (Sant 1, 17); “Non potest homo accipere quidquam, nisi fuerit ei datum de caelo” (Jn 3, 27); “Data est mihi omnis potestas in coelo et in terra” (Mt 28, 18); “Qui Filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum, quomodo non etiam cum illo omnia nobis donabit?” (Rom 8, 32). Etc.

b) *La solución del problema*

Notemos, pues, la distinción: en la causalidad reina la necesidad, en el dar la gratuidad. El causar tiene sólo dos términos: causa y efecto, siendo la primera activa y determinante, mientras que la segunda es pasiva y determinada. El dar tiene tres términos, de los que, por lo menos, son activos tanto el donante como el aceptador, de tal modo que el donante no predetermina al aceptador, sino que su iniciativa le abre la posibilidad de co-dar, o crear el don con él. En resumen, la causalidad no deja lugar para la libertad, mientras que el dar abre la posibilidad de una actividad libre compartida.

Aplicando lo dicho a las relaciones entre la gracia y los méritos, espero que se comprenda, ahora, que, si se entiende que los dones divinos anteceden a la libertad *causalmente*, determinarán necesariamente a los méritos, o dicho mejor, al no dejar lugar para la antecendencia de la libertad, tampoco quedará lugar para el mérito propiamente dicho. De ahí que quienes piensen así hayan de buscar para el hombre alguna iniciativa causal sin precedente donal, si es que ha de haber merecimientos. Pelagio sostenía que la libertad del hombre había de ser la causa de todas sus acciones responsablemente humanas, y, por tanto, que la gracia sólo podía ser una facilitación o ayuda no imprescindible, por donde el mérito era exclusivamente del libre albedrío. Los semipelagianos, aun concediendo nominalmente a la gracia casi todo el campo de la acción humana, reservaban para la voluntad al menos el inicio de alguna acción y de algún acto de fe, para salvar así la (mal entendida) causalidad de la voluntad respecto de una predeterminación por la gracia.

Pues bien, desde la filosofía, es posible aclarar que la causalidad no es una noción bajo la que quepa subsumir al hombre como tal, y mucho menos a Dios⁶⁷. Causar es lo propio de la esencia de la criatura mundo. El hombre, como hombre, hace mucho más que causar: nosotros disponemos de las cau-

⁶⁷ La distinción entre causar, producir y dar fue establecida elementalmente por mí en I. FALGUERAS SALINAS, *Crisis y renovación de la metafísica*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga, Málaga, 1997, c. 2. Posteriormente, ha ido siendo desarrollada en estos otros escritos míos: “Realismo trascendental”, en I. FALGUERAS, J. A. GARCÍA GONZÁLEZ, J. J. PADIAL (Coords.), *Futurizar el presente. Estudios sobre la filosofía de Leonardo Polo*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga, Málaga, 2003, 90-92; “Aclaraciones sobre y desde el dar”, en I. FALGUERAS, J. GARCÍA (Coords.), *Antropología y trascendencia*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga, Málaga, 2008, 51-82; “Dar equívoco, análogo y unívoco. El acto creador”, en *Miscelánea Poliana* (Revista on-line), 32 (2011), 2-17; “El dar, actividad plena de la libertad trascendental”, en *Studia Poliana*, 15 (2013), 69-108.

sas. No son nuestros músculos los que hacen correr al coche y al tren o volar al avión, sino la ordenación que nosotros hacemos de las energías y potencialidades que existen en el mundo: la combinación de carburante, motor, transmisión y ruedas –en su caso–, debidamente dispuesta, causan el movimiento de esos artefactos que nos transportan a nosotros, y nosotros los gobernamos haciendo con ellos lo que creemos nos conviene. El hombre, cuando actúa como tal, es más que una causa, es un productor que dispone de sus productos y, por medio de ellos, de la naturaleza física (causalidades).

Y si causar es menos de lo que puede hacer el hombre, pensar a Dios como una causa es pensarlo como inferior al hombre, es pensarlo como naturaleza física creada. La actividad más alta es la de dar, y, por tanto, la actividad de Dios y de la persona es dar⁶⁸. Dar es aquella actividad en la que la iniciativa (lo primero) no predetermina al que la recibe (segundo), pues no se consume o llega a término si dicha iniciativa donal no es aceptada por el donatario⁶⁹. Naturalmente, me refiero a la actividad gratuita de dar, al donar o regalar, no a los otros múltiples usos lingüísticos del verbo dar. Tampoco me refiero al dar usual humano, según el cual nadie da lo que no tiene, sino que me refiero al *dar trascendental*: dar el ser, dar el entender, dar el amar. Dios da el ser y el causar al mundo, y da la libertad y el disponer al hombre, invitándonos a que nosotros también demos, es decir, nos da –dadivosamente– el dar, sin predeterminarnos. Y en esto reside nuestro ser personal, que es a imagen de Dios: en que estamos *llamados* a dar trascendental y gratuitamente⁷⁰, que es la actividad propia de las personas, y podemos hacerlo o no.

En consecuencia, desde la filosofía primera podemos deshacer el mal planteamiento que subyace a la herejía pelagiana y semipelagiana, e incluso a

⁶⁸ “Sostener que la persona es dar, pone de relieve el amar. Se dice que amar es trascendental o que se convierte con el ser personal, porque el sentido más alto de ser es dar” (L. POLO, *Antropología trascendental*, 249).

⁶⁹ Aunque lo concibe como un *intercambio recíproco* –lo que no sobrepasa la noción del don derivado e imperfecto del hombre–, J. Milbank acierta al subrayar frente a J.-L. MARION (Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation, 2ª ed., Presses Universitaires de France, Paris, 1998, 396 ss.) la necesidad de la aceptación para que se dé el don. (Cfr. A. PABST, “Introducción a la teología de John Milbank y a la ‘Radical orthodoxy’”, en J. MILBANK, A. PABST, *El pensamiento de J. Milbank, Una introducción a la Radical Orthodoxy*, trad. de S. Montiel, Nuevo inicio, Granada, 2011, 61-65).

⁷⁰ En la forma de colaborar en dar el ser, en manifestar nuestro entender a otros y en ofrecerles nuestro amor. Me estoy refiriendo aquí a la gracia de la creación; todavía no a la gracia de Cristo. Cfr. I. FALGUERAS SALINAS, *El sacrificio en la Iglesia*, https://www.caesoft.es/theologoumena/articulos_ifs/EL_SACRIFICIO_EN_LA_IGLESIA.htm (17/03/2020).

la jansenista⁷¹. Pues si se entiende que la relación entre la gracia y los méritos no es de índole causal, sino *donal*, el problema queda eliminado: la gracia es una iniciativa donal de Dios que, en lugar de estorbar a nuestra libertad, nos abre la posibilidad de colaborar con Él aceptando, donalmente también, su iniciativa; y, por tanto, ella abre a la libertad un campo inalcanzable para una mera criatura: co-existir *donalmente* con Dios⁷².

Esto que digo vale para el primer hombre tanto como para los ángeles. Pero como el hombre incurrió en el pecado original, hizo falta una nueva iniciativa, esta vez *super-donal*, de Dios. Esa nueva iniciativa es la gracia de Cristo, que se adelanta a reparar la naturaleza caída de quien libremente se acoge a la misericordia inaudita del Padre hecha carne en Él⁷³. Y por eso nuestra dependencia de la gracia, después del pecado, es aún mayor que la de Adán antes del pecado, y que la de los ángeles, lo cual es una inmensa fortuna –es decir, un inmenso don–, porque cuanto más se depende donalmente de Dios más libre y dador se es⁷⁴.

Por tanto, traducido al estatuto donal, lo que nos enseña s. Agustín, como hijo de la Iglesia, es que la iniciativa del dar es siempre de Dios: nada ni nadie puede atribuirse a sí mismo la iniciativa del bien sobrenatural, porque todo pensamiento y obra buenos están precedidos *donalmente* –no causalmente– por la iniciativa divina, que nos llama o invita a aceptarla de modo libre, e incluso nos estimula a aceptarla y seguirla; y si la aceptamos, nos auxilia, acompaña y fortalece para llevarla a término, de manera que el resultado (obra buena) es alcanzado por nosotros, pero como cooperadores de la gracia de Dios. En este sentido, todas las obras buenas o agradables a Dios que hace-

⁷¹ Cfr. DZ, 2402, 2410, 2411, 2419-2424 (contra P. Quesnell).

⁷² Sólo la noción del dar como actividad permitiría entender adecuadamente la sinergia gracia-libertad, que, según STOYAN CHILIKOV, propone la Iglesia oriental (“St. John Cassian and the orthodox...”, cit.). Sin embargo, él no acude a esa explicación, sino que sigue manteniendo un planteamiento causal: “So, God is a cause of our freedom” (172); “God is a cause not only of the deeds, but also of thoughts” (173).

⁷³ “Si autem hoc adjutorium vel angelo vel homini, cum primum facti sunt, defuisset; quoniam non talis natura facta erat, ut sine divino adjutorio posset manere si vellet, non utique sua culpa cecidissent: adjutorium quippe defuisset, sine quo manere non possent. Nunc autem quibus deest tale adjutorium, jam poena peccati est: quibus autem datur, secundum gratiam datur, non secundum debitum; et tanto amplius datur per Jesum Christum Dominum nostrum, quibus id dare Deo placuit, ut non solum adsit sine quo permanere non possumus, etiam si velimus, verum etiam tantum ac tale sit, ut velimus” (*De correptione et gratia*, c. 11, n. 32, PL 44, 935-936).

⁷⁴ La superioridad suprema de la gracia de Cristo consiste en que nos capacita para dar al propio Dios (*Mt* 10, 40-42; 25, 40-45), introduciéndonos en el dar intratrinitario. Por eso, la considero “transnatural”, voz con la que quiero decir: sobre-sobrenatural.

mos son conjuntamente nuestras y de Dios, cuya gracia nos precede, acompaña y sostiene donalmente, pero no nos substituye⁷⁵. Es verdad que, como dice s. Agustín, son más de Dios que nuestras, puesto que Él las ha inventado, ofrecido y sostenido hasta el final en nosotros⁷⁶, *lo cual vale de un modo aún más radical para la gracia de Cristo*, pero puesto que la aceptación del don, o de la gracia, es libre, los que acepten su ofrecimiento tendrán el mérito de hacerla suya, mientras que quienes no acepten su ofrecimiento quedarán sin ella, y serán los únicos responsables de carecer de obras que agraden a Dios –por ser plenamente donales– y que merezcan gozar con Él la vida eterna aportada por Cristo.

c) *Algunas objeciones*

A mi propuesta pueden hacérsele algunas objeciones. Por el momento atenderé sólo a dos, las más inmediatas. La primera afecta a su coherencia: yo dije al principio que la filosofía primera puede separar la ganga de los problemas respecto de la mena de los misterios, pero ahora al final, una vez eliminado el mal planteamiento (causal) y propuesto el bueno (donal) respecto de la gracia de Dios, ¿qué ha quedado del misterio?

Para responder a esa primera objeción de una manera breve, basta con hacer notar que, si bien conocemos la actividad de dar trascendental, lo que sabemos pertenece al dar humano, que es *a imagen* del divino, mas no es idéntico al dar de Dios. Con lo que sabemos del dar humano podemos resolver el mal planteamiento hecho por pelagianos y semipelagianos, y también podemos entender el dar divino, pero no podemos comprenderlo. La distinción entre entender y comprender, propiciada por s. Agustín⁷⁷, es básica para esta-

⁷⁵ “Qui ergo fecit te sine te, non te justificat sine te” (*Sermo 169*, c. 11, n. 13, PL 38, 923).

⁷⁶ “Quia et quaecumque sunt bona opera mea, abs te mihi sunt, et ideo tua magis quam mea sunt” (*Enarr. in Ps. 137*, n. 18, PL 37, 1783-1784).

⁷⁷ Aunque no la hace expresamente, esa distinción está contenida, por un lado, en su propuesta del “intellige ut credas, crede ut intelligas” (“fides enim gradus est intelligendi: intellectus autem meritum fidei”, *Sermo 126*, c. 1, n. 1, PL 37, 698), y, por otro, en su famosa disyuntiva: si lo comprendes, no es Dios lo que comprendes; y si es Dios lo que entiendes, entonces no lo comprendes. “Quid ergo dicamus, fratres, de Deo? Si enim quod vis dicere, si cepisti, non est Deus: si comprehendere potuisti, aliud pro Deo comprehendisti. Si quasi comprehendere potuisti, cogitatione tua te decepisti. Hoc ergo non est, si comprehendisti: si autem hoc est, non comprehendisti. Quid ergo vis loqui, quod comprehendere non potuisti?” (*Sermo 52*, c. 6, n. 16, PL 38, 360).

blecer nuestra relación intelectual con los misterios: si no los entendiéramos, no sabríamos qué creemos; si los comprendiéramos, no serían misterios⁷⁸.

Una respuesta más detallada ha de hacer pie en la distinción más profunda de todas en filosofía, la distinción entre la criatura y el Creador. Según esa distinción, la criatura es aquel ser que depende íntegramente del Creador, y la criatura libre o elevada aún más que la carente de libertad, precisamente para poder obrar conforme a Sus designios. Por tanto, su relación con Él es semejante a la relación entre el siervo y el amo: una relación de ciega obediencia, pues nada hay que la criatura pueda dar al Creador⁷⁹, aparte de esa obediencia. Sin embargo, en la nueva creación, la super-gracia de Dios donada en Cristo nos ha ofrecido la posibilidad de que podamos dar algo a Dios: lo que hiciéremos a los demás es tomado por Cristo como hecho a Él mismo⁸⁰. De esta manera, si se cree en Cristo, lo hecho por obediencia servil se convierte en hecho por obediencia filial, por lo que pasamos de ser siervos a ser hijos adoptivos. Y la diferencia entre el siervo y el hijo se nota en que aquél desconoce lo que hace su amo y por qué lo hace, mientras que el hijo conoce todo eso⁸¹.

Según lo anterior, al primer hombre, el simplemente elevado, le era razonable obedecer a Dios, o sea, acceder al misterio de lo sobrenatural, pero sin poder entender acerca de Dios nada más allá de la condición de Creador, ni tampoco nada más, acerca de la criatura, que su dependencia radical. Pero la relación de dependencia es una relación unilateral, y que no muestra respecto de Dios otra cosa que su total e indiscernible trascendencia. En cambio, al hombre redimido o sobrelevado le es posible entender la vida íntima de Dios desde el super-don de la revelación de Cristo. Gracias a la *revelación cristiana* podemos entender con discernimiento la interioridad de la trascendencia, y así venir a saber que la actividad divina es el dar puro y pleno, el dar trinitario⁸²; y, como éste ni comienza ni se acaba, sino que es eterno, es imposible de com-

⁷⁸ La distinción entre entender y comprender sólo puede justificarse en la *teoría del conocimiento*, de modo coherente, desde el descubrimiento –hecho por mi maestro, L. Polo– de que nuestro conocimiento puede abandonar el límite objetivo (cf. L. POLO, *El Acceso al ser*, en Obras Completas, Serie A, Eunsa, Pamplona, 2015, vol. II, 15, y *passim*). Comprender es objetivar, entender es conocer abandonando de alguna manera el objeto cognoscitivo.

⁷⁹ *Is* 66, 1-2; 2 *Sam* 7, 5-7.

⁸⁰ *Mt* 25, 40 y 45.

⁸¹ “*Iam non dico vos servos, quia servus nescit quid facit dominus eius; vos autem dixi amicos, quia omnia, quae audivi a Patre meo, nota feci vobis*” (*Jn* 15, 15).

⁸² En el dar trinitario, a diferencia del humano, el don es también una persona (Espíritu Santo).

prender o abarcar para cualquier inteligencia creada, es decir, que no sea ella misma ese dar inagotable.

En concreto, si bien sabemos por revelación *qué* es lo que acontece, es un misterio incomprensible, para nosotros y para los ángeles, *cómo* obra la gracia –y, más aún, la super-gracia cristiana– en el corazón de los hombres, de modo que a unos los persuade y a otros no, tal como dice s. Agustín⁸³. Incluso para la humanidad de nuestro Señor Jesucristo, en el que están todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia divinas⁸⁴, eso era motivo de admiración, el único motivo de admiración de que nos dan testimonio los evangelios⁸⁵. Por tanto, todo el misterio permanece intacto.

Una segunda objeción que posiblemente se haga a dicha propuesta es que quizás sea verdadera, pero no se encuentra en s. Agustín. Es cierto que s. Agustín no resuelve el problema como yo acabo de hacerlo, porque él pone toda su atención en acoger la verdad revelada, en extraerla de la Sagrada Escritura y de la tradición, y en defenderla de los herejes, cosas que son de primera y máxima importancia; mientras que yo, una vez establecida por la Iglesia la verdad revelada, puedo prestar atención a la mejor manera de entenderla, haciendo uso del saber filosófico-cristiano, para depurar lo que ha de ser creído respecto de lo que impide entenderlo.

No obstante lo anterior, s. Agustín supo darse cuenta de que la gracia no suprime la libertad, sino que la hace posible. Por eso, suele asociar la gracia con el dar o el donar, no con el causar, todo lo más con el *hacer*, que es la noción usada en la Sagrada Escritura para indicar la acción creadora divina, por analogía con el obrar propio de la esencia del hombre⁸⁶.

⁸³ “Jam si ad illam profunditatem scrutandam quisquam nos coarctet, cur illi ita suadeatur ut persuadeatur, illi autem non ita; duo sola occurrunt interim quae respondere mihi placeat: O altitudo divitiarum! et, Numquid iniquitas apud Deum? Cui responsio ista displicet quaerat doctiores, sed caveat ne inveniatur praesumptores” (*De Spiritu et littera*, c. 34, n. 60, PL 44, 241).

⁸⁴ *Col* 2, 2-3.

⁸⁵ Cristo, nuestro Señor, expresó admiración por la fe del centurión (*Mt* 8, 10), siendo la fe un don de Dios (*Rom* 4, 16; *Heb* 12, 2; *1 Jn* 5, 1). Y la razón de tal admiración, que tiene lugar *por parte de su naturaleza humana*, radica en el perfecto encaje o congruencia entre el dar de Dios revelante y el aceptar de la libertad (inteligencia y voluntad) del creyente. Que Cristo se admira de la *libertad* del creyente para aceptar el don de la fe es claro, puesto que también se admiró de cómo esa misma gracia no pudo hacer nada en los corazones incrédulos de sus paisanos (*Mc* 6, 5-6).

⁸⁶ *Sab* 13, 1-5. En la producción humana se asocia lo donal (espiritual) con lo causal (físico), cfr. I. FALGUERAS SALINAS, “El producir como manifestación esencial del hombre”, en ÁNGEL LUIS GONZÁLEZ, M^a IDOYA ZORROZA (Eds.), *In umbra intelligentiae. Estudios en homenaje al Prof. Juan Cruz Cruz*, Eunsa, Pamplona, 2011, 239-269. En la medida en que la pro-

Para mí, lo decisivo es la insistencia de s. Agustín en el carácter *gratuito* de la gracia⁸⁷. Ha sido el estudio de la gratuidad lo que me ha hecho profundizar en el estudio de la actividad de “dar”⁸⁸. La gracia se mueve enteramente en el terreno de la libertad precisamente porque es gratuita: nace del amor divino y mueve a su amor⁸⁹. Y eso significa que ni nace de la necesidad por parte de Dios, ni puede ser recibida más que libremente, porque, aunque la necesitemos para salvarnos, no se nos impone por parte de Dios, como ocurriría si actuara causalmente, sino que se nos ofrece gratis para que pueda ser aceptada también gratuitamente por nosotros. Cualquiera puede entender la congruencia del dar puro: el don verdadero sólo lo es si quien lo da lo hace de modo libre o gratuito, y en eso reside su radical valor, de tal manera que sólo si se acepta también de ese modo se está a la altura del dador divino, y se merece un premio igualmente donal, que supera todo aquello a lo que una criatura puede aspirar: la vida sempiterna.

Leeré de nuevo ahora, para terminar, la sentencia agustiniana con que comencé este trabajo. La clave para interpretarla correctamente reside en entender que los méritos y los dones, aunque tienen distintos autores, for-

ducción se hace desde la actividad espiritual y su efecto queda incluido en un plano ontológico inferior (mundo físico), ella puede servir, por analogía, para entender algo de la creación, pero no para entender a Dios en su actividad íntima.

⁸⁷ Pocas ideas ha repetido tantas veces s. Agustín como la de que la gracia implica la gratuidad. En sus obras se pueden encontrar decenas de textos semejantes a éste: “Quia gratis, ideo gratia; non est enim gratia, si non gratuita” (*Enarr. In Ps. 18*, II, n. 2, PL 36, 158).

⁸⁸ H. DE LUBAC ha estudiado y señalado con gran amplitud, ingente cantidad de datos y notable profundidad la gratuidad del “don” de lo sobrenatural –sin distinguirlo de lo transnatural– en el marco del problema de la relación entre la naturaleza y la gracia (*El misterio de lo sobrenatural*, trad. O. Porcel y A. Tomás, Encuentro, Madrid, 1991, especialmente cc. 4 y 5, pp. 69-116). Pero no parece haber advertido ese carácter gratuito en la actividad de “dar”, que no sólo exige la gratuidad en el donante, sino también en el donatario y en el don. Si, en cambio, se enfoca la gratuidad desde la actividad de dar (trascendental), se entiende que el que da no pierda nada al dar, y el que la acepta activamente tampoco, y sólo así se entiende la gratuidad total del don. Tampoco J. MILBANK distingue entre lo sobrenatural y lo transnatural, ni entre el dar con pérdidas y el dar sin pérdidas. Tales distinciones –de las que he hablado y trataré en otros trabajos– permiten, sin embargo, acercarse al misterio, descargándolo de problemas de origen humano.

⁸⁹ “Unde vocatur gratia? Quia gratis datur... / Quid est gratia? gratis data. Quid est gratis data? Donata, non redditā... // Si gratiam ideo tibi dedit Deus, quia gratis dedit, gratis ama. Noli ad praemium diligere Deum; ipse sit praemium tuum” (*In Jn. Evangelium Tract. III*, nn. 8, 9 y 21, PL 35, 1400 y 1405). Cfr. *Sermo 385*, cc. 3 y 4, PL 39, 1692-1693). Aunque Urs von Balthasar ha comprendido la vinculación intrínseca entre la gratuidad y el amor (URS VON BALTHASAR, *Teodramática*, 5, *El último acto*, Encuentro, Madrid, 1997, 490), no ha prestado suficiente atención a la actividad de dar, que parece confundir con cierta forma de trueque (102 y 105).

man una unidad donal por ser fruto de la obra conjunta de los mismos. Los méritos son nuestros, los dones son de Dios, pero los primeros son resultados del dar o regalar divino en la medida en que nosotros libre y donalmente los hemos aceptado y hecho nuestros, de manera que las obras buenas terminales son, *a la vez*, de Dios y nuestras. Los que no aceptan la iniciativa donal de Dios no dan fruto, pero los que la aceptan dan fruto, y un fruto digno de Dios, precisamente porque colaboran donalmente con el dar de Dios.

Es cierto que en dicha sentencia aparece dos veces el término “coronar”. Esa coincidencia hacía pensar a los pelagianos que el segundo coronar desposee de valor al primero, o sea, que al coronar sus dones Dios no corona nuestros méritos, sino que se corona a sí mismo. Algunos podrán pensar que incluso en la intelección que propongo del texto, al ser las obras buenas fruto de la colaboración con Dios, cuando Él las premia se estaría premian-do también *parcialmente* a sí mismo. Sería una mala interpretación. Está muy claro lo que dice s. Agustín, y con Él la Iglesia: lo que Dios coronaría sería *sus dones*, o sea, los dones que Él nos ha dado y nosotros hemos hecho nuestros, es decir, los dones que somos y que hemos aceptado. Como dije al principio, todo cuanto somos y tenemos son dones Suyos: el existir, el ser racionales, los bienes terrenos y los bienes espirituales, más la regeneración salvífica obrada por la gracia de Cristo. Pues bien, lo que Dios corona, exactamente, son esos dones que nos ha dado y tenemos. Esto implica que el primer “coronar” debe ser interpretado como “premiar”, mientras que el segundo *puede* ser interpretado como “terminar” o “llevar a consumación”, puesto que la vida eterna es el último y supremo don⁹⁰. Es verdad que, posiblemente, no sea ésa una lectura estrictamente *literal* del texto, pero, enriquecido con las explicaciones que he dado sobre el dar, cabe entenderlo de ese modo sin falsear su verdadero sentido, sólo prolongando su “espíritu”. En definitiva, la interpretación que propongo es la siguiente: “cuando Dios premia nuestros méritos no hace otra cosa que llevar a consumación los dones que nos ha dado, puesto que el propio premio (la vida eterna) es un don aún superior a los dones anteriores”.

⁹⁰ Así termina el párrafo en que se encuentra la sentencia agustiniana comentada a lo largo de este artículo: “la muerte, dijo [s. Pablo], es el estipendio del pecado; en cambio, la vida eterna es gracia de Dios en Cristo Jesús, Señor nuestro” (cfr. nota 9). Cfr. también *De gratia et libero arbitrio*, c. 8, nn. 19-20, PL 44, 892-893).

5. CONCLUSIÓN

Como hemos visto, los malos planteamientos humanos de los misterios dan lugar a problemas, que, cuando son debidamente enfocados, desaparecen sin que por ello desaparezca el misterio. Ha sido el enfoque causal de las relaciones entre las criaturas y Dios en el plano de la gracia lo que ha distorsionado históricamente la intelección adecuada del misterio. En cambio, el enfoque donal nos ha permitido resolver el problema añadido por nosotros los hombres. Ahora bien, la causalidad es indudablemente un tema propio de la metafísica, pero no el dar. ¿De dónde sale, pues, el dar? Sin duda, es también una actividad humana, pero a la que los hombres no le solemos conceder una importancia especial, pues la confundimos o bien con el causar, o bien con el producir. Ha sido la revelación cristiana la que nos ha abierto los ojos, y nos ha hecho vislumbrar su trascendencia: el Padre nos entregó a su Hijo, y el Hijo se entregó por nosotros⁹¹, y ambos nos han dado el Don que es el Espíritu Santo⁹². A través de la revelación cristiana hemos venido, pues, a descubrir que dar es lo propio de la intimidad de Dios⁹³. Y por ahí hemos llegado a comprender que el hombre, por ser imagen de Dios y haber sido redimido por Cristo, está llamado también a dar *como Dios da*: “*lo que habéis recibido gratis, dadlo gratis*”⁹⁴. Por tanto, la corrección que propongo se sale del campo de la metafísica, pero no del de la filosofía primera. Lo explico.

Precisamente porque el dar no es ni el causar ni el movimiento, sino la actividad a que están llamadas la persona y la libertad creadas, cabe pensar que junto a la metafísica existe otra filosofía igualmente primera, pero distinta de ella, a saber, la antropología trascendental o meta-antropología. Ha sido Leonardo Polo, mi maestro, el que ha propuesto emancipar la antropología respecto de la metafísica⁹⁵, dado que la libertad humana no puede ser explicada, ni siquiera entendida, desde el movimiento o desde la causalidad. La metafísi-

⁹¹ *Jn* 3, 16: “Sic enim dilexit Deus mundum, ut Filium suum unigenitum daret, ut omnis, qui credit in eum, non pereat, sed habeat vitam aeternam”; *Ef* 5, 1-2: “Estote ergo imitatores Dei, sicut filii carissimi, et ambulate in dilectione, sicut et Christus dilexit nos et tradidit seipsum pro nobis oblationem et hostiam Deo in odorem suavitatis”.

⁹² *Hcb* 2, 38; 11, 15-17.

⁹³ El evangelio de s. Juan describe las relaciones entre el Padre y el Hijo en términos de “dar” (*Jn* 5, 26; 6, 37; 10, 18; 12, 49; 13, 3; 14, 31; 16, 15; 17, 2; 18, 11). Cfr. *Mt* 18, 28.

⁹⁴ *Mt* 10, 8.

⁹⁵ L. POLO, *Antropología trascendental*, 34 ss. No se trata en absoluto de prescindir de la metafísica, como –por otras razones– hizo Tugendhadt (E. TUGENDHADT, *Antropología en vez de metafísica*, Gedisa, Barcelona, 2008), sino sólo de admitir junto a ella una antropología trascendental.

ca estudia el ser del mundo, la meta-antropología estudia el ser del hombre, que es la libertad. El misterio de la gracia no es un misterio que afecte directamente a la criatura mundo, sino sólo a las criaturas libres, especialmente al hombre. Es en ese sentido en el que hablo, en el título de este trabajo, de *filosofía primera*. He evitado mencionar la metafísica, fuente de los equívocos señalados en relación con el misterio de la gracia, y he acudido a una denominación aristotélica que no alude ni siquiera indirectamente a la física, la de *filosofía primera*, pero incluyendo en ella un contenido nuevo, el de la *antropología trascendental*, que se sitúa junto a la metafísica en el orden de lo primero creatural. No es preciso desbancar a la metafísica, pero hay que reconocer una altura mayor a la persona que somos⁹⁶.

Desde la antropología trascendental es posible ilustrar la noción de creación por el lado de Dios –puesto que Dios es libre creador–, entendiéndola no como una causación ni como una producción, sino como una donación. Lo propio de la libertad es dar, y dar gratuitamente. También es posible ilustrar, desde ella, la acción humana: si el hombre no puede siempre dar gratuitamente no se debe a su libertad, sino al deterioro de su vinculación con el mundo, procedente del pecado de origen. De modo semejante, cabe ilustrar a la criatura mundo desde el sobrar implícito en el dar⁹⁷.

Pero ha sido la revelación cristiana la que ha puesto de relieve la superioridad del dar: *es mejor dar que recibir*⁹⁸, dijo nuestro Señor. Desde ella la filosofía puede volver a recuperar en nuestro tiempo la altura sapiencial en buena parte perdida por el agotamiento del método reflexivo moderno. Y gracias a ella he podido descubrir la idiosincrasia del dar, que captó atinadamente s. Agustín sin poder explicarla. Incorporado el dar a la filosofía en el campo de la antropología trascendental, cabe evitar los falsos problemas que a lo largo de la historia han surgido en torno a la gracia y a la predestinación a ella aso-

⁹⁶ No cabe duda de que la filosofía de s. Agustín también presta mayor atención al hombre que al mundo, pues ya desde sus primeras obras dejó claro cuáles eran los temas centrales de su pensamiento: Dios y el alma (*Soliloquia*, I, c. 2, n. 7, PL 32, 872-873). Pero L. Polo ha conseguido dar a la antropología una altura filosófica hasta ahora no igualada, pues al usar un nuevo método –en vez de criticarlas– no tiene que desdeñar el núcleo de las contribuciones antiguas, medievales y modernas, sólo las corrige por elevación, procurando comprenderlas y otorgar a cada una su lugar.

⁹⁷ Cfr. I. FALGUERAS SALINAS, “El principio de causalidad en la metafísica de hoy”, en *Miscelánea Poliana*, 40 (2013), 28-30; y “Las aportaciones capitales de Leonardo Polo a la metafísica”, en JUAN A. GARCÍA GONZÁLEZ (Ed.), *Escritos en memoria de Leonardo Polo: I, Ser y conocer*, Cuadernos de pensamiento español, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2014, 40-44.

⁹⁸ *Hcb* 20, 35.

ciada⁹⁹. Pero, tras dar este paso, se abre otra posibilidad para la fe, pues tal como enseñó s. Agustín, cuando se cree se entiende, y esta nueva intelección abre nuevos campos, en los que aparecerán nuevos problemas para la inteligencia, pero también nuevas congruencias para la fe¹⁰⁰.

Quisiera terminar indicando precisamente la ganancia que obtiene la fe cuando la razón, que la ha hecho suya, aparte de librarla de planteamientos mal enfocados, le abre un nuevo panorama. Ese nuevo panorama es, en este caso, el de la congruencia del misterio de la gracia con la historia de la salvación y el misterio de Cristo¹⁰¹. La promesa de un redentor es una iniciativa divina tomada por Dios nada más cometerse el pecado original, y recogida misteriosamente en el pasaje del Génesis que se suele llamar el proto-evangelio. No precede ninguna buena acción por parte de Adán y Eva, sino un gravísimo pecado, pero Dios toma pie en él para mostrar su inmensa misericordia junto a su justicia. Es iniciativa también de Dios la promesa hecha a Abrahán de concederle una descendencia en la que serán bendecidas todas las naciones, sin que éste lo hubiera pedido ni se le hubiera ocurrido nada parecido. Es iniciativa de Dios prometer a David, no por sus méritos, sino a pesar de sus pecados, un hijo, que será Hijo de Dios, el Mesías. La historia de Israel es la historia de los pecados del pueblo y de las iniciativas salvíficas de Dios Padre. Y cuando llegó el momento elegido por Dios, su Hijo eterno, aceptando la iniciativa del Padre¹⁰², tomó la carne humana, se hizo hombre, y llevó a consumación el ofrecimiento del perdón y de la misericordia divina con su muerte y resurrección. *No es posible una manifestación mayor y mejor de la gratuidad de la gracia que la que hace la misericordia divina encarnada en Cristo*. Por eso, cabe decir que la mayor de todas las gracias es la creación de la propia gracia, cosa que se hizo en la encarnación del Verbo¹⁰³ y que fue adaptada en el Gólgota a nuestra situación de hombres caídos.

⁹⁹ Por razones de espacio y de tiempo, sólo he tratado aquí de los problemas directamente concernientes a la gracia, dejando para otra ocasión los que se refieren a la predestinación.

¹⁰⁰ Cfr. I. FALGUERAS SALINAS, *De la razón a la fe por la senda de Agustín de Hipona*, Eunsa, Pamplona, 2000, 30 ss.

¹⁰¹ *Col* 1, 26-27: “mysterium, quod absconditum fuit a saeculis et generationibus, nunc autem manifestatum est sanctis eius, quibus voluit Deus notas facere divitias gloriae mysterii huius in gentibus, quod est Christus in vobis, spes gloriae”.

¹⁰² *Heb* 10, 5-7: “Ideo ingrediens mundum... Tunc dixi: Ecce venio, in capitulo libri scriptum est de me, ut faciam, Deus, voluntatem tuam”.

¹⁰³ *Jn* 1, 16-17: “Et de plenitudine eius nos omnes accepimus, et gratiam pro gratia; quia lex per Moysen data est, gratia et veritas per Iesum Christum facta est”.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUSTÍN, SAN, *Augustini Hiponensis Episcopi Opera Omnia*, Patrologiae Cursus Completus, Series I (Ecclesiae Latinae), J.-P. Migne accurante, Parisiis, 1845, 16 vols., 32-47.
- BACKUS, IRENA, GOUDRIAAN, AZA, “Semipelagianism?: The Origins of the Term and its Passage into the History of Heresy”, en *Journal of Ecclesiastical History*, 65/1 (2014), 25-46.
- CASIANO, SAN JUAN, *Collationes*, en *Joannis Cassiani Opera Omnia*, Patrologiae Cursus Completus, Series I (Ecclesiae Latinae), J.-P. Migne accurante, Parisiis, 1846, vol. 49, 477-1328.
- CHILIKOV, STOYAN, “St. John Cassian and the orthodox theaching of the divine grace”, en (la revista) *Саборносуу* (University of Plovdiv), 1 (2007), 165-175.
- CIPRIANI, NELLO, “La autonomía della volontà umana nell’atto di fede: Le ragioni di una teoria prima raccolta e poi respinta da sant’Agostino”, en L. ALICI, R. PICCOLOMINI, A. PERETTI (Eds.), *Il Mistero del Male e la libertà possibile: Linee di Antropologia agostiniana*, Studia Ephemeridis Augustinianum 48, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 1995, 7-17.
- DE LUBAC, HENRI, *El misterio de lo sobrenatural*, trad. O. Porcel y A. Tomás, Encuentro, Madrid, 1991.
- DENZINGER, HENRICUS, SCHÖNMETZER, ADOLFUS, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum*, 34ª ed., Herder, Barcinone, Friburgi Brisgoviae, Romae, Neo-Eborici, 1967.
- FALGUERAS SALINAS, IGNACIO, *El sacrificio en la Iglesia* (1983), https://www.caesoft.es/theologoumena/articulos_ifs/EL_SACRIFICIO_EN_LA_IGLESIA.htm (17/03/2020).
- FALGUERAS SALINAS, IGNACIO, *Crisis y renovación de la metafísica*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga, Málaga, 1997.
- FALGUERAS SALINAS, IGNACIO, *De la razón a la fe por la senda de Agustín de Hipona*, Eunsa, Pamplona, 2000.
- FALGUERAS SALINAS, IGNACIO, “Realismo trascendental”, en I. FALGUERAS, J. A. GARCÍA GONZÁLEZ, J. J. PADIAL (Coords.), *Futurizar el presente. Estudios sobre la filosofía de Leonardo Polo*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga, Málaga, 2003.
- FALGUERAS SALINAS, IGNACIO, “Aclaraciones sobre y desde el dar”, en I. FALGUERAS, J. GARCÍA (Coords.), *Antropología y transcendencia*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga, Málaga, 2008, 51-82.

- FALGUERAS SALINAS, IGNACIO, “El producir como manifestación esencial del hombre”, en ÁNGEL LUIS GONZÁLEZ, M^a IDOYA ZORROZA (Eds.), *In umbra intelligentiae. Estudios en homenaje al Prof. Juan Cruz Cruz*, Eunsa, Pamplona, 2011, 239-269.
- FALGUERAS SALINAS, IGNACIO, “Dar equívoco, análogo y unívoco. El acto creador”, en *Miscelánea Poliana* (Revista on-line), 32 (2011), 2-17.
- FALGUERAS SALINAS, IGNACIO, “El principio de causalidad en la metafísica de hoy”, en *Miscelánea Poliana*, 40 (2013), 14-38.
- FALGUERAS SALINAS, IGNACIO, “El dar, actividad plena de la libertad trascendental”, en *Studia Poliana*, 15 (2013), 69-108.
- FALGUERAS SALINAS, IGNACIO, “Las aportaciones capitales de Leonardo Polo a la metafísica”, en JUAN A. GARCÍA GONZÁLEZ (Ed.), *Escritos en memoria de Leonardo Polo: I, Ser y conocer*, Cuadernos de pensamiento español, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2014, 13-53.
- FAUSTO DE RIEZ, SAN, *De gratia Dei et libero arbitrio*, en *Patrologiae Cursus Completus, Series I (Ecclesiae Latinae)*, J.-P. Migne accurante, Parisiis, 1847, vol. 58, 783-836.
- GAZET, ALARD, *Praefatio Alardi Gazaei*, *Opera Omnia Joannis Cassiani, Patrologiae Cursus Completus, Series I (Ecclesiae Latinae)*, J.-P. Migne accurante, Parisiis, 1846, vol. 49, 29-46.
- MARCEL, GABRIEL, *El misterio del ser*, trad. de M. E. Valentí, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1964.
- MARION, JEAN-LUC, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, 2^a ed., Presses Universitaires de France, Paris, 1998.
- MILBANK, JOHN, *Il fulcro sospeso. Henri de Lubac e il dibattito intorno al soprannaturale*, trad. di M. L. Buratti, Studio Domenicano, Bologna, 2013.
- MILBANK, JOHN, PABST, ADIAN, *El pensamiento de J. Milbank, Una introducción a la Radical Orthodoxy*, trad. de S. Montiel, Nuevo inicio, Granada, 2011.
- MIRAFIOTI, DOMENICO, “Il problema dell'‘Initium fidei’ in sant'Agostino fino al 397”, en *Augustinianum*, 21 (1981), 541-565.
- POLO, LEONARDO, *El Acceso al ser*, en *Obras Completas, Serie A*, Eunsa, Pamplona, 2015, vol. II.
- POLO, LEONARDO, *Antropología trascendental*, en *Obras Completas, Serie A*, Eunsa, Pamplona, 2016, vol. XV.

- PRÓSPERO DE AQUITANIA, *Liber contra collatorem*, en la Pars tertia Apendicis ad *Augustini Hiponensis Episcopi Opera Omnia* Patrologiae Cursus Completus, Series I (Ecclesiae Latinae), J.-P. Migne accurante, Parisiis, vol. 45, 1801-1834.
- PRÓSPERO DE AQUITANIA, *Responsiones ad Capitula objectionum vincentianarum*, en la Pars tertia Apendicis ad *Augustini Hiponensis Episcopi Opera Omnia* Patrologiae Cursus Completus, Series I (Ecclesiae Latinae), J.-P. Migne accurante, Parisiis, vol. 45, 1843-1850.
- RAHNER, KARL, *La gracia como libertad*, trad. J. Medina-Dávila, Herder, Barcelona, 1972.
- SPINOZA, BENEDICTUS, *Ethica more geometrico demonstrata*, 2ª ed., en Spinoza Opera, C. Gebhardt, C. Winters Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, 1972, vol. II, 41-308.
- TOMÁS DE AQUINO, STO., *Summa theologiae*, 3ª ed., BAC, Madrid, 1961, 5 vols.
- TUGENDHAT, ERNST, *Antropología en vez de metafísica*, Gedisa, Barcelona, 2008.
- VICENTE DE LERINS, SAN, *Duo commonitoria*, Patrologiae Cursus Completus, Series I (Ecclesiae Latinae), J.-P. Migne accurante, Parisiis, 1846, 637-686.
- VICENTE DE LERINS, SAN, *Excerpta e s. Augustino*, Cetedoc Library of Christian Latin Texts, Series A, Clavis Patrum Latinorum: 511.
- VON BALTHASAR, HANS URS, *Teodramática*, 5, *El último acto*, trad. Eloy Bueno de la Fuente y Jesús Camarero, Encuentro, Madrid, 1997.

ESTUDIOS
ARTICLES

