Revista Agustiniana 175-176 (2017) 203-234

LEX ORANDI, LEX CREDENDI: APLICACIÓN DEL PRINCIPIO EN LA INTERPRETACIÓN AGUSTINIANA DE LA SEXTA Y SÉPTIMA PETICIÓN DE LA ORACIÓN DEL SEÑOR

Pío de Luis Vizcaíno, OSA

Lex orandi, lex credendi es un conocido principio teológico cuya primera formulación aparece ya en un autor del siglo v, Próspero de Aquitania, destacado discípulo y defensor de san Agustín en el tema de la gracia. Su formulación suena así: *Legem credendi lex statuat supplicandi* («La ley de la oración determine la ley de la fe»). El catecismo de la Iglesia católica lo formula y glosa de esta manera: «La ley de la oración es la ley de la fe, la Iglesia cree como ora. La liturgia es un elemento constitutivo de la Tradición santa y viva» (nº 1124).

San Agustín no utiliza la fórmula, pero conoce el concepto que expresa; más aún, hace uso de él en su reflexión teológica y en su actividad pastoral. Es lo que nos proponemos mostrar en las páginas que siguen, pero limitándonos a un ámbito específico: el de la interpretación que da el santo de las peticiones sexta *(ne nos inferas in temptationem)* y séptima *(sed libera nos a malo)* de la oración del Señor, como queda indicado ya en el título.

El estudio consta de tres partes. En la primera exponemos la interpretación del pastor de Hipona de las dos peticiones, que corresponde a la *lex orandi*. En la segunda, la doctrina teológica que subyace a esa interpretación, que corresponde a la *lex credendi*. En la tercera, mucho más breve, mostramos cómo Agustín vincula expresamente la *lex orandi* con la *lex credendi*, aun sin recurrir a la fórmula.

1. *Lex orandi.* El contenido de la oración

San Agustín habló o escribió sobre las peticiones sexta y séptima en multitud de ocasiones. Pero hay que distinguir dos casos: el primero es el comentario íntegro a la oración del Señor; el segundo lo constituyen comentarios de forma aislada o en combinación con alguna otra petición, en diversos contextos de su múltiple actividad literaria u oratoria. Se trata, en este último caso, de textos que no suelen ser tenidos suficientemente en cuenta a la hora de exponer la comprensión agustiniana de la oración del Señor y de sus peticiones, aunque eventualmente se aluda a ellos. El pastor de Hipona comentó la oración del Señor al menos una vez al año durante los 35 de su ministerio episcopal, puesto que formaba parte de la catequesis que precedía a la administración del bautismo, en general reservada al obispo. Después de haber expuesto a los que iban a bautizarse en la inmediata Vigilia Pascual qué debían creer –el Símbolo de la fe–, les exponía cómo debían orar –la oración del Señor–. De estas últimas catequesis solo se han conservado cuatro, los *Sermones* 56-59. Ciertamente las exposiciones vinculadas a la catequesis institucionalizada no fueron las únicas, pues hasta nosotros han llegado otras cuatro con distinta motivación y diferente extensión: una dentro de su comentario al Sermón de la montaña (*s. dom. m.* 2,15-38 [1]); otra en la célebre carta a Proba *(ep.* 130,21), otra en la síntesis teológica titulada *Manual de la fe, la esperanza y la caridad (ench.* 114-116) y una cuarta, ya al final de su vida, en la obra polémica *El don de la perseverancia (perseu.* 4-9). En estos otros comentarios ya no predominaba el interés catequético, sino el exegético, el espiritual, el teológico y el polémico respectivamente, aunque el catequético no excluía de por sí los otros [2].

En relación con los textos en que el santo saca a colación ocasionalmente ambas peticiones es interesante una constatación de naturaleza cronológica: son escasos los anteriores al año 411, pero se multiplican considerablemente a partir de esa fecha, que coincide con la aparición de las teorías pelagianas sobre antropología teológica. Dichos textos aparecen tanto en las cartas, como en los tratados y en la predicación. El dato ya

[1] Las siglas de las obras de san Agustín que utilizamos en estas páginas son las del *Augustinus Lexikon.*

[2] En casi todas las áreas del pensamiento en que entró el obispo de Hipona dejó aportaciones originales. También en su interpretación de la oración del Señor. Esto no anula el hecho de que se ubica sin género de duda en la gran tradición de la Iglesia al respecto. Razones de espacio nos impiden señalar los distintos tipos de relación con autores cristianos que le han precedido, le fueron coetáneos o le siguieron en el comentario de la oración.

orienta sobre la función polémica que, en buena medida, les asigna san Agustín: servir, en su condición de palabra de Dios, para apuntalar sus propias tesis teológicas y, simultáneamente, refutar las de los adversarios. Esos adversarios son sobre todo los pelagianos y, al final y en menor escala, los monjes de la Galia. Que la polémica sostenida con los donatistas no haya dejado rastros significativos en la interpretación agustiniana de ambas peticiones no llama particularmente la atención; si sorprende, en cambio, que apenas los haya dejado, al menos de forma directa, la controversia con los maniqueos, habida cuenta del peso que tiene el problema del mal en la doctrina de la secta. De forma directa, decimos, porque referencias a doctrinas maniqueas aparecen repetidamente en el marco cronológico y teológico de la polémica con los pelagianos. La razón la expondremos más adelante.

A) Cuestiones previas

1. Divergencias entre la oración del Señor trasmitida por san Mateo y la trasmitida por san Lucas

Ya desde antiguo, la Iglesia se ha servido preferentemente del texto de la oración del Señor trasmitido por san Mateo que consta de siete peticiones, ocupando los últimos lugares las que son objeto de nuestra consideración: *ne nos inferas in temptationem* («no nos introduzcas en la tentación») –la sexta– y *sed libera nos a malo* («mas líbranos del mal») –la séptima–. Habituado por su antigua profesión de gramático al trato con textos literarios, al obispo de Hipona no le pasa desapercibido el diverso tenor literal de la oración, más largo si se lee el primer evangelio o más corto si se lee el tercero. Mientras la redacción de san Mateo contiene, como ya se indicó, siete peticiones, la de san Lucas, solo cinco. En relación con el objeto de nuestro estudio, lo significativo es que en san Lucas falta la séptima en que se pide a Dios que nos libre del mal. Como cabía esperar dada su comprensión de la Escritura, el santo no admite discrepancia entre un evangelista y el otro; al contrario, interpreta que la versión más breve de san Lucas da la clave para entender la versión más larga de san Mateo. Ya en concreto, si san Lucas omitió la séptima petición fue para manifestar que la sexta y la séptima de san Mateo forman propiamente una unidad, es decir, constituyen una única petición, al igual que hay que contar como una única afirmación decir «no quieras esto, sino esto otro». La prueba que aduce es de carácter gramatical: el empleo de la conjunción adversativa «sino» *(sed)*, en vez de la copulativa «y» *(et)*. En la práctica eso significa

que el mal del que el cristiano pide ser librado es aquel en que lo habría puesto la tentación *(ench* 116; *s.* 57,10).

a) Las peticiones sexta y séptima en el marco global de la oración del Señor

El obispo de Hipona expone siempre la oración del Señor según la redacción de san Mateo. En la práctica él se atiene a la división tradicional en siete peticiones, aunque en algunos casos mantenga dudas, afirmadas explícita –en un texto habla de seis *o* siete peticiones (*s.* 57,12)– o implícitamente –en otro texto recurre al verbo parece *(videtur) (ench.* 115)–. La duda se explica por la interpretación, señalada en el apartado anterior, según la cual la petición sexta y séptima constituyen en realidad una sola. De forma constante, él clasifica las siete peticiones en dos grupos. El primero contiene las tres iniciales, que guardan relación con la vida eterna; el segundo, las cuatro restantes que se refieren a la vida presente o temporal, necesarias en esta vida, pero solo en esta *(s. dom. m.* 2,37; *s.* 56,19; 58,12; 59,8; *ench.* 115). En las cuatro se pide lo necesario para la vida presente (*s.* 56,19) o, más particularmente, los bienes temporales, requeridos para conseguir los eternos *(ench.* 115). De este segundo grupo forman parte las peticiones que nos ocupan aquí que, por tanto, tienen que ver con la vida presente.

b) Las peticiones sexta y séptima en el marco del segundo grupo

El obispo de Hipona considera que las peticiones incluidas en el segundo grupo se relacionan unas con otras. La relación entre la petición cuarta –referente al pan– y la quinta –referente al perdón– no entra dentro del objetivo de estas páginas; sí, en cambio, la existente entre la quinta y la sexta –referente a la tentación– a veces considerada de forma aislada y a veces formando una unidad con la séptima –referente al mal–; también, por supuesto, la existente entre sexta y la séptima, contempladas por separado.

La relación entre la quinta de una parte y la sexta y la séptima de otra se manifiesta en términos cronológicos: mientras la quinta petición mira al pasado, las otras dos miran al futuro. El movimiento lógico lo expresa el santo coordinando una conjunción causal y una final: «porque» el pasado ha sido así, «para» que el futuro sea diverso. Pero la relación temporal señalada es solo una categoría formal a la que hay que asignar un contenido específico, de carácter moral en concreto: mientras la quinta petición mira a los pecados en que ya se ha caído –para obtener su perdón–, las otras dos miran a otros posibles –para evitarlos o vencerlos– (*s.* 56,18; 58,9; 77

A [Guelf. 3],3); *gr. et. lib. arb.* 26; *c. Iul. imp.* 104-106; 6,15); si la quinta se refiere a los pecados pasados, las otras dos contemplan los peligros futuros *(s.* 256,1). Para expresar la misma realidad, el santo recurre a imágenes tomadas de la medicina – mientras la quinta contempla una terapia curativa, las otras, una preventiva *(nat. et gr.* 80)–, o de la milicia –la quinta aparece como un hospital de campaña en que se trata de curar las heridas recibidas, la sexta, como un baluarte con que se pretende evitar las asechanzas que tiende el diablo –expulsado ya del interior– e impedir su irrupción y victoria *(Io. eu. tr.* 52,9); en el trasfondo de la quinta petición se insinúa la obra del diablo que ataca incitando al pecado y en el de la sexta la acción de Dios prestando ayuda frente a él *(s.* 376 A,4)–. Las tres peticiones se justifican por la existencia de maldades que han de ser perdonadas –quinta petición– y de flaquezas que han de ser dominadas –sexta petición– *(Cont.* 18). La quinta petición presupone el daño a la voluntad, manifestado en el pecado con prevaricación –por el que se pide perdón– y la sexta el daño a la inteligencia, manifestado en la posibilidad de pecar –por lo que pide orientación y guía– *(ench.* 81). Todos estos textos manifiestan una continuidad entre la quinta y la sexta –y la séptima– petición que no cabe romper *(perf. iust.* 44), como no cabe romper la lógica que va del hecho de sufrir un mal a pedir ayuda para liberarse de él *(c. Iul. imp.* 6,15).

En relación con la quinta petición, la séptima suele ser contemplada en unidad con la sexta. Nada extraño, habida cuenta que, según se indicó ya, el santo tiende a considerarlas como una única petición. Admitido que forman una unidad, se entiende la relación circular que establece entre la sexta y la séptima: librándonos del mal no nos abandona en poder de la tentación y, al no abandonarnos en poder de ella, nos libra del mal *(s.* 57,10). En todo caso, aun dentro de la unidad ofrecen perspectivas distintas. A modo de ejemplo, en ambas el fiel pide verse libre del mal, pero en un caso de un mal que aún no sufre –petición sexta– y en otro, de un mal que ya está sufriendo –petición séptima– *(s. dom. m.* 2,35).

B) Sexta petición: *ne nos inferas in temptationem*

Mientras las cinco primeras peticiones de la oración del Señor tienen en común el pedir a Dios Padre que conceda algo, las dos últimas coinciden en pedirle que evite algo. La sexta lo hace mediante una petición de tono exhortativo que se sirve de la partícula *ne* y del modo subjuntivo. Los elementos esenciales de la sexta petición son el verbo *inferre* (llevar) y el sustantivo *temptationem* (tentación), cuya concepción por parte del obispo de Hipona, procede examinar. Comenzamos por el sustantivo.

1. Dos clases de tentación

Para saber qué entiende san Agustín por tentación la vía más segura es dirigirse a la Escritura. El pastor de Hipona cita dos textos contradictorios a primera vista, tomados de ella. Uno afirma explícitamente que Dios tienta: *El Señor vuestro Dios os tienta para saber si le amáis* (Dt 13,3); otro sostiene justamente lo contrario: Y *nadie, cuando sea tentado, diga «Es Dios quien me tienta». Dios no tienta para llevar al mal.* Y *nadie, cuando sea tentado, diga «Es Dios quien me tienta». Dios no tienta para llevar al mal; él no tienta a nadie; cada uno es tentado por su concupiscencia, que le arrastra y le atrapa. Luego la concupiscencia, cuando concibe, da a luz al pecado; y el pecado, una vez consumado, engendra la muerte* (Sant 1,13-15), texto repetidamente citado por el santo cuando expone la sexta petición, pero solo a partir del 411, con el aparecer de la controversia con Pelagio.

Convencido como estaba de la veracidad absoluta de la Escritura, no podía asumir contradicción alguna en su interior. La solución al problema se la aporta el mismo texto del apóstol Santiago que especifica bien qué tipo de tentación excluye en Dios: la que introduce en el mal. Esta matización implica que hay otra clase de tentación que no introduce en él. El doble significado del verbo «tentar» –llevar al pecado y poner a prueba– es esencial en la interpretación del santo. Así, cuando la Escritura proclama que Dios tienta a alguien, el verbo es utilizado en la segunda acepción; lo que afirma es que Dios le pone a prueba, con el objetivo de lograr un conocimiento sobre él. Como, por otra parte, a Dios no se le oculta nada, se sigue que, cuando prueba, no es para él saber algo sobre la persona sometida a la prueba, sino para que lo sepa ella misma, sea en beneficio propio (Eccl 34,11), sea en beneficio de otro (Gal 4,14) (*s. dom. m.* 2,30). Aplicado esto al texto antes citado de Dt 13,3, cuando Dios tienta al hombre (cf. Dt 13,3) no lo hace para saber él si el hombre le ama, sino para que el hombre mismo tome conciencia de si le ama o no *(s.* 57,9). En otros términos asigna al verbo un sentido causativo (hacer saber) referido al hombre, forma de argumentar frecuente en el santo *(en. Ps.* 5,4; 6,1; 52, 5; *Io. eu. tr.* 43,6).

En cambio, cuando el verbo «tentar» es utilizado en la primera acepción indicada de arrastrar al mal o de llevar al pecado *(s.* 77 A,3; *ench.* 115), el verbo no puede tener a Dios por sujeto. La doble acepción está detrás de la distinción del santo entre *inferri/ induci in temptationem* –ser introducido en la tentación – y otra *temptari* –ser sometido a prueba– (*s. dom. m.* 2,30), y de la diferente valoración: «Pues en esta vida es útil ser sometido a

prueba (*temptari*), pero no conviene ser introducido en la tentación (*inferri in temptationem*) (*s.* 59,8).

Si hay que descartar que Dios sea quien tiente en el sentido de llevar al pecado, ¿quién introduce al hombre en la tentación? Para el cristiano no hay duda que es el diablo que hasta osó tentar a Jesucristo (cf. Mt 4,1-11; Mc 1,12-13; Lc 4,1-13). De forma directa, san Agustín nunca pone en relación la sexta petición con la tentación del Señor por el diablo, pero sí con la petición de Satanás de cribar a los apóstoles como trigo, motivo por el que Jesús oró por Pedro para que su fe no desfalleciera (Lc 22,31-32) (*s. dom. m.* 2, 32). En todo caso, para el pastor de Hipona, ese agente externo, el «tentador», es el diablo o un agente suyo (*s.* 57,9). El adversario al que ha de hacer frente el fiel es aquel de quien dice el Apóstol: *No sea que os tiente el que tienta* (1 Thes, 3,5). A él entrega Dios al que él abandona, pues si no precede ese abandono, no puede causarle mal alguno (*en. Ps.* 118,26,2). El diablo solo puede actuar dentro de los límites que Dios le fija. La sexta y séptima petición son para el santo un medio de defensa contra el tentador que, tras seducir y hacer mísera a la voluntad humana, buscando subyugarla, no deja de tenderle asechanzas (*s.* 57,9; *nat. et. gr.* 68; *Io. eu. tr.* 52,9; *c. Iul. imp.* 1,90). De hecho, el «ser introducido en la tentación» lo entiende el santo como consentir al tentador (*s.* 59,8). El fiel cristiano experimenta su acoso en la forma de incitación permanente al pecado, pero no se siente solo porque cuenta con la ayuda de Dios que frena la acción del Maligno. Solo cuando Dios se retira, por causas unas veces manifiestas y otras ocultas, pero siempre justas, puede el diablo actuar con plena libertad para ejecutar sus designios malvados, porque no encuentra quien se lo impida (*s.* 57,9).

Sin embargo, en los textos posteriores al 411, el santo carga la responsabilidad de la tentación que arrastra al pecado sobre una realidad interior al hombre, la concupiscencia, de la que nadie está exento. El dato tiene una explicación histórica –la aparición de Pelagio con sus teorías referentes a una eventual plena salud moral del hombre, aun caído– y otra bíblica –la segunda parte del texto del apóstol Santiago citado con anterioridad: *cada uno es tentado por su concupiscencia, que le arrastra y le atrapa. Luego la concupiscencia, cuando concibe, da a luz al pecado; y el pecado, una vez consumado, engendra la muerte* (Sant 1,13-15)–. Amante maligna, la concupiscencia primero tienta, seduce y halaga al hombre pecador, hasta concebir; luego pare el pecado y el pecado, una vez consumado, engendra la muerte (Sant 1,14-15) (*s.* 57,9; 77 A,3). No hace falta insistir aquí en este dato porque el tema de la concupiscencia aparecerá repetidamente, sobre todo en el periodo

correspondiente al debate con Julián de Eclana. Por supuesto, el papel asignado a ella en la génesis de la tentación no excluye la intervención del diablo, pues no es sino el medio de que él se sirve. Por eso, cuando Dios entrega a alguien a sus concupiscencias lo entrega al tentador *(en. Ps.* 100,12). En todo caso, el pastor hiponense pone el acento en el medio más que en el agente, aunque sin olvidarlo, como ya se indicó.

2. No nos inferas/inducas in temptationem *(no nos introduzcas en la tentación)*

San Agustín había podido constatar que los manuscritos que usaba ofrecían dos textos diferentes de la sexta petición. En unos leía: *ne nos* inferas *in tentationem,* y en otros *ne nos* inducas *in temptationem.* La variante afectaba únicamente al verbo de la petición: *inferre* o *indurre.* En las citas textuales, el santo se sirvió de los dos verbos, pero con notable desequilibrio cuantitativo. La fórmula con *inferas* es la habitual a lo largo de toda su vida, usada también por los fieles (*nat. et gr.* 62; *perseu.* 9), algunos de los cuales, sin embargo, seguían utilizando la fórmula heredada de san Cipriano, en uso también en Milán: *ne patiaris nos induci in temptatione(m)* («no toleres que seamos introducidos en la tentación»). Como el obispo de Hipona reconoce no haberla encontrado nunca en ningún manuscrito griego *(perseu.* 12), cabe entenderla como una paráfrasis del texto bíblico, que él mismo utiliza en el *sermón* 352,7. En cambio, la fórmula con *inducas* solo aparece utilizada por él en una ocasión *(c. Iul. imp.* 4,82). Aunque en su obra se encuentra otras dos veces, es solo para constatar que algunos manuscritos ofrecen también esa forma. Sin embargo, en el conjunto de sus comentarios o paráfrasis personales al texto de la sexta petición, el santo recurre con similar frecuencia a uno u otro verbo, hasta aparecer juntos en algunos textos con opción de elegir entre uno u otro (*s.* 223 E [Wilmart 5],1; *perseu.* 12; *s. dom. m.* 2,32)[3]. Sin dar nunca marcha atrás, el obispo de Hipona sostiene que uno y otro verbo son correctos, puesto que ambos traducen al mismo verbo griego *eisenegkes* (*s. dom. m.* 2,30). Los dos verbos latinos son un calco semántico del único verbo griego *eisfero.* La preposición *eis* griega tiene su equivalente en la preposición latina *in* rigiendo acusativo. Ambas significan movimiento hacia dentro. A su vez, los verbos latinos *fero* y *duco* reproducen semánticamente el significado del *fero* griego: llevar. «Llevar a», aquí con el significado de «introducir en».

[3] Cf. BAVEL, T. van, "*Inferas-Inducas.* A propos de Mtth. 6, 13 dans les oeuvres de saint Augustin", en *Revue bénédictine* 69 (1959) 348-351.

El sentido que da el santo a uno y otro verbo está marcado por una intención apologética: descargar a Dios de la responsabilidad de la tentación que lleva al pecado y, consiguientemente, de la responsabilidad del pecado. A ese objetivo le servía la paráfrasis ya señalada: «*Ne nos patiaris induci in temptationem*». En ella Dios no aparece como complemento agente del verbo *inferri/induci* («introducir en»); se limita a tolerar que sea introducido en la tentación aquel a quien él abandona. La causa de que los introduzca la explica el obispo sea desde Dios –él tiene razones que quedan ocultas al hombre, aunque a veces pueden ser manifiestas–, sea desde el hombre –porque lo ha merecido–.

Pero ¿qué significa en concreto este *inferri* o *induci in temptationem*? Un sermón pascual ofrece una respuesta. El predicador recurre en él a seis verbos: *intrare in temptationem* (entrar en tentación), *induci o inferri in temptationem* (ser introducido en la tentación), *decipi et capi* (ser engañado y ser cautivado), y *vinci temptatione* (ser vencido en la tentación) [4]. En relación con este texto procede señalar que los cinco últimos verbos están en voz pasiva *(induci, inferri, decipi, capi, vinci)* y solo el primero –*intrare* (entrar)– en voz activa. El hecho indica que el hombre tentado es sujeto activo solo con referencia al estado en que se encuentra y sujeto paciente en las acciones designadas por los otros verbos. Con otras palabras, en la tentación, el hombre es manejado por alguien distinto de él. El *in temptationem* que acompaña a los tres primeros verbos indica que la tentación es el término de la acción buscada por quien le maneja. Los verbos *inferri/induci* señalan la acción; los verbos *decipi, capi* y *vinci* indican el resultado de esa acción, positivo para quien la promueve –el tentador–, pero negativo para quien la sufre –el hombre–. Según el santo, entrar en la tentación, es lo mismo que ser introducidos *(inferri/induci)* en ella, que a su vez equivale a ser engañados *(decipi)* y ser hechos cautivos *(capi)* por el tentador, o dicho de forma más breve a «ser vencidos en la tentación». La tentación no es entendida no como posibilidad de optar, sino como resultado –negativo– de una opción; no como recorrido, sino como destino; no consiste en dar un paso que lleva al mal, sino en la caída en el mal mismo. Aunque el hombre aparezca como sujeto paciente de cuatro verbos, no por ello está exento de responsabilidad, pues podía haber evitado esa derrota si hubiera sido más precavido y hubiera orado (cf. Mt 26,41).

[4] «... discipulis dixit: *Vigilate et orate, ne intretis in temptationem* (Mt 26,41).... Si ergo nihil est intrare in temptationem, nisi induci vel inferri in temptationem, id est, decipi et capi, vel quoquo modo temptatione, ut totum brevius dixerim, vinci...» (*s.* 223 E [Wilmart 5],1) .

Recogiendo los datos aportados, se puede concluir que un agente externo, el tentador, impulsa al hombre a un espacio –la tentación– en que será presa suya. La tentación es aquí un espacio moral dominado por el diablo que actúa por medio de la concupiscencia en su más amplia acepción negativa. Es imposible que quien acaba en ese espacio no ceda ante quien domina en él, convirtiéndose en presa suya. Procede recordar aquí el refrán español: «Quien se mete en boca del lobo, acaba devorado por él». Pues bien, la boca del lobo es precisamente la tentación. Ser introducido en ella y desfallecer son cosas distintas, pero inseparables *(ep.* 177,4). En poder ya de la tentación pecaminosa –lo que significa: en poder de quien le llevó a ella– el hombre es engañado y hecho cautivo del tentador, a cuya voluntad se someterá. En tal situación no cabe sino reconocer la victoria del Maligno y la derrota del hombre, que se halla en valía de él, porque Dios le ha abandonado. La prueba de esto último es el hecho mismo de hallarse en esa situación *(s.* 77 A,3; *s.* 59.8). Las razones de tal abandono ya las indicamos.

En resumen, la tentación que tiene como sujeto activo a Dios y la que tiene como sujeto activo al diablo, refieren dos momentos de un mismo hecho. El momento de la intervención de Dios es el primero: pone a prueba al hombre que, en su libertad, puede actuar en conformidad o en disconformidad con la voluntad de Dios. El momento de la intervención del diablo es el segundo: cuando la opción del hombre ha sido contra Dios, se ha puesto en manos del demonio, perdiendo su libertad moral; en este caso la tentación expresa la sumisión al diablo que acaba necesariamente en pecado. Esta concepción se impone en la época de la lucha contra los pelagianos.

3. ¿Qué pide el fiel en la sexta petición?

Cuando el fiel pide a Dios *non inferri/induci in temptationem* le pide que no le abandone en poder de la tentación pecaminosa[5]. Pero ¿qué significa esto en concreto? ¿Qué pide el que formula la petición? La respuesta viene condicionada por el hecho de que solo cabe hablar de tentación en esta vida, de la que es producto. El texto en el que Job proclama que la vida en esta tierra es toda ella una tentación (Job 7,1) acude repetidamente a

[5] En adelante utilizaremos diversas fórmulas para expresar el sentido de la petición. Si se pone de relieve el sentido de petición a Dios: «no nos abandones en poder de la tentación»; si se pone de relieve el contenido mismo de la petición: «no caer presa de la tentación».

la boca o pluma del santo en el contexto de la sexta y séptima petición (*s.* 57,9; 223 E [Wilmart 5],1; 256,1; *Io. eu. tr.* 124,5). En el hecho de que la oración del Señor hable de la tentación ve el pastor de Hipona una prueba de cuánto prolifera (*s.* 256,1). El contenido de la sexta petición, pues, queda limitado al ámbito de esta vida, dado que la tentación no existirá siempre (*s.* 59,8).

El obispo ofrece distintas respuestas a la pregunta según las diferentes circunstancias en que habla o escribe. De forma genérica, en algunos textos expone el contenido de la petición en relación con el fiel mismo: él pide que ni el engaño ni la aflicción le lleven a consentir o a ceder ante ella *(ep.* 130,21), que no sea ella la que salga vencedora *(Io. eu. tr.* 53,8); dicho de otra manera, pide no aceptar caer bajo su dominio. En otros textos, lo presenta desde Dios a quien eleva la súplica: le pide que no lo abandone, porque lo contrario sería posibilitar que el diablo entre y se adueñe de él *(s.* 57.9: 413), o que sucumba a la tentación *(ep.* 157,5). Otros textos contemplan ya contenidos más concretos: la petición expresa el gemido del fiel cristiano que siente en sí la «vieja costumbre» e interpela a Dios buscando su ayuda contra los ataques del maligno (*s.* 376 A,4). En relación con esa «vieja costumbre», pide que le quite la concupiscencia del vientre y le libre de ser esclavo de deseos impuros, que no lo entregue a las propias concupiscencias (cf. Rom 1,24), que le ayude en la lucha contra la concupiscencia misma *(ep.* 130,22; *c. Iul.* 5,15; 4,89). En el trasfondo de la sexta petición –como, por otra parte, también de la séptima– se halla la concupiscencia, causante de que nadie pueda jactarse de tener el corazón limpio de pecado, sea del pecado de la carne, sea de cualquier otro *(c. ep. Pel.* 1,27). Partiendo de la afirmación del apóstol Santiago según la cual cada uno es tentado por su propia concupiscencia, lo que el fiel pide en la sexta petición no es evitar que la concupiscencia surja donde no existe, sino embridar sus movimientos desordenados, capaces de arrastrar al placer ilícito *(c. Iul.* 4,6). En el marco de una polémica teológica distinta, el santo sostendrá que lo que el fiel pide en la sexta –y séptima– petición es perseverar en la santidad hasta el final *(perseu.* 9) o, de forma más concreta, perseverar en la obediencia a Dios *(perseu.* 63).

En la correspondencia que el aún presbítero de Hipona establece entre las peticiones de la oración del Señor (Mt 6,9-13), los dones del Espíritu (Is 11,2-3) y las bienaventuranzas (Mt 5,2-11), la sexta petición aparece asociada al don del entendimiento y a la sexta bienaventuranza, con este comentario: «Si el entendimiento es el que hace que sean bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios, oremos para no

ser abandonados en poder de la tentación, a fin de no tener un corazón doble, no ordenado al verdadero bien al que hay que dirigir todas nuestras acciones» *(s. dom. m.* 2,38).

Como se ha podido ver, la interpretación que da el pastor de Hipona del contenido de la séptima petición se mueve entre los ámbitos moral-espiritual y el polémico-teológico, en respuesta ya a Pelagio, ya a Julián de Eclana, ya a los monjes galos, sobre lo que volveremos más adelante.

C) Séptima petición: *Sed libera nos a malo*

La séptima y última petición se presenta en la forma gramatical de un imperativo. Esenciales son el verbo «*liberare*» y el sustantivo «*malum*» con valor de complemento de separación. Importante es también para el obispo de Hipona la partícula adversativa *sed*, porque ve en ella la prueba de que esta última petición forma una unidad con la petición anterior.

1. A malo *(del mal)*

En esta última petición, el fiel cristiano pide a Dios que lo libre del mal. Pero ¿de qué mal? En la exposición del pastor de Hipona no existe una continuidad interpretativa. Según textos y contextos, lo interpreta de una manera u otra.

En un primer texto, el santo interpreta el mal en clave simplemente moral, de manera muy concreta: el mal es la debilidad ajena que puede llevar al fiel a actuar contra algo preceptuado por el Señor; en el caso específico, a jurar contra el precepto contenido en Mt 5,37 *(s. dom. m.* 1,51). En la misma obra, piensa en cualquier mal al que la tentación ha llevado al fiel, mal que es consecuencia de la condición mortal en que se encuentra el hombre al dejarse persuadir por la serpiente *(s. dom. m.* 2,35; *s.* 56,18). En otros textos, siempre de la primera época, amplia la perspectiva y entiende que el mal del que se pide la liberación es el conjunto de males de cualquier signo, vinculados a la actual condición de peregrinos. Desde un criterio religioso, esos males afectan tanto a los impíos como a los fieles, aunque de modo diverso, por la razón de que estos poseen esperanza y aquellos no *(en. Ps.* 26,2,10; 54,3), y desde un criterio sociológico, afectan a todos, ricos y pobres y todos han de tolerarlos hasta llegar a Dios. El predicador pone especial énfasis en el mal de la ignorancia, causante de juicios erróneos que conducen a conductas inapropiadas en un fiel cristiano (*s.* 359 A). Todos esos males se hallan recapitulados en los días malos de que

habla el salmista de los que ningún hombre escapa mientras vive en esta carne (*s.* 58,11; *ep.* 130,29).

Una vez más, se impone la referencia al año 411 que –repetimos– coincide con el comienzo de la controversia pelagiana. A partir de ese fecha el mal del que el fiel pide a Dios ser liberado vuelve a ser ante todo de naturaleza moral: el mal es el pecado, del cual es imposible que carezca incluso el cristiano (*perf. iust.* 14. 31; *c. Iul. imp.* 1,108). Lo más significativo, sin embargo, es que el santo piensa ya de forma casi exclusiva en el mal concreto de la concupiscencia que concibe y pare el pecado (Sant 1,15). Este mal tiene una de sus manifestaciones en la apetencia de bienes materiales –riquezas, honores, etc.– en función solo de uno mismo y no de los demás (*ep.* 130,23). Pero no es esta su manifestación principal, pues el pastor pone el énfasis en que reside en la carne y la identifica con el mal al que se refiere el Apóstol cuando afirma que el bien no habita en su carne (Rom 7,18), mal al que prohíbe consentir (Rom 6,12) y del que solo libra la gracia de nuestro Señor Jesucristo (Rom 7,24-25). Es lo que san Pablo llama ley de los miembros que se opone a la ley de la mente (Rom 7,23), fruto de una desobediencia voluntaria (*nat. et gr.* 62; *s.* 256,1). A la misma realidad se refiere cuando habla de los malos deseos que nacen de nuestra carne que en esta vida nadie puede lograr que desaparezcan, o de la lujuria, que introduce en la carne la lucha con el espíritu –independientemente de que este consienta a la carne o luche contra ella–, mal que se acrecienta si se le alaba, como el santo reprocha a Juliano de Eclana (*s.* 152,2; *c. Iul.* 3,28). De nuevo de forma genérica, identifica el mal de que el fiel pide ser librado con la miseria por la que la voluntad se vuelve mísera cuando es seducida por el diablo (*c. Iul. imp.* 1,90). Como el lector habrá advertido ya, detrás de esta interpretación del mal, se encuentra de nuevo la concepción antropológica que san Agustín opone a las tesis de Pelagio y sus secuaces.

El texto latino *Libera nos a malo*, admite dos traducciones: *Líbranos del mal* y *Líbranos del Malo o Maligno*. Ateniéndonos a criterios gramaticales del latín clásico, la segunda traducción parece más correcta, porque el complemento de separación va regido por la preposición *a*, habitual cuando se refiere a una persona. Pero el latín agustiniano no respeta esa regla gramatical y utiliza también la preposición cuando se trata de cosas como, por ejemplo, la liberación del pecado, la muerte, la ley, etc., conceptos todos ellos teológicos.

Lo cierto es que en un breve período de tiempo –del año 412 al 418– y significativamente solo en textos de predicación, el santo personifica el

mal. Pero tal personificación no recae en el demonio como cabría esperar, sino en el hombre y, más en concreto, en el fiel mismo que eleva a Dios la súplica. El mal del que el fiel pide ser librado es él mismo: «El malo, es decir, tú mismo: ¡Oh tú, que dijiste: *Líbranos del mal!* Líbrete Dios de ti mismo» *(s.* 302,16). «¿Por qué miras a tu alrededor buscando el mal del que ha de librarte? No vayas lejos... Vuelve a ti mismo, examínate. Tú eres aún malo. Por tanto, cuando Dios te libra de ti mismo, te libra del malo» (*s.* 256,1; cf. también *s.* 57,9). Obviamente la perspectiva es moral, no metafísica, como pretendían los maniqueos. La prueba es que el fiel malo se volverá bueno si es liberado de sí mismo (*s.* 182,4.5). El que el santo haya personificado el mal en el fiel y no en el demonio tiene fácil explicación: identificar a Satanás con el mal podía ser interpretado en sentido maniqueo, peligro que él trata de descartar. El dato podía ser entendido como la aceptación del principio, esencial en el maniqueísmo, según el cual el Mal –el diablo en este caso– es el antagonista del Bien –Dios– al mismo nivel que él.

En la correspondencia que el aún presbítero de Hipona establece entre las peticiones de la oración del Señor (Mt 6,9-13), los dones del Espíritu (Is 11,2-3) y las bienaventuranzas (Mt 5,2-11), la séptima petición aparece asociada al don de sabiduría y a la séptima bienaventuranza, con este comentario: «Si es la sabiduría la que hace bienaventurados a los que construyen la paz, porque ellos serán llamados hijos de Dios, oremos para ser librados del mal, pues la misma liberación nos hace libres, es decir, hijos de Dios» (*s. dom. m.* 2,38).

2. Libera nos a malo *(Líbranos del mal)*

Ya conocemos los males de los que el fiel suplica ser librado. A continuación señalamos algunos aspectos que contempla el pastor de Hipona en relación con la séptima petición: una constatación, una exigencia y una esperanza.

La constatación es que, si alguien pide que le libren de un mal, es porque se siente inmerso en él. De hecho, según el santo, recitar la petición funciona como una invitación al fiel a pensar que no se halla aún en el lugar en que no padecerá mal alguno; que el pueblo fiel no se halla aún establecido en el bien, no obstante que cante el Aleluya al Dios bueno que libra del mal *(ep.* 130,21; *s.* 256,1). La constatación alcanza incluso a los santos: si también ellos elevan la súplica a Dios es porque reconocen que también en ellos la carne lucha contra el espíritu. Inmersos en ese

conflicto arduo y peligroso, piden la fuerza para combatir y vencer por la gracia de Cristo *(corrept.* 29). La oración del cristiano sometido a cualquier tribulación, de la que son expresión sus gemidos y llantos, empieza con esa petición, en ella se demora, y con ella termina *(ep.* 130,21). La petición, pues, resume en cierta manera la existencia cristiana, una vez que todo el arco de la vida se halla sometido a la tribulación.

Una exigencia. Aunque el fiel pide a Dios ser liberado de todo mal, sabe que él también tiene que poner algo de su parte. En una catequesis sobre la oración del Señor, san Agustín combina Ef 5,16 con los versículos 14-15 del salmo 33. El Apóstol ordena rescatar el tiempo, precisamente porque los días son malos; el salmista constata que no hay nadie que no quiera la vida y que no ame ver días buenos, e indica que para conseguirlo hay que refrenar la lengua del mal, evitar hablar mentira, apartarse del mal y obrar el bien, buscar la paz y correr tras ella, y el predicador concluye: «(Si has cumplido esto) ya te desprendiste de los días malos, y se hace realidad lo que pediste; *Líbranos del mal*» *(s.* 58,11). Es decir, no se ora solo con las palabras, sino también con la vida.

Por último, una certeza: la certeza de que llegará a verse libre de todo mal, pues llegará el momento en que ya no tenga cabida la petición *(s.* 59,8; *ench.* 115). El fiel pide a Dios que lo libre del mal, pero contando con que su súplica solo la verá cumplida al final del tiempo, cuando lo mortal sea absorbido por la vida *(pecc. mer.* 2,4). Mas para llegar a conseguir lo que representa la mayor riqueza –no necesitar decir *Líbranos del mal* porque se carece de todo pecado– hay que recorrer un largo camino. La conciencia de que las tinieblas moran en uno no ha de impedir reconocer presencias de luz, sabiendo que es el grado de alejamiento del pecado y de disminución de la concupiscencia lo que marca el progreso en la justicia y el nivel de perfección *(perf. iust.* 31). Esta solo será plena cuando no haya nada que oponga resistencia a la caridad, nada que desfallezca bajo el peso de la mortalidad (1 Cor 15,55ss) (*s.* 182,5).

D) Divergencia en las fórmulas, coincidencia en el contenido

En línea con otros autores cristianos anteriores o coetáneos, el obispo de Hipona sostiene que la oración del Señor abarca todo lo que un cristiano puede necesitar; que, en una u otra de sus peticiones, está incluido el conjunto de dones que puede pedir al Señor. Por ello, el fiel dispone de libertad para pedir con otras palabras las mismas cosas contenidas en la oración del Señor, pero no para pedir otras distintas *(ep.* 130,22; *s.* 56,4).

En el mismo pasaje aduce también ejemplos referidos a las dos últimas peticiones. Por ejemplo, quien suplica al Señor que le quite la concupiscencia carnal y no sea esclavo de la unión sexual (Eclo 23,6), no le pide otra cosa sino que no le permita caer en poder de la tentación; lo mismo quien pide no ser entregado en manos de los que le dañan o persiguen (Sal 118,121), o quien suplica a Dios que no le aparte de sí cuando se hunde en la abyección (Sal 89,3). De forma más general, en una carta al amigo Paulino, el obispo le dice que con sus interminables gemidos no hace sino pedir lo mismo que cuando se reza: *No nos abandones en poder de la tentación* (*ep.* 186,41). De igual manera, quien pide *Líbrame, Señor, de mis enemigos y defiéndeme de los que se alzan contra mí* (Sal 58,2), lo que pide es ser librado del mal (*ep.* 130,22; *en. Ps.* 118,26,2; 89,4).

Del principio formulado se sigue, primero, que la adecuación o no de la súplica a una de las peticiones de la oración del Señor se convierte en criterio para discernir si esa oración está impulsada por el Espíritu o por la «carne», sabiendo que solo la primera será escuchada. Se sigue también que el fiel debe sentir vergüenza de pedir lo que no cabe en ninguna de las peticiones de la oración del Señor. Y en el caso de que sienta vergüenza de pedirlo, pero no de apetecerlo, lo que ha de hacer es pedir al Señor que le libre del mal que representa esa apetencia (*ep.* 130,22-23).

E) La escucha de las peticiones por parte de Dios

El fiel suplica al Señor, pero ¿cuál es su respuesta? En la gran mayoría de los textos –limitados siempre a aquellos en que hace referencia a la sexta o séptima petición– el pastor de Hipona no se preocupa de esa cuestión. Sin embargo, la contempla repetidamente en una de sus últimas obras: *El don de la perseverancia.* Previamente, hacia el 420, comentando la promesa de Jesús a sus discípulos de hacer cuanto pidan en su nombre (Jn 14,13), él exponía su enseñanza habitual, a saber, que, aun si el fiel pide ciertas cosas *en su nombre*, esto es, aunque las pida según el Salvador y según el Maestro, el Señor no las realiza en el momento en que se le piden; pero en todo caso las realiza; difiere concederlo, pero no rehúsa concederlo. De igual manera sostenía, como incluido en la sexta petición, que pedir al Señor como se debe incluye pedirle que no haga realidad lo que se le ha pedido indebidamente: «En efecto, no es pequeña tentación pedir algo que va contra ti» (*Io. eu. tr.* 73,4). Pero, algunos años después, en la obra antes mencionada ya no parece estar seguro de esa escucha eficaz por parte de Dios. En un texto afirma que todos los santos poseen hasta el final la perseverancia en la santidad, si Dios le concede el don de no caer

presa de la tentación *(perseu.* 9). El texto no es muy explícito porque el ablativo absoluto –*concesso sibi dono Dei*– puede ser entendido como expresando otra circunstancia distinta de la condicional. La duda la resuelven dos textos posteriores de la misma obra. En uno sostiene que el fiel pide no caer presa de la tentación para que no le suceda determinada cosa, y añade: «*si somos oídos* ciertamente no sucede, porque Dios no permite que suceda» *(perseu.* 12); en el otro afirma que quien reza a diario que Dios no le abandone en poder de la tentación, a diario pide la perseverancia final, para añadir luego: «y *si su oración es oída,* la recibe, y al pedirla todos los días, ciertamente no pone la esperanza de su perseverancia en sí mismo, sino en Dios *(perseu.* 46). Otro texto contemporáneo vuelve sobre la idea. En él sostiene que, *si* el fiel cristiano *es escuchado* en lo que se le manda decir, esto es, *no nos abandones en poder de la tentación,* no será engañado por ninguna ignorancia, ni vencido por ninguna mala apetencia *(c. Iul. imp.* 1,93). No cabe duda de que la aparición de este planteamiento va vinculado a la doctrina de la predestinación. Dios concede la perseverancia y el no ser ni engañado ni vencido en la tentación a aquellos a quienes él ha predestinado a la gloria. En efecto, se combina mal no ser abandonado en poder de la tentación con no alcanzar la meta de la vida con Dios. Y, como el hombre desconoce quiénes son los agraciados con esa predestinación, solo queda utilizar la condicional.

2. *Lex credendi.* El contenido de la fe (Presupuestos teológicos de la interpretación que precede)

El recurso de san Agustín a las dos últimas peticiones de la oración del Señor tiene en la mayoría de los casos un marco doctrinal muy específico: su antropología teológica. Su marco histórico –es fácil deducirlo– es el mismo que el de esa antropología: la controversia sobre la gracia mantenida durante muchos años con Pelagio y Julián de Eclana y sus seguidores y, ya al final de su vida, con los monjes de la Galia. Aunque en algunos casos –por ejemplo en los comentarios a la oración del Señor– el santo recurra a su antropología para dar razón de las peticiones que nos ocupan, es mucho más frecuente lo contrario: que recurra a las peticiones para confirmar su antropología. El santo necesitaba dar razón de la concepción del hombre caído que sostenía contra los pelagianos. Partiendo de que toda argumentación teológica ha de sostenerse en la Sagrada Escritura, encontró en las peticiones señaladas un arma adecuada. Adecuada no solo por su contenido, sino también porque se trataba de textos que los adversarios no podían eludir, dado que formaban parte de su personal práctica

cristiana. También ellos rezaban la oración del Señor. A continuación presentaremos primero el marco doctrinal antropológico para cuya defensa el santo recurre a las peticiones sexta y séptima de la oración del Señor, y luego cómo lo defiende en el marco histórico concreto. Para esta presentación nos servimos únicamente de textos que contengan una referencia a las dos últimas peticiones de la oración del Señor y en razón de su vinculación directa e inmediata con cualquiera de ellas. No cabe duda de que abundan textos más explícitos, más claros y completos, pero no son aquí objeto de nuestro interés.

A) Marco doctrinal agustiniano

De los textos agustinianos aludidos se puede obtener una visión de conjunto de la antropología teológica del santo que –sobra decirlo– él entiende que representa fielmente la fe de la Iglesia. La resumimos en los tres momentos tradicionales: creación, caída y reparación *(nat. et gr.* 62), o si se quiere, naturaleza, pecado y gracia. Aunque una presentación cronológica aportaría datos relevantes, dado que los textos ponen el énfasis en unos o en otros puntos doctrinales según el problema que estaba en discusión en el momento concreto en que vieron la luz, la presentación será sistemática, señalando solo los aspectos más importantes.

Como punto de partida ponemos la distinción entre el alma humana y Dios *(s.* 182,4), pues Dios es el creador y el alma su criatura. Al crear al hombre, Dios le dotó de una naturaleza buena y le agració con un conjunto de bienes naturales, entre los que destacaban la inteligencia y la voluntad libre que lo capacitaba para conocer la verdad y para amar y obrar el bien *(pecc. mer.* 2,4; *nat. et gr.* 62). Esa naturaleza estaba encarnada en la persona de Adán, que disfrutaba de los bienes recibidos de la bondad del Creador sin mezcla alguna de mal y gozaba de paz consigo mismo, sin que ninguna contradicción interna le tentase o atormentase, por lo que no necesitaba la ayuda de la gracia que ahora imploran los santos *(corrept.* 29).

Pero pronto llegó el pecado de Adán y Eva. Haciendo mal uso de su libertad, el hombre se precipitó en el vicio y perdió las fuerzas que había recibido. Su naturaleza quedó dañada, herida, desgarrada y arruinada, su inteligencia se oscureció y su voluntad se debilitó *(nat. et gr.* 62; *c. Iul. imp.* 1,105). De hecho, detrás de todo pecado posterior se halla o el desconocimiento de lo que se debe hacer o la debilidad de la voluntad para hacerlo, o ambas cosas a la vez *(ench.* 81). Al tratarse de dos facultades íntimamente relacionadas entre sí, la voluntad sufre las consecuencias del

oscurecimiento de la inteligencia y, por ignorancia, abraza el mal como si fuera un bien, cuyo resultado es el triunfo del apetito irracional sobre ella; los pecados personales son secuela necesaria de la ignorancia o de la costumbre *(c. litt. Pet.* 1,27; *c. Iul. imp.* 1, 104. 195).

En efecto, el hombre quedó sometido a un doble pecado: el original, que contrae al nacer, y otro, ya personal, del que de facto no está exento ningún viviente; uno que se comete por necesidad y otro que se comete por voluntad *(c. Iul. imp.* 1,105; 4,82). En este marco se entiende la distinción establecida por el santo entre lo que es el pecado y lo que es castigo del pecado por el que perdió la libertad de no pecar *(c. Iul. imp.* 1, 104. 195). Como consecuencia del vicio contraído por la voluntad pecadora de Adán, el pecado pasó a dominar el cuerpo del hombre, con la consecuencia de que la carne comenzó a apetecer contra el espíritu y el espíritu contra la carne (Gál 5,17) *(perf. iust.* 44). El puente que va del pecado original al personal lo constituye el mal de la concupiscencia, resultado del primero y causante del segundo. La concupiscencia es un mal porque, si se le da consentimiento, lleva al pecado y porque introduce en la carne la lucha contra el espíritu, aunque este no consienta y luche contra ella *(c. Iul.* 3,2; 4,6). Se trata de la concupiscencia carnal a cuya perversa inclinación el hombre está siempre tentado a ceder *(pecc. mer.* 2,4). Manifestación de ella es la ley que, presente en los miembros y oponiéndose a la ley de la mente, aprisiona en la ley del pecado (Rom 7,23). Se trata de un vicio que la desobediencia voluntaria enclavó en la naturaleza humana y que hace del hombre un desdichado que busca liberación de este cuerpo de muerte (Rom 7,24) *(nat. et gr.* 62; *s.* 256,1).

Aunque el hombre fue capaz de dañarse, pero no de curarse, sus heridas pueden ser sanadas, merced a la gracia de Dios que se le ha dado como medicina por obra de Cristo Mediador *(pecc. mer.* 2,4; *Io. eu. tr.* 52,9; *nat. et gr.* 80). En efecto, Dios, lejos de abandonar al hombre que se había rebelado contra él, le otorgó su gracia para remediar esa trágica situación, reparando su naturaleza. El obispo de Hipona es persistente en distinguir los dones naturales de los sobrenaturales, aunque sin emplear esta terminología. Una cosa es la gracia que se identifica con los dones naturales y otra la gracia merced a la cual, y solo merced a ella, el hombre es salvado por medio de Jesucristo, cuya sangre derramada en la cruz purifica al hombre tanto de la mancha hereditaria como de los pecados personales *(nat. et gr.* 62; *corrept.* 29; *c. Iul. imp.* 1,105).

La gracia de Dios ayuda de diversas maneras. Actúa tanto sobre la inteligencia, haciendo que conozca lo que debe hacer, como sobre la vo-

luntad, otorgándole un deleite en la justicia superior al que le producen otras cosas –el que le lleva a pecar, sea por el deseo de poseerlas sea por el temor a perderlas– *(ench.* 81). El libre albedrío, que el hombre no perdió, vale ciertamente para obrar bien, pero solo si es ayudado por Dios *(ep.* 157,5). De ahí que el obispo de Hipona distinga entre la voluntad libre original y la voluntad liberada por Jesucristo *(c. Iul. imp.* 6,15). Es la gracia la que devuelve al hombre la libertad perdida, la libertad moral, pues solo comienza a ser verdaderamente libre cuando Dios encamina sus pasos y la iniquidad no lo domina *(c. Iul. imp.* 6,15). En relación con el pecado, su ayuda consiste en perdonarlo y en otorgar la fuerza para evitar el mal y obrar el bien *(c. Iul. imp.* 2,227; 6,15). En el contexto de su doctrina de la predestinación y apoyándose en Rom 8,29-30, el santo sostiene que Dios otorga la ayuda de su gracia a quien ha sido llamado según su designio *(perf. iust.* 43).

El hombre comienza a hacerse beneficiario de la gracia de Jesucristo por medio del bautismo. El sacramento le regenera perdonándole todos los pecados, pero eso no significa que obtenga la salud plena, pues siempre le quedan secuelas. En efecto, a pesar de esa regeneración y perdón de los pecados, permanecen en él las malas apetencias que hacen que también el fiel cristiano viva en permanente conflicto *(s.* 57,9; *cont.* 18), el que tiene lugar entre la carne y el espíritu. Es la razón de que tenga que pedir fuerza para combatir y vencer, que conseguirá por la gracia de Jesucristo *(corrept.* 29). En relación con esta situación, el santo habla de la pena que, aunque vinculada a la culpa, no desaparece con ella, sino que perdura aun cuando ella ha desaparecido, convirtiéndose así en prueba de su gravedad *(Io. eu. tr.* 124,5; *c. litt. Pel.* 1,27). El mismo conocimiento de la ley de Dios que uno pueda tener, si carece del auxilio divino, solo producirá hinchazón orgullosa, no una justicia sólida *(ep.* 157,5). Nadie puede jactarse de vivir en esta carne libre de todo pecado, ni siquiera tras recibir el perdón en el bautismo. Mientras dure esta vida, el pecado seguirá habitando incluso en el fiel que, por mucho que progrese, tendrá dentro de sí la concupiscencia *(pecc. mer.* 2,4; *s.* 77 A,3; *perf. iust.* 44; *c. lit. Pel.* 1,27). Aun los santos que reciben la gracia de la liberación en la vida presente gimen entre males y, aunque deseen que desaparezcan todas las malas apetencias de la carne, mientras vivan aquí no lo conseguirán. Pueden, sí, ir alejándose progresivamente del pecado actual en obras puntuales, pero es cosa distinta de haberse alejado de todo pecado, cosa que sucederá solo cuando lleguen al estado de perfección futura *(corrept.* 29; *s.* 152,2; *perf. iust.* 31).

Mientras dura esta vida, el esfuerzo del fiel cristiano ha de ir dirigido a evitar que reine en él el pecado que mora en su interior. En efecto, el maligno puede atacarle por fuera, pero sin reinar en él, igual que un ejército puede atacar a una ciudad sin que ello signifique que la conquiste (*pecc. mer.* 2,4; *Io. eu. tr.* 52,9). Aunque el mal posee una fuerza enorme, no es irresistible y el pecado puede evitarse ciertamente, pero solo con la ayuda de Dios. La falta de esa ayuda es señal de derrota, dado que su cólera entregó a algunos en poder de sus concupiscencias, con el simple hecho de abandonarlos (*nat. et gr.* 80; *ep.* 57,9). Ningún fiel cristiano duda de que Jesucristo puede librarle de la necesidad de pecar ni de que el maligno sólo puede prevalecer contra los que no le oponen resistencia (*nat. et gr.* 68; *c. Iul. imp.* 1,106; *nat. et. gr.* 68). Él sabe que, si no se consiente a ella, la concupiscencia no puede ni concebir ni arrastrarle a su objetivo (*s.* 58,9; *c. Iul.* 3,28). El remedio consiste en cerrar la puerta a la tentación y echar como cerrojo el amor de Dios, remedio que solo puede aplicar quien recibe la ayuda de Dios al que ora (*s.* 59,8). Siempre ha de tenerse en cuenta, no obstante, que la gracia no anula la acción del hombre, pues se limita a ayudarlo y solo puede ser ayudado quien realiza algo (*perf. iust.* 43).

Gozar de la plena curación, de la plena suavidad de Dios y de la plena libertad es don que solo se recibirá al final, cuando lo mortal sea absorbido por la vida (*pecc. mer.* 2,4). Pero la perseverancia final es también gracia de Dios que recibirán solo los predestinados a ella (*perf. iust.* 43).

En síntesis, el punto central de la antropología teológica que el obispo de Hipona defiende con el recurso a las dos últimas peticiones de la oración del Señor es el de la necesidad de la gracia. Todo lo demás funciona como contexto que da razón de esa necesidad.

B) Marco histórico-teológico

La antropología teológica de san Agustín, que él siempre consideró fundada en la Sagrada Escritura, tuvo su principal circunstancia en dos polémicas, la mantenida primero contra los maniqueos, luego contra los pelagianos, a la que se puede vincular la mantenida contra los monjes del sur de la Galia. Esta circunstancia se hace palpable también en el uso que el santo hace de las dos últimas peticiones de la oración del Señor. La controversia más presente, con diferencia, es la mantenida con los pelagianos, particularmente con Pelagio y Julián de Eclana, los portavoces del grupo. El hecho no ha de extrañar, habida cuenta de su duración y, al menos en alguna etapa, de su violencia verbal. Aunque con mucho menor relieve,

también aparecen puntos concretos de la doctrina maniquea. Lo significativo del caso es que surgen en el contexto de la controversia pelagiana, como ya se indicó. Reducido es también el peso de la controversia con los monjes galos, por simples razones cronológicas. Los datos ya han ido saliendo en lo expuesto, pero solo de modo intermitente; no vendrá mal, pues, una presentación más sistemática, siguiendo a cada grupo según el orden expuesto.

1. Doctrina pelagiana

Varios son los puntos de la doctrina pelagiana que reclaman al pastor de Hipona las dos últimas peticiones de la oración del Señor. Para comenzar, Pelagio admite la gracia, pero entendiendo por ella el conjunto de bienes de la creación, no la gracia que repara esa creación misma [6], gracia que ni menciona, porque la considera innecesaria *(nat. et gr.* 62). Según este texto, el heresiarca y sus seguidores, solo contemplaban la gracia de la naturaleza. En otros textos, sin embargo, a la gracia de la naturaleza –con especial énfasis en la libertad– añadían la gracia de la ley y la gracia del perdón de los pecados *(ep.* 179,3.4; *gr. et. lib. alb.* 26). Sobre la base de las dos primeras, se permitían concluir que el hombre se basta por sí solo para evitar el pecado *(pecc. mer.* 2,4; *nat. et grat.* 62) y para cumplir la ley *(ep.* 145,8; *b. vid.* 21). La libertad recibida del creador, capacita al hombre para obrar por sí mismo la justicia y para cumplir todos los mandamientos de Dios *(ep.* 179,3). En relación con la tercera gracia mencionada –otorgada por Jesucristo y distinta de la gracia de la naturaleza y la de la ley–, los pelagianos sostienen que vale, sí, para obtener el perdón de los pecados pasados, pero no es necesaria para evitar los futuros o para superar las dificultades que surjan *(gr. et lib. arb.* 26; *c. Iul. imp.* 1,108; 2,227). En consecuencia, la petición *no nos abandones en poder de la tentación,* no cabe entenderla en el sentido de que el fiel cristiano deba pedir la gracia divina para no caer en pecado cuando es tentado, puesto que eso está en su poder y para cumplir lo que Dios manda le basta con su libertad *(ep.* 176,2). De hecho, según ellos, cuando hacen esa petición, la hacen para no padecer ningún mal físico que no esté en su poder evitarlo –por ejemplo, caer del caballo, fracturarse el pie, recibir la muerte de un atracador, etc.–, pues

[6] Advertimos que en más de un caso las afirmaciones son verdaderas solo en el contexto concreto de que se trata. Si no se tiene en cuenta esto, es fácil ver contradicciones entre diversas afirmaciones nuestras. En el caso presente el obispo de Hipona se refiere a un texto concreto de Pelagio.

vencer las tentaciones, igual que el no desfallecer en la fe, está en poder del hombre incluso sin la ayuda de Dios *(s.* 348 A [Dolbeau 30],11-12; *ep.* 175,4). En otras palabras, niegan la necesidad de la ayuda de Dios para cumplir y alcanzar la perfección de la justicia, pero la afirman para conseguir los bienes y evitar los males, corporales en ambos casos *(perf. iust.* 43). En el colmo del atrevimiento llegan hasta afirmar que, una vez recibido el perdón de sus pecados pasados, el hombre puede vivir en esta carne santamente hasta el punto de carecer de todo pecado *(perf. iust.* 44). En la polémica con Julián de Eclana se radicaliza el tema de la concupiscencia que el pelagiano, al decir de san Agustín, consideraba un bien *(c. Iul.* 4,6).

Estas propuestas doctrinales las consideraba el teólogo de Hipona como disputas sacrílegas. En su opinión, de ellas se derivaba, como consecuencia lógica, «pestífera y ruinosa», que el fiel cristiano no debe orar para evitar entrar en la tentación o, con otras palabras, para no ser vencido por ella en cualquier circunstancia *(pecc. mer.* 2,2; *ep.* 175,4). En formulación más general, con sus discusiones impías trataban de eliminar la oración del Señor *(ep.* 176,2). No osaban proclamarlo abiertamente, pero, lo quisieran o no, es lo que se sigue de sus afirmaciones *(ep.* 145,8). El dato permite al santo subrayar una diferencia entre los pelagianos y los católicos: mientras estos no solo no niegan sino que proclaman que, para resistir al diablo, hay que implorar el auxilio de Dios, aquellos atribuyen tanto poder a la voluntad humana que acaban destruyendo todo espíritu de oración *(nat. et gr.* 68). Sin advertirlo, sacan a la luz lo que quieren ocultar, esto es, que combaten contra la gracia o la misericordia de Dios, que es lo que el fiel desea obtener cuando hace las peticiones que nos ocupan *(perf. iust.* 40; *ep.* 176,2).

Si tales son las consecuencias que se derivan de las doctrinas pelagianas, a nadie extrañará el empeño del pastor de Hipona en refutarlas. Tal es el contexto doctrinal en que él recurre a las peticiones de la oración del Señor como argumento contra las enseñanzas de Pelagio y sus seguidores.

El fiel cristiano recita la oración del Señor para obtener de él sus dones. Al respecto, según ya indicamos el santo distingue con claridad los dones naturales, con que fue creado el hombre, del don de la gracia, medio de la salvación traído por Cristo *(nat. et gr.* 62). Si la gracia consistiera solo en la libertad, el don de la ley o la remisión de los pecados, quedaría fuera de juego la gracia que permite al cristiano, guiado por el Espíritu, dominar las concupiscencias y tentaciones. El que pide *no nos abandones en poder de la tentación* no ora ciertamente para ser hombre, ni para adquirir la libertad, ni pide la remisión de los pecados, pues antes ha dicho ya: *Perdónanos*

nuestras deudas, ni ora para recibir un mandamiento, sino para cumplirlo *(ep.* 179,4). Además de distinguir entre una y otra gracia, el pastor advierte sobre cuán dañina, perjudicial y contraria es esa doctrina para la salvación vinculada a la persona de Jesucristo, pues se opone a la religión cristiana y a la piedad con que el fiel venera a Dios *(pecc. mer.* 2,2). Las peticiones de la oración del Señor representan la fe sana que nos hace orar, esto es, buscar para encontrar, pedir para recibir, llamar para que nos abran (Mt 7,7), de modo que quien se rebela contra ella se cierra la puerta de la misericordia divina *(perf. iust.* 40). Admitir únicamente la gracia del perdón de los pecados, como hacen los pelagianos, implica apartarse no de una Iglesia local, sino de la Iglesia entera, que se limita a proclamar lo que aprendió de su maestro y por eso pide *no nos abandones en poder de la tentación (c. iul. imp.* 2,227; *c. Iul.* 1,90).

Tras aducir el argumento eclesial, el santo recurre a una lógica elemental. En efecto, admitir que el hombre puede librarse por sí mismo, equivale a desvirtuar el hecho de orar, pues carece de sentido pedir lo que uno tiene en su poder *(nat. et grat.* 62; *s.* 348 A [Dolbeau 30], 11). Si depende de su voluntad que el hombre no sea superado por la tentación, ¿para qué orar a fin de no caer en ella? *(b. vid.* 21; *ep.* 176,2). Si el no caer presa de la tentación depende enteramente del libre albedrío de la voluntad humana, tampoco se entiende que el Señor haya recomendado tal petición *(ep.* 145,8; 157,5). Por último, si la gracia de Dios se limitase solo a perdonar los pecados pasados, no habría necesidad de añadir la sexta petición, una vez recitada la quinta *(gr. et lib. arb.* 26).

Como es habitual en el pastor de Hipona, el argumento bíblico adquiere gran peso. Por eso se sirve de abundantes citas bíblicas, de las que aquí solo recogemos las más significativas. El empleo que de ellas hace puede introducir algún matiz en algún texto, pero su sentido no varía en lo esencial. Con ellas trata de mostrar que las doctrinas pelagianas, además de hacer inútil lo preceptuado por el Señor en la oración que enseñó a sus discípulos, desvirtúan su precepto de vigilar y orar para no caer presa de la tentación (Mt, 26,41; Mc 14,38) *(ep.* 145,8; *nat. et gr.* 68; *s.* s. 223 E [Wilmart 5], 1; 348 A [Dolbeau 30], 12; *s.* 175,4; *ep.* 176,2; 179,3; *b. uid.* 21); se oponen a las palabras del Señor a Pedro: *He rogado por ti para que no desfallezca tu fe* (Lc 22,32) (*Io. eu. tr.* 53,8; *s.* 348 A [Dolbeau 30] ,12; *ep.* 176,2; *ep.* 175,4; *en. Ps.* 118,13,3; *c. Iul. Imp.* 2,227); se oponen igualmente a diversos textos del Apóstol como aquel en que antepone la misericordia de Dios a la voluntad y acción del hombre (Rom 9,16) *(perf. iust.* 40; *ep.* 176,2); o aquel en que sostiene que la fidelidad de Dios

no permitirá que el fiel sea tentado más de lo que es capaz de soportar (1 Cor 10,13) *(ep.* 157,5; *en. Ps.* 118,15,2; *b. viu.* 21); o a aquel en que pide a Dios que los corintios no hagan nada malo (2 Cor 13,7) (*c. iul. imp.* 1,108; 6,15). Más en general, se enfrentan a lo afirmado por el mismo Apóstol en relación con la condición del hombre bajo el pecado (Rom 7,18.19.24) *(c. Iul. Imp.* 1,67). Llevan asimismo la contraria a los apóstoles Juan y Santiago que coinciden en considerar pecador a todo hombre (1 Jn 1,8; Sant 3,2) *(perf. iust.* 44). Con todos estos textos el pastor católico avala su interpretación de las dos últimas peticiones de la oración del Señor y refuta la dada por los pelagianos.

La retórica enseñaba a utilizar todo tipo de argumentos en defensa de la propia causa, sin excluir los que, de una u otra forma, podían denigrar al adversario. Es lo que hace el obispo de Hipona en su réplica a Julián de Eclana. Aunque solo sea indirectamente, lo considera encenagado en toda clase de males porque solo una persona así puede considerar un bien lo que los santos, siguiendo el consejo del Señor, le piden que aleje de ellos: la concupiscencia, de la que solo estuvo exento Cristo que nació del Espíritu santo y de la Virgen *(c. Iul.* 4,89). Contra él recurre también al argumento *ad hominem.* Como había escrito que en el paraíso el diablo había seducido y hecho miserable a la voluntad santa del hombre, le toma por la palabra para concluir que ahora el diablo es seductor de esa voluntad mísera y que, justamente porque esa voluntad mísera ha de ser liberada, necesita ser ayudada por Dios a quien la Iglesia entera dirige las peticiones sexta y séptima *(c. Iul.* 1,90). Le acusa de incoherencia al mostrar la contradicción entre lo que hace –luchar contra la concupiscencia– y lo que su lengua proclama –la concupiscencia es un bien– *(c. Iul. imp.* 4,6). Igualmente, trata de predisponer a los lectores de Julián en contra de él, achacándole una menguada opinión de ellos desde el momento que prefiere que le escuchen y le crean a él antes que al Apóstol *(c. iul. imp.* 1,67; *c. Iul.* 1,67).

En su réplica el santo mantiene el equilibrio entre una defensa del libre albedrío –que no excluya la sexta petición– y la negación del mismo –que sirva de excusa al pecado, como era el caso en los maniqueos–; entre la excesiva confianza en la propia voluntad que ha levantado a algunos hasta el orgullo y la excesiva desconfianza en ella que ha arrojado a otros a la negligencia; entre quienes se preguntan para qué rogar a Dios que la tentación no venza –si esto depende del hombre– y quienes se preguntan para qué intentar vivir bien –si ello depende de Dios–: doble peligro del que libran respectivamente la sexta y séptima petición (*Io. eu. tr.* 53,8).

2. Doctrina maniquea

Si se considera el rol esencial que tenía el problema del mal en la religión maniquea, sorprende que en la época en que san Agustín se empleó preferentemente a combatir a sus antiguos correligionarios no relacionase la séptima petición de la oración del Señor con la explicación del mal que ellos sostenían. En la primera época de san Agustín como escritor los maniqueos solo aparecen –en relación con el tema que nos ocupa– en la exposición que hace de la sexta petición la obra *El sermón del Señor en la montaña*, a propósito de la petición de Satanás a Dios de tentar a Job (1,9-12). Sin embargo, esa vinculación obtiene mayor visibilidad en el contexto de la controversia con los pelagianos. Hecho comprensible, habida cuenta de que tanto Pelagio, como Celestio y Julián de Eclana acusaron a los católicos en general y a san Agustín en particular de defender postulados maniqueos[7].

Los textos que hemos venido considerando contienen diversas ideas pertenecientes al acervo doctrinal maniqueo. Destaca la idea central de que el mal trae su origen de una naturaleza mala, sin principio. Idea de la que se sigue que existen dos naturalezas, una buena y otra mala, pues, según ellos, solo caben dos alternativas: o que no existe el mal o que, si existe, ha de proceder o de una sustancia buena o de una sustancia mala *(c. Iul.* 1,38). Se encuentra también la doctrina de que el alma es Dios (*s.* 182,4), así como referencias al reino de las tinieblas *(s.* 182,5), a la naturaleza extraña que existe dentro del hombre *(cont.* 18), a la negación de la bondad de la naturaleza humana *(s.* 182,4), a la maldad de las cosas en general *(s.* 182,5), a la maldad sustancial del cuerpo humano *(nat. et grat.* 68) y al hecho de que el mal que reside en nuestra carne es natural *(pecc. mer.* 2,4).

Antes de presentar brevemente las líneas de la refutación del obispo de Hipona de estos postulados, conviene señalar que los argumentos del obispo no van dirigidos directamente contra los maniqueos sino contra los pelagianos para mostrarles cuán distante se halla personalmente de las doctrinas maniqueas que le acusan de mantener.

En su refutación, el pastor de Hipona advierte a Julián de Eclana que sostener que el mal proviene de una sustancia mala significaría el triun-

[7] Cuáles fueron estas acusaciones, puede leerse en MATTEI, P., "Notes sur le Sermon CLIII. La Loi et la chair. De la lutte contre les manichéens à la controverse antipélagienne: les choix d'Augustin", en DUPONT, A.; PARTOENS, G., y LAMBERIGTS, M. (eds.), *Tractatio Scripturarum. Philological, Exegetical, Rhetorical and Theological Studies on Augustine's Sermons. Ministerium Sermonis*, vol. II, Turnhout 2012, 245-270: 246-248; 263-265.

fo del maniqueísmo que devastaría todo y violaría la naturaleza misma de Dios, mezclándola con una naturaleza mala y equiparándola a una naturaleza mutable. Salvo que se quiera sufragar la doctrina maniquea, solo queda admitir que el mal deriva de algo bueno *(c. Iul.* 1,38). De igual manera, pensar que el alma humana es Dios es una ofensa a Dios mismo, con la consecuencia de que deja de salvar y pasa a condenar a quien eso afirma. Más aún, tal posición conlleva el absurdo de pensar que, cuando Dios condena a las almas, se condena a sí mismo. La consecuencia es que pedir a Dios que nos libre del mal equivale a tributarle honor a él, porque significa no identificarle con el mal. El mal de que pedimos que nos libre no es él, sino uno mismo *(s.* 182,4).

También descarga a Dios de la responsabilidad de ser, en cuanto creador, el autor del mal que reside en la carne, al atribuirlo al vicio en que libremente se precipitó el hombre. Es el mal al que se refiere san Pablo cuando reconoce que el bien no habita en su carne (Rom 7,18), mal al que prohíbe consentir (Rom 6,12), mal que se puede vencer con la sexta y la séptima petición (*pecc. mer.* 2,4). El mal que se busca evitar con la oración no es la sustancia del cuerpo, que es buena, sino el mal de los vicios carnales de los que solo libera la gracia del Salvador. La ley que reside en los miembros y se opone a la ley de la mente (Rom 7,23) es vicio que entró en la naturaleza humana por una desobediencia voluntaria *(nat. et gr.* 62). A la objeción sobre cómo se combina que la naturaleza del hombre sea buena si no le es posible carecer del mal, dado que el pecado es un mal, responde el santo afirmando que la naturaleza del hombre es buena y que no es cierto que no pueda carecer del mal, pues con esa finalidad el fiel pide a Dios que lo libre del mal *(perf. iust.* 14). Señala igualmente que no cabe pensar que sea una naturaleza extraña que mora en el hombre la que lo tienta, puesto que, como dice el apóstol Santiago, *cada uno es tentado por su propia concupiscencia que lo arrastra y seduce,* enfatizando que el apóstol habla de la propia concupiscencia, no de una que llegue de fuera *(cont.* 18). Reconoce que hay cosas malas, pero defendiendo a la vez que no lo son por naturaleza, sino por vicio, siendo prueba de ello el que pueden cambiar y pasar a ser buenas *(s.* 182,5). Reconoce que de bienes nacen males, pero añade que las obras malas no son fruto de una voluntad buena, aunque la voluntad mala provenga de una naturaleza buena. A Julián de Eclana le recuerda que su radical optimismo antropológico priva de todo sentido pedir a Dios que nos libre del mal *(c. Iul.* 1,38).

3. Doctrina de los monjes de las Galias

San Agustín vincula la enseñanza de estos monjes con las dos últimas peticiones de la oración del Señor en la obra *El don de la perseverancia*, obra en la que el obispo de Hipona presenta su pensamiento, el de ellos y el propio, sobre la perseverancia final. Los monjes sostenían que esa perseverancia no es don gratuito de Dios, argumentando que el hombre puede merecerla por su súplica o perderla con su rebeldía. La equiparaban a la fe que uno abandona por culpa propia cuando cede y consiente en la tentación de abandonarla (*perseu.* 2.10.46).

El teólogo Agustín dedica toda la obra a defender que la perseverancia es don gratuito de Dios, pero de todos sus argumentos solo nos interesan los que guardan relación con las peticiones sexta y séptima de la oración del Señor. Ya de entrada y siguiendo a san Cipriano, sostiene que el conjunto de las peticiones de la oración del Señor, salvo la quinta en que se pide el perdón de los pecados pasados, no hacen otra cosa que pedir la perseverancia final (*perseu.* 5-9). También, pues, la sexta y la séptima, en las que se pide perseverar en la santidad. San Agustín defiende que ese perseverar en la santidad es don de Dios, puesto que ese objetivo solo se consigue si Dios otorga no caer presa de la tentación (*perseu.* 9). Ante la posible objeción de que, aunque es obvio que no puede perderse la perseverancia final ya obtenida, sí puede malograrse su consecución, el santo concede que se pueden perder cosas que no se tienen pero se espera tener, afirmando al mismo tiempo que es irracional e insensato pensar que Dios no pueda conceder lo que nos manda que le pidamos. Dado que fue él quien mandó a los santos pedir no ser presa de la tentación, quien es oído en su petición no cae en la rebeldía que le llevaría a perder o merecer perder esa perseverancia en la santidad (*perseu.* 11). El santo no niega que el hombre se aparta de Dios por propia voluntad, mereciendo así ser abandonado, pero añade que precisamente se pide *no caer presa de la tentación* precisamente para que eso no suceda, y no sucederá si él escucha la petición. Tras aducir una serie de citas bíblicas, presenta la sexta petición como resumen de todas. En efecto, quien pide no caer presa de la tentación, tampoco cae presa de la tentación de su mala voluntad, y si no cae presa de esta, no cae presa de ninguna (*perseu.* 12). El santo remata diciendo que más seguro atribuirlo todo a Dios que dar una parte a él y otra al hombre (ibid.). El hecho de que uno abandone la fe cuando cede y consiente a la tentación de abandonarla, ¿implica que la perseverancia no es un don de Dios? No; de hecho la pide a diario quien pide no caer presa

de la tentación, prueba de que pone la esperanza de la perseverancia en Dios y no en sí mismo *(perseu.* 46).

Para dar ánimo a los fieles, sostiene que Dios hará perseverar hasta el fin a cuantos recitan a diario la sexta petición y que por eso no se debe temer predicar el dogma de la predestinación de los santos y la verdadera gracia de Dios *(perseu.* 62). Más adelante aduce la súplica que el sacerdote eleva a Dios en la liturgia: «Dales, Señor, perseverar en ti hasta el final», bendición que confirman los fieles con su «Amén». Según el santo, el contenido de esa súplica coincide con el de la oración del Señor, especialmente con el de la sexta petición, con la que piden la perseverancia en la obediencia a la fe cristiana *(perseu.* 63). Luego concluye que como la Iglesia nació, se instruyó y creció usando estas santas oraciones, así también nació y creció y crece proclamando la fe según la cual cree que la gracia de Dios no se da según los méritos de los que la reciben, porque en caso contrario no pediría a Dios que concediese la fe a los infieles, ni suplicaría la perseverancia en la fe de Cristo (ibid.).

3. *Lex orandi, lex credendi*: Lógica de la argumentación agustiniana

Como indicamos, son dos las clases de textos en que el pastor de Hipona trata de las dos últimas peticiones de la oración del Señor. En unos, las peticiones son expuestas dentro del comentario global a ella; en otros, los más, son utilizadas como armas contra sus adversarios doctrinales. La premisa, hecha explícita por el santo, es que la Iglesia entera, fiel a la enseñanza del Señor, pide al Señor no ser presa de la tentación y ser librada del mal; la conclusión es que el hombre necesita de la ayuda del Señor para lo uno y para lo otro. Esta realidad implica, de una parte, que el hombre necesita la gracia y que la gracia no se reduce a los dones naturales ni al solo perdón de los pecados y, de otra parte, que el hombre no es autónomo y, por tanto, no se basta por sí mismo para no verse envuelto en la tentación y para ser librado del mal.

La lógica que sostiene la argumentación del obispo de Hipona no es otra que la expresada en el axioma teológico: «la ley de la oración es la ley de la fe» *(lex orandi, lex credendi)*. Sus textos no lo confirmarán.

Un primer texto no deja lugar a dudas: «(el fiel) no ora para conseguir el libre albedrío, pues ya lo recibió por creación; ni pide el perdón de sus pecados, porque ya lo ha pedido antes, al decir: *Perdónanos nuestras deudas* [Mt 6,12; Lc 11,4]; ni ora para que se le indique lo que tiene que hacer, sino

que ora para poder hacerlo...; ora pues, para no pecar, es decir, para no cometer mal alguno, lo mismo que pide el Apóstol a favor de los corintios: *Pedimos al Señor que no cometáis mal alguno* (2 Cor 13,7)». En el texto, del año 416, el santo muestra con suficiente claridad que no duda de la existencia del libre albedrío de la voluntad, pero, al mismo tiempo, deja claro que ese mismo libre albedrío no tiene suficiente poder para no pecar, es decir, para no cometer ningún mal, si su debilidad no es ayudada por Dios. Luego el obispo extrae una conclusión rotunda: «Así, pues, la oración misma del Señor es un testimonio clarísimo a favor de la gracia» *(ep.* 177,4). Con otras palabras, la gracia en cuanto contenido de la fe es avalada por la oración del Señor [8]. Prueba de que la Iglesia cree en la gracia –no la que contempla solo los dones recibidos por creación o solo el perdón de los pecados– es que reza la oración del Señor.

Pocos años más tarde, entre el año 420 y el 421, escribe el teólogo de Hipona contra Julián de Eclana: «Con vuestro herético modo de pensar por el que enseñáis que la gracia solo libera del pecado en cuanto que perdona los cometidos en el pasado, y que no sirve para preservarnos del dominio del pecado cuando la concupiscencia nos arrastra al mal, os ponéis en contradicción con las oraciones de los santos. ¿Por qué pedir a Dios no ser hechos presa de la tentación, si esto depende sólo de nuestro libre albedrío, que poseemos naturalmente?» (*c. Iul.* 1,108). El texto es igualmente explícito en cuanto a los conceptos: las enseñanzas de Julián y sus secuaces manifiestan ser heréticas porque se oponen a las oraciones de los santos, en el caso concreto, a la sexta petición. La oración, pues, manifiesta la fe.

La misma idea vuelve a expresarla ya al final de su vida, entre el año 428 y el 430. Contra el mismo Julián de Eclana, el obispo sostiene que ni la ley dada por escrito por Moisés ni la nueva ley anunciada por el profeta, testimonian una voluntad libre, sino una voluntad liberada, habida cuenta de las palabras de Jesús: *Si el Hijo os libera, seréis verdaderamente libres* (Jn 8,36). Estas palabras las considera dichas no solo en relación a los pecados pasados de los que ya nos ha liberado el perdón, sino también en relación a la ayuda recibida de la gracia para no pecar en el futuro. Luego añade: «Testigo de ello es la oración del Señor en la que pedimos a Dios que nos

[8] La misma idea, pero refiriéndose a la oración del Señor en su conjunto, la expresa por la misma época con estas palabras: «Aunque no tuviéramos otras pruebas, esta oración del Señor bastaría para sustentar la causa de la gracia que defendemos, porque no ha dejado nada en que podamos gloriarnos como si fuera nuestro» *(perseu.* 13).

perdone nuestras deudas –en relación a los pecados cometidos– y no ser presa de la tentación –para no obrar mal–» *(c. Iul.* 6,15). Aquí presenta la quinta y sexta petición como testimonio de que la voluntad humana más que hallarse libre, se halla liberada. La fuerza del argumento está aquí en el hecho de que son peticiones recomendadas por el Señor. No se trata de oraciones espontáneas de los fieles, que en principio están sujetas a error, sino de la oración del Señor, de que se sirve la Iglesia en la Liturgia

Los textos señalados contienen el principio teológico que sostiene la argumentación del santo. El número de los mismos no es particularmente alto, pero suficiente para mostrar que no se trata de una ocurrencia ocasional, sino de una idea bien presente en su espíritu al menos en un determinado periodo de su vida. Son como el reducido número de pilastras que sostienen un largo puente y otorgan confianza a quien pasa por él. El puente en este caso sería el múltiple uso que ha hecho el santo de las peticiones sexta y séptima de la oración del Señor en defensa de su doctrina de la gracia. Sus conclusiones tienen la solidez de esas pilastras que no es otra que la del principio que manifiestan.

Al poner término a estas páginas sobre la interpretación agustiniana de las dos últimas peticiones de la oración del Señor nos parece oportuno destacar, de una parte, su compromiso con la fe, y, de otra, su visión globalizante. El compromiso queda manifiesto en el hecho de que donde otros autores quizá se hubieran perdido en reflexiones de carácter moral, espiritual o ascético, él ha optado por entrar y detenerse en el meollo de la fe: la gracia salvadora de Dios en Cristo. Al hablar de visión globalizante nos referimos al hecho de que, en su reflexión sobre las dos peticiones, ha tocado buena parte de los contenidos del misterio cristiano. Aunque destaca la abundancia de datos sobre la antropología teológica, no se pueden pasar por alto las ramificaciones abundantes que llevan al misterio de Dios, de Cristo, de la Iglesia, a la doctrina sacramentaria o a la escatología. Todos ellos aspectos fundamentales de la fe.

deluis23@hotmail.com