



LA EXPERIENCIA DE LA MISERICORDIA EN SAN AGUSTÍN

Fecha de recepción: 1 septiembre 2018 / Fecha de aceptación: 30 octubre 2018

José Alberto Cánovas Sánchez
Universidad Católica San Antonio de Murcia (España)
jacanovas@ucam.edu

Riassunto: Scopo del presente studio è ricostruire la controversia teologica tra Agostino d'Ippona - a cui fu conferito il titolo di doctor gratiae, a causa del fatto che si era posto come difensore della grazia contro i nemici della stessa - e Pelagio monaco britannico con la fama di maestro spirituale e di teologo di grande cultura. Nel corso del lavoro verranno analizzati, dopo aver messo in luce i caratteri essenziali del pelagianismo, alcuni dei temi più rilevanti dello scontro dottrinario tra Agostino e Pelagio come i concetti di Libero arbitrio, misericordia, peccato originale e grazia.

Parole chiave: Agostino d'Ippona; Misericordia; Pelagio; pelagianismo.

Abstract: The aim of this study is to reconstruct the theological controversy between Augustine of Hippo - who received the title of doctor gratiae, due to the fact that he acted as protector of grace against its enemies- and Pelagius, a British monk who has a reputation as spiritual teacher and theologian of great culture. This study, after highlighting the essential elements of Pelagianism, will analyse some of the most relevant themes of the doctrinaire conflict between Augustine and Pelagius, such as the concepts of Free Will, Mercy, original sin and grace.

Keywords: Augustine of Hippo; Mercy; Pelagius; Pelagianism.

1. PLANTEAMIENTO

En el ámbito de estas jornadas, parece adecuado acercarse a la figura de San Agustín, el Doctor Gratiae y presentarlo en primer lugar en su condición de pastor que entiende su misión como una respuesta al amor que lo ha recogido misericordiosamente desde su postración y lejanía; sólo desde su experiencia de la gracia podremos entender la polémica contra Pelagio, “*ne evacuetur crux Christi*”, para no vaciar de contenido la cruz de Cristo.

San Agustín ha sondeado como nadie la miseria del corazón humano y como nadie también la fuerza de la gracia, miseria y gracia hoy difícilmente percibidas a causa de la negación de un Tú que interpela. Es bien conocido el relato en las Confesiones del hurto de las peras. Podría pasar por ser una chiquillada, pero el paso de los años le da a San Agustín otra perspectiva: la del apego al mal por sí mismo, no por el beneficio que pudiera reportar:

“He aquí, Señor, mi corazón; he aquí mi corazón, del cual tuviste misericordia cuando estaba en lo profundo del abismo. Que este mi corazón te diga qué era lo que allí buscaba para ser malo de balde y que mi maldad no tuviese más causa que la maldad. Fea era, y yo la amé; amé el perecer, amé mi defecto, no aquello por lo que faltaba, sino mi mismo defecto. Torpe alma mía, que saltando fuera de tu base ibas al exterminio, no buscando algo en la ignominia, sino la ignominia misma” (Confesiones, 4.9)

Esta es la misma maldad del pecado. Hoy, sin embargo, todo queda reducido al yo profundo enfermo o a un error de juicio práctico. La moral deviene sociología. Desde su propia experiencia y desde la del mundo clásico que, especialmente en la tragedia, resaltaba la tensión entre “fisis” y “nomos”, y la “hybris” del ser humano, que es capaz de elegir, contra sí mismo el mal, Agustín lee en su historia personal la acción de Dios, quien en su libertad lo arrastra (“*amor meus pondus meum*”) a las cimas de su intimidad (de Dios y suya; “*Deus intimior intimo meo*”). Las Confesiones, redactadas poco después de su ordenación episcopal resultan ser la meditación gozosa y agradecida de las “*magnalia Dei*”; los acontecimientos personales son sólo la malla del tapiz; lo importante es que, en pecado o gracia, todo se resuelva en alabanza. Su

vida sacerdotal, siempre una pesada carga para un espíritu constantemente deseoso de soledad¹, será la medida de su amor a Cristo:

“Y el mismo Señor, después de su resurrección, dijo a Pedro: ¿me quieres? El respondió: «apacienta mis ovejas». Por tres veces se repitió la misma pregunta y respuesta, y las tres veces dijo el Señor «apacienta mis ovejas». ¿Cómo podrás demostrar que me quieres, sino apacentando mis ovejas? ¿Qué vas a darme con tu amor, si todo lo esperas de mí? Aquí tienes lo que has de hacer para quererme: apacienta mis ovejas”².

“Evangelium me terret”.

“Este día me obliga, hermanos, a una reflexión más pausada sobre mi carga sacerdotal pues, aunque todos los días y noches hay que pensar en ella, no sé cómo, en este día aniversario de mi ordenación, se me pone más ante los sentidos y no hay modo de alejarla del pensamiento; y a medida que vienen los años, o más bien se van, acercándonos al último día, que ha de llegar sin falta, tanto más urgente y estimulante se hace la reflexión sobre la cuenta que habré de dar por vosotros al Señor”³.

En el mismo texto, dos veces afirma *“Evangelium me terret”*. La conciencia lucidísima de su oficio de pastor, descrito en sus conocidos comentarios a Ezequiel, le hacía temblar.

La ordenación fue, para Agustín, una cuestión de pura obediencia. Deseaba vivamente una vida humilde, retirada, ajena a las ocupaciones y preocupaciones mundanas; por ello, y conocedor de su fama, evitaba ir a ciudades en las que no hubiera obispo. Sin embargo, en Hipona, que sí lo tenía, fue donde encontró esta carga pesada; él mismo lo explica así:

“Temía al episcopado hasta el punto que, apenas mi reputación había comenzado a afirmarse entre los siervos de Dios, evitaba acercarme a los lugares donde sabía que el oficio de obispo estaba vacante. Me ponía en guardia contra tal eventualidad: hacía lo que podía para buscar la salvación en una posición humilde, más que estar en peligro ocupando una carga alta.

¹A sí mismo, agobiado por la responsabilidad pastoral y la escasez de resultados, se aplica el salmo 54, *“el temor y el temblor vinieron sobre mí y me cubrieron las tinieblas; Se ha hecho cuanto se puede, pero sin fruto alguno, se han agotado los trabajos, sólo queda el dolor; ¿cómo va a descansar mi corazón sino diciendo ¡quien me diera alas!, ¿pero de paloma, no de cuervo?”*

²Sermón sobre la ordenación episcopal, PSL, 2, 639-640.

³Tractatus Sancti Augustini de proprio natali, 2.

Pero como he dicho «el siervo no debe contradecir al amo». Había venido a esta ciudad para ver a un amigo, que pensaba poder ganar para Dios de modo que se viniese a vivir con nosotros al monasterio; me sentía seguro, porque en aquel lugar había obispo. Fui retenido y hecho sacerdote. Así, a través del grado del sacerdocio, he llegado al episcopado»⁴.

Posidio es más expresivo en la descripción de hecho: *“Se apoderaron de él y como se hace en tales casos, lo presentaron al obispo para que lo ordenase: todos con unánime consenso y deseo pidieron que así se hiciese, repitiendo su exigencia con gran ardor y vocerío. Él lloraba destrozado”⁵.*

No era sólo la sensación de que no habría de estar a la altura de las circunstancias, él, que pensaba que *“el sacerdocio es la tarea más difícil, más laboriosa y más peligrosa que haya en esta vida y sobre todo, en este tiempo”* (Ep. 21), sino que sabía lo que le esperaba: *“meum otium magnum habet negotium”* (Ep. 213.6). Tras ser ordenado sacerdote organizó un modo de vida monástico en pobreza, fraternidad y sobriedad, inspirado en la primera comunidad de Jerusalén, modo que pensaba idóneo para el equilibrio en la vida sacerdotal. Ciertamente, al menos como refleja su época de obispo (la más dilatada), *“su ocio está muy ocupado”*. Consagrado obispo auxiliar de Valerio, de nuevo contra su voluntad (*“me aterra lo que soy para vosotros, me conforta lo que soy con vosotros; para vosotros soy obispo, con vosotros, cristiano; aquello es una carga recibida, esto una gracia”*; Serm. 340.1), Agustín no conoce ya el descanso: La predicación (*“hasta su última enfermedad predicó en la Iglesia la Palabra de Dios con asiduidad, con celo, con valor, con claridad y vigor de inteligencia”*, dice Posidio, Vida, 31.4); la catequesis, que la ve como *“un deber de caridad y servicio universal a la Madre Iglesia”* (De catechizandis rudibus, I,2), las obligaciones de la hospitalidad (*“Me parece evidente que el obispo debe usar continua hospitalidad con aquéllos que vienen a él o que van de paso; si no lo hiciese sería llamado huraño”* Serm. 355.2); la formación del

⁴ Serm. 355.2.

⁵ Vida de S. Agustín, 4.2.

clero (sus libros fueron siempre respuestas a preguntas, inquietudes o incertezas de obispos y sacerdotes, e incluso algunos (v.gr., *83 Cuestiones diversas*), compuestos en diálogo familiar en el ámbito monástico; San Isidoro de Sevilla dice que “*si alguien presumiera de haber leído todas las obras de Agustín, sería un mentiroso*” (PL 83, col.1109); los enfermos, la administración de los bienes eclesiásticos, y sobre todo, la administración de la justicia, empeño encomendado al obispo desde Constantino, que le lleva muchas horas y mucha dispersión en su quehacer pastoral, como él mismo reconoce en su Ep. 48.1: “*recordadnos en vuestras santas oraciones, elevadas por vosotros con mayor vigilancia y atención, pues las nuestras vienen gravosamente debilitadas por lo tormentoso y agitado de los procesos seculares...*” Definitivamente, “*Praesse est prodesse*”. Y no sólo se siente pastor de su grey hiponense; le ocupa el ánimo también la solicitud por todas las Iglesias: ha de salir al paso de aquellos que rasgan la túnica inconsútil de Cristo, ha de participar en concilios, lo que le acarrea largos y penosos viajes... No menos importante en su quehacer episcopal es la participación en las controversias teológicas del momento, controversias que ponían sobre el tapete aspectos esenciales de la Verdad revelada. La portentosa inteligencia de Agustín entra en el ámbito de la metafísica y la teodicea, para defender, frente a los maniqueos y su racionalismo, la bondad de las cosas, la libertad humana, la insustancialidad del mal, la necesidad de creer; frente a Donato, defensor de la Iglesia de los puros, de una Iglesia de élites (tantas veces fanáticas e intransigentes, como lo demuestra el fenómeno de los circunceliones), que se resiste a ser signo y medio de salvación y quiere constituirse en reino ya absolutamente presente, Agustín defiende a la Iglesia, entendiéndola como “*societas permixta*”, como red que atrapa todo tipo de peces, como campo del que no se puede arrancar la cizaña a destiempo, como “*communio sanctorum*”, y “*communio sacramentorum*” al mismo tiempo. Por fin deberá bajar a la arena de la polémica, cuando se apercibe de que se está “*vaciando de contenido*” la cruz de Cristo, desde una antropología, la pelagiana, negadora de la gracia, y por tanto negadora de la

necesidad de Dios. Si el pelagianismo se empeña en secularizar al hombre, la doctrina agustiniana, por el contrario, desea consagrarlo.

Por ello una de sus más fuertes disputas teológicas fue la que mantuvo con el pelagianismo.

El conjunto de los argumentos principales del pelagianismo se encuentra resumido en el capítulo 88 de “*De Haeresibus*”, obra que San Agustín redactó tras sus “*Retractaciones*” y después de haber respondido a Juliano, cuyas obras le habían sido enviadas por Alipio; la compuso entre los años 428 y 429, para enviársela al diácono de Cartago Quodvultdeus. El conjunto de su doctrina lo había expuesto ya anteriormente San Agustín en varias obras: “*De Gratia et Libero Arbitrio*”, “*De Correptione et Gratia*”, “*De Praedestinatione Sanctorum*” y “*De dono Perseverantiae*”. En este capítulo 88 sintetiza lo que a su parecer son sus más importantes errores.

Comienza este capítulo 88 diciendo: “*Haeresis recentissima a Pelagio monacho exhorta; quem magistrum Caelestinus sic seductus est ut sectatores eorum caelestiniani etiam nuncupentur*”.⁶

Hace a continuación una síntesis de su doctrina de la gracia, con un elenco de citas del Nuevo Testamento, que expresan la transformación radical del hombre por obra de la gracia de Cristo: “*Praedestinati sumus in adoptionem filiorum per Iesum Christum*”⁷. “*Et qua eruimur de potestate tenebrarum*”⁸. “*Nemo venit ad me nisi fuerit ei datum a Patre meo*”⁹. “*Difunditur charitas in cordibus nostris*”¹⁰. “*Ut fides per dilectionem operetur*”¹¹.

⁶ De haer. 88.1.

⁷ Efh. 1.5.

⁸ Col.1.13.

⁹ Joh. 6.65.

¹⁰ Rm. 5.5.

¹¹ Gal. 5.6.

Termina este repertorio con la cita de Jn. 15.5: “*Sine me, nihil potestis facere*”, queriendo expresar con esta cita la radical dependencia del hombre para poder “ser”; somos “ex-istiendo”, mantenidos por Otro que, conociendo nuestra naturaleza dispersa, por su gracia recoge al hombre de su dispersión y le restituye su inteligencia y su voluntad.

La primera proposición que, según él, afirma Pelagio es que la gracia “*ad hoc eam dari hominibus ut quae facere per liberum iubentur arbitrium, facillius possint implere per gratiam*”¹².

El comentario que V. Capánega hace del conjunto de la doctrina pelagiana sirve para ilustrar este texto: “si el pelagianismo fue un proceso de secularización del alma, el catolicismo (el pensamiento de S. Agustín) fue su consagración”¹³. Hay que decir que la secularización conlleva la destrucción del ser: la ira de Dios no es más que el reflejo “antropomorfizado” en El de la realidad de caos que le sobreviene al hombre en su alejamiento de Dios. Su consagración consiste en que la “*voluptas Creatoris*” restituye al hombre, en su proceso de “*epistrophé*”, las soberanías que el pecado le había arrebatado: la inteligencia, la libertad y la voluntad.

2. DE LA CONDICIÓN HUMANA (NATURALEZA DAÑADA)

La precedente afirmación de la independencia de la naturaleza humana es lógica deducción de su modo de entender el pecado original: la naturaleza humana no ha sido dañada por él y por tanto no ha perdido sus propias fuerzas autorredentoras. En efecto, partiendo de una distinción entre el “*esse*”, el “*posse*” y el “*agere*”, solo el “*esse*” puede considerarse gracia de Dios y regalo de su bondad, por más que Pelagio afirme que “*De gratia cum disputatur non de ea loquimur quae ad naturae pertinet institutionem, sed reparationem*”¹⁴.

¹² De Haer. 88.2.

¹³ V. Capánega. Rev. AUGUSTINUS Vol. XXIII Madrid, 1978.

¹⁴ De Nat. et Grat. 22.

pues en realidad está hablando de la gracia del “ese” creatural, según se desprende de los ejemplos que a continuación aduce. Ciertamente, ¿cómo un acto insustancial -el pecado de origen- puede dañar la sustancia de la naturaleza humana? *“Peccato et si substantia non sit, quomodo vitari natura potuerit?”*¹⁵.

El pensamiento de Pelagio se mueve más bien en el campo de la filosofía, la razón, el silogismo. San Agustín parte de planteamientos existenciales, históricos, teológicos. No es solo que su experiencia vital le haya conducido a conocer el “*don de Dios*”¹⁶. Su experiencia ha sido contrastada con la Sagrada Escritura y ésta le ha dado las claves para acercarse al misterio de Dios y al misterio del hombre, término esta último que para él es más que la conjunción aristotélica de “alma-cuerpo”: denota la interioridad, la conciencia, el corazón, que le permiten ponerse en relación sobre todo con Dios. En efecto, para san Agustín, “*essere*” significa “ser con Dios”: El es la condición existencial del hombre. No tiene cabida en su pensamiento el hombre autónomo de Pelagio, que se pone frente a Dios como un “tú a tú”. Afirma éste en su “*Epistula ad Demetriadem*” que hay en el hombre una cierta salud natural por la que puede juzgar el bien y el mal y le permite por tanto la capacidad de elección; la gracia consistiría en la Ley, antes de la venida de Cristo y tras ella, su propio ejemplo. No hay ningún automatismo por el que se trasmite el pecado original: solo la imitación lo esparce y aquel primer pecado no ha borrado la imagen de Dios de la que el hombre era portador. El bautismo significa pasar de una condición de justicia a otra de mayor facilidad para el mejor cumplimiento de las obras de la Ley: *“Deus non iubet impossibilia. Quod Deus tam bonum quam iustus talem hominem fecerit, qui peccato malo carere sufficeret, sed si voluisset”*¹⁷.

¹⁵ Nat. et Grat. 22.

¹⁶ Joh. 4.10.

¹⁷ De nat. et Grat. 43.

San Agustín responde con otro argumento lógico que pone las cosas en su sitio: “*Non igitur Deus impossibilia iubet, sed iubendo admonet et facere quod possis et petere quod non possis*”¹⁸.

La mentalidad pelagiana, sin embargo, rechaza el valor de la oración y remite al hombre a sus propias fuerzas. Cierto es que Dios no manda lo imposible; manda que en la debilidad reconozcamos a quien es la fuente de nuestra consistencia; y lo ilustra añadiendo a continuación de este texto citado, el ejemplo de aquel que si bien pudo bajar de Jerusalén a Jericó, después de herido en el camino por los salteadores, no puede curarse a sí mismo, sino que es en la posada donde recobra la salud.

Si los pelagianos afirman que la única gracia que Dios da como ayuda es la de la propia creación, “*Gratia adjutorium in natura integra*”¹⁹.

La gracia es una naturaleza íntegra. San Agustín remite a la actual condición del hombre que se resuelve en una vida, “*ubi corpus quod corrumpitur aggravat et deprimit terrena inhabitatio sensuum multa cogitantem*”²⁰, es decir, soportamos una vida disminuida y estamos radicalmente necesitados de una gracia algo más que extrínseca.

Continúan afirmando los pelagianos que solo hemos recibido sin mérito nuestro el libre albedrío, el cual, ayudado por la Ley y la doctrina nos enseña, sin necesidad del don del Espíritu Santo a actuar y esperar como debemos: “*Illam vero gratiam Dei sine qua nihil possumus facere non esse dicunt nisi in libero arbitrio...ipso adjuvante per suam legem et doctrinam*”²¹.

¹⁸ De Nat. et Grat. 43.50.

¹⁹ De Nat. et Grat. 48,36.

²⁰ Nat. et Grat. l.c.

²¹ De Haer. 88.2.

La cita de la carta de San Pablo a los Corintios, 8,1 le basta para rebatir el argumento: si solo la ciencia justifica, ¿cómo es que dice el Apóstol que tal ciencia hincha? “*Caritatem autem dari negant qua pie vivitur ut scilicet*”²².

Solo el amor convertido en "pondus" nuestro nos atrae a participar en su propia consistencia.

3. DE SU CAUSA (EL PECADO ORIGINAL)

Ciertamente la naturaleza está “*Vulnerata, sauciata, perdita*”²³ por causa del pecado original que, si bien no es un pecado personal, todos participan de él por solidaridad de la naturaleza humana, corrompida en Adán, en quien todos pecaron. San Agustín lo define como "concupiscentia cum reatu" y lo fundamenta en Rm. 5.12: “*per unum peccatum mors, et ita in omnes pertransivit, in quo omnes peccaverunt*”²⁴, pero sobre todo en Cor. 15.22: “*Sicut in Adam omnes moriuntur ita, in Christo omnes vivificabuntur*”.

Para San Agustín defender la obra de Cristo es no vaciar de contenido su cruz (“*ne evacuetur crux Christi*”). Jesús ha de ser verdaderamente Jesús, salvador y médico del hombre, que entra de lleno en el designio salvador de Dios mediante la confesión de este Nombre, encontrándose a sí mismo.

El pecado original es aquella condición en la que el hombre nace y por la cual se ve sujeto a la ignorancia, a la muerte, al desorden de las pasiones (concupiscencia), a la separación de Dios. Si en Adán se ha dado a la naturaleza humana el ser, él ha elegido el no ser y esta es nuestra actual condición: mezcla de ser y de muerte. Solo en el cielo seremos impecables, porque viviremos eternamente estables, fijos en el que es inmutable; aquí vivimos en condición de constante mutabilidad: “*Res enim*

²² De Haer. 88.3

²³ De Nat. et Grat. 53

²⁴ La fundamentación del pecado original en este texto ha sido largamente contestada, por suponer una deficiente interpretación del texto original griego “*eph ô*”.

*quaelibet, prorsus qualicumque excellentia, si mutabilis est, non vere est: non enim est ibi verum esse ubi est et non esse. Quidquid enim mutari potest, mutatum non est quod erat; si non est quod erat mors quaedam ibi facta est*²⁵.

La segunda condición que el pecado original nos ha dejado es la del desorden de las pasiones, la concupiscencia. Por su causa no quieren someterse al espíritu. Sin ser ella misma pecado, se la llama con este nombre, porque está a la raíz de todo pecado. San Agustín habla de ella no como una segunda naturaleza, sino como una enfermedad, como un cierto cautiverio de la voluntad, que ya en adelante, si bien mantendrá su capacidad de querer, perderá sin embargo la integridad de su poder. Esta concupiscencia da al cristiano su condición “agónica”, pues ciertamente permanece en el cristiano y le aprovecha: “*Quamvis autem cum reatu suo soluto, manet tamen, donec sanetur omnis infirmitas nostra proficiente renovatione interioris hominis de die in diem cum exterior induitur incorruptionem*”²⁶.

Permanece la concupiscencia porque el ser humano, tras su bautismo, no se disuelve panteísticamente en Dios, sino que continúa siendo esencialmente histórico.

4. DE LA JUSTIFICACIÓN (LA CONDICIÓN PARA LA NUEVA NATURALEZA)

La carta de San Pablo a los Romanos presenta al hombre sometido a la esclavitud del pecado. Y hay pecado porque hay transgresión de la Ley; y la Ley es transgredida porque el hombre, debilitado por el pecado original, no puede cumplirla, aunque de ello depende su propia realización personal. La Ley, que era instrumento de vida, se convierte en instrumento de muerte. Dice san Agustín, comentando Rm. 8.3-4: “*Infirmabatur ergo Lex non implendo quae praecipiebat; non sua culpa, sed per carnem, id est, eos homines qui carnalia bona appetendo non amabant legis justitiam*”²⁷.

²⁵ In Ev. Joh. 38.10.

²⁶ De Nupt. et Conc. 1.25.

²⁷ Ex. ad Rom. 48.

Todos están incluidos en esta condición, incluso aquellos que no tienen pecados personales (los niños sin bautizar). Todos tienen necesidad de ser redimidos con una salvación que pasa por la interiorización de la “*gratia Christi*”, no bastando con una gracia extrínseca, afirmada y defendida por los pelagianos. “*Unde nullo modo dari hominibus gratia potest qua liberamur a peccatis et pax qua reconciliamur Deo, nisi Spiritu Sancto*”²⁸.

Dos elementos señalan en la obra de la regeneración: la liberación de los pecados, como elemento negativo y la paz que connota una nueva relación con Dios, como elemento positivo; esta nueva relación viene expresada en términos de filiación o deificación; la obra de la regeneración nos hace participar en del mismo espíritu de Dios. y esta obra se nos da por la gracia de la muerte de Cristo:

*“At vero illa mors Domini, dignationis fuit, non debiti...Hac autem prudentia (de la carne) in homine Dominico destructa et ablata, iusticia legis impletur... Plenitudo ergo legis charitas, et charitas eorum est qui secundum Spiritum ambulant. Haec enim gratiam pertinet Spiritus Sancti”*²⁹.

La obra de la regeneración no anula el carácter histórico y agónico de la vida del cristiano; hay un camino de retorno a Dios que envuelve también nuestra propia libertad, que habrá de ser ayudada de la gracia:

*“Sed etiam nosmetipsi qui credimus et spiritus primitias habemus quia iam spiritu adhaeremus Deo per fidem...in nobismetipsis ingemiscimus, adoptionem exspectantes, redemptionis corporis nostri...haec adoptio, quae iam facta est in iis qui crediderunt spiritu, non corpore facta est”*³⁰.

5. DE LA LIBERTAD (LA NUEVA CONDICIÓN)

Dos son, como se ha visto, las posiciones que con respecto a la naturaleza humana tienen San Agustín y Pelagio. Este afirma la libertad incondicional del hombre: puede por sus propias fuerzas elegir el bien o el mal. Es neutro su libre

²⁸ Ex Inc. ad rom. 11.

²⁹ Ex ad Rom.

³⁰ Ex. ad Rom. 53.

arbitrio, es decir, no está condicionado. San Agustín cita sus palabras: “*Posse quidem hominem sine peccato esse, et dei mandata custodire, si velit, diximus: hanc enim possibilitatem Deus illi dedit...*”³¹.

El pelagianismo entiende la libertad como la posibilidad de elección. No es esta la postura de San Agustín; su concepto de libertad pasa por la capacidad, concedida por la gracia, de elegir bien: el hombre, emancipado de Dios no se hace libre, sino que se anula, quedando a merced de su inconsistencia; el hombre, imagen de Dios, es libre si deja que dicha imagen sea reformada por la gracia; refiriéndose al apóstol San Pablo en su carta a los Romanos escribe: “*Non quod volo hoc ago; sed quod nolo, hoc facio...In libero autem arbitrio habet ut credat Liberatoris et accipiat gratiam ut iam illo qui eam donat liberante et adjuvante non peccet*”³².

Para verse libre no le bastaba el libre albedrío, ni las indicaciones de la Ley (ya tenía ambas cosas); la libertad dependía de la actuación de la gracia, solo con ella se escapa a la descomposición, al no ser, fruto de la esclavitud del pecado; y la gracia es gratis, independiente del hacer del hombre; sin esta gracia que ayuda al libre albedrío enfermo y a la voluntad debilitada no se da la libertad; ciertamente no se da aquella de la Adán gozaba en el Paraíso: libertad para ser con Dios, libertad de la corrupción y de la muerte. No obstante, después del pecado el libre arbitrio permanece y la prueba está en que “*Neque enim voluntatis arbitrium ideo tollitur, quia iuvatur; sed ideo iuvatur quia non tollitur*”³³.

³¹ De gestis Pelagii, 6.16.

³² Ex. ad Rom. 44.

³³ Ep. 157.2.10.