



LA NOCIÓN DE LIBERTAD EN SAN AGUSTIN

ANTONIO RUIZ RETEGUI

1. EL PLANTEAMIENTO EXISTENCIAL DE SAN AGUSTIN

Es conocido el planteamiento sapiencial de la especulación agustiniana. S. Agustín enfoca todo desde Dios y para Dios, y por esto Dios es siempre fundamentalmente el objeto de su consideración; Dios en cuanto principio y fin de todo, y especialmente del hombre. Correlativamente a esto, S. Agustín considera el hombre en cuanto ordenado hacia Dios como a su fin último.

Lo que interesa, pues, a San Agustín es el camino *real* por el que el hombre alcanza a Dios. Así, cuando estudia al hombre, no busca dar una definición abstracta de la esencia humana ni señalar las propiedades que se deduzcan necesariamente de la definición. Lo que a él le interesa es la persona humana tal como ella existe de hecho, porque es esa persona así, *hic et nunc* la que verdaderamente se dirige o debe dirigirse a Dios. No es que San Agustín no haya poseído la noción de algo permanente en el hombre como principio de unas operaciones propias; es que ni su interés le llevaba a desarrollar tal investigación, ni su técnica de abstracción era lo suficientemente

perfecta como para permitirle prescindir con facilidad de un planteamiento concreto, fáctico y existencial.

Ya desde el principio, como nos cuenta en las *Confesiones*, la búsqueda de la sabiduría y, en ella, la búsqueda de la felicidad se le presentó como un problema no teórico sino profundamente vital (1). El deseo de la sabiduría no es para S. Agustín un problema que comprometa sólo a la inteligencia aislada, sino que afecta a la inteligencia unida al amor, que es la expresión más honda de la vida humana.

El Santo Doctor expone con ardor su interés vital por la sabiduría en los libros de las *Confesiones*, pero este anhelo está siempre presente en sus obras en cuanto trata de encontrar la explicación para el camino del hombre hacia la felicidad, sin perder nunca de vista el *hombre concreto* que debe alcanzar esa felicidad.

Por eso no encontramos en las obras del obispo de Hipona lo que desearíamos, es decir, una distinción entre lo que el hombre es en sí y sin lo cual no puede concebirse, y las circunstancias accidentales que determinan su ser actual, su ser este hombre, que es en definitiva el que se salva o se condena. O en otros términos el planteamiento agustiniano es lo que hoy llamaríamos existencial. Pero es un planteamiento existencial que intenta tener en cuenta todos los factores que intervienen en la vida humana. Por eso S. Agustín rechazará el planteamiento de Pelagio, que, a pesar de ser también existencial, es decir, a pesar de considerar el hombre en su existencia histórica e individual, desconoce sin embargo un dato

(1) *Confess.* III, 4, 7-8; PL 32, 685-686: "Inter hos ego, imbecilla tunc aetate discebam libros eloquentiae, in qua eminere cupiebam fine damnabili et ventoso per gaudia vanitatis humanae; et usitato jam discendi ordine perveneram in librum quendam Ciceronis, cujus linguam fere omnes mirantur, pectus non ita. Sed liber ille ipsius exhortationem continet ad philosophiam, et vocatur *Hortensius*. Ille vero liber mutavit affectum meum, et ad teipsum, Domine, mutavit preces meas, et vota ac desideria mea fecit alia. Viluit mihi repente omnis vana spes, et immortalitatem sapientiae concupiscebam aestu cordis incredibili, et sugere coeperam ut ad te redierem... Quomodo ardebam, Deus meus, quomodo ardebam revolare a terrenis ad te; et nesciebam quid ageres mecum! Apud te est enim sapientia..."

fundamental sobre el ser de hecho del hombre: el pecado (2).

Frente a Pelagio, San Agustín destaca que hay un dato, o mejor dicho, toda una serie de datos fundamentales precisos para alcanzar el conocimiento del verdadero ser del hombre: la historia del hombre tal como la conocemos por la Revelación.

Cuando el historiador o el patrólogo, buscando la solución de problemas planteados por la teología muchos siglos después de S. Agustín, trata de profundizar en las obras del gran Doctor africano y comprender su opinión sobre p. ej., los estados posibles de la naturaleza humana o la posibilidad de una no ordenación al orden sobrenatural, no debe olvidar nunca los límites entre los cuales su investigación se desarrolla. En tales casos el estudio deberá orientarse con sumo cuidado, pues se trata de problemas no sólo ajenos al programa de San Agustín, sino totalmente extraños al núcleo mismo de su planteamiento básico, que, como decimos, se ocupa siempre de realidades concretas examinadas en orden al fin último (3).

Esta cautela nos mueve a precisar en seguida cuál sea el sentido ontológico de la noción agustiniana del hombre como imagen de Dios. Recorriendo las obras de San Agustín no hallamos rastro de una *natura pura*, tal como se entenderá en el siglo xiv. En cambio se encuentra muchas veces la palabra *natura*, cuyo sentido no se refiere a algo abstracto. San Agustín habla de naturaleza no en

(2) *De nat. et gr.* 3; PL 44, 249: "Natura quippe hominis primitus inculpata et sine ullo vitio creata est: natura vero ista hominis, qua unusquisque ex Adam nascitur, iam medico indiget, quia sana non est". La realidad del pecado como un dato fundamental para considerar la *naturaleza actual del hombre* es una idea constante en la enseñanza de San Agustín. Más adelante estudiaremos la fuerza y el alcance que San Agustín da a este dogma. Aquí nos interesa señalar solamente cómo San Agustín no se interesa por una idea abstracta del hombre, sino por su situación total, considerando todos los factores que constituyen a determinar su posición frente a su fin último.

(3) Vid. V. DE BROGLIE, *De fine ultimo humanae vitae*, (Paris 1948): Appendix II, *Utrum Augustinus admiserit an negaverit hominem originaliter ad divinam visionem potuisse non destinari*, p. 238-244.



el sentido de la esencia, según la noción técnica tomista, sino como aquel estado en el que el hombre fue creado por Dios (4). En sentido impropio es también aquel estado *de hecho* en el cual nacemos todos, después del pecado original (*sentido genético*) (5). En San Agustín no aparece una consideración de un elemento del hombre que permanezca invariado a lo largo de la historia humana; su interés, puesto que considera la posición del hombre frente a su fin último, se centra preferentemente, no en la permanencia de un algo a lo largo de la historia, sino precisamente en los elementos emergentes en los momentos de ruptura, cuando estos momentos señalan un cambio importante en la relación del hombre con Dios.

2. EL NEOPLATONISMO DE SAN AGUSTIN

Además de considerar la peculiaridad del planteamiento conviene situar la especulación agustiniana en el contexto cultural en que vive San Agustín.

Una consideración se presenta como inmediata y de fácil adquisición: el Obispo de Hipona no utilizó una técnica filosófica tan perfecta, por lo que se refiere a la teoría del conocimiento y a la abstracción, como la que adoptó la escolástica. San Agustín no fue aristotélico, esto es evidente. Sabemos, en cambio, que leyó las obras platonicas y neoplatónicas. Sin embargo cuando tratamos de

(4) "...naturam, qualis sine vitio primitus condita est: ipsa enim vere ac proprie natura hominis dicitur" (*Retract.* I, 10, 3; PL 32, 600).

(5) "Traslato autem verbo utimur, ut naturam dicamur etiam, qualis nascitur homo..." (*Ibid.*). Sobre este tema, del que sólo podemos apuntar algunas ideas fundamentales pueden verse estudios más amplios en: J. B. KORS, *La Justice primitive et le péché original d'après S. Thomas*, "Bibliothèque Thomiste II" (Le Saulchoir, 1922) 7-22); F. J. THONNARD, *Ontologie agustinienne. L'être et ses divisions les plus generales*, en *ATA* 14 (1954), 41-53; *Caracteres platoniciens de l'ontologie agustinienne*, en "Augustinus Magister", vol. I, p. 317-327; V. DE BROGLIE, *De fine ultimo humanae vitae*, appendix I, *De notione agustiniana naturae*, 229-237, Beauchesne, Paris, 1947; E. GILSON, *Introduction a L'étude de Saint Augustin*, 3.^a ed. (Vrin, Paris 1949) 192 ss.

investigar las fuentes filosóficas que nutrieron el pensamiento de San Agustín, tropezamos con varios problemas y nos resulta difícil precisar qué importancia debe atribuirse en cada caso a las influencias de los pensadores neoplatónicos.

Este tema ha sido estudiado detenidamente, sobre todo a partir de la publicación del libro de Alfarcic, para el cual la conversión de San Agustín fue un paso más al neoplatonismo que al cristianismo, al cual llegó en cambio sólo cuatro años más tarde (6). Aunque esa tesis haya resultado probadamente falsa, y después de las críticas que ha recibido, no haya sido más defendida ni por el propio Alfarcic, no cabe duda de que en la doctrina de San Agustín subyace una visión del mundo en la que se encuentran muchos elementos neoplatónicos (7).

El método de reflexión agustiniano, como es sabido, es un método de interiorización. San Agustín busca la explicación de todo problema filosófico o teológico en las profundidades del alma. Además el Santo Doctor une a la observación penetrante de la vida interior la consideración constante de la economía salvífica en la cual estamos injertados, y, más concretamente aún, la aportación del dato de fe. El *crede ut intelligas* es para Agustín mucho más que una norma ética, es un principio metodológico.

(6) ALFARIC, *L'évolution intellectuelle de Saint Augustin I. Du Manichéisme au Néoplatonisme* (Paris 1918): "Moral comune intellectuellement, c'est au Néoplatonisme qu'il s'est converti plutôt que à l'Evangile" (p. 399).

(7) Ch. BOYER, *Christianisme et neo-platonisme dans la formation de Saint Augustin* (Paris 1920); E. GILSON, *Pourquoi Saint Thomas a critiqué Saint Augustin* en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen age*, Paris 1926-1927; *Introduction a l'étude de Saint Augustin* (Paris 1949) 141 ss.; E. PORTALE, *Augustin (Saint)*, DTC I, 2268-2472, vid. col. donde se expone detenidamente las influencias del neoplatonismo en San Agustín: teorías neoplatónicas aprobadas y adaptadas por San Agustín en sus explicaciones dogmáticas y teorías neoplatónicas adoptadas primero y luego rechazadas, y verdades cristianas que San Agustín creyó equivocadamente encontrar en el platonismo; F. J. THONNARD, *Caractères platoniciens de l'ontologie agustinienne*, en "Augustinus Magister", vol. I. Sobre este tema la bibliografía es abundantísima: cfr., p.e. M. I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, 4.^a ed. (Paris 1958) 629, nota 2.



Esta postura de interiorización (no queremos de propósito decir inmanencia), según la cual el hombre se explica por medio de Dios y Dios se explica a partir del alma, y el mundo y el alma se explican por el plan salvífico de Dios, si de un lado acerca a San Agustín a los temas eternos del platonismo (la vuelta en sí mismo, el mito de la cueva, el *eros*, la vuelta a Dios), por otro lado proporciona al Obispo de Hipona unas categorías interpretativas que, lejos del realismo Aristotélico como del criticismo Kantiano, parecen muy afines, exteriormente, a ciertas afirmaciones fenomenológicas (8). Piénsese, p. ej., en la interpretación del *cosmos* a partir de las ideas ejemplares *ya* presentes en nuestro entendimiento.

Ahora bien, ciñéndonos a lo que nos interesa, habría que valorar hasta qué punto la cosmología de Plotino influye en San Agustín, sin olvidar que, en el pensamiento platónico como en el agustiniano, cosmología y gnoseología (conocimiento, intelecto y estructura de lo real) se implican mutuamente.

En las *Confessiones*, San Agustín describe el entusiasmo que se encendió en él cuando leyó por primera vez los libros "platónicos". Este entusiasmo, si bien se hizo con el tiempo más sereno y objetivo, duró en San Agustín hasta el final de su vida (9). Sin embargo, todo parece indicar que el Obispo de Hipona no aceptó nunca, en todo su alcance, el principio fundamental de la cosmología neoplatónica. En las obras agustinianas encontramos el examen y la refutación de algunos errores cosmológicos neoplatónicos (los dioses inferiores o demiurgos y la ilimitación temporal en la existencia del mundo (10), pero no

(8) Cfr. F. J. THONNARD, *La notion de liberté en la philosophie agustinienne*, en REA 16 (1970) 243-244.

(9) Cfr. *Conf.*, VII, 9.20.21; PL 32, 740-748; *C. Acad.* III, 18; PL 32, 955 s.; *Ep. 118*, 20-34; PL 33, 441-448; *De vera rel.*, 12; PL 34, 132-133; *De civ. Dei*, VIII, 4-11; PL 41, 227-236. Esta última obra fue acabada hacia el año 426.

(10) Contra la teoría neoplatónica de los demiurgos como seres inferiores a Dios puestos entre El y las criaturas: vid. *De civ. Dei* II, 7 y 12, 22-26; contra la creación ab aeterno de los neoplatónicos: vid. *Ibid.* X, 31; PL, 41, 311; etc. Sobre el tema de los errores neoplató-

encontramos en cambio una crítica expresa del principio fundamental de la cosmología neoplatónica: la generación o emanación de todo el universo a partir del Uno. No es que San Agustín acepte sin más tal principio, ni tampoco que lo rechace en absoluto, más bien parece que entendió siempre el origen de los seres a partir de Dios, siguiendo sí la explicación neoplatónica, pero en el sentido de la creación de la nada (11).

Para Plotino, el tema del fin del hombre, —del alma más propiamente— y la cuestión relativa a la estructura y explicación racional de la realidad, se presentan como un único problema. Tan unidos están esos dos problemas en su filosofía, que no tiene sentido plantearse cuál de ellos está subordinado al otro (12). La procesión necesaria

nicos refutados por S. Agustín, vid. E. PORTALIE, *op. cit.*, col. 2329-2330.

(11) *De civ. Dei*, VIII, 6 y 7; PL 41, 231-232: "Viderunt ergo isti philosophi (Platónici), quos caeteris non inmerito fama atque gloria praelatos videmus, nullum corpus esse Deum: et ideo cuncta corpora trascenderunt quaerentes Deum. Viderunt quidquid mutabile est, non esse summum Deum: et ideo omnem animam mutabilesque omnes spiritus trascenderunt, quarentes summum Deum. Deinde viderunt omnem speciem in re quacumque mutabili, qua est quidquid illud est, quoquo modo et qualiscumque natura est, non esse posse nisi ab illo qui vere est, quia incommutabiliter est. Ac per hoc sive universi mundi corpus, figuras, qualitates, ordinatumque motum et elementa disposita a caelo usque ad terram et quaecumque corpora in eis sunt; sive omnem vitam, ...nisi ab illo esse non posse qui simpliciter est... Propter hanc incommutabilitatem et simplicitatem qui simpliciter est... Porpter hanc incommutabilitatem et simplicitatem intellexerunt eum et omnia ista fecisse, et ipsum a nullo fieri potuisse... esse rerum principium rectissime crediderunt, quod factum non esset, et ex quo cuncta facta essent. Ita quod notum est Dei, ipse manifestavit eis, cum ad eis invisibilia ejus, per ea quae facta sunt intellecta conspecta sunt; sempiterna quoque virtus eius et divinitas (*Rom.* I, 19-20): a que etiam visibilia et temporalia cuncta creata sunt... Hi vero, quos merito caeteris anteponimus, discreverunt ea quae mente conspiciuntur, ab iis quae sensibus attinguntur; nec sensibus adimentes quod possunt, nec eis dantes ultra quam possunt. Lumen autem mentium esse dixerunt ad discenda omnia, eundem ipsum Deum a quo facta sunt omnia".

(12) "Découvrir le principe des choses, ce qui est le but de la recherche philosophique, c'est en même temps, pour Plotin la "fin du voyage" c'est-à-dire l'accomplissement de la destinée. "Quelle est la méthode quelle est la pratique qui nous conduisent où il faut aller? Où faut-il aller? C'est au Bien et au principe premier. Voilà ce que nous prenons pour accordé, et les démonstrations qu'on en donne sont

de toda la escala de los seres a partir del Uno es lo que da el fundamento ontológico —marcando así la coherencia interna del sistema— al alma, que es la intermediaria entre el mundo sensible y el inteligible y la organizadora de aquél (13). Todo el universo plotiniano presenta así una cierta connaturalidad: la connaturalidad que deriva del proceso de generación o emanción necesaria, aunque se señale el salto específico infinito entre el Uno y los grados sucesivos de emanción. En consecuencia la actividad propia del alma resulta ser un elemento más de la cosmología, pues el ser actual del alma depende constantemente de una emanción sin fin (14). El alma individual se encuentra, en el orden de los seres producidos por evolución emanativa, inmediatamente después de la inteligencia o mundo inteligible, que es la hipóstasis correspondiente a la ciencia de todo el mundo sensible (15). De ahí, que el conocimiento, por el que el alma añora reunirse con el Uno del cual proviene, no provenga de una investigación que se ocupa del variable mundo sensible, sino de la contemplación de la hipóstasis superior. El conocimiento no es abstracción sino contemplación. El alma es una experiencia que —señala Plotino— tiende a liberarse de lo mudable, y los hombres, al menos los mejores, “los que poseen un alma de amante, de músico o de filósofo”, trascendiendo lo sensible conocen ciertos estados de plenitud o dicha que acompañan especialmente a la pura contemplación intelectual (16).

Todo lo que hemos dicho nos manifiesta la coherencia íntima de pensamiento de Plotino, cuando señala que la actividad espiritual del hombre alcanza su cenit y con-

aussi des moyens de s'élever jusqu'à lui (*Enneadas*, I, 3, 1)”; E. BREHIER, *La philosophie du Plotin*, 3.^a ed. Vrin, Paris 1961), 23-24.

(13) *Ibid.*, p. 37.

(14) La concepción del mundo constituido según esferas concéntricas de un ritmo periódico es lo que permite llegar a un conocimiento racional del devenir del mundo. El mundo así concebido es eterno y los períodos se suceden repitiéndose sin fin. A la defensa de esta opinión común a todos los neoplatónicos paganos dedicó Plotino un tratado: *Enneadas* II, 1; vid. E. BREHIER, *op. cit.*, 36.

(15) *Ibid.*, p. 37.

(16) Cfr. *Enneadas*, IV, 8, 3. Vid. E. BREHIER, *op. cit.*, p. 24.



sumación al trascenderse a sí misma. Esta autotrascendencia se logra por medio de la interiorización: “lo que el alma recibe al recogerse sobre sí misma está próximo a la verdadera realidad” (17); y este recogimiento interior es, al mismo tiempo, el más alto grado de actividad, de perfección, de bien y de ser: “ser, en sentido estricto, no es multiplicarse y crecer; es pertenecerse a sí mismo, y nos pertenecemos a nosotros mismos sólo volviéndonos sobre nosotros mismos...; esta dirección hacia sí es la interioridad” (18).

Se comprende bien el entusiasmo del joven Agustín al encontrar tal filosofía en su largo y penoso camino en búsqueda de la sabiduría. No obstante, la fe cristiana le imponía serias limitaciones a una aceptación incondicionada del sistema neoplatónico, en ello, en efecto, no hay sitio para la Encarnación —que resulta abnorme e incomprendible—, y menos aún para la justificación. La experiencia del pecado —la *consuetudo carnalis*— que Agustín tuvo que sufrir, el descubrir el hombre viejo junto al nuevo, y el fracaso de una contemplación estática puramente humana, sirvieron como correctivo contra una adhesión ingenua al neoplatonismo.

Más allá de la experiencia existencial del pecado, el neoplatonismo ofrece el peligro del panteísmo, pero como dijimos, parece que San Agustín no intuyó el carácter panteísta de Plotino y los neoplatónicos, y no se sintió en la necesidad de hacer una corrección a fondo, un re-pensamiento de todo el sistema.

San Agustín encontró en definitiva en las Enéadas —que probablemente conoció de segunda mano— una doctrina elevada, una filosofía espiritualista, que si efectivamente fue decisiva en su vida, fue sin embargo leída en cristiano (19).

San Agustín sitúa al principio de su visión del mundo el dogma fundamental de la Creación, pero piensa hacer

(17) *Enneadas*, V, 9, 3.

(18) *Ibid.* Vid. E. BREHIER, *op. cit.*, 83-84.

(19) Sobre las influencias concretas de Plotino en San Agustín puede verse el estudio de P. HENRY, *Plotin et l'occident*, “Specilegium Sacrum Lovaniense” (Louvain, 1934) 63-145.

compatible la verdad fundamental de la radical distinción entre Dios y la criatura —con todo lo que este dogma supone, en la fe cristiana, cuando habla de la *libertad* de Dios al crear, frente a la *necesidad* del proceso emanativo de Plotino—, con algunos aspectos de la naturaleza y la actividad de los seres, y, especialmente, con el proceso de conocimiento neoplatónico. Este es el punto de vista que más nos puede iluminar para entender la cooperación de Dios y el hombre en el acto singular de éste, y para dar solución, en la medida de lo posible, al problema de si hay en San Agustín una noción de naturaleza como esencia, o de si se da en su doctrina del conocimiento un concurso entre Dios y el hombre en el mismo orden de causalidad.

“El problema del conocimiento intelectual es de una importancia capital, no solamente por su dificultad (Agustín ha reconocido que este conocimiento es un misterio, *Epistola 159 ad Evod.*, n. 2; PL 33, 699), o a causa de las diversas interpretaciones intentadas en el siglo XIX y recientemente renovadas; sino, sobre todo, por el papel que juega esta teoría en el sistema agustiniano, pues éste no es un problema aislado, sino una parte, un aspecto del gran problema general de nuestra dependencia de Dios. Para Agustín, la inteligencia tiene necesidad de la *luz de Dios*, —sol del alma— para la verdad, como la voluntad tiene necesidad *de la gracia de Dios*, bien supremo, para la virtud” (20). Evidentemente se trata aquí del conocimiento supremo, del origen de la sabiduría. En este campo, San Agustín ha percibido claramente que hay un medio fundamental para remontarse al conocimiento de Dios: el conocimiento del alma: “*transcende et corpus et sape animum: transcende et animum et sape Deum*” (21). Porque el alma tiene en sí misma una relación íntima con el

(20) PORTALE, *op. cit.*, col. 2334.

(21) *In Io Ev. tract* 20, 11; PL 35, 1562. Sobre este peso por el alma para alcanzar el conocimiento de Dios, la sabiduría, son muy abundantes las frases de San Agustín: todo el tratado 20 del comentario al Evangelio de San Juan se centra en este punto: “*Noli foras ire, in teipsum redi: in interiore homine habitat veritas; et si in tuam naturam mutabilem inveneris, transcende et teipsum*” (*De vera rel.*, 39, 72; PL 39, 154).

mundo inteligible que ella ve *in quadam luce sui generis incorporea* (22); pero esta luz no lo es propia, pues las verdades intelectuales *non posse intelligi nisi ab alio quasi suo sole illustrentur* (23): la mente no es más que el ojo, Dios es la luz (24). En todo caso se podrá decir que es una luz iluminada, porque sólo en cuanto ilumina puede iluminar (25). Es luz por participación de la Luz increada: la iluminación es una participación del Verbo (26). Es decir, que en el conocimiento racional de la verdad, San Agustín atribuye a Dios una parte que, al menos en una primera aproximación, parece estar en el mismo orden de causalidad que la actividad humana (27).

(22) *De Trin.* XII, 15, 24; PL 42, 1011.

(23) *Solil.* I, 8, 15; PL 32, 877.

(24) Cfr. *De Gen. ad litt.* XII, 21, 59; PL 34, 479; *De pecc. mer. et rem.* I, 25, 38; PL 44, 180.

(25) *In Io. Ev. tract.*, 14, 1; PL 35, 1502: "Potest quidem dici lumen, et bene dicitur et ipse lumen; sed illuminatum, non illuminans. Aliud est enim lumen quod illuminat, et aliud lumen quod illuminatur: nam et oculi nostri lumina dicuntur, et tamen in tenebris patent, et non vident".

(26) "Illuminatio nostra participatio Verbi est" (*De Trin.* IV, 2, 4; PL 42, 889). En el *De Civitate Dei* X, 2 (PL 41, 279, San Agustín, hablando del conocimiento natural, desarrolla la idea de que el Verbo es esta luz de toda alma. Vid. para todo este tema la excelente colección de textos realizada por L. W. KEELER, *Sancti Augustini doctrina de cognitione*, Apud Sedes Pont. Universitatis Gregorianae, Romae, 1934.

(27) Es importante tener en cuenta que el problema que trata de explicar San Agustín con su teoría de la iluminación no es el *origen de las ideas*, sino el de la *verdad de los juicios*. Su punto de partida es el dato de que todo hombre tiene desde su origen una idea de que es la verdad, que a todo hombre la afirmación "esto es verdadero" le dice algo. Cfr. *De magistro* y la *Epistola XIII ad Nebride*. (PL 33, 18) donde él añade que el alma comprende *Deum Consulendo*. Confundir estos dos problemas, el del origen de las ideas y el de la verdad de los juicios conduce como es fácilmente pensable a graves consecuencias, pues el primero de ellos está fuera del planteamiento agustiniano originario. Esta confusión es lo que tuvo lugar en la Edad Media cuando los agustinistas medievales se plantearon el problema del origen de los conceptos, agudamente propuesto por la recepción de Aristóteles en occidente. Vid. E. GILSON, *Pourquoi...; Introducción...* 141-147 con la bibliografía señalada en la pág. 147. Esta confusión está, por otra parte, presente en todo intento de interpretación escolástica en el sentido de poner como resultado de la iluminación el intelecto agente.

No cabe duda que la doctrina de San Agustín sobre la iluminación se inspira en el neoplatonismo. En el libro X del *De civitate Dei*, por ejemplo, Agustín ha dedicado todo un capítulo a exponer la teoría de Plotino sobre la iluminación intelectual en la visión de Dios (*De superna illuminatione quid Plotinus platoniscus senserit*, cap. II). Este teoría, es cierto, está expuesta con un sentido cristiano (28), pero mientras en Plotino, la iluminación concuerda con la doctrina de la emanación, en San Agustín introduce el riesgo de una negación velada de la autonomía del ser concreto en una actividad propia de su orden, y por tanto, de un velado panteísmo de fondo (29).

Hemos de señalar, por último, que la noción de imagen, en el marco de la visión sapiencial agustiniana, no supone ninguna teoría de la generalización o de la abstracción como hemos dicho antes. Su noción de la participación, fruto de la tradición filosófica neoplatónica y, por otra parte, de la reflexión sobre el dato revelado —o, mejor, fruto del neoplatonismo corregido por el recurso al dato revelado—, no le ha conducido a una elaboración del concepto de hombre (30). Interpretar las afirmaciones de San Agustín como si fueran dichas dentro de un contexto

(28) P. HERNY en *Plotin et l'Occident*, 129-133 compara el texto de San Agustín y los pasajes de las *Eneidas* que pueden reconocerse como su fuente, y señala cómo efectivamente el texto plotiniano ha sido traducido al lenguaje cristiano. Cfr. también GILSON, *Introduction...* 20 (2).

(29) Sobre este punto se centra el sentido de GILSON, ya citado varias veces antes, *Pourquoi Saint Thomas a critiqué Saint Augustin*. Comentando el capítulo 69 del tercer libro de la *Summa contra Gentes*, señala GILSON que Santo Tomás no aborda nunca una crítica global de San Agustín, porque se da cuenta que su verdadero enemigo es el que niega las causas segundas.

(30) Muy interesante a este respecto es la observación de GILSON: "Nous ne connaissons aucune théorie de la généralisation dans l'augustinisme, ce qui nous paraît s'expliquer par le fait que la réalité, aussi bien que l'image qui la représente, sont déjà toutes proches de l'intelligibilité dans cette doctrine... En fait, les augustiniens interpréteront l'abstraction comme un processus psychologique conscient qui se réduit à une certaine manière de "considérer" l'image... C'est aussi ce qui explique pourquoi Saint Augustin passe toujours directement de l'image au jugement... et c'est encore pourquoi c'est le jugement, non le concept, qui est chez lui le "*verbum mentis*" (E. GILSON, *Introduction...* 117, n. 2).



de reflexión abstractiva puede conducir a graves errores (31). Conviene, pues, tener en cuenta que para San Agustín la palabra *natura* no es concebida, como harán los escolásticos, como una forma o perfección universal o abstracta, o como *aquello por lo que* una cosa es determinada a un tipo ontológico y a un género de operaciones, sino como la misma sustancia concreta de la cosa (32), y por tanto, el sentido es siempre concreto y referido a la sustancia de *un* hombre, o a la sustancia de todos los hombres simultáneamente tomados, como colectividad o como una masa concreta (33).

Sin embargo lo que acabamos de decir no debe llevarnos a pensar que Agustín ignore absolutamente toda noción de naturaleza específica. Como ya hemos anotado al principio de este capítulo, Dios es el ser en sentido pleno, y a partir de El, por la ley agustiniana de la participación, toda la realidad extra-divina, los seres finitos, son. Toda sustancia se explica por Dios que la ha creado, la conserva en el ser y la conduce a su fin, a la plenitud a la que ha sido destinada. De ahí el carácter teocéntrico de su visión de todas las cosas. Es por las ideas ejemplares creadoras y ordenadoras del universo que cada cosa obtiene su esencia definida; y dado el carácter real existencial de estas naturalezas, es lógico que para San Agustín las ideas divinas sean la expresión, no de todas las esencias

(31) Pensamos que ha sido precisamente en este punto donde han tenido lugar históricamente su origen las desviaciones heréticas de la línea de pensamiento agustiniano. Repetimos aquí lo dicho anteriormente sobre el modo en que debemos acercarnos a las obras de S. Agustín: no basta acercarse sin prejuicios a la *letra* de sus obras: debe tenerse muy en cuenta además, no sólo no encuadrarlas dentro de nuestras categorías mentales, sino tampoco dar a sus palabras un sentido y un contexto filosófico distinto de aquél en que fueron pronunciados. Este es el criterio para dilucidar el punto de separación de los luteranos y jansenistas. Más adelante precisaremos estas ideas.

(32) *De mor. eccl. et man.* II, 2, 2: PL 32, 1346: "Ipsa natura nihil est aliud quam id quod intelligitur, in suo genere aliquid esse". "Itaque, ut nos iam novo nomine, ad eo quod est esse, vocamus essentiam, quam plerumque *substantiam* etiam nominamus, ita veteres, qui haec nomina non habebant, pro essentia et substantia "naturam" vocabant" (Ibid).

(33) Cfr. DE BROGLIE, o. c., 235.

posibles *in abstracto*, sino de todas y cada una de las sustancias *reales*, las que constituyen el universo tal como Dios lo ha querido y creado con absoluta libertad. En otros términos la *natura* de una sustancia concreta coincide, para San Agustín, con su idea ejemplar presente en el entendimiento divino, y participada después al entendimiento humano. Al mismo tiempo esta idea ejemplar, en la medida en que es generativa de todos los entes que pertenecen a una misma especie (la idea de humanidad p. e.) puede asimilarse, de algún modo, al *universal* de los escolásticos.

A la luz de lo que hemos dicho sobre el conocimiento, se entiende mejor la visión cosmológica agustiniana. Cada *creatura* tiene un cierto grado de perfección, y según este grado de perfección tiene un patrimonio de actividades propias, de forma que el conjunto de sustancias y operaciones constituye el admirable orden de la Providencia querido por la Sabiduría: de allí se deduce la noción de leyes naturales, objeto de las ciencias humanas. San Agustín no insiste, sin embargo, sobre el principio interno inmanente de las actividades y de las leyes naturales. La explicación preferida por el Santo de Tagaste para las actividades de los seres no es de atribuir las a un principio inmanente, sino a la omnipotencia de Dios hasta el punto de señalar que toda naturaleza creada puede ser cambiada por el Creador (34).

En este planteamiento podría pensarse que no tiene razón de ser una consideración de lo que llamamos, después de siglos de esfuerzos para perfilar el pensamiento y la expresión teológica, *sobrenatural*. Sin embargo, se en-

(34) *De civ. Dei.*, XXI, 8, 5; PL 41, 722. Esta conclusión la deduce San Agustín del dato revelado: efectivamente, parece que la naturaleza actual del hombre en esta vida supone una serie de propiedades que son incompatibles con otros estados que la revelación divina nos da a conocer, p. ej. que el cuerpo de los condenados pueda arder eternamente sin que por ello se consuma. Este hecho no supone para San Agustín ningún problema: "Si cut ergo non fuit impossibile in quidquid voluerit, quas instituit, mutare naturas". Así también San Agustín explica fácilmente que Dios pudiera conceder la inmortalidad a Elías puesto que "potui natura hominis in aliquid melius conmutari" (*C. Faustum* 26, 6; PL 42, 482).

cuentra en San Agustín un fecundo principio para distinguir el carácter reduplicativamente gratuito de la gracia (35). La voluntad de Dios, plenamente libre como hemos dicho, es el único fundamento de toda realidad. Pero debemos cuidarnos de concebir la perfección ilimitada de la voluntad divina de forma que parezca arbitraria. En la absoluta simplicidad de Dios, esta voluntad, enseña San Agustín, es iluminada por la Sabiduría que contempla el mundo ordenado de las ideas eternas e inmutables (36). De este principio pueden deducirse dos órdenes de ideas directrices divinas, de las cuales unas son relativas al plan de la naturaleza y se manifiestan en el curso habitual de los acontecimientos del universo, y las otras son relativas al plan de gracia y dependen de la libre decisión divina. Estos dos órdenes de la Providencia son absolutamente distintos: el segundo es imprevisible según el orden de la sola naturaleza (37). Es evidente que esta visión de los dos órdenes distintos basada en la Sabiduría divina, si bien no expresada en un marco filosófico abstractivo adecuado, supone una notable preparación para la posterior elaboración escolástica (38).

(35) *Sermo* 26, 4, 4; PL 38, 172-173: "Communis est omnibus natura, non gratia. Natura non putetur gratia; sed et si putetur gratia, ideo putetur gratia quia et ipsa gratis concessa est"; "...illam generalem gratiam... qua creatus est homo..." (*Ibid.* 8, 9; col. 174-175). "Excepta ergo illa gratia, qua condita est humana natura (haec enim Christianis Paganisque communis est), haec est major gratia, non quod per Verbum homines creati sumus, sed quod per Verbum carnem factum fideles facti sumus" (*Ibid.* 5, 6; col. 173).

(36) *De gen. ad litt.*, IX, 17, 32; PL 34, 4-6: "Neque enim (Deus) potentia temeraria, sed sapientiae virtute omnipotens est; et hoc de unaquaque re in tempore suo facit quod ante in ea fecit ut possit".

(37) *Ibid.* IX, 18, 33; col. 406: "Habet ergo Deus in se ipso absconditas quorundam factorum causas, quas rebus conditis non inseruit; easque implet non illo opere providentiae quo naturas substituit ut sint, sed illo quo eas administrat ut voluerit, quas ut voluit condidit. Ibi est et gratia...".

(38) Cfr. en este sentido: THONNARD, *La notion de "nature"...*, 224.

3. EL PECADO

En la consideración del ser *de hecho* actual del hombre, San Agustín se ve obligado a considerar un factor decisivo, que caracteriza toda su teología sobre el hombre y sobre la gracia: el pecado. Frente a la enseñanza pelagiana reconoce el celo y el valor apostólico de Pelagio ante la falta de lucha de algunos cristianos; pero también intuye la correlación esencial que existía entre los dos puntos de la polémica: el pecado y la gracia. Es preciso fomentar la lucha ascética, pero hay que cuidarse, dice San Agustín, del celo indiscreto, pues al subrayar tanto la potencia de la voluntad como raíz fundamental de nuestra justicia, se olvida un dato fundamental de la historia del hombre tal como nos ha sido revelado por Dios: el hombre fue creado justo, pero su naturaleza quedó de tal forma dañada por el pecado, que ya no hay salvación posible si no es por Cristo (39). En un planteamiento tan fuertemente existencial como el de San Agustín, es inmediato que la historia tenga una importancia fundamental, por todo lo que nos dice sobre el ser actual, histórico, del hombre concreto. Pero lo que interesa al Obispo de Hipona son los hechos de esa historia que tienen consecuencias en el ser actual del hombre frente a Dios. Por ello, la historia humana gravita sobre dos acontecimientos fundamentales: por una parte el pecado de Adán en cuanto originante del estado de pecado en que todos nacemos, y por otra, la redención obrada por Cristo: *in horum ergo duorum hominum causa propria fides christiana consistit* (40). La doctrina del pecado original

(39) PL 44, 247-249. Este es el tema de los primeros capítulos del *De Natura et gratia*, que luego es desarrollado en el resto del libro.

(40) *De gratia Christi et de pecc. orig.* II, 24, 28; PL 44, 398. "L'anima dell'agostinismo teologico e la storia del primo e del secondo Adamo, trascritta nella storia dei singoli uomini e dell'intera umanità: peccato e giustificazione, amore di sè ed amore de Dio, la città terrena e la città celeste, gli eterni destini dell'una e dell'altra, son termini che penetrano in questa trascrizione e ne costituiscono

en cada hombre pertenece al fundamento mismo de la doctrina cristiana, frente a la enseñanza de Celestino que lo considera como algo opinable (41).

La existencia del pecado original es una verdad señalada por San Agustín desde el principio de su actividad teológica, aunque, sin embargo, reconoce que en esta realidad se esconde un gran misterio (42). Frente a la acusación de innovador que le hacen los pelagianos, San Agustín defiende la realidad del pecado original, como una verdad de fe con pruebas de la Sagrada Escritura (43) y de la

la natura" (A. TRAPE, *A proposito di predestinazione: S. Agostino ed i suoi critici moderni*, en *Divinitas*, 7 (1968).

(41) *De gratia Christi et de pecc. orig.*, II, 23, 26-27, PL 44, 397-398: "Sic enim Coelestius apud Carthaginem gestis ecclesiasticis est locutus: 'Jam —inquit—, de traduce peccati dixi, quia intra Catholicam Constitutos plures audivi destruere, necnon et alios astruere; licet quaestionis res sit ista, non haeresis. Infantes semper dixi egere Baptismo, ac debere baptizari... Si quae vero, praeter fidem quaestiones natae sunt, de quibus esset inter plerosque contentio...'". Nempe perspicitis, id eum egisse hac praelocutione praemissa, ut si quid in illo apparuisset erroris, non in fide, sed in quaestionibus quae sunt praeter fidem... Sed multum eum ista fallit opinio. Longe aliter se habent quaestiones istae, quas esse praeter fidem arbitratur..."

(42) *De mor. eccl. et manich.*, I, 22, 40; PL 32, 1328: "Sed inter omnia quae in hac vita possidentur, corpus homini gravissimum vinculum est, justissimis Dei legibus, propter antiquum peccatum, quo nihil est ad praedicandum notius, nihil ad intelligendum secretius".

(43) Desde el año 412, Agustín preparó una relación de citas del Antiguo y del Nuevo Testamento sobre la existencia del pecado original: vid. *De pecc. mer. et rem.* I, 27-28, 40-56; PL 44, 131-141. Pero los textos que más estudia son aquellos del Nuevo Testamento en los que se afirma, frente a la mediación universal de Cristo, la presencia universal del pecado en el mundo. Hay dos textos a los que San Agustín concede una importancia capital y cuya exégesis ha sido particularmente discutida en nuestros días: *Rom.* 5, 12-20 (citado, sin duda, por influencia de San Agustín en el Concilio de Cartago del año 418 y luego recogido en los documentos del Magisterio más importantes sobre el pecado original: Concilios de Orange del año 529 y de Trento); *Rom.* 7, 13-24; *Col.* 1, 13. Sobre la exégesis de estos textos en San Agustín puede verse: A. SAGE, *Le péché originel dans la pensée de Saint Augustin, de 412 a 430*, en *REA*, 15 (1969), 81-89. El tema del sufrimiento de los niños es otro dato de experiencia, que a la luz de la Revelación prueba la existencia del pecado original: Vid. F. REFOULE, *Misère des enfants et péché originel d'après Saint Augustin*, en *Revue thomiste*, 63 (1963) 341-362, con la abundante bibliografía allí citada.

Tradición, tanto de Oriente como de Occidente (44). Estos datos de la Revelación, juntamente con la innegable miseria humana, son una prueba clara de la existencia del pecado original (45). Pero para considerar ahora los efectos del pecado original en la actuación del hombre frente a Dios, nos interesa considerar en qué ha consistido este pecado en Adán y qué es el pecado original con que nacemos.

Para San Agustín, el pecado aparece, de entrada, como una perversión de la voluntad. La voluntad dada al hombre para dirigirse a Dios, para amarle, con un acto *suyo*, peca cuando trata de rechazar la felicidad en la unión con otro, con Dios (46), buscando su felicidad en sí mismo (47). Este fue el primer pecado, el de los ángeles (48), que rehusaron su condición de criaturas frente a Dios (49), usaron mal la libertad que Dios les había dado para que pudieran dirigirse a El y con un acto consciente y libre se

(44) *Contra Iul.*, en los primeros libros; PL 44, 641-702: Julián había acusado a la enseñanza agustiniana sobre el pecado original de ser una innovación que conducía al traducionismo. Frente a éste, San Agustín elabora una relación de textos de Padres con los que pone de manifiesto la oposición entre la doctrina Pelagiana —Adán por un pecado se ha dañado sólo a sí mismo— y la doctrina del conjunto de los doctores de la Iglesia de Oriente y Occidente: Adán, por un pecado ha dañado a toda la posteridad.

(45) *C. Jul. op. imp.* III, 89; PL 45, 1285: "...Teste Scriptura et ipsa generis humani miseria, peccatum originale monstratur".

(46) *De civ. Dei*, XII, 1,2; PL 41, 349: "Denique a peccante nihil aliud appetitum est, nisi non esse sub dominatione Dei, quando illud admissum est, in quo ne admitteretur, sola deberet jussio dominantis attendi".

(47) *De gen. ad litt.* VIII, 13,30; PL 34, 384: "Denique a peccante nihil aliud appetitum est, nisi non esse sub dominatione Dei, quando illud admissum est, in quo ne admitteretur, sola deberet jussio dominantis attendi".

(48) *De civ. Dei* XII, 1,2; PL 41, 349: "Alii (angeli) sua potestate potius delectati, velut bonum suum sibi ipsi essent, a superiore communi omnium beatifico bono ad propria defluerunt... Non est creaturae rationalis vil intellectualis bonum, quo beata sit, nisi Deus. Ita, quamvis non omnis beata possit esse creatura, ... ea tamen quae potest, non ex se ipsa potest, quia ex nihilo creata est; sed ex illo a quo creata est". Cfr. *De Trin.* X, 5, 7; PL 42, 997; *De civ. Dei* XII, 6; PL 41, 353-355; *De vera rel.* 13, 26; PL 34, 133; *De gen. ad litt.* XI, 13, 17-14, 18; XIII, 17, 22 y 23, 30; PL 34, 435. 438. 441.

(49) Cfr. *De civ. Dei* XII, 6, PL 41, 353.

volvieron sobre sí mismos (50). Así fue como pecaron también nuestros primeros padres: usando mal de la libertad, rehusaron servir a Dios (51) y, a imitación del diablo, se decidieron a ser ellos mismos la regla de su acción en vez de vivir según Dios (52), y rompieron, en lo que estaba de su parte, la dependencia de Dios (53).

Pero el hombre es una criatura, y por más que se lo proponga no puede hacerse igual a Dios ni como El, no estar sometido a nada. En efecto, el hombre, pecando, perdió la más alta libertad que podía tener: estar sometido voluntariamente a Dios. Pecando, por el mal uso de su libre albedrío, el hombre no logró desvincularse de Dios para pertenecerse a sí mismo, sino que se encontró y se encuentra sometido al terrible yugo del pecado (54). Así, el hombre, rehusando la libertad de la imagen y deseando tener la misma libertad de Dios, se encontró no libre, sino *subditus, servus, subjectus*, indicándose con esto que

(50) *De civ. Dei* XIV, 13, 1; PL 41, 420: "...Initium enim omnis peccati superbia est (*Eccli.* X, 15). Quid est autem superbia, nisi perversae celsitudinis appetitus? Perversa enim celsitudo est, deserto eo cui debet animus inhaerere principio, sibi quodammodo fieri atque esse principium. Hoc fit, cum sibi nimis placet. Sibi vero ita placet, cum ab illo bono inmutabili deficit, quod ei magis placere debuit quam ipse sibi". Cfr. *De Trin.* XI, 5, 6; PL 42, 991.

(51) *De civ. Dei* XIII, 13; PL 41, 386: "...Jam quippe anima libertate in perversum propria delectata, et Deo dedignata servire..."

(52) *Ibid.* XIV, 3, 2; PL 41, 406-407: "...Non enim habendo carnem, quam non habet diabolus, sed vivendo secundum se ipsum, hoc est secundum hominem, factus est homo similis diabolo: quia et ille secundum se ipsum vivere voluit, quando in veritati non stetit; ut non de Dei, sed de suo, mendacium loqueretur".

(53) *De Gen. C. Man.* II, 17,25; PL 34, 209: "Et hoc de illa vena superbiae, ut quoniam sic homo peccavit cum vult esse par Deo, id est liber esse ab ejus dominio sicut ille ab omni dominio liber est, quoniam ipse est Dominus omnium; quoniam in majestate par illi esse non potuit, jam lapsus et jacens in peccato suo, parem sibi eum facere conetur".

(54) *De civ. Dei* XIV, 15, 1; PL 41, 423: "(Deus) uno brevissimo atque levissimo ad oboedientiae salubritatem adminiculaverat, quo eam creaturam, cui libera servitus expediret, se esse Dominum comonebat: justa damnatio subsequuta est, talisque damnatio, ut homo qui custodiendo mandatum futurus fuerat etiam carne spiritualis, fieret etiam mente carnalis; et quia sua superbia sibi placuerat, Dei justitia sibi donaretur; nec sic ut in sua esset omnimodis potestate, sed a se ipse quoque dissentiens, sub illo cui peccando consensit, pro libertate quam concupivit, duram miseramque ageret servitutum".



una fuerza heterogénea y externa pesa sobre su alma (55). Pero así como el libre albedrío bastó al hombre para someterse a esa servidumbre, ya no le basta después para liberarse de ella. Este punto central de la Revelación, que San Agustín repite una y otra vez contra los pelagianos (56), marcará toda la reflexión agustiniana sobre la naturaleza del hombre y de la gracia. Es característico de toda teología agustiniana de la gracia la fuerte consideración de la solución de continuidad de la historia humana con el pecado de Adán. Desde el pecado del primer hombre los hombres forman parte de una *massa damnata* (57), de la que no pueden salir por sus propias fuerzas, pues su libre albedrío necesita ser *liberado* por Cristo.

4. LA NATURALEZA

Si el hombre es fundamentalmente un ser imagen de Dios en camino hacia la bienaventuranza, la historia de la naturaleza humana es para San Agustín, la historia de la libertad, es decir, la historia de la posición ontológica y dinámica del hombre frente a Dios.

Hemos dicho que San Agustín se interesa poco por cuestiones abstractas o por problemas puramente posibles, lo

(55) Cfr. *Sermo* 12; PL 38, 100-106.

(56) *Retract.* I, 6, 9; PL 32, 598: "...Sponte homo, id est libero arbitrio cadere potuit, non etiam surgere". *De corrept. et gratia*, 1, 2; PL 44, 917: "Sed in malo faciendo liber est quisque iustitiae servusque peccati; in bono autem liber esse nullus potest, nisi fuerit liberatus ab eo qui dixit: 'Si vos Filius liberaverit, tunc vere liberi eritis' (Jo. 8, 36)". Cfr. *C. duas epist. Pel.* I, 3, 6-7; PL 44, 552-553; *De civ. Dei* XIV, 11; PL 41, 418-419; *De nat. et gratia* 3,3; PL 44, 249; *C. Jul. op. imp.* VI, 18; PL 45, 1541-1542; etc.

(57) *De div. quaest.*, q. 68, 3; PL 40,71: "...In paradiso natura nostra peccavit, ab eadem divina providentia, non secundum coelum terram, id est, non secundum spiritum, sed secundum carnem, mortali generatione formamur, et omnes una massa luti facti sumus, quod est massa peccati. Cum ergo meritum peccando amiserimus, et misericordia Dei remota nihil aliud peccantibus nisi aeterna damnatio debeatur...". Cfr. *De div. quaest. ad Simpl.*, I, 2,16; PL 40, 121. El tema de la *massa damnata* es ampliamente tratado en el *De civitate Dei*.

que le aparta de un estudio ontológico de la esencia del hombre. No obstante, en sus obras encontramos datos que nos permiten advertir que no desconoció en absoluto el problema de *lo debido* al hombre, sin lo cual éste no podría ser tal, y de *lo dado gratuitamente* por encima de esas exigencias.

Ya dijimos que para San Agustín la naturaleza de cualquier ser creado es propiamente aquello que Dios ha querido crear. En consecuencia, la naturaleza humana es el ente tal como inicialmente fue creado por Dios: *proprio natura dicitur, in qua sine vitio creati sumus* (58). En este sentido los dones que tenía Adán antes del pecado pertenecían a la naturaleza. Sin embargo, no todos los dones suponen el mismo grado de gratuidad.

En el *De Libero arbitrio* San Agustín ha rechazado la posibilidad de que el hombre hubiera sido creado originalmente en un estado de ignorancia y enfermedad (59). Después del pecado la naturaleza humana es otra (60). Cuando el hombre Adán pecó, perdió el dominio de sí mismo, que le había sido concedido como gracia (61); que-

(58) *Retract.* I, 15,6; PL 32, 610.

(59) III, 20, 57; PL 32, 1298-1299. (Cfr. A. SAGE, *Le péché originel...*, 90). Respecto a los ángeles, San Agustín tiene una afirmación que distingue más claramente entre la naturaleza y la gracia: "simul... et condens naturam et largiens gratiam" (*De civ. Dei*, XII, 9,2; PL 41, 357).

(60) Frente a los pelagianos, y de manera especial frente a Julián de Eclana, el Santo Doctor no se cansará de repetir que los hombres se encuentran actualmente en una situación completamente distinta de aquella en que se encontraba Adán en el momento de la Creación; en otras palabras, nosotros tenemos ahora una naturaleza que está viciada y corrompida, que es como otra naturaleza, como se deduce lógicamente del planteamiento fuertemente existencial que hay desde el principio. Ya en sus libros *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* menciona dos naturalezas que él llama *prima* y *secunda*: "Certe enim ipsum velle in potestate est, quoniam adjacet nobis: sed quod perficere bonum non est in potestate, ad meritum pertinet originalis peccati. Non enim est haec prima natura hominis, sed dilicti poena per quam facta est ipsa mortalitas, quasi secunda natura" (I, q. I, 11; PL 40, 107).

(61) *C. Jul.* IV, 15, 82; PL 44, 781: "Quid est gustato cibo prohibito nuditas indicata, nisi peccato nudatum quod gratia contegebat? Gratia quippe Dei magna ibi erat, ubi terrenum et animale corpus bestialem libidinem non habebat. Qui ergo vestitus gratia non habe-



dó en un estado de impotencia moral para el bien (62); en sí mismo encuentra una rebelión que es incapaz de dominar (63); y está sujeto a una concupiscencia nueva que no sentían nuestros primeros padres antes del pecado (64). Por ello, el triste resultado del pecado de Adán no es la verdadera naturaleza humana (65); es un empobrecimiento de la naturaleza tal como fue creada por Dios, fuente de todo ser (66). Los males que atenazan al hombre después del pecado (la muerte, la ignorancia y la concupiscencia), no son un principio positivo del mal en nosotros, sino una privación, una cualidad defectuosa por falta de energía superior, una languidez del alma (67). Este vicio está en la raíz misma del género humano, pero la concupiscencia no debe confundirse nunca con el pecado (68), porque es consecuencia de aquél. A veces se llama "pecado", no porque lo sea en sí misma, sino por-

bat in rudo corpore quod puderet, spoliatus gratia sensit quod opere-ri deberet".

(62) Cfr. nota 56.

(63) *De civ. Dei* XIII, 13; PL 41, 386: "Iam quippe anima libertate in perversum propria delectata, et Deo designata servire, pristino corporis servitio destituebatur: et quia superiorem Dominum suo arbitrio deseruerat, inferiorem famulum ad suum arbitrium non tenebat: nec omni modo habebat subditam carnem, sicut semper habebat subditam carnem, sicut semper habere potuisset, si Deo subdita ipsa mansisset. Tunc ergo coepit caro concupiscere adversus spiritum (Gal. 5, 17): cum qua controversia nati sumus, trahentes originem mortis, et in membris nostris vitiataque natura contentionem eius sive victoriam de prima praevaricatione gestantes".

(64) En el primer libro *Contra duas epistolas Pelagianorum*, Cap. XVII, San Agustín no niega que en el paraíso existiera la concupiscencia, pero debería ser una concupiscencia perfectamente sometida a la razón: "illa carnalis concupiscentia, cujus motus ad postremam... pervenit voluptatem, numquam in paradiso, nisi cum ad gignendum esset necessaria, ad voluntatis nutum exurgeret". No era pues la concupiscencia *qualis nunc est* (PL 44, 566). Cfr. *De civ. Dei* XIV, 24, 1; PL 41, 432.

(65) Cfr. *C. Jul. op. im.*: V, 42; PL 44, 1499.

(66) Cfr. *De civ. Dei*, XIV, 13,1; PL 41, 420-421.

(67) Cfr. *De perf. just. hom.* 2, 4; PL 44, 293s.; *De nat. et gratia* 20, 22; PL 44, 257; *C. duas epist. Pel.* II, 2 y 9; PL 44, 572. 587; *De nupt. et concup.* I, 25, 28; PL 44, 430; *C. Jul.* III, 24, 55; PL 44, 730s.; etc.

(68) Sobre el error de la opinión de que San Agustín identificó la concupiscencia con el pecado original en nosotros, vid. A. SAGE, *Le péché originel...*, 91-97.

que proviene del pecado y a él conduce (69). Así pues, la naturaleza en la cual nacemos se encuentra en un estado de oposición a Dios, y no sólo carece de fuerza para salir de ese estado, sino que es principio de actos que conducen inexorablemente a la muerte eterna (70). Es un árbol malo que no puede dar sino frutos malos, a no ser que sea cambiado en su raíz por Dios (71).

Frente a los maniqueos San Agustín afirmará que no hay dos principios; hay un único principio, la naturaleza concreta, pero en este principio se distingue lo que viene de Dios de lo que procede por herencia del pecado original de Adán (72). Existe, por lo tanto, algo común o permanente en los diversos estados de la naturaleza humana, aunque la raíz de la actuación de los hombres buenos sea absolutamente distinta de la raíz de la actuación de los malos. ¿Qué es lo que permanece? La posibilidad dada por Dios de realizar actos morales (73): la naturaleza histórica en el sentido existencial que hay en el planteamien-

(69) *C. duas epist. Pel.*, I, 13, 27; PL 44, 563: "Sed de ista concupiscentia carnis talli eos credo, vel fallere; cum qua necesse est ut etiam baptizatus, et hoc si diligentissime proficit, et Spiritu Dei agitur (*Rom.* 8, 14) pia mente configat. Sed haec etiamsi vocatur peccatum, non utique quia peccatum est, sed quia peccato facta est, sic vocatur: sicut scriptura manus cujusque dicitur, quod manus eam fecerit. Peccata autem sunt, quae secundum carnis concupiscentiam vel ignorantiam illicite fiunt, dicuntur, cogitantur... et ideo jam non sit peccatum, sed hoc vocetur, sive quod peccato facta sit, sive quod peccandi delectatione moveatur, etsi ei vincente delectatione justitiae non consentiatur". Cfr. *De perf. just. hom.* 21, 24; PL 44, 316; *De nupt. et concup.* I, 23, 25; PL 44, 428.

(70) *De civ. Dei* XIII, 14; PL 41, 386-387: "...a liberi arbitrii malo usu series hujus calamitatis exhorta est, quae humanum genus origine depravata, velut radice corrupta, usque ad secundae mortis exitium, quae non habet finem, solis eis exceptis qui per gratiam Dei liberantur, miseriarum connexionem perducit".

(71) Cfr. *De gratia Christi et de pecc. orig.*, I, 18 y 19; PL 44, 369-370.

(72) *Ibid.* II, 33, 38; PL 44, 404; "Simul autem utrumque propagatur, et natura, et naturae vitium; quorum est unum bonum, alterum malum. Illud de conditoris largitate simitur, hoc de originis damnatione attrahitur".

(73) *Ibid.* I, 20, 21; PL 44, 370: "Illa ergo possibilitas, non ut iste opinatur, una eademque radix est bonorum et malorum. Aliud est enim charitas radix bonorum, aliud cupiditas radix malorum; tantumque inter se differunt, quantum virtus et vitium. Sed plane illa possibilitas utriusque radicis est capax".



to agustiniano, no es, pues, la misma en los hombres *nacidos* en el estado de pecado original y en el cristiano *renacido* por el bautismo, porque estos dos hombres actúan según principios internos —*radices*— opuestos.

5. LIBRE ARBITRIO Y LIBERTAD (74)

La noción de libertad, en la teología agustiniana, se basa sobre una premisa de tipo filosófico derivada, a su vez, de la Revelación: la libertad del hombre es la libertad de un ser que es imagen de Dios.

La noción de imagen a su vez, está cargada de múltiples sentidos.

Ante todo la noción de imagen no califica al hombre como ya perfecto, sino que señala su ordenación a la perfección, al conocimiento, memoria y amor de Dios (75); al mismo tiempo indica que esta ordenación hay que entenderla positivamente. El hombre “puede” conocer y amar a Dios, no en el sentido que “puede no” amarle o conocerle, sino en el sentido de que todavía no le conoce y ama perfectamente (76). En segundo lugar, la noción de imagen incluye una posibilidad de progreso y, por lo tanto, una dinámica en acto en el hombre, que va transformándose de día en día, asemejándose a Dios (77). En tercer

(74) Sobre este tema puede verse el excelente estudio de M. HUF-TIER, *Libre arbitre, liberté et péché chez saint Augustin*, en *RTAM* 33 (1966) 187-281. Cfr. también F. J. THONHARD, *La notion de liberté en philosophie augustinienne*, en *REA* 16 (1970) 243-270; E. GILSON, *Introduction...*, 185-216.

(75) *De Trin.* XIV, 12, 15; PL 42, 1048: “Haec igitur trinitas mentis non propterea Dei imago est, quia sui meminit mens, et intelligit ac diligit se: sed quia potest etiam meminisse, et intelligere, et amare a quo facta est. Quod cum facit, sapiens ipsa fit, si autem non facit, etiam cum sui meminit, seseque intelligit ac diligit, stulta est”.

(76) *De vera rel.* 18, 35; PL 34, 137: “Quare deficiunt (creaturae)? Quia mutabilia sunt? Quia non summe sunt. Quare non summe sunt? Quia inferiora sunt eo a quo facta sunt...”.

(77) En el capítulo 17 del libro XIV del *De Trinitate*, San Agustín cita varios pasajes de la Escritura en los que se habla del pro-



lugar, la noción de imagen caracteriza el hombre ya en su ser natural. Así que se puede decir que el hombre es imagen de Dios por dos títulos, ante todo por la creación y después por un desarrollo en el tiempo de su posibilidad de participar de la vida divina.

La libertad del hombre es, como hemos dicho, fundamentalmente la libertad descrita por la noción de imagen. El hombre posee un *pondus naturae*, una atracción íntima e irresistible hacia Dios, como Bien Supremo y como felicidad, a la cual no puede sustraerse, pero, al mismo tiempo, su acción, aun derivando del *pondus*, debe ser movido por la voluntad. Querer el bien es natural, pero querer el bien, ésto depende de la voluntad: la voluntad humana queda siempre dueña de sus actos, aunque su objeto no pueda ser sino el bien.

La libertad radical del hombre, o sea su libertad, podríamos decir, natural, es la posibilidad de orientarse voluntariamente hacia Dios, como objeto de bienaventuranza. En este sentido la libertad está íntimamente relacionada con la marcha del hombre hacia su fin último por medio de unos actos, que son suyos, sea objetiva que subjetivamente. Es evidente que este tema incluye muchos aspectos: la capacidad de realizar actos propios; la voluntad; la ordenación a Dios; el deseo innato de felicidad como consecuencia de haber sido creado para Dios; la capacidad para dirigirse a Dios, la herida del pecado, que debilita las fuerzas con que el hombre puede dirigirse a a Dios y que constituye en el hombre principio de actos que se oponen a su fin último; la gracia de Cristo, restauradora de la imagen corrompida por el pecado; y la eficacia efectiva de la voluntad, para querer e imperar con éxito los actos de una vida recta, es decir, para poder dirigirse efectivamente a Dios.

En esta perspectiva se intuye que todo planteamiento de la libertad, que se sitúe en la pura inmanencia humana, es decir, que no considere la importancia y profun-

greso, renovación día a día, de la vida divina en el cristiano (II Cor. 4, 16: "Et si exterior homo noster corrumpitur, sed interior renouatur de die in diem". II Cor. 3, 18: "in eadem imaginem transformatur de gloria in gloriam").

didad de la acción divina en cada momento de la historia es rechazado. Para San Agustín, el estudio del hombre, de su ser, y por tanto de su actuar, no puede desligarse nunca de la consideración de la presencia efectiva de Dios en el hombre, no sólo como sustentador de su ser, sino como fin al que el hombre está llamado con una finalidad que afecta su ser en todo momento. Su visión es totalmente opuesta a la visión pelagiana, en la que el hombre una vez creado por Dios en la libertad, ya no necesita del Creador, de forma que el querer y el actuar humano son total y exclusivamente del hombre (78). Dios quedaría, pues, en esta visión como un mero espectador de la historia humana, en la que no podría intervenir con una acción interna al hombre, porque destruiría su libre arbitrio (79). En esta visión, el hombre resulta emancipado de Dios, que se limita a premiar o castigar al final de la vida según lo que el hombre, sólo el hombre, haya realizado (80). Los pelagianos no han superado, por tanto, una visión ingenua de la creación y de la relación de Dios con el hombre, y, encerrando el hombre en su propia independencia, han creído poder solucionar el problema de la cooperación de Dios con el hombre, eliminando precisa-

(78) *De gratia Christi et de pecc. orig.* I, 5, 6; PL 44, 363: "Ecce est totum dogma Pelagii in libro ejus tertio pro Libero Arbitrio, his omnino verbis diligenter expressum, quo tria ista, unum quod est posse, alterum quod est velle, tertium quod est esse, id est, possibilitatem, voluntatem, actionem, tanta curavit subtilitate distinguere, ut quandocumque legimus, vel audimus, divinae gratiae adiutorium confiteri, ut a malo declinemus bonumque faciamus, sive in lege atque doctrina, sive ubilibet constituat, sciamus quid loquitur; nec erremus, aliter eum intelligendo quam sentit. Scire quippe debemus, quod nec voluntatem nostram, nec actionem divino adjuvari credit auxilio, sed solam possibilitatem voluntatis atque operis quam solam in his tribus nos habere affirmat ex Deo, tamquam hoc sit infirmum, quod Deus ipse posuit in natura; caetera vero duo quae nostra esse voluit, ita sint firma et fortia, et sibi sufficientia, ut nullo indigeant ejus auxilio; et ideo non adjuvet et velimus, non adjuvet ut agamus, sed tantummodo adjuvet ut velle et agere valeamus".

(79) *De gest. Pel.* 18, 42; PL 44, 345: "Non esse liberum arbitrium si Dei indigeat auxilio, quoniam in propria voluntate habet unusquisque aut facere aliquid, aut non facere".

(80) *C. Jul. op. imp.* I, 78; PL 45, 1102: "Jul. Libertas arbitrii, qua a Deo emancipatus homo est, in admittendi peccati et abstinendi a peccato possibilitate consistit".

mente la intervención de Dios: el hombre es libre porque puede, con eficacia, hacer el bien o el mal con absoluta independencia. Porque toda dependencia sólo se concibe —dirían— como dependencia de otro, es decir, heterogénea, como la dependencia de otra criatura en el orden de las causas eficientes.

Frente a esta concepción, la obra de San Agustín recuerda que no se puede eludir el dato de Revelación, que nos dice que Dios obra en nosotros; y, además, que no se puede olvidar, como dato fundamental de la antropología revelada, que el hombre por el pecado original ha sufrido un debilitamiento en sus fuerzas; y que, por tanto, en la solución al problema de la libertad, hay que considerar muchos factores reales olvidados o pasados por alto en el planteamiento pelagiano. El mismo Agustín, convertido a los treinta y dos años, ha conocido en su propio ser la esclavitud del pecado y la importancia radical de salir de esa esclavitud por sus solas fuerzas; ha experimentado la presencia simultánea de la voluntad de hacer el bien y de la impotencia de esa voluntad; se ha visto con la capacidad y la vocación para la unión con Dios, pero sin el poder eficaz de realizar en sí mismo esa llamada (81).

En su visión sapiencial —que es visión de las realidades y sobre todo, del hombre a la luz de su fin último, o sea desde Dios—, el tema de la libertad debe considerarse como el tema de la actuación del hombre en camino hacia Dios. La noción del hombre como ente creado *ad imaginem*; su origen de la nada y por tanto su falibilidad; el pecado original y personal; y la misericordia salvadora de Dios que libera a los que quiere de la *massa damnata*, le obligan a considerar que la libertad no es una perfección pura, en el sentido de que “o se tiene o no se tiene”, sino una perfección que admite grados, según que el hombre se dirija a Dios más o menos perfectamente.

El tema de la libertad en San Agustín debe ser estudiado partiendo del dato de la Revelación, según el cual todo

(81) Sobre este tema puede verse R. JOLIVET, *Le probleme du mal d'après Saint Augustin*, Beauchesne, Paris 1936.

hombre nace en pecado, en un estado de servidumbre, que somete al hombre al yugo del mal de forma que no es capaz de realizar actos que le conduzcan al fin último, que es Dios. Para salir de ese estado de servidumbre el hombre necesita ser liberado por Dios. La historia de la libertad en cada hombre, es la historia de la *liberación* realizada en él por la gracia de Cristo, y esta liberación alcanza su punto culminante cuando el hombre llega a un estado que corresponde de tal forma su ordenación a Dios, que sea imposible la falibilidad, la vuelta a la servidumbre del pecado. Es decir: la más plena libertad del hombre se alcanza en el estado de bienaventuranza en el cielo (82), pues entonces no podrá pecar y participará perfectamente de la suma libertad impecable de Dios.

Así pues, en cada hombre concreto encontramos diversos grados de libertad:

Grado infimo: es aquella libertad, inamisible, de toda voluntad humana, por la que todos queremos ser felices y no podemos no quererlo (83). Esta libertad supone un cierto grado de liberación, debido a la esencia misma del hombre, pues nunca el hombre está tan sujeto al mal de tal forma que éste sea querido por sí mismo, en cuanto

(82) *De civ. Dei*, XXII, 30, 3; PL 41, 802: "Nec ideo (beati) liberum arbitrium non habebunt, quia peccata eos delectare non poterunt. Magis quippe erit liberum, a delectatione peccandi usque ad delectationem non peccandi indeclinabilem liberatum. Nam primum liberum arbitrium, quod homini datum est, quando primum creatus est rectus, potuit non peccare, sed potuit et peccare: hoc autem novissimum eo potentius erit, quo peccare non poterit. Verum hoc quoque Dei munere, non suae possibilitate naturae. Aliud est enim esse Deum; aliud participem Dei. Deus natura peccare non potest; particeps vero Dei ab illo accipit, ut peccare non possit. Servandi autem gradus erant divini muneris, ut primum daretur liberum arbitrium, quo non peccare posset homo; novissimum, quo peccare non posset: atque illud ad comparandum meritum, hoc ad recipiendum praemium pertineret. Sed quia peccavit ista natura cum peccare potuit, largiore gratia liberatur, ut ad eam perducatur libertatem, in qua peccare non possit".

(83) *C. Jul. op. imp.* VI, 12; PL 45, 1524: "Inmutabilis autem, cum qua homo creatus est et creatur, illa libertas est voluntatis, qua beati esse omnes volumus, et nolle non possumus". Cfr. *Ibid.* VI, 11; PL 45, 1521. Cfr. lo dicho sobre la libertad de la imagen.

mal, en cuanto infelicidad. Esta es la libertad que poseen incluso los infieles y los pecadores.

Grado medio: es la libertad de los justos en esta vida, los cuales, por la gracia, son liberados de la servidumbre del pecado, de forma que quieran y puedan efectivamente ordenar toda su vida al bien supremo, mientras los pecadores son sometidos a la atracción tiránica de los falsos bienes. En este grado de libertad hay crecimiento. La servidumbre original en la que todos nacemos es como una enfermedad; por el bautismo somos curados, y se restablece la imagen de Dios en el hombre, pero no en su pureza y plenitud definitivas. La vida sobre la tierra es como una convalecencia (84) hasta alcanzar la salud o salvación perfecta de los elegidos en el cielo.

(84) *In Io. Ev. tr. 41, 8, 9-10; PL 35, 1697-1698*: “Prima curatio est causam remove re languoris, quod per omnium fit indulgentiam peccatorum: secunda ipsum sanare languorem, quod fit paulatim proficiendo in renovationis hujus imaginis...” (*Vid. cita 52*). “Cum coeperit ea (omnia) non habere homo (debet autem non habere omnis Christianus homo), incipit caput erigere ad libertatem: sed ista inchoata est, non perfecta libertas. Quare, inquit aliquis, non est perfecta libertas? Quia ‘video aliam legem in membris meis, repugnatem legi mentis meae: non enim quod volo ago, ait, sed quod odi illud facio’ (*Rom. 7, 19*). Caro *inquit*, concupiscit adversus spiritum, et spiritus adversus carnem, ut non ea quae vultis illa faciatis’ (*Gal. 5, 17*). Ex partis libertas, ex parte servitus: nondum tota, nondum pura, nondum plena libertas, quia nondum aeternitas. Habemus enim ex parte infirmitatem, ex parte accepimus libertatem. Quidquid peccatum est a nobis, antea deletum est in Baptismo. Numquid quia deleta est tota iniquitas nulla remansit infirmitas? Si non remansisset, sine peccato hic viveremus. Quis autem audeat hoc dicere nisi superbus, nisi misericordia liberatoris indignus, nisi qui seipsum vult decipere, et in quo veritas non est? Ergo ex eo quod remansit aliquid infirmitatis, audeo dicere, ex qua parte servimus Deo, liberi sumus: ex qua parte servimus legi peccati, adhuc servi sumus. Unde dicit Apostolus quod dicere coeperamus: *Condelector legi Dei secundum interiorem hominem*. Ecce unde liberi, unde condelectamur legi Dei: libertas enim delectat. Nam quandiu timore facis quod justum est, non Deus te delectat. Nam quandiu timore facis quod justum est, non Deus te delectat. Quamdiu adhuc servus facis, te non delectat: delectet te, et liber est. Noli timere poenam, sed ama justitiam. Nondum potes amare justitiam? Time vel poenam, ut pervenias ad amandam justitiam”.



Grado sumo: Es la libertad que tienen los bienaventurados en el cielo cuando ya el hombre se encuentra inmediata e indeclinablemente unido al Bien Supremo (85).

La libertad cristiana, aunque empieza en un momento preciso —cuando se realiza por el bautismo la liberación de la servidumbre del pecado—, puede y debe crecer en esta vida, porque no ha alcanzado aún la plenitud. La liberación del mal realizada en el bautismo no es una perfecta liberación de toda servidumbre: pues no llegar a poseer, a pesar suyo, el Bien Supremo que anhela, y esto lleva consigo la exigencia de una sumisión que es principio de la vida moral; por otra parte, aunque el bautismo implique una liberación actual de la servidumbre del pecado y de los vicios, la presencia de la concupiscencia, que sobrevive en el bautizado, significa una atracción odiosa hacia el pecado, y manifiesta la falibilidad en los propósitos. De la primera de estas dos servidumbres —la de los preceptos— no puede liberarse el hombre en esta vida, donde ha de vivir en la esperanza; pero de la segunda sí puede liberarse gradualmente a medida que se someta cada vez más a la acción de Dios en él (86). La enseñanza de San Agustín va en sentido contrario de la “emancipación” pelagiana; ser libre es estar sometido a Dios, y cuanto más sometido a Dios, tanto más se participará de la libertad divina (87).

(85) *Vid.* texto citado en la nota 82.

(86) *Epist.* 157, 2, 8; PL 33, 676-677: “Voluntas libera tanto erit liberior quanto sanior: tanto autem sanior quanto divinae misericordie gratiaequae subjectior. Ipsa enim fideliter erat et dicit: *Itinera mea dirige secundum verbum tuum et ne dominetur mihi omnis iniquitas* (Ps. 118, 133). Quomodo enim libera est cui dominatur iniquitas? Ut ei autem non dominetur, vide illa quis invocetur. Non enim ait, *itineramca direge secundum liberum arbitrium, quia non dominabitur mihi omnis iniquitas; sed. tinera mea, inquit, dirige secundum verbum tuum, et ne dominetur mihi omnis iniquitas. Precatur non pollicetur; confitetur, non profitetur; optat plenissimam libertatem, non jactat propriam potestatem*”.

(87) *In Io. Ev. tr.* 41, 8, 8; PL 35, 1696-1697: “Cum ergo omnis qui facit peccatum, servus sit peccati, quae sit spes nobis libertatis, audite. *Servus autem, inquit, non manet in domo in aeternum. Ecclesia est domus, servus peccator est. Intrans multi in Ecclesiam peccatores. Non ergo dixit, Servus non est in domo; sed, non manet in domo in aeternum. Si ergo nullus ibi servus erit, quis ibi erit? Cum*

Si estos son los grados de la libertad en los que se puede encontrar el hombre ahora, cabe compararlos con un dato fundamental de la Escritura: el estado de justicia e integridad de nuestros primeros padres, que en la reflexión de San Agustín tiene una importancia central. La situación de nuestros primeros padres en el paraíso suponía una libertad que no tiene igual después de la caída. En el estado de inocencia, Adán podía no pecar, pues no era esclavo del pecado en que se encuentran todos los hombres al nacer; podía hacer el bien siempre, porque su voluntad era eficaz, y desde este punto de vista, —según San Agustín— Adán se encontraba en un perfecto libre

*enim rex justus sederit in throno, sicut Scriptura loquitur, quis gloriabitur castum se habere cor? aut quis gloriabitur mundum se esse a peccato? (Prv. 20, 8-9). Multum nos terruit, o fratres mei, dicendo, Servus non manet in domo in aeternum. Adjungit autem, et dicit, Filius autem manet in aeternum. Ergo solus in domo sua erit Christus? Nullus illi populus cohaerebit? Cui erit caput, si non erit corpus? An forte totum hoc Filius, caput et corpus? Non enim sine causa et terruit, et spem dedit: terruit, ne peccatum amaremus; spem dedit, ne de peccati solutione diffideremus: Omnis, inquit, qui facit peccatum, servus est peccati. Servus autem non manet in domo in aeternum. Quae ergo nobis spes est, qui non sumus sine peccato? Audi spem tuam; Filius manet in aeternum. Si ergo vos Filius liberaverit, tunc vere liberi eritis. Haec est spes nostra, frates, ut a libero liberemur, et liberando servos nos faciat: servi enim cupiditatis, liberati servi efficimur charitatis. Hoc et Apostolus dicit: 'Vos autem frates in libertatem vocati estis; tantum ne libertatem in occasionem carnis detis, sed per charitatem servite invicem' (Gal. 5, 13). Non ergo dicat Christianus: Liber sum, in libertatem vocatus sum: servus eram, sed redemptus sum, et ipsa redemptione liber effectus sum, faciam quod volo; nemo me prohibeat a voluntate mea, si liber sum. Sed si ista voluntate peccatum facis, servus es peccati. Noli ergo libertate abuti ad libere peccandum, sed utere ad non peccandum. Erit enim voluntas tua libera, si fuerit pia. Eris liber, si fueris servus; liber peccati, servus justitiae: dicente Apostolo, Cum servi essetis peccati, liberi eratis justitiae: nunc autem facti Deo, habetis fructum vestrum in sanctificationem, finem vero vitam aeternam (Rom. 6, 20, 22). Hoc conemur, id agamus". Pienso que la longitud de la cita se justifica por la claridad con que en ella expone San Agustín la fe cristiana sobre la libertad como liberación por Cristo. Esta oposición entre libertad y servidumbre en sentido cristiano es una de las constantes en la obras antipelagianas de San Agustín frente a la teoría de la autonomía (emancipación) del hombre de Celestino, Pelagio y sobre todo Julián de Enclana: Vid. C. Jul. op. imp. I, 76; PL 45, 1101; *ibid.* 82. 86 y 88; PL 45, 1103. 1105 y 1106-1107.*



arbitrio (88). El libre arbitrio se perdió con el primer pecado (89) y ya no puede volver a darse íntegramente, porque sobre la tierra siempre seremos, al menos parcialmente, siervos de la concupiscencia (90), mientras que en el cielo, en la liberación perfecta y definitiva, la libertad no sólo estará libre de la servidumbre —siquiera parcial— de la concupiscencia, sino también de la posibilidad del fallo. La primera libertad del hombre era una libertad de *posse non peccare*; la de los bienaventurados será una libertad de *nin posse peccare*, es decir, una libertad sin fallo posible (91). De todas formas conviene señalar, que si la voluntad de Adán antes del pecado era eficaz para el

(88) *Ad Rom*, exp. 18; PL 35, 2066: “Liberum erbo arbitrium perfecte fuit in primo homine, in nobis autem ante gratiam non est liberum arbitrium ut non peccemus, sed tantum ut peccare nolimus”. Cfr. *C. Jul. op. imp.* VI, 14; PL 45, 1531: “Nos autem dicimus tam beatum fuisse illum hominem ante peccatum, tamque liberae voluntatis, ut Dei praeceptum magnis viribus mentis observans, resistantem sibi carnem nullo certamine pateretur, nec aliquid omnino ex aliqua cupiditate sentiret, quod nellet; voluntatemque ejus prius fuisse vitiatam venenosa persuasione serpentis, ut oriretur cupiditas quae sequeretur potius voluntatem, quam resisteret voluntati; perpetratoque peccato jam poena infirmatae menti etiam carnis concupiscentia repugnaret. Ac per hoc, nisi prius homo faceret peccando quod vellet, non pateretur, concupiscendo quod nellet” (*C. Jul. op. imp.*, VI, 14; PL 45, 1531).

(89) Cfr. *C. Jul. op. imp.*, VI, 14; *cit. supra*.

(90) “Quidquid peccatum est a nobis, antea deletum est in Baptismo. Numquid quia deleta est tota iniquitas, nulla remansit infirmitas? Si non remansisset, sine peccato hic viveremus” (*vid.* cita 84).

(91) *De corrept. et gratia* 12, 33; PL 44, 936: “Quapropter, bina ista quid inter se differant, diligenter et vigilanter intuendum est; posse non peccare et non posse peccare, posse non mori, et non posse mori, bonum posse non deserere, et bonum non posse deserere. Potuit enim non peccare primus homo, potuit non mori, potuit bonum non deserere. Numquid dicturi sumus. Non potuit peccare, qui tale habebat liberum arbitrium? aut, Non potuit mori, cui dictum est, Si peccaveris, morte morieris? (*Gen.* 2, 17)? aut, Non potuit bonum deserere, cum hoc peccando deseruerit, et ideo mortuus sit? Prima ergo libertas, voluntatis erat, posse non peccare; novissima erit multo major, non posse peccare: prima immortalitas erat, posse non mori; novissima erit multo major, non posse mori: prima erat perseverantiae potestas, bonum posse non deserere; novissima erit felicitas perseverantiae, bonum non posse deserere. Numquid, quia erunt bona novissima potiora atque meliora, ideo fuerunt illa prima vel nulla vel parva? Sobre la mayor excelencia de la libertad de los bienaventurados, ver también *Enchir.* CV-CVI, 28 (PL 40, 28); *De civ. Dei*, XXII, 30, 3 (PL 41, 802); etc.

bien y para el mal, esto no quiere decir, en la enseñanza de San Agustín, que Adán, antes del pecado, fuera como el *homo emancipatus* de Julián de Eclama. Adán aún antes del pecado necesitaba la ayuda de Dios para hacer el bien (92). Ahora bien, dada la diferencia entre el estado de integridad de Adán y el estado de servidumbre del pecado en que nos encontramos los hombres, las dos ayudas de Dios, la que daba a Adán y la que da ahora a los hombres, son específicamente distintas (93).

Otro dato revelado que ilumina el concepto de libertad en San Agustín es la perfección Suprema de Cristo, el cual realiza nuestra perfección. Cristo fue perfectamente libre de la servidumbre del pecado, lleno de santidad y de gracia, de forma que es fuente de toda la gracia que recibimos, principio del que emana nuestra santidad y nuestra llamada efectiva hecha por Dios a la perfección de la gloria (94). San Agustín ofrece una explicación de la necesidad absoluta de Cristo para salvarse —elemento que él considera fundamental en la Revelación divina—. Cristo ha sido el medio querido por Dios para que nos veamos libres de la servidumbre del pecado. Esta liberación nos

(92) *C. Jul. op. imp.* I, 98; PL 45, 1115: “Ex quo autem homo incipit uti voluntatis arbitrio, et peccare et non peccare potest: sed alterum horum non facit, nisi adjutus ab eo qui dixit, “Sine me nihil potestis facere” (Io. 15, 5): alterum verum propria voluntate, sive a se ipso, sive ad alio deceptore seductus, vel peccato sicut servus addictus”.

(93) Son el *adjutorum quo* y el *adjutorum sine quo non* que San Agustín distingue en su libro *De corruptione et gratia*. Sobre este tema que ha hecho ya correr ríos de tinta volveremos más adelante.

(94) *De praedest. sanctorum* 15, 31; PL 44, 982s.: “Appareat itaque, nobis in nostro, capite ipse fons gratiae, unde secundum uniuscujusque mensuram se per cuncta ejus membra diffundit. Ea gratia fit ab initio fidei suae quicumque christianus, qua gratia homo ille ab initio suo factus est Christus... Praedestinatus est ergo Jesus, ut qui futurus erat secundum carnem filius David, esset tamen in virtute Filius Dei secundum Spiritus sanctificationis, quia natus est de Spiritu Sancto et Virgine Maria... Neque enim retributa est Christo illa generatio, sed tributa ut alienus ab omni obligatione peccati, de Spiritu et Virgine nasceretur. Sic et nobis ut ex aqua et Spiritu renasceremur... ille quippe nos fecit credere in Christum, qui nobis fecit in quem credimus Christum; ille facit in hominibus principium fidei et perfectionem in Jesum, qui fecit hominem principem fidei et perfectorem Jesum: sic appellatus est enim, ut scitis, in Epistola quae est ad Hebraeos” (*Heb.* 12, 2).



la puede dar Cristo, porque El ha sido libre (95). Su perfecta libertad incluye tres aspectos: carencia de servidumbre del pecado, plena potestad sobre sus actos y sujeción perfecta a la voluntad del Padre (96). Son tres aspectos que han de darse participadamente en el hombre liberado por Cristo.

(95) *In Io. Ev. tr. 41, 4-5; PL 35, 1694s.*: “Dicit enim Dominus, *Gratia venundati estis, et sine argento redimemini (Is. 52, 3)*. Sine pretio, sed vestro; quia meo. Hoc Dominus dicit: ipse enim pretium dedit, non argentum, sed sanguinem suum. Nam nos et servi et egeni remanseramus. Liberat ergo ab hac servitute solus Dominus: qui illam non habuit, ipse de illa liberat; solus enim in hac carne venit sine peccato. Nam quos videtis in manibus matrum parvulos ferri, nondum ambulat, et jam sunt compediti; traxerunt enim de Adam quod solvatur a Christo. Pertinet etiam ad ipsos, cum baptizantur, ista gratia quam Dominus pollicetur; quia de peccato solus liberare potest, qui venit sine peccato, et factus est sacrificium pro peccato. Audistis enim cum Apostolus legeretur: *Pro Christo, inquit, legatione fungimur, tamquam Deo exhortate per nos; obsecramus pro Christo*; id est, tanquam vos Christus obsecret. Quid? Reconciliari Deo. Sic exhortatur et obsecrat Apostolus et reconciliemur Deo, inimici eramus Deo. Nemo enim reconciliatur nisi ex inimici tuis. Inimicos autem nos non natura, sed peccata fecerunt. Unde inimici illius, inde servi peccati. Non habet Deus liberos inimicos; necesse est servi sint: et servi remanebunt nisi ab illo liberentur, cui peccando inimici esse voluerunt. *Obsecramus ergo, inquit, pro Christo, reconciliari Deo*. Quomodo autem reconciliamur, nisi solvatur quod inter nos et ipsum separat? Ait enim per prophetam: *Nom gravavit aurem ne audiat, sed peccata vestra separant inter vos et Deum (Is. 59, 1, 2)*. Quia ergo non reconciliamur nisi ablato quod in medio est, et posito quod in medio sit. Est enim medium separans, sed contra est mediator reconcilians; medium separans est peccatum, mediator reconcilians est Dominus Jesus Christus: *Unus enim Deus, et unus mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus (1 Tim. 2, 5)*”.

(96) *Ibid. 41, 7; PL 35, 1696*: “Merito liberat ab hac servitute peccati ille qui dicit in Psalmis: *Factus sum tamquam homo sine adjutorio, inter mortuos liber (Ps. 87, 5, 6)*. Solus enim liber, quia non habebat peccatum. Ipse enim dicit in Evangelio: *Ecce venit princeps hujus mundi, diabolum significans venturum in Judaeis persecutoribus; ecce, inquit, venit, et in me nihil inveniet (Io. 14, 30, 31)*... Et tanquam ei diceretur, si nihil in te inveniet, quare te occidet? Subjecit, et ait: *Sed ut sciant omnes quia voluntatem Patris mei facio, surgite, eamus hinc*. Non, inquit, mortem mei peccati necessitate persolvo, sed in eo morior, voluntatem Patris mei facio: plusque ibi facio quam patior, quia si nollen, nec passus essem. Habes illum alio loco dicentem, *Potestatem habeo ponendi animam meam, et potestatem habeo iterum sumendi eam (Io. 10, 18)*. Ecce vere in mortuis liber”.

Estas dos consideraciones nos permiten entrar ya en el estudio de lo que entiende San Agustín por libertad. Señalamos de entrada que, refiriéndose a este aspecto propio de la marcha racional y voluntaria del hombre hacia su fin último, San Agustín emplea dos expresiones que han sido objeto de notables estudios, no siempre concordantes en sus apreciaciones: *liberum arbitrium* y *libertas*. Creemos de estas dos ideas la primera no sea simplemente la predicación de la segunda al *arbitrium*. La cuestión que queremos examinar es, si hay distinción entre esas dos ideas, y, si la distinción existe, en qué sentido se da; y, por otra parte, qué aspecto o aspectos del obrar del hombre se señalan con esas dos nociones.

Desde el punto de vista terminológico se puede decir que en las obras de San Agustín no se encuentra una distinción exacta de esas dos expresiones, de forma que sean excluyentes entre sí. Con frecuencia una misma realidad es denominada *liberum arbitrium* en un lugar y *libertas* en otro (97). Incluso cada una de esas expresiones puede tener sentidos diversos, y por eso, a veces San Agustín se detiene a explicar qué entiende por la expresión que usa

(97) Así, de la voluntad congénita y absolutamente inaccesible de ser feliz "Hominis vero liberum arbitrium congenitum et omnino inamissibile si quaerimus, illud est quod beatis omnes esse volunt, etiam hi qui ea nolunt quae ad beatitudinem ducunt" (*C. Jul. op. imp.* VI, 11; PL 45, 1521): "Inmutabilis autem, cum qua homo creatus est et creatur, illa libertas est voluntatis, qua beati esse omnes volumus, et nolle non possumus" (*Ibid.* 12; PL 45, 1524). De la potestad de nuestros primeros padres de no pecar: "Primum liberum arbitrium, quod homini datum est, quando primum creatus est rectus, potuit non peccare, sed potuit et peccare" (*De civ. Dei*, XXII, 30, 3; PL 41, 802). "Prima ergo libertas voluntatis erat, posse non peccare" (*De corrept. et gr.* 12, 33; PL 44, 936). El primer pecado se cometió por el mal uso del libre albedrío: "a liberi arbitrii malo usu series hujus calamitatis exorta est, quae humanum genus origine depravata" (*De civ. Dei*, XIII, 14; PL 41, 386); "Nam libero arbitrio male utens homo se perdidit" (*Enchir.* XXX; PL 40, 246). O por la perversión de la libertad: "Jam quippe anima libertate in perversum propria delectata, et Deo dedignata servire, pristino corporis servitio destituebatur" (*De civ. Dei* XIII, 13; PL 41, 386). Así, el pecado de Adán hizo perder al hombre el libre albedrío: "Cum libero peccaretur arbitrio, victore peccato amissum est liberum arbitrium" (*Enchir.* XXX; PL 40, 247) o la libertad: "Libertas quidem periit per peccatum" (*C. duas epist. Pel.* I, 2, 5; PL 44, 552) etc. etc. Cfr. HUFTIER, *op. cit.*, p. 189-206.



en determinada ocasión (98). En consecuencia como frecuentemente acontece en el estudio agustiniano, conviene evitar siempre, pero de modo especial al tratar el tema de la libertad, dar un sentido absoluto y “técnico” a las expresiones del Santo Doctor. Cada frase debe ser considerada en su contexto, teniendo siempre en cuenta que los términos no habían recibido todavía aquella precisión y exactitud que les dio el maravilloso trabajo de la teología escolástica.

Aun con las precisiones terminológicas señaladas, el análisis de la complejidad de los factores presentes en el acto humano exige distinguir campos de aplicación diversos para las dos expresiones. Definido el libre arbitrio como aquella cualidad del hombre, por la que los actos que realiza son suyos —también los realizados en estado de servidumbre del pecado (99)— y que permanece siempre; si consideramos la libertad como una perfección plena, entonces entre los dos hay una evidente contraposi-

(98) *C. Jul. op. imp.* VI, 26; PL 45, 1565s.: “Denique liberum arbitrium... ita nobis naturaliter iusitum est, ut nulla miseria nobis possit auferri quod miseri esse nolumus volumus esse beati. Usque adeo ut jam ipsi qui male vivendo sunt miseri, male vivere quidem velint, nolint tamen esse miseri, sed beati. Hoc est liberum arbitrium nostris mentibus immobiliter fixum, non quo bene agere volumus, nam id humana iniquitate potuimus amittere, et gratia divina possumus recipere; sed liberum arbitrium quo beati esse volumus, et miseriam nolumus...”. *C. duas epist. Pel.* I, 2, 5; PL 44, 552: “Libertas quidem periiit per peccatum, sed illa quae in paradiso fuit, habendi plenam cum immortalitate iustitiam”, etc.

(99) *C. duas epist. Pel.* I, 2, 5; PL 44, 552: “Quis autem dicat nostrum, quod primi hominis peccato perierit liberum arbitrium de humano genere? Libertas quidem periiit per peccatum, sed illa quae in paradiso fuit, habendi plenam cum immortalitate iustitiam; propter quod natura humana divina indiget gratia, dicente Domino, *Si vos Filius liberaverit, tunc vere liberi eritis* (Io. 8, 36): utique liberi ad bene justeque vivendum. Nam liberum arbitrium usque adeo in peccatore non periiit, ut per illus peccent, maxime omnes qui cum delectatione peccant et amore peccati, hoc eis placet quod eos libet... Liberos dixit iustitiae, non liberatos: a peccato autem non liberos, ne sibi hoc tribuerent; sed vigilantissime maluit dicere liberatos, referens hoc ad illam Domini sententiam, *Si vos Filius liberaverit, tunc vere liberi eritis*”. “Si non est liberum arbitrium quomodo iudicat mundum? (*Epist.* 214, 2; PL 33, 875). Cfr. *Degr. et lib. arb.* IV, 8; PL 44, 886-887).

ción. El libre arbitrio señala, en efecto, una situación de falibilidad, la libertad la niega.

La anterior definición del libre arbitrio nos dice que tanto el *recte vivere* cuanto el pecado son del hombre, y San Agustín admite una expresión que nos podría parecer extraña, teniendo en cuenta lo dicho hasta ahora sobre su pensamiento: nosotros poseeríamos el libre arbitrio para el mal y para el bien (100). Pero el Doctor de la gracia nos aclara inmediatamente que no por esto se trata de una potencia moralmente neutra, pues, si bien tanto el pecado como la buena acción son del hombre, lo son de dos modos totalmente diferentes (101). El mal le es imputable al hombre de forma exclusiva (102), mientras que el bien es imputable al hombre, pero principalmente es imputable a Dios que obra en el hombre (103). En cualquier caso la posibilidad de hacer el mal, la falibilidad, aunque no es excluida por la noción del libre arbitrio humano, ya que el hombre ha sido creado de la nada, sí es excluida de la noción de libre arbitrio cuando éste se considera como pura perfección (104).

(100) "Liberum itaque arbitrium et ad malum et ad bonum faciendum confitendum est nos habere" (*De corrept. et gr.* 1, 2; PL 44, 917).

(101) *Ibid.*: "Sed in malo haciendo liber est quisque justitiae servusque peccati; in bono autem liber esse nullus potest, nisi fuerit liberatus ab eo qui dixit: "Si vos Filius liberavit tunc vere liberi eritis".

(102) *De gratia et lib. arb.* 21, 43; PL 44, 909: "Quando legitis in Litteris veritatis, a Deo seduci homines, aut obtundi vel obdurari corda eorum, nolite dubitare praecessisse mala merita eorum, ut juste ista paterentur: ne incurratis in illud proverbium Salomonis, "insipientia viri violat vias ejus, Deum autem causatur in corde suo (*Prov.* 19, 3)".

(103) *Ibid.*, 8, 20; PL 44, 893: "Fingimur ergo, id est formamur et creamur in operibus bonis, quae, non praeparavimus nos, sed praeparavit Deus ut in illis ambulemus".

(104) *C. Jul. op. imp.* V, 38; PL 45, 1474: "Hoc putas ad naturam liberi arbitrii pertinere, ut possit utrumque, et peccare scilicet, et non peccare; et in hoc existimas hominem factum ad imaginem Dei, cum Deus ipse non possit utrumque. Neque enim vel demens quisquam dixerit, Deum posse peccare; aut tu dicere audes, Deum liberum arbitrium non habere. Dei ergo, non nihili, munus est liberum arbitrium: Sed in ipso Deo summum est liberum arbitrium, qui peccare nullo modo potest".

Así, pues, considerado en el hombre, podemos decir que, en estos pasajes, San Agustín llama *liberum arbitrium* del hombre a aquel principio por el cual sus actos le son imputables. Pero hay que añadir en seguida que, según hemos visto, esta cualidad humana, inamisible, no es pura capacidad electiva, independiente y dotada de indiferencia frente a los posibles objetos: Dios o el pecado, porque aunque Agustín diga que por el libre arbitrio el hombre puede pecar o no pecar, con tal expresión no quiere significar lo que nosotros llamaríamos libertad de indiferencia, pues afirma también que la elección no es simétrica ante ambas posibilidades. Primero, porque la sujeción a Dios perfecciona al hombre mientras que el pecado supone un fallo en su ser y un volverse hacia la nada (105), lo cual nos dice que ontológicamente el hombre tiende, como a su perfección, hacia Dios, y que, por lo tanto, el hombre no puede ser ontológicamente indiferente ante las dos posibilidades; y segundo, porque la dinámica del acto es completamente distinta (106), de forma que cuando obramos el mal, obramos por lo que es propio y exclusivamente nuestro (la limitación, la falibilidad), mientras que cuando obramos el bien es más bien Dios el que obra (107), pero

(105) *De civ. Dei* XIV, 13, 1; PL 41, 421: "Sed vitio depravari, nisi ex nihilo facta, natura non posset. Ac per hoc ut natura sit, ex eo habet quod a Deo facta est; ut autem ab eo quod est deficiat, ex hoc quod de nihilo facta est. Hoc sic defecit homo, ut omnino nihil esset: "sed ut inclinatus ad se ipsum minus esset, quam erat, cum eri qui summe est inhaerebat. Relicto itaque Deo, esse in semetipso, hoc est sibi placere, non jam nihil esse est, nihilo propinquare."

(106) *C. Jul. op. imp.* I, 98; PL 45, 1115: "Ex quo autem homo incipit uti voluntatis arbitrio, et peccare et non peccare potest; sed alterum horum non facit, nisi adjutus ab eo qui dixit, "Sine me nihil potestis facere" (*Io.* 15, 5) alterum vere propria voluntate sive a se ipso, sive ab alio deceptore seductus, vel peccato sicut servus addictus".

(107) *De peccat. mer. et rem.* II, 18, 30-31; PL 44, 169: "Quapropter nisi obtineamus, non solum voluntatis arbitrium, quod hunc atque in eis naturalibus bonis ess, quibus et male uti malus potest, sed etiam voluntatem bonam, quae jam in eis bonis est, quodum esse usus non potest malus, nisi ex Deo nobis esse non posse, nescio quemadmodum defendamus quod dictum est: *Quid enim habes quod non accepisti?* Nam si nobis libera quaedam voluntas ex Deo est, quae adhuc potest esse vel bona vel mala: bona vera voluntas ex nobis est: melius est id quod a nobis, quam quod ab illo est... Quocirca

no de forma que quite al hombre su obrar, sino haciendo el mismo obrar del hombre (108).

San Agustín se opone radicalmente a la visión de la libertad expuesta por Julián de Eclana, que la consideraba como una cualidad que situaría al hombre en un estado de emancipación frente a Dios, de forma que sería auto-suficiente en toda su radicalidad, que el hombre es indiferente al bien y al mal (109). San Agustín, que parte de un *planteamiento sapiencial*, en el que la pecabilidad se contempla como un defecto de la voluntad —defecto que, por supuesto, Dios no tiene y que no pertenece a lo que podríamos llamar la esencia del libre albedrío (110)—, quiere acentuar la triste condición en que se encuentran los hombres después del pecado; de forma que —según él— en la consideración de las fuentes del acto humano hay que tener en cuenta que, por una parte, el hombre posee siempre la capacidad de ejecutar actos propios en orden a la salvación, pero que su voluntad, que en sí mis-

quoniam quod a Deo nos avertimus, nostrum est, et haec est voluntas mala; quod vero ad Deum nos convertimus, nisi ipso excitante atque adjuvante non possumus, et haec est voluntas bona". *De civ. Dei* XIV, 11, 1; PL 41, 418: "Bona igitur voluntas opus est Dei: cum ea quippe ab illo factus est homo. Mala vero voluntas prima, quoniam omnia mala opera praecessit in homine, defectus potius fuit quidam ab opere Dei ad sua opera, quam opus ullum. Et ideo mala opera, quia secundum se, non secundum Deum: et eorum operum tanquam fructum malorum voluntas ipsa esset velut arbor mala aut ipse homo in quantum malae voluntatis. Porro mala voluntas, quamvis non sit secundum naturam, sed contra naturam, quia vitium est; tamen ejus naturae est, cujus est vitium, quod nisi in natura non potest esse: sed in ea quam creavit ex nihilo, non quam genuit. Creator de semetipso, sicut genuit Verbum, per quod facta sunt omnia".

(108) *De corrept. et gratia* 2, 4; PL 44, 918: "Potius intelligant, si filii Dei sunt, spiritu Dei se agi (*Rom.* 8, 14) ut quod agendum est agant; et cum egerint, illi a quo agunt gratias agant. Aguntur enim ut agant, non ut ipsi nihil agent". Cfr. *Sermo* 13, 14, 3; PL 38, 108.

(109) *C. Jul. op. imp.* III, 117; PL 45, 1297: "Cur enim tu adminicula gratiae supponis bonae voluntati, cum voluntas mala nullo innitatur adminiculo ut mala sit, vel mada esse persistat? An hic libra tua, quam conaris ex utraque parte per aequalia momenta suspendere, et voluntas quantum est ad malum, tantum etiam sit ad bonum libera, vergendo in unam partem et indicat delirantem?"

(110) "Hoc putas ad naturam liberi arbitrii pertinere, ut possit utramque, et peccare scilicet, et non peccare..." (*vid.* cita 104).



ma es un don de Dios para que le amemos, puede volverse contra Dios. Es decir: hay en el hombre una potencia que está llamada a ser buena, pero que puede ser mala. Sola, en sí misma, no es ni buena ni mala *moralmente* (111); esto —repetimos—, no significa que sea indiferente al bien y al mal e igualmente capaz de ambos (112). Se debe tener en cuenta la corrupción que ha supuesto el pecado, de forma que esa voluntad no es eficaz para el bien si Cristo no la libera de la servidumbre del pecado (113), pues, en el primer pecado, pereció la capacidad de hacer efectiva la potencia para el bien (114).

San Agustín, al estudiar el camino del hombre hacia la bienaventuranza, ha señalado unas realidades o aspectos de la realidad que, pese a la imprecisión terminológica, están bien delimitados. Primero: la naturaleza íntima del hombre, creada con el fin que marca en lo más profundo su mismo ser: el hombre es un ser hecho para ir a Dios. Segundo: la consecuencia psicológica de esa profunda realidad: la voluntad, el deseo innato, y tan congénito en el hombre como su mismo ser, de ser feliz. Tercero: la capa-

(111) *De peccat. mer. et rem.* II, 18, 30; PL 44, 169: "Quamquam voluntas mirum si potest in medio quodam ita consistere, ut nec bona mala sit. Aut enim justitiam diligimus, et bona est; et si magis diligimus, magis bona; si minus, minus bona est: aut si omnino non diligimus, non bona est. Quis vero dubitet dicere voluntatem nullo modo justitiam diligentem, non modo esse malam, sed etiam pessimam voluntatem?"

(112) Inmediatamente después de haber declarado la indiferencia de la voluntad vacía, San Agustín explica: "Si ergo voluntas aut bona est, aut mala, et utique malam non habemus ex Deo: restat ut bonam voluntatem habeamus ex Deo: alioquin nescio, cum ab eo justificamur, quo alio munere ipsius gaudere debeamus. Et hinc scriptum arbitror, *Paratur voluntas a Domino (Prov. 8, 35)*; et in Psalmis, *A Domino gressu hominis diriguntur, et viam ejus volet (Ps. 36, 23)*; et quod Apostolus ait, *Deus est qui operatur in nobis et velle et operari, pro bona voluntate (Philip. 2, 13)*.

(113) *Vid.* cita 56.

(114) *C. duas epist. Pel.* I, 2, 5; PL 44, 552: "Libertas quidem perit per peccatum, sed illa quae in paradiso fuit habendi plenam cum immortalitate justitiam; propter quod natura humana divina indiget gratia dicente Domino, *Si vos Filius liberaverit, tunc vere liberi eritis (Io. 8,36)*: utique liberi ad bene justeque vivendum. Nam liberum arbitrium usque adeo in peccatore non perit, ut per illud peccent, maxime omnes qui cum delectatione peccant et amore peccati, hoc eis placet quod eos libet".



cidad, también inamisible, de realizar esa vocación, capacidad que debe ser considerada, a la luz de la revelación de la realidad del pecado, como una pura potencia pasiva, en el sentido de que es impotente por sí sola para el bien. Cuarto y último: la liberación de esa potencia, de forma que alcance la perfección y llegue a imperar eficazmente los actos de una vida conforme a la voluntad de Dios.

Son, sobre todo, los dos últimos aspectos los que captan el interés de San Agustín cuando trata de la cooperación de Dios con el hombre en los actos humanos y este problema lo expresa el Obispo de Hipona, como el misterio de la gracia y la libertad (115). Estas dos realidades, la posibilidad de los actos morales, es decir, el libre albedrío de la voluntad, y la eficacia o el poder efectivo para el bien, están netamente distinguidos en las obras antipelagianas, y son el apoyo próximo de sus argumentaciones en la polémica. Así, aunque deben hacerse las reservas que hemos señalado anteriormente sobre la terminología, se ha podido escribir que “hay en el pensamiento de San Agustín una distinción perfectamente neta entre el significado de *liberum arbitrium* y el de *libertas*” (116). Antes de concluir, pues, queremos examinar el alcance y los matices de las ideas del libre arbitrio y de libertad en sus relaciones mutuas. Esto servirá para completar lo que hasta ahora se ha dicho sobre la noción agustiniana de libertad.

a) *Libre arbitrio*

En San Agustín, la idea que señalamos con esta expresión se ha originado a partir de la consideración del actuar del hombre frente a Dios. Existe, en efecto, una capacidad del hombre de actuar en un sentido o en otro *frente a Dios*; en definitiva, esta expresión indica la cualidad

(115) *De gr. et lib. arb.* 1, 19; PL 44, 881-882.

(116) “Il y a dans la pensée d’Agustin une distinction parfaitement nette entre le sens du *liberum arbitrium* et celui de *libertas*” (E. GILSON, *Introduction...*, 212).



del hombre por la que es moralmente responsable (117), sujeto apto de mandamientos por parte de Dios (118).

Este aspecto aparece, sobre todo, en sus obras antimáqueas, donde trata de poner en claro que el mal proviene del hombre, pero no sólo de la elección de Adán, que se encontraba con una capacidad perfectamente eficaz para no pecar o para pecar, sino también de la capacidad, que no se ha extinguido, de elección que poseen sus descendientes. En el *De Libero arbitrio* Agustín explica, examinando el caso del hombre actual, el impulso que mueve la voluntad a apartarse de Dios, y señala que es *potestativo*, es decir, que cae en nuestro poder pecar o no pecar, porque si queremos pecar pecamos, y si no queremos, no pecamos (119). Es cierto que, como hemos señalado antes, el hombre no puede ahora, por sus propias fuerzas, hacer el *bien*. Pero no es esto lo que se le imputa, sino el no hacerlo por no adherirse a la gracia de Cristo (120). Hay, pues, en el hombre, aun después del pecado, una cierta capacidad para hacer el bien y el mal, aunque desde el punto de vista moral la realización de ambas posibilidades sea muy distinta, como ya dijimos. Esta capacidad constituye la gran dignidad de la naturaleza humana que

(117) *Epist.* 214, 2; PL 33, 969: "Si igitur non est Dei gratia, quomodo salvat mundum? et si non est liberum arbitrium quomodo iudicat mundum?"

(118) *De gratia et lib. arb.* 2, 4; PL 44, 883: "Quid illud, quod tam multis locis omnia mandata sua custodire et fieri iubet Deus? Quomodo iubet, si non est liberum arbitrium?"

(119) *De lib. arbitr.* II, 20, 54; PL 32, 1270: "Omne autem bonum ex Deo: nulla ergo natura est quae non sit ex Deo. Motus ergo ille aversionis, quod fateamur esse peccatum, quoniam defectivus motus est, omnis autem defectus ex nihilo est, vide quo pertineat, et ad Deum non pertinere ne dubites. Qui tamen defectus quoniam est voluntarius, in nostra est positus potestate. Si enim times illum, oportet ut nolis; si autem nolis, non erit".

(120) *De lib. arbitr.* III, 19, 53; PL 32, 1297: "Recte enim fortasse querentur, si erroris et libidinis nullus hominum victor existeret: cum vero ubique sit praesens qui multis modis per creaturam sibi Domino servientem aversum vocet, doceat credentem consoletur sperantem, diligentem adhortetur, conantem adjuvet, exaudiat deprecantem; non tibi deputatur ad culpam quod invitus ignoras; sed quod negligis quaerere quod ignoras; neque illud quod vulnerata membra non colligis, sed quod volentem sanare contemnis: ista tua propria peccata sunt". Cfr. *Ibid.* III, 20, 57-58; PL 32, 1298-1299.

está muy por encima de los seres irracionales (121). Esta doctrina, que esclarece un aspecto fundamental de la gracia, no fue retractada nunca por San Agustín a lo largo de la polémica pelagiana (122), y el obispo de Hipona en algún momento la volvió incluso a transcribir casi literalmente (123). Esta capacidad o potencia, que generalmente designa San Agustín con la expresión *liberum arbitrium*, se define, pues, no como una simple capacidad de elección, sino como una capacidad de ir hacia Dios —y esto es un bien—, aunque para conseguirlo el hombre no se baste a sí mismo, y aunque, en el estado actual, incluya la posibilidad de fallar (124).

De ahí que este libre albedrío en la consideración sapiencial agustiniana, aunque sea un bien, no sea un bien definitivo, sea una *media vis*, una fuerza media, y por tanto, un bien medio (125) y sólo su buen uso fuere un gran bien (126).

(121) *C. Faustum* 22, 28; PL 42, 419: “Magna est itaque et humana creatura, quandoquidem per eam possibilitatem instauratur, per quam si voluisset, nec cecidisset. Magnus ergo Dominus, et laudabilis valde (*Psal.* 47, 2) qui condidit eam. Concidit eum et inferiores, quae non possunt peccare; condidit et meliores, quae nolunt peccare”.

(122) San Agustín, que en otros puntos fundamentales cambió de opinión, no lo hace así en este punto, señalado entre los años 388 y 395. De este tema, no habla en las *Retractationes*.

(123) Cfr. *De nat. et gr.* 67, 81; PL 44, 287-288.

(124) *De civ. Dei* XII, 1, 3; PL 41, 349-350: “Sicut autem melior est natura sentiens et cum dolet, quam lapis qui dolere nullo modo potest: ita rationalis natura praestantior est etiam misera, quam illa quae rationis vel sensus est expers, et ideo in eam non cadit miseria. Quod cum ita sit, huic naturae, quae in tanta excellentia creata est, ut licet ipsa sit mutabilis, inhaerendo tamen incommutabili bono, id est summo Deo, beatitudinem consequatur, nec expleat indigentiam suam nisi utique beata sit, eique explendae non sufficiat nisi Deus, profecto non illi adhaerere, vitium est”.

(125) *De spiritu et litt.* 33, 58; PL 44, 238: “Prius igitur illud dicamus, et videamus utrum huic satisficiat quaestionis, quod liberum arbitrium naturaliter attributum a creatore animae rationali, illa media vis est, quae vel intendi ad finem, vel inclinari ad infidelitatem potest: et ideo nec istam voluntatem qua credit Deo, dici potest homo habere quam non acceperit; quandoquidem vocante Deo surgit de libero arbitrio, quod naturaliter cum crearetur accepit”.

(126) *De lib. arbitr.* III, 19, 50; PL 32, 1268: “Virtutes igitur quibus recte vivitur, magna bona sunt: species autem quorumlibet corporum, sive quibus recte vivi potest, minima bona sunt: poten-

Es evidente que, en este análisis existencial de San Agustín, encontramos ya esbozada la noción escolástica de potencia como facultad o segunda especie de la cualidad, pero debemos guardarnos muy bien de identificar la noción agustiniana con la escolástica, pues en el Obispo de Hipona esta potencia, si bien tiene —como dijimos— la naturaleza de algo que no puede desaparecer nunca, admite un progreso en sí misma. Esto lo señala San Agustín cuando, en la expresión *liberum arbitrium*, considera la primera palabra como un adjetivo de la segunda, con lo cual está diciendo que el arbitrio de la voluntad es objeto de una liberación (127). Esto abre paso a la consideración de la problemática agustiniana de la libertad (128).

b) Libertad

Ya hemos visto cómo San Agustín distingue dos ideas centrales: por una parte la posibilidad y de otra la liberación del pecado por la gracia, liberación que hace que la posibilidad de dirigirse a Dios se actúe y se haga efectiva. Conviene ahora señalar que esas nociones no son conceptos independientes.

tiae vero animi sine quibus recte vivi non potest, media bona sunt. Virtutibus nemo male utitur; caeteris autem bonis, id est mediis et minimis, non solum bene sed etiam male quisque uti potest”.

(127) Aparece una cierta confusión debido a que el latín sólo dispone de un adjetivo: *liber*, para designar las dos realidades que en San Agustín se distinguen: estar dotado de libre arbitrio y ser liberado de la servidumbre del pecado. Teniendo en cuenta esto, se puede tratar de explicar el sentido de algunas frases de San Agustín donde aparecen claramente imprecisiones terminológicas: “Posset enim (homo ante peccatum) perseverare si vellet: quod ut nollet, de libero descendit arbitrio (comme pouvoir de faire le mal), quod tunc ita liberum erat, ut et bene vellet et male. Quid autem liberius (au sens de *libertas*) libero arbitrio, quando non poterit service peccato...”. *De correptione et gratia*, 11, 32; PL 44, 936. “...cum arbitrio voluntatis, ideo *vere arbitrio* (au sens de *libertas*) quia per gratiam liberato...” (*Ibid.* 42, PL 44, 942) “...arbitrium inquam, liberum (au sens de libre arbitre), sed non liberatum (par la liberté)” (*Ibid.*). (E. GILSON, *Introduction...*, 213). Pese al acierto indiscutible de estas observaciones, parece que Gilson da un sentido a *liberum arbitrium* y *libertas* demasiado preciso, que sobrepasa el contenido en las obras de San Agustín.

(128) Vid. M. HUFTIER, *Libre arbitre...*, 223-231.

La primera idea, la posibilidad, incluye la segunda, como aquello a lo que se ordena; es el bien imperfecto que se convertirá en un bien más perfecto cuando se actúe por aquello a lo “el arbitrio de la voluntad es verdaderamente libre cuando no sirve a los vicios ni a los pecados, y esto es dado por Dios” (129). Es decir, la misma potencia en sentido pasivo, admite una perfección progresiva según suponga cada vez menos la posibilidad de equivocarse, de ser usada mal. Esta posibilidad de progreso en la capacidad de actuar bien, se basa, según San Agustín en que la facultad electiva no es en sí misma posibilidad de pecar o no pecar, de dirigirse a Dios o de volverse contra El, sino que es una posibilidad de ir conscientemente a Dios (130), pero una posibilidad falible (131). Esta posibi-

(129) *De civ. Dei* XIV, 11, 1; PL 41, 418: “Arbitrium igitur voluntatis tunc est vere liberum, cum vitiis, peccatisque non servit. Tale datum est a Deo”.

(130) *Sermo* 169, 11, 13; PL 38, 922-923: “Totum ex Deo: non tamen quasi dormientes, non quasi ut non conemur, non quasi ut non velimus. Sine voluntate tua non erit in te justitia Dei. Voluntas quidem est nisi tua, justitia non est nisi Dei. Esse potest justitia Dei sine voluntate tua, sed iustus esse non potest praeter voluntatem tuam... Sine te fecit te Deus. Non enim adhibuisti aliquem consensum, ut te faceret Deus... Qui ergo fecit te sine te, non te justificat sine te. Ergo fecit nescientem, justificat volentem”. *De peccat. mer. et rem.* II, 5, 6; PL 44, 154-155: “Repellamus itaque ab auribus et mentibus nostris eos qui dicunt, accepto semel liberae voluntatis arbitrio, nec orare nos debere, ut Deus nos adjuvet, ne peccemus... Nec ideo tamen solis de hac re votis agendum est, ut non subinferatur admitendo etiam nostrae efficaciae voluntatis. *Adjutor enim noster Deus* dicitur (Psal. 61, 9) nec adjuvari potest, nisi qui etiam aliquid sponte conatur. Quia non sicut lapidibus insensatis, aut sicut in eis in quorum natura rationem voluntatemque non condidit, salutem nostram Deus operatur in nobis. Cur autem, illum adjuvet, illum non adjuvet; illum tantum, illum autem non tantum; istum illo, illum isto modo; penes ipsum est et aequitatis tam secretae ratio, et excellentia potestatis”. Cfr. citado en nota 124.

(131) *C. Jul. op. imp.* V, 38; PL 45, 1474: “Nec ideo tamen orta est ex bono voluntas mala; quod ego non dixi: sed dixi, ‘Nec ideo tamen ex bono potuit oriri mala voluntas, quia bonum factum est a Deo bono, sed quia de nihilo factum est, non de Deo’ (*De nuptiis et concupiscentia*, II, 38, 48)... Factus est rectus, sicut dixit Scriptura (*Eccle.* 7, 30): non ergo quaeritur, unde in illo potuerit oriri bona voluntas, cum qua factus est; sed unde mala cum qua factus non est. Et tu dicis, non attendens quid dicas ‘Ideo potuit oriri mala voluntas, ut oriri posset et bona’ et hoc putas ad naturam liberi arbitrii pertinere, ut possit utrumque, et peccare scilicet et non



lidad fue, al comienzo, perfectamente evitable (132); sin embargo, el pecado primero dejó al hombre en un estado de servidumbre a un poder que está contra la naturaleza que recibió de Dios, un sometimiento que el hombre reconoce como extraño a su ser (133), de forma que, creado en su estado de *posse non peccare*, después del pecado se encuentra en una situación de *non posse non peccare* (134).

El libre arbitrio ha permitido que el hombre, por sí mismo, se apartara de Dios, sometiéndose a la esclavitud del pecado y corrompiendo la imagen de Dios en que fue creado. Pero, si bien el hombre sigue teniendo el libre arbitrio, que le sirve para poder vivir, pues conserva esa imagen inamisible que consiste en poder participar de Dios (135), sin embargo su libre arbitrio es una capacidad ineficaz para el bien (136). Por eso, el libre arbitrio, que

peccare; et in hoc existimas hominem factum ad imaginem Dei, cum Deus ipse non possit utrumque... Dei ergo, non nihili, munus est liberum arbitrium: sed in ipso Deo summum est liberum arbitrium, qui peccare nullo modo potest... Angelus ergo vel homo propterea peccare potuit, id est, propterea isto Dei munere, quod est liberum arbitrium, male uti potuit, quia non est Deus, hoc est, de nihilo factus est a Deo, non de ipso Deo”.

(132) *Ibid.* VI, 14; PL 45, 1531: “Nos autem dicimus tam beatum fuisse illum hominem ante peccatum, tamque liberae voluntatis, ut Dei praeceptum magni viribus mentis observans, resistantem sibi carnem nullo certamine pateretur, nec aliquid omnino ex aliqua cupiditate sentiret, quod nollet”.

(133) *Ibid.*: “Perpetratoque peccato jam poena infirmitae menti etiam carnis concupiscentia repugnaret. Ac pec hoc, nisi prius homo faceret peccando quod vellet, non pateretur concupiscendo quod nollet”.

(134) El tema de la impecancia fue uno de los puntos donde sobre todo al principio se centró la polémica de San Agustín con los pelagianos; el *De peccatorum meritis et remissione* está dedicado a tratar este tema. Cfr. A. SAGE, *Le péché originel*, 94-95.

(135) *De Trin.* XIV, 8, 11; PL 42, 1044: “Etsi amissa Dei participatione obsoletam atque deformem, Dei tamen imagine permaner. Eo quippe ipso imago ejus est, quo ejus capax est, ejus particeps esse potest”. Cfr. nota 100.

(136) C. duas epist. Pel. I, 2, 6; PL 44, 552: “Liberum autem arbitrium defendendo praecipitant, ut de illo potius ad faciendam justitiam, quam de Domini adjutorio confidatur, atque ut in se quisque, non in Domino gloriaetur (*I Cor.* 1. 31). Quis autem nostrum dicat, quod primi hominis peccato perierit liberum arbitrium de humano genere? Libertas quidem periit per peccatum, sed illa quae in paradiso fuit, habendi plenam cum immortalitate justitiam; propter quod natura humana divina indiget gratia, dicente Domino, *Si*

no es perfecto, logrará la perfección cuando tenga no sólo la posibilidad pasiva, sino también la voluntad buena y el poder efectivo, y esto el hombre lo alcanza sólo si es *liberado* por Cristo: el hombre se hace a sí mismo pecador, pero sólo es hecho libre por la gracia del Salvador (137).

He aquí pues otro concepto fundamental en la doctrina de San Agustín sobre el caminar del hombre hacia Dios: la eficacia efectiva y real por la que aquél podrá ir a Dios se actúa. Tal noción es lo que usualmente se ha denominado *libertad* en San Agustín (138). Se entiende así que el Obispo de Hipona considere que los distintos grados posibles de libertad se ordenan según que la eficacia de hacer el bien, sea mayor o menor, hasta alcanzar el máximo grado en la unión *indefectible* que los bienaventurados tienen con Dios en el cielo (139).

vos Filius liberaverit, tunc vere liberi eritis (Io. 8, 36): utique liberi ad bene justaque vivendum. Nam liberum arbitrium usque adeo in peccatore non perit, ut per illud peccent, maxime omnes qui cum delectatione peccant et amore peccati, hoc eis placet quod eos libet. Unde et Apostolus, cum essetis inquit, servi peccati, liberi fuistis justitiae. Ecce ostenduntur etiam peccato minime potuisse, nisi alia libertate, servire”.

(137) *Ibid.*: “Liberi ergo a justitia non sunt, nisi arbitrio voluntatis: liberi autem a peccato non fiunt, nisi gratia Salvatoris”.

(138) M. HUFFIER, *Libre arbitre...*, p. 225-226: “S. Augustin conçoit ainsi la liberté un peu à partir de status juridique d’homme libre. La belle affaire, pour un esclave, d’avoir la liberté psychologique de faire des actes réservés au citoyen: il n’est pas plus avancé pour cela. Il n’est pas question de nier cette liberté psychologique, mais bien d’affirmer que, condition nécessaire pour poser des actes valables, —des *actus humani*— elle n’est pas suffisante aussi longtemps, que le sujet restera en sa condition d’esclave. De la même manière, Augustin ne nie pas, par exemple, que la liberté psychologique demeure après le péché, —et là il parle plus volontiers de libre arbitre—, mais il ne s’étend pas sur cet aspect et il affirme tranquillement que le péché, sans nous faire perdre le libre arbitre, nous a néanmoins fait perdre la liberté de bien agir”.

(139) *De corrept. et gratia* 12, 33; PL 44, 936: “Prima ergo libertas voluntatis erat, posse non peccare; novissima erit multo major, non posse peccare”. Nótese de todas formas que cuando San Agustín habla de la perfección de la libertad como el *non posse peccare*, y por lo tanto de la perfección gradual de la libertad según se acerca a ese punto, no quiere decir que la perfección esté en el concepto de impecabilidad en sí mismo, pues también son impecables las piedras y no por esto son libres. Aquí lo que se señala es que la perfección de la libertad se da cuando el hombre, con actos suyos se di-



Así podemos definir la libertad, según San Agustín, como aquella perfección de la persona espiritual por la que puede alcanzar eficazmente aquello que quiere; en sí misma (o en Dios) excluye toda imperfección o todo mal; en nosotros (o en todo espíritu creado) no excluye la caída hacia el mal, pero tampoco la exige, aunque existe la posibilidad de excluirla en la plena realización de la libertad verdadera (140).

c) *Libertas a servitute y libertas a necessitate*

Es claro que todo este planteamiento demuestra que la libertad, para San Agustín, es una realidad compleja y profunda, que se resiste a todo análisis superficial, que no considere el profundo alcance que la ordenación del hombre a Dios tiene en el pensamiento agustiniano; esta noción de libertad dista mucho de cualquier equiparación a la idea —quizás una de las más extendidas en nuestros días— de la libertad como capacidad pura y exclusivamente electiva. Evidentemente, —ya lo hemos señalado— la capacidad electiva no es algo absolutamente ajeno a la libertad, pues es un aspecto psicológico y estático de la libertad que no debe desligarse de otro aspecto: el moral y dinámico. La libertad, realidad compleja, debe contener integrados esos dos aspectos complementarios e inseparables (141).

rige hacia su fin último, o se une a El, a pesar de su posibilidad de fallo en esa marcha.

(140) F. J. THONHARD, *La notion de liberté...*, p. 268: "Elle (la liberté) est, dans la *personne spirituelle*, la perfection de *pouvoir efficacement ce qu'elle veut*: en soi (ou en Dieu), en excluant toute imperfection ou tout mal; en nous (ou en tout esprit créé), sans exclure la *déchéance du mal*, mais sans l'exiger, et même avec la possibilité de l'exclure dans la *vraie liberté pleinement réalisée*".

(141) Respecto a esto es muy elocuente la observación que San Agustín hace al hablar de la peculiaridad de la acción del hombre frente a la del resto de los seres corporales: "in eis dissimilis, quod in potestare non habet lapis cohibere motum quo fertur inferius; animus vero dum non vult, non ita movetur, ut superioribus desertis inferiora deligat; et ideo lapidi naturalis est ille motus, animo vero ista voluntarius" (*De lib. arb.* III, 1, 2; PL 32, 1272). Obsérvese que San Agustín, al establecer la diferencia entre el movimiento del alma y el de la piedra, dice que la piedra no puede impedir el movimien-

En una consideración puramente inmanente del hombre, desligada de la influencia que de hecho tiene su ordenación a Dios, el segundo aspecto se difumina, y queda como esencia de la libertad sólo su dimensión psicológica, que a su vez, por estar desligada del otro aspecto moral y dinámico, se desvirtúa y se reduce a una pura capacidad de elección entre realidades que son ontológicamente indiferentes al sujeto que elige. El hombre, en la visión inmanentista, cuando alcanza su libertad cuando elige sin condicionamientos se *emancipa* respecto a Dios, porque elimina su dependencia actual de El. Por el contrario, el planteamiento de San Agustín nos ha dado una visión

to que la lleva hacia abajo, pero frente a esto no dice que el alma sí puede impedir su movimiento, sino que el movimiento del alma es voluntario. La oposición no se pone, pues, en la capacidad de elección sino en la posesión voluntaria del acto. "Il y a une manière de sophisme, ou du moins une équivoque, à *définir* la liberté pour le choix... Nous ne nions pas que la liberté puisse s'exercer sous les espèces du choix, puisque nous tenons qu'il y a des choix libres. Ce que nous nions, c'est que la liberté ne puisse s'exercer que sous les espèces du choix, en sorte que à où le choix n'interviendrait pas, la liberté ferait place au déterminisme (cas du Christ), et que partout où il y a choix il y aitem *ipso facto*, liberté véritable. Ce que nous maintenons c'est que, s'exerçant sous la forme de choix ou d'une autre manière, la liberté consiste essentiellement dans le pouvoir de *prendre sur soi d'agir*, et d'être ainsi "dominus sui actus". Une deuxième critique doit être adressée à la liberté d'indifférence: celle de dissocier radicalement —pour ne retenir que le premier— les deux éléments ou aspects, complémentaires et inséparables (l'un psychologique et statique, l'autre moral et dynamique) qui constituent la liberté en sa plénitude. La liberté en effet, considérée en sa réalité complexe, dit indivisiblement autonomie personnelle et *libération spirituelle*... Le "posse peccare" —tel qu'il résulte de la liberté d'indifférence—n'appartient à l'essence de la perfection de la liberté considérée dans son usage virtuel (libertas ut *potentia* agendi) que le *peccare* n'appartient à l'essence de la perfection de la liberté considérée dans son exercice effectif (libertas ut *actus*)... Pécher c'est sans doute user de sa liberté, mais pour en *mésuser*; or l'abus ne constitue pas la perfection de l'agir... Du coup nous sommes amenés à comprendre que le Christ restait pleinement libre... *bien* qu'il ne pût pas faire le mal, et même que sa liberté était parfaite *parce* qu'il ne pouvait pas faire le mal. C'est dire que sa liberté, dans ce cas, n'était pas une liberté d'indifférence et de choix, mais une liberté sans option. Et ceci nous amène à adresser une dernière critique aux partisans de la liberté de indifférence: celle de ne pas distinguer, dans la liberté, entre son exercice et ses *modalités d'exercice* (A. DURAND, *La liberté du Christ dans son rapport avec l'impeccabilité*, NRT, 76 (1948) 811-822, p. 816-817).



más integral —sapiencial— del hombre, y, aunque no desconoce la libertad psicológica o electiva, hemos visto que en él se encuentra una idea de libertad que hace especialísima referencia al segundo aspecto moral y dinámico, de la marcha del hombre hacia Dios. Por eso, su idea de libertad, más que oponerse a la idea de *necesidad*, se opone a la idea de *servidumbre* o de *miseria* o esclavitud del pecado. Así, el acto humano más puramente libre es la adhesión a Dios en el estado de bienaventuranza (142), que es un estado de unión inconmutable con Dios, donde ya no hay elección por Dios o contra Dios y por tanto no hay peligro de fallo.

San Agustín se da cuenta de que esa fijación de los bienaventurados en Dios, aparece como algo necesario (143); sin embargo, así como la palabra *liber* significaba para San Agustín cosas distintas cuando se usa en las expresiones *liber peccati* y *liber iustitiae*, también la palabra *necessitas* tiene un significado profundamente diverso según aquello a lo que el hombre se somete de modo fijo, estable y seguro. Por esto que al Doctor de la gracia no le gusta hablar de *necessitas* cuando se trata de la fijación del hombre en el bien, pues esa palabra implica un cierto sentido de sometimiento a un factor heterogéneo, extraño al hombre. Así pues, mientras la servidumbre del pecado impone al hombre una *necessitas*, pues lo somete a un señor extraño a su ser la servidumbre a Cristo, en cambio, es una servidumbre perfectamente libre donde no hay sometimiento a nada opuesto a su ser y por ello, en ese estado, el hombre no sirve a la necesidad, sino al amor (144).

(142) *Vid.* nota 81.

(143) *De perfect. just. hom.* 4, 9; PL 44, 296: "Quia vero peccavit voluntas, secuta est peccantem peccatum habendi dura necessitas, donec tota sanetur infirmitas, et accipiat tanta libertas, in qua sicut necesse est permaneat beate vivendi voluntas, ita ut sit etiam bene vivendi et nunquam peccandi voluntaria felixque necessitas". Cfr. *De civ. Dei*, XXII, 30, 3; PL 41, 802.

(144) San Agustín se da cuenta que estar en alguna situación por necesidad, de alguna manera se connota, en la mente del que expresa esas palabras, por una cierta violencia, como si se estuviera en esa situación a la fuerza (*invitus*) y por eso, aunque en alguna

De todas formas, San Agustín niega que el acto pecaminoso sea estrictamente necesario, al menos con la misma necesidad con que cae una piedra lanzada hacia arriba. El pecado, propiamente, no es necesario, sino voluntario; es decir, el hombre que peca va hacia el mal porque quiere, y por lo tanto con una cierta atracción de amor. Pero el deseo de algo pecaminoso es una delectación de algo extraño, contrario a la naturaleza del hombre; mientras que la atracción de Dios no es más que la expresión, con perfecta continuidad, de la primera atracción fundamental: la creación del hombre para Dios, que va acompañada, como directa consecuencia psicológica, por el deseo universal de felicidad. Así el arco que se abre con la

ocasión diga que cuando el hombre se halla sometido a Dios hay *necessitas*, como hemos señalado antes, cuando toma conciencia de la posible objeción, afirma que propiamente a ese estado no se le debe llamar *necessitas* sino *charitas*: *En. in Ps 99, 7*; PL 37, 1275; “*Servite Domino in jucunditate. Omnis servitus amaritudine plena est; omnes conditione servili obligati et serviunt, et murmurant. Nolite timere illius Domini servitatem: non erit ibi genitus, non murmur, non indignatio; nemo se petit inde venalem, quia dulce est quod redempti omnes sumus. Magna felicitas, fratres, esse in ista domo magna, servum, etsi cum compedibus. Noli timere, serve compedite, confitere Domino: meritis tuis attribue compedes tuas; confitere in compedibus, si vis ut in ornamenta vertantur. Non frustra, nec sine exauditione dictum est. Intret in conspectum tuum gemitus compeditorum (Psal. 78, 11). Servite Domino in jucunditate. Libera servitus est apud Dominum; libera servitus, ubi non necessitas, sed charitas servit*”. *In Io. Ev. tr. 26, 6, 4*; PL 25, 1608: “*Nemo venit ad me nisi quem Pater attraxerit. Noli te cogitare invitum trahi: trahitur animus et amore... Quomodo voluntate credo, si trahor? Ego dico: parum est voluntate, etiam voluptate traheris. Quid est trahi voluptate? Delectare in Domino, et dabit tibi petitiones cordis tui (Psal. 36, 4). Est quaedam voluptas cordis, cui panis dulcis est ille coelestis. Porro si poëtae dicere licuit, Trahit sua quemque voluptas*” (VIRGILIUS, *Ecolg. 2*); non *necessitas*, sed *voluptas*; non obligatio sed *delectatio*: quanto fortius nos dicere debemus trahi hominem ad Christum, qui delectatur veritate, delectatur beatitudine, delectatur justitia, delectatur sempiterna vita, quod totum Christus est? (*De lib. arbitr. III, 3, 7*; PL 32, 1274: “*Augustinus. Dic quaeso, num tu creatura ejus non est, aut tua beatitudo non in te fiet? Evodius. Immo et creatura ejus sum, et in me fiet quod beatus ero. A. Non ergo voluntate sed necessitate in te fiet beatitudo tua Deo faciente. E. Voluntas illius mihi est necessitas. A. Tu itaque invitus beatus eris. E. Mihi si esset potestas ut essem beatus, jam profecto essem: volo enim etiam nunc, et non sum, quia non ergo, sed ille me beatum facit. A. Optime de te veritas clamat*”.



afirmación: "*fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te*" (145), alcanza su pleno cumplimiento en el cielo: "*ibi vacabimus et videbimus, videbimus et amabimus, amabimus et laudabimus. Ecce quod erit in fine sine fine*" (146), donde llegaremos al estado de nuestra completa e indefectible perfección.

Con esto se pone de manifiesto que, en su crítica a la doctrina pelagiana de la no necesidad de la gracia, San Agustín no sólo ha rebatido la idea herética de una naturaleza humana sin las heridas del pecado original, sino que implícitamente ha denunciado otro error más de fondo, que consiste en la negación de la noción cristiana misma de naturaleza, y ha puesto de manifiesto que Pelagio y sus seguidores negaban el alcance profundo que tiene la afirmación de que el fin de todas las cosas es Dios.

6. CONCLUSIONES

Podemos ahora resumir todo lo anterior diciendo que la fuerza con que se encuentra en el planteamiento agustiniano la consideración del fin, ha llevado al Santo Doctor a una visión verdaderamente honda de la noción de libertad, que más que oponerse a la noción de necesidad, se opone a la idea de servidumbre del pecado, pues la posibilidad de opción en favor del pecado es vista como un fallo en el ser del hombre (147). Tal idea nos parece fundamental para una inteligencia auténtica y fiel de la doctrina de San Agustín sobre la gracia (148).

(145) *Confess.* I, 1, 1; PL 32, 661.

(146) *De civ. Dei* XXII, 30, 3.

(147) Cfr. *De civ. Dei*, XIV, 13, 1, citado en nota 105.

(148) G. DE BROGLIE, *Pour une meilleure intelligence du "De correptione et Gratia"* en *Augustinus Magister*, vol. III, p. 320-321, dice: "Qu'on s'en étonne ou non, qu'on le regrette ou non, c'est un fait qu'Augustin na jamais éprouvé le beison de définir et d'étudier cette liberté de choix en elle-même, ni d'en bâtir une théorie philosophique. Aussi n'estce jamais à notre pouvoir de déterminer par notre initiative présent l'objet de notre volition qu'il se réfère, quando il veut caracteriser la nature originale du "vouloir", ou (ce qui est pour



Por otra parte, la consideración de los datos revelados, que nos dicen que el hombre nace en un estado de pecado y que de esa servidumbre del pecado sólo nos libera Cristo (*si vos Filius liberaverit tunc vere liberi eristis*), le llevan a una consideración de la libertad que, lejos de separar e independizar al hombre de Dios, supone una acción constante de Dios en el hombre. La libertad del hombre es fruto de una liberación o más explícitamente de la acción de un Libertador. Así la presencia de los dos datos de la Revelación —la libertad del hombre y la acción de Dios en él— lejos de suponer un problema resulta ser una mayor riqueza, porque esos datos se complementan mutuamente, de forma que el primero supone el segundo, exactamente en oposición al error pelagiano que consideraba que la libertad constituía al hombre en un ser impenetrable, en cuyo interior Dios no podía actuar sin que esa actuación destruyera la libertad (149). X

La gracia interior y la libertad presentan en San Agustín una armonía profunda. Pero entender esta armonía no es fácil, y San Agustín mismo reconoce que existe la

lui tout un) du "libre arbitre". Pour lui (comme du reste pour l'ensemble de ses contemporains), ce que caractérise le vouloir "libre n'est pas —*l'immunitas a necessitate* (puisque l'amour nécessaire dont Dieu s'aime est, à sus yeux, les plus parfaitement "libre" de tous les amours!), mais c'est *l'immunitas a servitute*, la situation d'une volonté que rien ne contrarie en son mouvement vers le bien qu'elle aime. Car ce qui fait qu'un agent soit "libre", nous répète-t-il, c'est qu'on puisse et doive dire de lui *qu'il fait ce qu'il veut*, sans subir aucune sorte de contrainte; ...la seule idée d'une volition que contrairerait le vouloir constituant un non-sens... Pour nous, la seule réponse possible consisterait à mettre en lumière que, même après le péché originel, nos fautes ne deviennent pas "nécessaires" *strictement et sous tous les rapports*. Mais S. Augustin n'est que fidèle à sa notion de "liberté", quand, négligeant absolument toute subtile analyse de ce genre, il se borne à répondre que la notion de "volonté libre" ne se vérifie pas moins bien dans le cas d'une volition *nécessaire* que dans celui d'une volition *non-nécessaire*". Cfr. del mismo autor *De fine ultimo humanae vitae*, 84-87.

(149) Este es un punto que toca la esencia misma del pelagianismo y que fue puesto de manifiesto desde el principio de la polémica: ya en el año 412 escribe San Agustín el *De peccatorum meritis et remissione* refutando los razonamientos de Celestino sobre la incompatibilidad entre la gracia interior y el libre arbitrio.



posibilidad de afirmar la libertad negando la gracia (150). Esto es lo que de hecho suele suceder cuando se quiere solucionar el problema de la cooperación de Dios con el obrar de la criatura, en el marco de un planteamiento rigidamente racionalista. El estudio agustiniano, por el contrario, se apoya en el recurso constante al dato revelado, que, además, está en concordancia perfecta con la experiencia personal de todo hombre.

La libertad no es una pura potencia, es el fruto de una liberación y, por lo tanto, no sólo no contrasta con la actuación de Dios en el interior del alma, sino que es fruto de esa acción divina, de la gracia (151). Esta noción de libertad es la que San Agustín, después de tantas luchas y polémicas, deja en herencia a la Teología. Con el Doctor de Hipona la doctrina ha progresado, se ha hecho más clara, más coherente, más completa, sin perder nada de la riqueza del dato revelado. La doctrina agustiniana de la gracia ahonda sus raíces en los escritos de San Pablo.

En épocas menos turbulentas, alejado el peligro pelagiano y sin la amenaza del luteranismo, el Doctor Angélico podrá construir su síntesis. Empleará material agustiniano (152), pero su visión, más sistemática, verá en la libertad, una vez admitida la necesidad del fin último (*voluntas ut natura*), sobre todo la *vis electiva mediorum*, o sea la independencia de toda necesidad extrínseca y de toda necesidad interna, incluso de aquellas que surgen de la misma naturaleza de la voluntad o de los apetitos, en orden a la elección de los medios para conseguir el fin último (*voluntas ut electio libera*) (153).

(150) Cfr. *De gratia et lib. arb.* 4, 6; PL 44, 885; *De gratia Christi et de pecc. or.* I, 47, 52; PL 44, 383.

(151) *De spiritu et litt.* 30, 52; PL 44, 253: "Liberum ergo arbitrium evacuamus per gratiam? Absit: sed magis liberum arbitrium statuimus (*Rom.* 3, 31). Sicut enim lex per fidem, sic liberum arbitrium per gratiam non evacuatur, sed statuitur". *Epist.* 157, 2, 8; PL 33: "Voluntas libera tanto erit liberior quanto sanior: tanto autem sanior, quanto divinae misericordiae gratiaeque subjectior".

(152) Vid. por ejemplo S. TOMÁS, *De Potentia* q. 10, a. 2 ad 5; *De Veritate* q. 23, a. 4c; q. 24, a. 1 ad 20 y a. 8 ad 5; *Summa contra Gentes* III, cap. 138; *S. Th.* I, q. 82, a. 1.

(153) S. TOMÁS, *S. Th.*, I-II, qq. 12-17.



Hoy, cuando el pensamiento teológico parece, por un curioso repetirse de circunstancias, volver a los temas pelagianos, se hace útil volver a escuchar la voz del gran Agustín, que nos recuerda cómo sólo dirigiéndonos a Dios somos verdaderamente libres.

* * *

Quiero manifestar aquí mi agradecimiento al Dr. don Claudio Basevi, de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra por su trabajo de revisión del manuscrito.

DE NOTIONE LIBERTATIS APUD SANCTUM AUGUSTINUM
(Summarium)

Notio libertatis apud Augustinum cum eius doctrina de gratia arcte conectitur. Ut autem recte intellegatur, augustinianae mentis supposita prius consideranda sunt.

Hominem, more sapientiali, ex relatione ad Deum, ipsius originem finemque ultimum, semper conspicit. Hominis praeterea conceptio neoplatonismum redolet; quae philosophia ita adhiberi videtur ut eiusdem pantheismus Augustinum lateat, ideoque difficultatem negatae actionis rerum creatarum propriae nec adeat nec solvat: quaestionem vitat ex constanti Revelationis usu. Non de homine abstracto, sed de homine qualis de facto existit, meditatur: interest ergo non modo id quod hominem constituit, verum maxime historia, quae de actuali hominis coram Deo condicione notitiam tribuit. Revelatio autem historiam hominis a duobus pottissimum pendere docet: ab Adae peccato et a redemptione Christi. Peccavit Adam, quo voluntariae in Deum submissionis condicionem amisit, quae erat altissima libertas. Peccati consectorium fuit servitus, a qua homo, nisi Christus liberet, non liberabitur.

Hisce praemissis patet Augustinum, ubi de natura hominis loquitur, non principium aliquod metaphysicum co-



gitare sed ipsum hominem in eius concreta historica conditione, qui qualis est in eiusmodi conditione, ad Deum ordinatur.

Germana libertas est facultas voluntariae unionis cum Deo, quae ex se ipsa defectionis possibilitatem non necessario includit, etsi ob finitudinem hominis defectionis possibilitas de facto habetur. Nullibi vero Augustinus hanc facultatem aequè vel boni vel mali capacem putat, homo enim nec indifferenter erga bonum vel malum se habet, nec ad utrumvis modo simili tendit. Quibus rebus Augustinus pelagianam libertatem respuit: illam potentiam qua homo a Deo emancipatur.

Distingui ergo possunt, iuxta Augustinum, ea qualitas qua homo suorum actuum vere dominus fit (ab ipso plerumque liberum arbitrium appellatur), eaque perfectio qua homo cum Deo voluntarie coniungitur (quae est libertas). Nitidior tamen idearum quam verborum distinctio.

Quo gratiam non modo libertati non adversari sed ei plenitudinem conferre patet.