

3.3. La confrontación violenta, la lucha abierta, es moralmente justificada como legítima defensa de un individuo o de un grupo cuando se han agotado las demás posibilidades para el arreglo del conflicto. Razón de esta justificación es el derecho a la vida, del que el hombre no dispone, ya que en último término es dado por Dios. La aplicación de la violencia está limitada en razón del fin y de los medios: no puede perder su carácter instrumental, que consiste en montar una forma de poder en la que las partes contrincantes puedan convivir.

4. Por el mensaje de Jesús, especialmente en su muerte y resurrección, las formas terrenas de poder han sido no sólo desabsolutizadas, sino también situadas en su propia relatividad. En su no-violencia hay un signo amonestador contra el pecado del hombre, que precisamente se transparenta constantemente en la aplicación de la violencia.

Está probado, a pesar de la experiencia histórica y para consuelo de toda injusticia y abuso de poder, que el poder llega a la plenitud en el amor reconciliador, y en él queda superado (*aufgehoben*). Dios *posee* todo poder, pero *es* el amor.

4.1. La esperanza, que impregna la Historia, capacita al cristiano para una incansable paciencia en la tarea de desarrollar, aunque sea a pequeños pasos, formas justas de poder para promoción del hombre y de la sociedad. Igualmente lo hace tenaz e implacable en su compromiso en favor de la dignidad intocable del prójimo, como también escéptico y desconfiado para con las propias apetencias de poder.

LA LIBERACION EN EL PENSAMIENTO DE SAN AGUSTIN

Reflexiones desde nuestra perspectiva latinoamericana

por J. TERAN DUTARI, S.J. (Quito - Ecuador)

Ha sacudido al cristianismo latinoamericano la urgencia de expresarse en una "Teología de la Liberación"¹. Si quiere superar la suerte de corrientes efímeras, esta Teología habrá de enfrentarse con todos los insustituibles temas estructurales del cristianismo en su afán histórico por autocomprenderse y "dar razón de su esperanza". De hecho los teólogos de la liberación han emprendido la tarea de captar y comunicar con el lenguaje inteligible de hoy lo más medular del hecho cristiano: dónde está la salvación, quién es el hombre que la necesita, qué sentido tiene Cristo el Dios salvador, cómo se realiza entre nosotros la salvación de Cristo por medio de su Espíritu en la Iglesia. Y más allá todavía se empiezan a plantear de nuevo las antiguas cuestiones teológicas: qué es el pecado, qué es la gracia, cómo puede darse la fe, cómo actúan los sacramentos; y las nuevas cuestiones, que son quizás más antiguas aún: qué relación puede o debe tener la experiencia cotidiana que hacen los hombres —nosotros hombres latinoamericanos en esta situación histórica— con aquellos objetos "sobrenaturales" (realidades también de experiencia, o meras concepciones ideales, meros frutos de utopía?): con la fe, el pecado, la gracia, la comunión de los santos, la presencia del Espíritu de Cristo en la tierra; qué proporción guarda toda esta praxis y esta

¹ No hace falta repetir en este lugar las referencias bibliográficas, bien conocidas ya, sobre la Teología de la Liberación. Bástenos recordar los artículos (con amplia bibliografía) aparecidos en esta misma revista durante los tres últimos años. El presente trabajo no asume como tema propiamente la Teología de la Liberación sino el pensamiento de San Agustín. Se presentó como conferencia en el Cuarto Centenario de la fundación del convento de San Agustín de Quito (abril 1973). Hemos preferido que en esta edición conserve su carácter original, sin cargarlo de un ulterior aparato científico.

teoría cristiana con la historia que va aconteciendo en el mundo y con la interpretación de ella que se gesta en la cultura.

En este afán universal de repensamiento, la Teología de la Liberación necesita volverse a las fuentes del cristianismo y de toda teología cristiana. Su propia fecundidad tiene que poder manifestarse precisamente en el contacto con aquellos grandes teólogos a quienes tocó ya la tarea de definir y expresar operativamente el hecho cristiano total dentro de una situación histórica muy compleja. Agustín de Hipona es uno de ellos. Su obra se dirige a un mundo oficialmente cristiano pero venido a cuestionarse por la inminencia, que ni siquiera se entreveía como esperanza, de otro mundo en advenimiento. Y hay todavía un hecho, del que no debe prescindirse en el intento de hacer para Latinoamérica una Teología autóctona: El pensamiento de San Agustín ha sido una de las principales fuerzas interpeladoras y renovadoras del quehacer teológico dentro de este gran hervor general y ecuménico que también entre nosotros ha excitado una reflexión propia en forma de Teología de la Liberación. En cuanto a la línea *bíblica* del movimiento, San Agustín tiene un modo de escuchar y decir la palabra de Dios que ha dado posibilidades nuevas para la escucha y la proclamación de hoy día. En cuanto a la línea de *refontanación patristica*, es obvio que Agustín, el más grande de los Padres de Occidente, ha sido un constante centro de vitalidad; sobre todo cuando se comprueba que en la línea *dogmática* su figura domina toda la evolución de la teología católica a través de la Edad Media hasta la Reforma y el Concilio de Trento, y luego las controversias postridentinas hasta el mismo Vaticano I, y por fin los azares de este último siglo confrontado definitivamente con las cuestiones, no ya de escuela sino de vida y muerte para la Iglesia y el cristianismo, acerca de lo natural y lo sobrenatural, la evolución del mundo y la historia de salvación, la acción temporal y la prospectiva escatológica: típicas cuestiones donde vive la inquietud agustiniana. En la línea de *reflexión filosófica*, que está muy adentro de lo que ocurre en la Iglesia actual, Agustín tiene un lugar no cuestionado ni siquiera por la insistencia neoescolástica respecto de Tomás de Aquino. Al fin y al cabo es Agustín

quien ha ejercido el influjo epónimo sobre toda la filosofía de la Modernidad, desde Descartes a Kant, a Hegel, a la fenomenología y a los filósofos de la existencia. Dentro del sacudimiento que hace nacer hoy teologías situacionales, también ésta de la Liberación en Latinoamérica, hay una actualidad de San Agustín, más o menos oculta, más o menos patente, que no puede discutirse. El XV centenario de su muerte en 1930 lo había probado. Ya antes lo anunció la crisis del modernismo con Pío X y después lo confirmó la "nouvelle Théologie" con Pío XII. Y en grandes teólogos del Concilio Vaticano II puede mostrarse un influjo de la problemática agustiniana mucho más importante de lo que sospechamos.

Hay un motivo especial para pensar en San Agustín cuando se habla de Teología de la Liberación: No creo que ningún otro teólogo de la tradición cristiana haya dicho más ni mejor acerca de la liberación². Las posibilidades de estudiar este tema en el Santo Doctor son, pues, inmensas; son tentadoras, porque aun inexploradas. La ocasión presente nos permite sólo un esbozo de síntesis, en el que hemos de contar con algunos desarrollos demasiados apretados y en el que con frecuencia habrá que renunciar a los textos mismos³.

Nuestra exposición tendrá dos partes: primero trataremos de enmarcar y sistematizar el pensamiento de Agustín acerca de

² Se trata en Agustín del tema bíblico de la liberación, como aparece en el Antiguo y Nuevo Testamento; no se pretende ignorar, por tanto, lo absolutamente nuevo del punto de partida, situado socialmente en un contexto histórico muy peculiar, característico de la teología latinoamericana de la liberación; pero por otra parte esta "liberación" de la teología latinoamericana, si es un lugar y un contenido verdaderamente teológico, tiene que poder aparecer en relaciones de continuidad auténticamente histórica (como hermenéutica y revelación) respecto de la "liberación" bíblica y patristica.

³ Las obras de San Agustín las citamos según la colección de Padres Latinos de Migne (ML). Nos ha servido grandemente para este trabajo la colección sistemática de textos agustinianos hecha por *Erich Przywara*: *Augustinus. Die Gestalt als Gefüge* (Leipzig, 1934); con sus dos traducciones sudamericanas: *El pensamiento de San Agustín* (versión de Víctor Díaz de Tuesta, O.E.S.A., Lima, 1946). Y luego: *San Agustín. Trayectoria de su genio. Contextura de su espíritu* (versión del P. Lope Cilleruelo, Agustino, Buenos Aires, 1949). Las traducciones de textos agustinianos, aunque inspiradas con frecuencia en estas dos últimas obras, son de nuestra responsabilidad.

la libertad y de la liberación; lo haremos con referencia al esquema agustiniano del orden de la naturaleza y el orden de la gracia. En una segunda parte intentaremos un repensamiento, desde nuestra situación sociocultural, de esa libertad y esa liberación, pero con los mismos grandes elementos estructurales de toda la obra agustiniana.

1. El pensamiento agustiniano sobre libertad y liberación

Saliendo al encuentro de posibles simplificaciones, nos es preciso recordar desde el principio el puesto que ocupa la reflexión sobre la libertad en el pensamiento de San Agustín. Al insistir, como suele hacerse, en que la pasión por la verdad, encendida al contacto con la filosofía de Platón, domina toda la obra de Agustín, puede crearse la impresión de que allí se entraña una actitud general de intelectualismo exagerado e incluso de que allí están en gran parte las raíces del racionalismo de la Edad Moderna. En esta perspectiva los grandes temas del Santo Doctor acerca del bien y del mal, de la gracia y del libre arbitrio, pueden aparecer como un segundo motivo contrapuesto, no ya platónico sino típicamente cristiano, en el que la propia experiencia del Santo se expresaría mucho más originalmente que en la especulación sobre la verdad. Pero esto sería desfigurar la verdad misma de Agustín y no entender la unidad de su obra: Una es toda su pasión de pensador, la del suspiro de los soliloquios: “¡Oh, Dios, siempre el mismo! Que me conozca a mí, que te conozca a ti” (Solil. II, 1,1)⁴. Es la que se expresa en forma de programa metafísico desde sus obras primerizas: “La primera (cuestión) es conocernos a nosotros mismos; la segunda, conocer nuestro origen” (de ordine II, 18,47)⁵. Todo este programa se resume, es cierto, en la búsqueda de la verdad; pero todo él queda encerrado por un hecho, fundamental y totalizante, de libertad. El “logos” de la verdad de Agustín no es la idea que se contempla, como lo es para los griegos, sino el “verbum” que sucede en libertad, la palabra dicha desde el fondo del corazón, la palabra que llama y que con-

⁴ M. 32/885.

⁵ ML 32/1017.

testa, que compromete y desata, que supone una opción, que aboca a una decisión y encarna una elección⁶.

Tanto la primera cuestión metafísica de Agustín (la del hombre), que es su punto de partida universal, como la segunda (la de Dios), que es el meollo de toda su obra, se desarrollan dentro de este único medio de la *verdad* que sucede y se dice en *libertad*. Si se nos permite arriesgar una síntesis, diríamos que para Agustín el hombre es alguien que busca la verdad; la verdad es Dios y está dicha y dada en el orden de la naturaleza y de la gracia. Pero el hecho de la verdad es al mismo tiempo el hecho de la libertad: ser hombre y buscar la verdad significa ser libre; por otro lado, el decirse y darse la Verdad misma (Dios) significa también un ser libre radical. Por tanto la verdad ofrecida y participada corresponde adecuadamente a la libertad liberadora y liberada.

Pero este mismo hecho, que Agustín considera como el acontecimiento ambivalente de verdad y libertad, es el único hecho original e irreductible dentro del cual deben plantearse las dos cuestiones metafísicas, la del hombre y la de Dios, en su conexión correcta. Expliquémoslo: para Agustín no hay otro lugar donde conocer a Dios sino el hombre mismo en su verdad; pero al hombre no se lo conoce en lo que verdaderamente es, sino cuando se lo conoce como imagen de Dios, que es la verdad⁷. ¿Cómo escapar entonces al aparente círculo vicioso de estas dos exigencias? Por un lado dice Agustín: “En primer lugar debe el hombre reintegrarse a sí mismo, para elevarse en seguida y llevarse a Dios desde allí como desde una escala” (Retractat. I, 8,3)⁸; por otro lado dice, por cierto con un hiato entre cuerpo y espíritu que en su intención es menos dualista de lo que se piensa y mucho más auténtico, antropológico y teológicamente hablando: “Reconoce

⁶ Para esta interpretación de San Agustín que aquí desarrollamos, cfr. *Rudolph Berlinger*: *Augustinus dialogische Metaphysik* (Frankfurt, 1962), especialmente en la *Einleitung*, pp. 15-19.

⁷ La dialéctica de este planteamiento aparece expresada v. gr. en *epist.*, 120, 4, 19, 19 (ML 33/461) a propósito de Dios como la justicia participada por el hombre y revelada en él, pero no por eso pensada a imagen del hombre; más bien nuestro anhelo de justicia es el que nos descubre que estamos hechos a imagen de Dios.

⁸ ML 32/594.

algo en ti... dentro, muy dentro de ti; no en ti como en tu cuerpo... Desciende hasta ti mismo; entra en tu cámara interior, en tu espíritu... Porque si tú mismo estás lejos de ti, ¿cómo podrás acercarte a Dios? Te hablaba de Dios y pensabas que habías de entenderme; te hablo del alma, te hablo de ti mismo: entiende, aquí te pondré a prueba... Pues no en el cuerpo ciertamente, sino en el mismo espíritu ha sido el hombre hecho a la imagen de Dios (in Joan. XXIII, 10)⁹. ¿Qué ha de entenderse aquí por “espíritu” sino este acontecimiento único, original e irreductible de la verdad, que es libertad? Sólo cuando el hombre se conoce a sí mismo como surgiendo del hecho de la verdad en libertad, sólo entonces se conoce como espíritu. Es lo que propiamente quiere decir una famosa frase agustiniana que Husserl puso como lema de sus “meditaciones cartesianas”: “No vayas afuera; vuelve a ti mismo: en lo interior del hombre habita la verdad” (de vera relig. 39, 72)¹⁰. Y sólo entonces se conoce el hombre como aquel misterio en el que hay mucho más que el hombre, el misterio de una imagen donde aparece Dios, verdad y libertad fontanal en la que el hombre como semejanza existe y desde la que conoce y busca libremente a sí mismo y en sí a la verdad y libertad, al Dios que es todo en todas las cosas. Abyssus abyssum invocat. Este dicho de los Salmos inspira una y otra vez a San Agustín para reconocer al hombre como misterio y en él al misterio de Dios¹¹. ¿Cuál es el abismo que clama al abismo, sino este único hecho primero, misterioso, más allá del cual no podemos remontarnos: verdad en libertad?

La filosofía moderna de Descartes a Husserl ha pretendido entender el hecho primero, original y universal de las cosas como verdad radicada en el hombre, y ha creído seguir en esto los pasos de Agustín; pero se ha vuelto filosofía racionalista y ha terminado por renunciar al misterio y ha venido a prescindir de Dios, quedándose en la primera cuestión agustiniana, la cuestión antropológica, a la que duda sin embargo aplicar el calificativo de

⁹ ML 35/1588-1589.

¹⁰ ML 34/154.

¹¹ Cfr. V. gr. enarraciones in ps. 41, 13-14 (ML 36/473-474).

“metafísica”. Si averiguamos por las causas de este fenómeno, creo que habrá que señalar un malentendido básico: para Agustín la verdad se da, se dice y se hace en libertad; es lo que se ha desconocido. Solamente en la libertad aparece la verdad como misterio, el misterio del hombre y de Dios es una relación indisoluble, que no puede evadirse cómodamente por ninguna de las dos vías de la Modernidad: ni por una apologética racionalista que pretende saber al hombre sin misterio (sin ese “espíritu” que es libertad, del que habla Agustín), para intentar deducir después a Dios, cosa que con razón rechaza el pensamiento contemporáneo; ni tampoco por una predicación fideísta que pretende saber a Dios sin problemas (sin los problemas metafísicos del “espíritu” como libertad), para imponerlo después al hombre, cosa que con mayor razón rechaza el pensamiento contemporáneo como la apologética de tiempos superados que esperaba poder sacar infaliblemente una adhesión a Dios del conjunto de afirmaciones sobre el hombre (aquí serían las afirmaciones sobre el hecho de la opresión y marginación de los hombres en nuestras sociedades y sobre la necesidad de liberar a los demás para liberarse a sí mismo); o también el peligro del fideísmo, no menos inaceptable, que en un mundo secularizado da por supuesto a Dios y trabaja despreocupadamente con esa hipótesis, sacando incluso de allí interpretaciones bien atrevidas y exigencias bien radicales para un complicado proceso socioeconómico y político.

Si ha de evitar esos peligros, toda Teología de la Liberación ha de volver al hecho original de la *libertad* como al lugar primero de toda filosofía y teología. Y éste es el lugar primero del pensamiento de San Agustín: la verdad que es libertad. Desde este lugar se entiende lo que es el hombre, punto necesario de partida, y lo que es Dios, objeto necesario de toda teología; más aún, se entiende la relación irreductible en que aparecen Dios y el hombre. Digamos ya, también con un resumen que habría que justificar en todos sus detalles, cuál es la concepción agustiniana de este acontecimiento original de libertad, que abarca toda la realidad de las cosas y descubre el sentido de Dios y del hombre. Procediendo en la forma genética propia del pensamiento de

Agustín, diríamos que el hombre se experimenta a sí mismo como un buscar y un querer libre. En este movimiento de libertad experimenta él que recoge y encauza el movimiento de todo cuanto hay en el mundo. Ahora bien, en su mismo buscar y querer, la libertad del hombre se experimenta como dada, como puesta en marcha, como viniendo de allá mismo a donde tiende. Si el hombre busca en libertad la verdad, es porque la verdad le está ofrecida ya, lo está juzgando y rigiendo, lo llama y lo acoge libremente. Este es el propio abismo de la libertad humana en el que asoma el abismo de otra libertad superior, pero “más íntima que lo más íntimo mío”, y por tanto no disociada, no enfrentada, sino unida en la unidad de un único misterio donde hay distinción, sí, mas no separación ni composición o sinergismo: “El obra por su iniciativa el que queramos, y llevando esto a término obra con nosotros cuando queremos” (de grat. et lib. arb. 13,33) ¹². “¿Luego somos actuados, no actuamos nosotros? Te respondo: actúas tú y eres actuado al mismo tiempo” (sermo 156, 11,11) ¹³. “Porque son actuados (los hombres) para que actúen, no para que ellos mismos no hagan nada; y con este fin se les descubre lo que deben hacer, para que cuando lo hacen como tiene que hacerse... se alegren de haber recibido la suavidad del Señor; y cuando no lo hacen, ya sea no actuando en absoluto, ya sea no actuando por amor, oren para que reciban lo que aún no tienen” (de corrept. et grat. II,4) ¹⁴.

Esta relación fundamental entre Dios y el hombre, que aparece para Agustín en el hecho irreductible de la libertad, puede expresarse, como lo han intentado grandes teólogos de nuestro siglo, en una fórmula casi paradójica (me inspiro sobre todo en Erich Przywara y Karl Rahner, fieles intérpretes de la intuición agustiana): la actividad universal de la libertad divina y la actividad particular de la libertad humana no solamente no se excluyen, sino que se incluyen, y dentro de todo hecho de libertad están en proporción directa: cuanto más libre es una acción del

¹² ML 44/901.

¹³ ML 38/855.

¹⁴ ML 44/901.

hombre, tanto más actuada está por la libertad de la acción divina; sin que eso implique confusión, debe decirse que la acción libre del hombre *es* totalmente la obra de la libertad de Dios ¹⁵. Dios ejercita su libertad sobre el hombre, no esclavizándolo, sino precisamente posibilitando la libertad humana, liberando un auténtico proceso de libertad.

Pero libertad no es simplemente poder querer una cosa u otra. Libertad es ante todo poder querer a sí mismo auténticamente, y con ello querer la verdad —y esto es el bien; y poder traicionarse a sí mismo, queriéndose inauténticamente, y con ello no querer la verdad— y esto es el mal. Para esta libertad que es un riesgo supremo, nos libera Dios; pero la liberación sólo es auténtica cuando nos vemos liberados para el bien. El mal es obra de la libertad humana, pero en cuanto pervierte el sentido de la liberación recibida de Dios, no dejándola llegar a la autenticidad. Sabemos bien que este problema del origen del mal preocupó a Agustín desde su conversión del maniqueísmo. Y es a propósito del mismo como nos ha dejado sus mejores páginas sobre la libertad y la liberación. Insinuemos aquí algunos pensamientos entresacados del tratado “de libero arbitrio”: El hombre busca por su voluntad libre la verdad, o sea la sibi duría, como aquel bien superior a todo hombre, y común a todos, en cuyo goce está la felicidad. La verdad es el Verbo, Sabiduría de Dios, y está en todas las cosas que fueron hechas por él. Si la voluntad del hombre en cualquier cosa que busca se adhiere a este bien, es feliz, se realiza auténticamente a sí misma; si no se adhiere a él, porque se busca a sí mismo independientemente, peca. Ahora bien, la causa de usar bien o mal de sí misma no está fuera de sí: esto precisamente es libre albedrío; ni siquiera Dios es “causa” propiamente dicha del querer bien y menos del querer mal. Porque la acción de Dios, universal y total, sobre el hombre, no pone una necesidad en la voluntad humana sino posibilita esa voluntad en cuanto libre, la

¹⁵ En cuanto a la interpretación que en este punto hace Przywara de la concepción de San Agustín, cfr. *Julio Terán Dutari: Christentum und Metaphysik. Das Verhältnis beider nach der Analogielehre Erich Przywaras* (München, 1973), pp. 135-141.

libera; pero el que esa liberación sea en el sentido de la autenticidad es también don, el mayor don de la libertad divina liberadora; he aquí lo más profundo del misterio que atormentó a Agustín y al que no pudo él acabar de encontrar solución. De todos modos queda como hecho primero indiscutible éste que resume el mismo Doctor diciendo: "Aquí está (de veras) nuestra libertad, cuando nos sometemos a la verdad; y aquí está nuestro Dios, el que nos libera de la muerte, es decir de la condición del pecado. Pues la misma Verdad, ella también hablando como un hombre con los hombres, dice a quienes se le confían: si permanecéis en mi palabra sois verdaderamente mis discípulos y conoceréis la verdad y la verdad os liberará" (de lib. arb. II, 13,17) ¹⁶.

Hemos hallado esta relación de la voluntad humana como liberada y la voluntad divina como liberadora, dentro del único hecho originario de la libertad. El hombre necesita siempre ser liberado, por dos conceptos que se concatenan indisolublemente: primeramente porque su autorrealización como querer tiene que serle dada: él tiene que quedar libre para poder hacerse a sí mismo, y eso es lo que significa que es creado, y creado de continuo; en segundo lugar porque para que su autorrealización sea auténtica debe recibir el don eficaz de adherirse libremente a la verdad y al bien. Este orden de cosas, pues, en que el hombre es un actuar que necesita y recibe liberación y Dios es la actuación liberadora, representa con toda fidelidad lo que San Agustín llama el *orden de la naturaleza*: son las relaciones esenciales sin las cuales no es posible pensar al hombre, porque son estructuras necesarias descubiertas en el acontecimiento originario e irreductible de la libertad.

Pero esto no dice todavía cuál ha sido en concreto la historia de Dios con los hombres dentro del acontecimiento universal de libertad; no dice cómo se lleva adelante este juego de liberación. Los datos precisos, no derivables de la naturaleza sino nacidos únicamente de la actuación fáctica de la libertad divina (que tiene toda la iniciativa) y de la libertad humana (que es dominada

¹⁶ ML 32/1261.

pero no suprimida por Dios), esos datos precisos se nos revelan únicamente en el *orden de la gracia*. Es aquí donde el hablar de liberación se llena de sentido concretísimo. Es aquí donde nace una verdadera teología, no solo filosofía, de la liberación. Es aquí donde el pensamiento de Agustín, tenazmente enraizado en el hecho de la libertad, resulta particularmente fecundo para los esfuerzos actuales de reflexión sobre nuestras realidades.

Estas dimensiones típicas de la liberación aparecen exclusivamente en el orden de la gracia, porque vienen de la forma libérrima en que ha querido expresarse Dios y han querido expresarse los hombres a lo largo de esta única historia que se llama, por eso mismo, historia de salvación. Estas dimensiones son también estructuras necesarias del proceso de liberación, pero no necesarias en el sentido de que se funden en un orden de la naturaleza, sino en el sentido de que han brotado de una vez para siempre desde el misterio del libre encuentro de Dios y de los hombres. Podemos nombrarlas, con los mismos nombres que les ha dado Agustín, en una sistematización nuestra sin pretensiones de absolutez: La predestinación y vocación del hombre por parte de Dios a la filiación y visión divinas; el pecado de origen que tiene atada la libertad del hombre; la mediación de Cristo, por la cual se vence el pecado y se realiza de hecho la vocación y la justificación; la gracia liberadora, como acción de Dios sacramentalizada en la Iglesia; el advenimiento de la ciudad de Dios, patria de los liberados, dentro de la historia del mundo.

No voy a desarrollar el contenido augustiniano de estas cinco dimensiones de la liberación en el orden de la gracia, porque más importante será preguntarnos cómo entenderlas ahora desde nuestra situación latinoamericana. Recuerdo tan solo que la configuración definitiva y el lugar particular tomado por estos temas dentro de la teología occidental, sobre todo dogmática, se debe a los esfuerzos de pensamiento del Obispo de Hipona. Permítaseme, para acabar esta primera parte ya tan larga, aludir a breves textos clásicos, donde aparecen estas dimensiones en su interrelación: Ante todo la diferencia y la vinculación de los dos órdenes en que se da la liberación: "Está claro que el vivir auténti-

camente (*bene vivere*) es don de Dios: y no sólo por haber dado Dios al hombre el libre albedrío, ya que sin él nadie puede vivir ni auténtica ni inauténticamente (orden de la naturaleza);... sino por haber difundido mediante el Espíritu Santo la caridad en los corazones de aquellos que conoció de antemano para predestinarlos, predestinó para llamarlos, llamó para justificarlos, justificó para glorificarlos” (orden de la gracia) (de Spir. et lit. 5,7) ¹⁷. Y ahora, puesto ya expresamente en este orden de la gracia, se nos dice: “Es vencido el hombre por los pecados, mientras trate de vivir en justicia por solas sus fuerzas, sin ayuda de la gracia liberadora de Dios. En el libre albedrío el creer al Liberador y recibir la gracia para no pecar, liberado y ayudado por quien da la gracia” (ex epist. ad Rom. 44) ¹⁸. En el tratado “de correptione et gratia” se habla profusamente de la “gracia de la liberación” (Cfr. v. gr. 11,29) ¹⁹. Su origen está en la predestinación divina (1 y 11) ²⁰; se supone asimismo el pecado de origen: “por aquello mismo por lo que pudo tener (méritos Adán), por eso mismo los perdió, esto es: por su libre albedrío; por lo cual no les queda otra cosa a los necesitados de liberación sino la gracia del Liberador” (12,37) ²¹; “por medio de este segundo Adán han sido liberados por gracia de Dios; y con esta liberación tienen (verdaderamente) libre albedrío para servir a Dios y no quedar cautivos del demonio” (12, 35) ²². De aquí se nos lleva hasta aquella visión de la historia plasmada en “la ciudad de Dios” y en tantas otras obras: “Dos amores edificaron dos ciudades (dentro de nuestra historia): la terrena la edificó el amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios; la celeste, el amor de Dios hasta el desprecio de sí mismo” (de civit. Dei 14,28) ²³. “Pregúntese por tanto cada uno qué es lo que ama y encontrará a qué ciudad

¹⁷ ML 44/204.

¹⁸ ML 35/2071.

¹⁹ ML 44/933.

²⁰ ML 44: el capítulo 7 en las pp. 923-925; el capítulo 11, pp. 933-936.

²¹ ML 44/939.

²² ML 44/938.

²³ ML 41/436.

pertenece... Si se encuentra ser ciudadano de la Jerusalén (celestial), soporte la cautividad, espere la libertad” (in Psalm. 64, 2) ²⁴.

2. Repensamiento latinoamericano de la liberación agustiniana

¿Tenemos derecho para intentar una interpretación de lo que Agustín —y con él toda la tradición cristiana— parece haber entendido por gracia liberadora, pecado original, mediación de Cristo? De hecho la Teología de la Liberación puede sintetizarse en este esfuerzo de interpretación desde nuestro horizonte socio-cultural: quiere ser una hermenéutica particular de la misma fe, del mismo cristianismo, para Latinoamérica. No nos corresponde justificar aquí esa pretensión; ya se ha encargado de hacerlo toda la hermenéutica teológica contemporánea, que ciertamente no es latinoamericana pero sí muestra el derecho de toda interpretación situacional, también de la latinoamericana. Pero de todos modos será muy iluminador escuchar también en este punto a San Agustín, precisamente cuando hace referencia a la liberación. Habla en algunas de sus epístolas acerca del problema histórico de la salvación —liberación ofrecida a todos los hombres, desde el principio de nuestra historia, únicamente en Cristo, pero de maneras tan distintas conforme a los tiempos y establece este gran principio: “No por ser predicada o profetizada con diversos signos y misterios una misma cosa, se ha de entender que hay otra y otra realidad, otra y otra salvación; qué es y cuándo debe suceder lo que toca a la única liberación de todos los que creen y aman, dejémoslo al plan de Dios; nosotros retengamos la obediencia. En conclusión, la misma y única religión verdadera se significó y se cumplió entonces con otros nombres y signos y con otros ahora” (ep. 102,12) ²⁵. Y en otra epístola sobre el mismo tema: “Cuando dicen que no se obra rectamente si se cambia, la verdad clama por el contrario que no se obra rectamente si no se cambia” (ep. 138,4) ²⁶.

²⁴ ML 36/773.

²⁵ ML 33/ 374-375.

²⁶ ML 33/526.

¿Cuál es ahora la interpretación que debe darse a las dimensiones augustinianas de la liberación cuando se las considera desde nuestra situación propia? Podemos dar una respuesta general, que se basa en los mismos documentos oficiales de la Iglesia Latinoamericana reunida en 1968 en Medellín: Se trata de descubrir precisamente *la universalidad* de la liberación en cada uno de sus aspectos; si nos referimos a los cinco aspectos enumerados arriba, podríamos decir ahora:

1. *A todos los hombres* llega el designio liberador de Dios (Cfr. Conclusiones de Medellín, 1,3).
2. *A toda la realidad del hombre* afecta el pecado de origen, del que hay que liberarse, especialmente a su carácter interpersonal y social, a su condicionamiento económico, a su autorrealización cultural y política (Cfr. *ibid.* 1, 3 y 4).
3. *El Cristo total*, cabeza y miembros, es el mediador que permanentemente obra la liberación.
4. La gracia liberadora es la *gracia integral*, la interna y la externa, en una sacramentalización que se extiende a *todos* los signos verdaderamente importantes de los tiempos.
5. El acontecer de la liberación en la historia del mundo es el *hecho total*; es *todo* obra de Dios y *todo* obra de los hombres que van liberándose a sí mismos (*ibid.* 10,10).

Pasemos a indicar someramente cómo la interpretación universalista, que puede dar una teología latinoamericana a estas dimensiones clásicas de la liberación, está respaldada por las principales líneas de interés que tenía el mismo pensamiento de San Agustín. De este modo la interpretación actual aparecerá no solamente justificada por los principios hermenéuticos del Santo Doctor sino también prefigurada ya, aunque no desarrollada, en el nervio mismo de toda su obra. Tres grandes líneas de interés recalcaremos, que corresponden a tres frentes de polémica augustiniana: el antimaniqueísmo, el antidonatismo y el antipelagianismo. Examinemos a esta luz las cinco dimensiones de la liberación que se trata de interpretar.

La universalización del designio liberador de Dios, en primer

lugar, parece ofrecer la máxima dificultad dentro del pensamiento augustiniano. Más aún, las dudosas y tenebrosas teorías suyas acerca de los “vasos de elección” y los “vasos de ira”, de la predestinación respecto de los que perecen, del número bien reducido de los que están predestinados a la salvación, teorías que surgieron en la polémica antipelagiana, han servido no poco para ocasionar en el cristianismo occidental muchas actitudes que son rémora a lo que ahora pretende la Teología de la Liberación: sobre todo un desinterés por lo que acontece en aquellos sectores del mundo y de la historia que parecen sustraídos a la actuación de la gracia en sus signos específicamente cristianos. La teología actual entiende mucho más radicalmente que Agustín el principio de la predicación paulina: “Dios quiere la salvación de todos los hombres”. A este principio se le da dentro de la teología actual un valor hermenéutico mucho más decisivo que a aquellas otras insinuaciones de la Escritura en que se apoyaba San Agustín para afirmar que ha de creerse como revelado por Dios el que el número de los elegidos y predestinados a la salvación es reducido. En cuanto a este número, si tiene sentido aquí hablar de número, si es mayor o menor, si abarca a todos los hombres sin excepción o no, la teología actual tiende a creer que nada hay revelado, más aún, que en virtud del misterio mismo de la palabra evangélica estas preguntas no deberían hacerse y, en todo caso, que esta problemática no debe ensombrecer la verdad fundamental de que Dios quiere, con todo el peso de su voluntad divina, que la liberación llegue verdaderamente a todos los hombres, como dice San Pablo. Pero hay en el mismo antipelagianismo de Agustín un elemento valiosísimo que no debe perderse cuando se interpreta el designio liberador de Dios en sentido universalista: justo es que en el clamor universal de los oprimidos de América Latina reconocamos un clamor universal del mismo Dios que a todos llama y a todos quiere liberar; no olvidemos, con todo, que la voluntad liberadora de Dios es soberana y misteriosa, encierra aquellos juicios inescrutables, aquellas profundidades arcanas, ponderadas por los Capítulos IX y XI de la Epístola de San Pablo a los Romanos, capítulos tan caros a Agustín en esta materia (Cfr. v. gr.

de corrept. et grat. 8,17)²⁷. Puede tenerse la impresión angustiante de que a nombre de una Teología de la Liberación algunos pretendan racionalizar perfectamente el análisis teológico de nuestro tiempo, de nuestra sociedad, de nuestra cultura. Las directrices precisas para una acción aun política parecen fluir entonces de las premisas de fe con más claridad y evidencia que lo que antes se llamaba una conclusión "theologicamente cierta". No que digamos que Dios va a actuar por capricho, o dejando a un lado las causas humanas y mundanas en su compleja red de relaciones; todo lo contrario. Pero por eso mismo la mirada de la fe reconoce que lo misterioso del designio divino liberador se muestra dentro mismo (y no fuera) de lo problemático y complicado que es un análisis teológico de nuestra situación actual.

Examinemos en segundo lugar la *ampliación y totalización de aquella necesidad de liberarse* que se halla en el hombre herido por el pecado de origen: ¿en qué pensaba Agustín cuando hablaba de este pecado y sus consecuencias? Ciertamente pensaba mucho más de lo que en épocas posteriores, dentro de una divulgación popular del cristianismo, ha venido a pensarse. Con su doctrina del pecado original Agustín propugnaba ante todo que lo más importante respecto del mal y de nuestra indigencia de liberación no eran aquellas faltas singulares, fácilmente contabilizables y aun controlables, por más enormes que fueran, de las que se ocupaban los pelagianos y de las que según ellos el hombre podría librarse por solo su esfuerzo propio; no esas, sino una raíz interior y universal, mucho menos discernible, era lo realmente funesto del mal para Agustín. Pero esta misma raíz no la entendía como una simple mancha hereditaria en relación con lo sensible del cuerpo, con lo sexual especialmente, sino que representaba a sus ojos (en medio de todo su innegable recelo ante lo corporal) una situación amenazadora del hombre entero, del hombre en su núcleo más íntimo como aquel ser ético cuyo sentido se abre únicamente desde un acontecer de libertad. Todo esto no lo entendía el Santo Doctor como un mal individual, privado, sino precisa-

²⁷ ML 44/925-926.

mente como algo que afecta a la interrelación histórica y social en que existen las personas: es ante todo el pecado de la especie humana y de los grupos humanos. Por lo mismo no puede tratarse aquí para él de una cierta realidad metafísica, de una inmutable condición trascendental del espíritu, como toda gnosis antigua y moderna tiene el deseo de hacernos creer, sino se trata de algo que se desarrolla y se revela por diversas fases y con diversa intensidad en el avance de los tiempos. Si todo esto entraña la concepción del pecado original según San Agustín, mucho puede aprender entonces la Teología de la Liberación para su justificadísimo empeño de mostrar que el pecado y el mal, del que Dios quiere liberar por Cristo a los hombres, es ante todo una situación de la convivencia humana en cada tiempo y en cada cultura, en cada medio socioeconómico, que abarca y condiciona todas las dimensiones del hombre en sus relaciones mutuas y sólo así se expresa luego en lo que se llaman pecados personales, de los que antes parecía ocuparse casi exclusivamente la Iglesia y la teología entre nosotros. Claro está que cuando entre nosotros se ve con fundamento concretizada esta situación en estructuras de opresión y de injusticia, y cuando con fundamento se insiste en la importancia de los condicionamientos socio-económico-políticos, no puede ya recurrirse a Agustín; pero es cierto también que en el antimaniqueísmo suyo hay una línea de fuerza que pensada consecuentemente nos lleva a superar —cosa que no logró él mismo— toda esa despreocupación alejada y aun todo lo que hay de desconfianza y desprecio ante estas realidades socio-económico-políticas.

Digamos ya algo de la *nueva amplitud* que podemos dar al tercer factor agustiniano, al factor clave, en la obra liberadora: la *mediación de Cristo*. Cristo nos libera posibilitando el que nosotros mismos seamos agentes de nuestra liberación, nos ha enseñado Medellín. Esta visión tiene en la teología de San Agustín un fundamento muy sólido, cuya actualidad inmensa se abre ahora a la reflexión latinoamericana. Para Agustín, Cristo es siempre y particularmente en su mediación el Cristo total: *Christus totus, caput et membra*. La Iglesia no es como una pura re-

presentación prolongada de Cristo: es la plenitud sin la cual Cristo no está completo. Cuántas veces en sus comentarios a los Salmos, al Evangelio de San Juan, y en otras muchas páginas, repite Agustín su idea: “hemos llegado a ser no solamente cristianos sino Cristo” (in Joan. 21, 8)²⁸. Y para entender bien el sentido de la frase recordemos lo que ya arriba citábamos, que San Agustín entiende cómo “desde el principio del género humano todos los que creyeron en Cristo y lo entendieron, de cualquier manera que haya sido... , se han salvado sin duda alguna por El” (Ep. 102,12)²⁹ y fueron cristianos por tanto, y fueron Cristo. Ahora bien, este Cristo total, cabeza y miembros, es el único mediador de la liberación de los hombres. Claro está que no se confunde la Cabeza con los miembros, del mismo modo que no se confunde la naturaleza divina con la humana en Cristo; pero así como la acción mediadora de esa persona divina que es Cristo se hace precisamente por su naturaleza humana, así también puede concebir Agustín que la acción mediadora del Cristo total se hace precisamente por los miembros que en todas partes y en todos los tiempos, de cualquier modo que sea, él, la Cabeza, se va incorporando. La concepción agustiniana de este Cristo total puede ser de lo más inspirador para una Teología de la Liberación: la unidad establecida entre la Cabeza y los miembros es tan estrecha, que Agustín establece también una especie de “comunicación de idiomas” entre una y otros, tanto en los aspectos de actividad como en los de pasividad que tiene la mediación liberadora: en cuanto a la pasividad, es Cristo mismo el que llega a ser necesitado de liberación en los hombres (Cfr. de Trinit. XV, 19, 34)³⁰; y en cuanto a la actividad, es Cristo mismo quien actúa en las acciones meritorias de los hombres que dan plenitud al sacrificio liberador (Cfr. de Civit. Dei 10,6)³¹, y que promueven la obra liberadora del Evangelio (Cfr. in ps. 74,4)³².

²⁸ ML 35/1568.

²⁹ ML 33/374.

³⁰ ML 42/1084-1085.

³¹ ML 41/283-284.

³² ML 36/948-949; en este lugar junta Agustín el aspecto activo con el pasivo: “evangelizat Christus seipsum”.

La acción liberadora total, aunque tiene ciertos nudos y ciertos ejes estructurales que emergen en el campo empírico, no puede sin embargo localizarse e individualizarse, sino que forma la trama única de una historia de salvación, y nunca se desprende de esa maraña impenetrable que es la historia general de la humanidad. Todo esto se halla en la línea de aquel antidonatismo de Agustín, que se mostrará sobre todo en el punto siguiente; ya aquí cabe anotar cómo está vigente el principio antidonatista: es Cristo mismo quien actúa en sus ministros y en su Iglesia; prolongando la idea podemos decir: es él, el Mediador, quien está haciendo la liberación a través de toda acción liberadora que en forma expresamente cristiana o aun anónima pongan los hombres cualesquiera en su compleja historia.

El cuarto punto agustiniano, *la gracia liberadora sacramentalizada en su Iglesia*, ha de ampliarse también para una interpretación nuestra de hoy. Y ha de ampliarse en virtud de esa misma línea de fuerza antidonatista, cuyas posibilidades parecen estar aún poco explotadas. Debemos contentarnos con estas insinuaciones: Recordemos que el donatismo separaba indebidamente la santidad interior del ministro de los sacramentos por un lado y la realidad exterior del signo sacramental por otro. Así, pues, ante el dilema falso de liberar a través de una pura acción externa, de un “activismo” como se dice, o de liberar a través de una acción invisible de la gracia interior, impetrada por la oración y el sacrificio, la Teología de la Liberación debe insistir en la unidad de lo que San Agustín llama los auxilios internos y externos de la gracia liberadora. Las dos cosas van de por sí juntas; pero tampoco conviene olvidar la distinción entre ellas. Por eso dice Agustín: “Sabía (San Pablo) que de nada valía todo aquello que hacía (por sus cristianos) en lo exterior plantando y regando (es decir: “amonestar, enseñar, exhortar, corregir”), si es que no escuchaba su oración por ellos Aquél que da el crecimiento en lo interior” (de corrept. et grat. II, 3)³³. Lo exterior y lo interior son dos planos que no coinciden sin más; pero esto, no porque

³³ ML 44/918.

en el designio liberador de Dios quepa el obrar separadamente de la mediación del Cristo total, sino porque esto que llamamos “lo exterior” es ambiguo como todo lo humano: no sabemos entender sin más su sentido último; el juicio sobre autenticidad o inautenticidad de todas las obras de liberación que intentamos los hombres le compete sólo a Dios, “que da el incremento en lo interior”. Junto con esta reflexión iría la de extender el concepto de signo sacramental, dentro de la debida gradación de realidades, a todos los hechos verdaderamente significativos de la liberación integral, en el sentido explicado, dentro del contexto histórico respectivo, en nuestro caso el latinoamericano de hoy. Aun el ministro hereje bautiza válidamente decía Agustín contra los donatistas, porque el signo en cuestión es tan vigoroso que implica una acción del mismo Cristo. ¿No hemos corrido peligro nosotros de mitificar por un lado los signos tradicionales de la Iglesia, y de haberles hecho perder, por otro lado, su verdadero valor significativo? Contra este peligro bien hará una Teología de la Liberación en auscultar qué formas exigen hoy entre nosotros los signos poderosos de la auténtica liberación total; y reconocer que esos signos —en la gradación de diversos modos de realizarse, repito— pueden ser válidamente puestos aun por quienes solo anónimamente son cristianos. Más aún: Agustín reconoce que también la obra de los que, según su sistema, no son objeto de la predestinación para la vida, tiene una importancia salvífica, liberadora, muy notable. No podemos escandalizarnos entonces de que se busque ahora para nuestra sociedad una Iglesia más preocupada de los signos de liberación plantados por Dios en el mundo secular, que de su propio ambiente eclesiástico, sagrado y ritualista.

Y así llegamos, en la confluencia de estas tres grandes líneas de fuerza agustinianas, su antipelagianismo, su antimaniqueísmo y su antidonatismo, al último punto que habíamos señalado: *el acontecer total de la liberación en la historia* debe entenderse ahora en un repensamiento que ensanche las perspectivas con que miraba Agustín aquel advenimiento de la ciudad de Dios. Dentro de la misma concepción que ve la obra liberadora como obra total de Dios y como obra total de los hombres, converge la visión

augustiniana, en su afán pionero de crear una teología de la historia, hacia esta nueva visión que nos han abierto los documentos de Medellín, cuando entendían el Vaticano II desde nuestra propia situación: “América Latina está evidentemente bajo el signo de la transformación... que llega a tocar y conmover todos los niveles del hombre, desde el económico hasta el religioso. Esto indica que estamos en el umbral de una nueva época histórica en nuestro continente, llena de un anhelo de liberación de toda servidumbre... No podemos dejar de interpretar este gigantesco esfuerzo... como un evidente signo del Espíritu que conduce la historia de los hombres y de los pueblos hacia su vocación. (Conclusiones, introducción, 4).