

rístico, sobre todo, de las religiones proféticas), del mismo modo el uso auténtico del pensamiento y lenguaje analógicos está condicionado por la libre apertura ética a la verdad que gratuitamente se revela en y a través del movimiento especulativo de la analogía, el cual —por consiguiente— está signado por la libertad, tanto por la libertad indisponible de la trascendencia como por la del pensamiento liberado que la acoge especulativamente.

Según queda dicho, las tres instancias: tanto el símbolo religioso que “da que pensar” lo Santo, como el pensamiento especulativo que lo piensa analógicamente, como también la apertura ética (propriamente dicho: ético-histórica)⁷ de la libertad a la verdad que se epifaniza en símbolo y pensamiento, las tres instancias tienen una misma estructura sintáctica y un mismo ritmo lógico. Se trata de la mediación triuna que la reflexión filosófica tradicionalmente explicitó como “analogia entis”⁸, al distinguir en la unidad del mismo movimiento tres momentos distintos que se incluyen mutuamente, a saber: la primera afirmación, la negación alterativa y la eminencia.

En la presente contribución nuestro intento ha sido mostrar cómo, en una reflexión filosófica sobre lo Santo hecha a partir del símbolo, el movimiento de acceso especulativo a lo Santo (y a Dios), sin perder su estatuto autónomo teórico, está, por un lado, como enraizado en el movimiento hierofánico del símbolo y, por otro lado, está condicionado en su autenticidad, por una pragmática de libertad. Símbolo y libertad, con todo, no van en desmedro del pensamiento filosófico de la religión en cuanto pensamiento, sino que garantizan que éste, sin dejar de serlo, pueda *pensar* lo Santo como Santo sin pretender manipularlo, ni siquiera con el pensamiento.

⁷ Según lo muestro en mi artículo: “Ética, historia y Dios”, *Strómata* 43 (1987), 159-169.

⁸ Sobre la analogía según Sto. Tomás cf. B. Montagnes, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin*, Paris-Louvain, 1963; L. B. Puntel, *Analogie und Geschichtlichkeit*, Freiburg-Basel-Wien, 1969; E. Brito, “Nommer Dieu. Thomas d'Aquin et Hegel”, *Revue Théologique de Louvain* 19 (1988), 160-190. Sobre símbolo y analogía ver, además del artículo citado en la nota 3, mi trabajo: “Sabiduría, filosofía e inculturación. La contribución de la analogía a un filosofar desde la sabiduría popular latinoamericana”, *Stromata* 38 (1982), 317-327.

LA PROBLEMÁTICA DE LA LIBERTAD EN SAN AGUSTIN *

por Francisco J. WEISMANN, O. S. A. (Bs. As.)

La Libertad, como rasgo esencial de la persona humana, no siempre fue bien reconocida como tal. El pensamiento antiguo destacaba a la libertad como algo connatural a la misma existencia. En Agustín encontramos una reelaboración y una respuesta original a este planteamiento. En las siguientes páginas analizaré el enfoque agustiniano.

I. “De Libero Arbitrio”: una panorámica introductoria

En primer lugar, debemos distinguir entre la capacidad de libre elección (*liberum arbitrium*) y la *libertas* que es fruto conjunto de la Gracia sobrenatural y de la acción humana. En un texto, por ejemplo, encontramos la referencia a uno de estos aspectos:

“Plane si haec ita sunt, soluta quaestio est quam proposuisti. Si enim homo aliquod bonum est et non posset, nisi cum vellet, recte facere, debuit habere liberam voluntatem, sine qua recte facere non posset”¹.

Cristo es quien restaura la Libertad y permite al hombre alcanzar su liberación:

“Quid ergo securius quam esse in ea vita ubi non possit tibi evenire quod non vis? Sed quoniam non sicut sponte homo cecidit ita etiam surgere potest porrectam nobis desuper dexteram dei, id est dominum nostrum Iesum Christum, firma fide teneamus et exspectemus certa spe et caritate ardenti desideremus”².

* Agradezco al “Stipendienwerk Deutschland-Lateinamerika e. v.” la posibilidad para realizar esta investigación en Alemania Federal.

¹ *De Lib Arb* II, 1, 3: CC 29, 236 s.; cf. I, 11, 21: CC 29, 225; I, 12, 25: CC 29, 225 s.; I, 16, 35: CC 29, 235.

² *De Lib Arb* II, 20, 54: CC 29, 272-3. Cf. Babcock, W. S., “Grace, Freedom and Justice: Augustine and the Christian Tradition”, *Perkins School of Theology Journal*, 27 (1973) 1:15.

Para lograr esto es importante la práctica purificada y constante del amor:

“Si enim credendo diligimus, quod nondum videmus, quanto magis cum videre coeperimus? et si sperando diligimus, quod nondum pervenimus, quanto magis cum pervenerimus?”³

Debemos tener presente que en *De Lib Arb* Agustín estudia el problema de la opción libre y voluntaria en cuanto tiene relación con la cuestión del mal.

Primeramente considera a la voluntad en sí misma: todos poseemos “voluntas”⁴ pero la dimensión salvífica de la voluntad se orienta según la búsqueda del bien:

“Voluntas, qua adpetimus recte honesteque vivere et ad summam sapientiam pervenire. Modo tu vide, utrum rectam honestamque vitam non adpetas aut esse sapiens non vehementer velis aut certe negare audeas, cum haec volumus, nos habere voluntatem bonam”⁵.

La capacidad de elección fundamenta la dignidad y responsabilidad personales⁶. El *liberum arbitrium* puede inclinarse hacia el mal. Denota, por tanto, imperfección e indigencia. Por el contrario, cuando opta por la justicia revela perfección y connaturalidad con la esencia de la persona⁷.

Esto no significa que el hombre sea libre por naturaleza⁸.

El alma puede tender hacia las realidades superiores o inferiores. La Libertad implica un autodomínio de la voluntad y una completa autoposesión⁹.

Dios, como Creador, conoce nuestros actos. Por eso, al referirnos a la libertad de obrar el bien nos ocupamos del ser creado y de su voluntad:

“Cum autem de libera voluntate recte faciendi loquimur, de illa scilicet in qua homo factus est loquimur”¹⁰.

³ *De Doctr Christ* I, 38, 42: CC 32, 31; cf. *De Civ Dei* XV, 22: CC 48, 485-6; *De Lib Arb* II, 20, 54: CC 29, 272-3.

⁴ *De Lib Arb* I, 12, 24-26: CC 29, 226-28. Cf. Berthold Jr., F., “Free Will and Theodicy in Augustine: An Exposition and Critique”, *Religious Studies*, 17 (1981) 525-35.

⁵ *De Lib Arb* I, 12, 25: CC 29, 227.

⁶ Cf. *De Civ Dei* XII, 6: CC 48, 359-62.

⁷ Cf. *De Lib Arb* III, 1, 2: CC 29, 274.

⁸ Id.

⁹ *De Lib Arb* III, 3, 7: CC 29, 279; *De Duabus Anim* I, 10, 14: CSEL 25, 68-70.

¹⁰ *De Lib Arb* III, 18, 52: CC 29, 306; *De nat et Grät* I, 67, 81: CSEL 60, 294-6; *Retract* I, 15, 3: CC 57, 45-51.

La *libertas* perfecciona al hombre¹¹ y le permite llegar a la posesión de la sabiduría:

“Eos enim sapientes voco, quos veritas vocari iubet, id est, qui regno mentis omni libidinis subiugatione pacati sunt”¹².

En Plotino, por ejemplo, no encontramos la afirmación de este control o dominio sino la separación de la materia. Para Agustín, la *libertas* no se alcanza por esa separación ni por el menosprecio de las realidades temporales sino por la búsqueda de los auténticos bienes¹³.

La *libertas* se actualiza, mediante el autodomínio de la voluntad, cuando la razón se identifica consigo misma como objeto:

“Noli ergo mirari, si ceteris per liberam voluntatem utimur, etiam ipsa libera voluntate per eam ipsam uti nos posse, ut quodam modo se ipsa utatur voluntas quae utitur ceteris, sicut se ipsam cognoscit ratio quae cognoscit et cetera”¹⁴.

Este es el medio para llegar a ser libres¹⁵. La virtud, en efecto, se caracteriza por un predominio de lo racional que permite a la voluntad orientarse hacia el bien¹⁶. Agustín valora la virtud en su relación con el amor divino. Este amor permite que el intelecto posea la verdad¹⁷.

El hombre puede, ayudado por su Creador, desarrollar sus capacidades y dones superando así la dificultad e ignorancia. Dios es la causa del bien y la felicidad de aquellos que lo aman:

“Neque omnino potuit nisi deus omnipotens esse etiam talium creator animarum quas et non dilectus ipse faciat et dilectus ipse perficiat, qui et non existentibus praestat ut sint et amantibus eum a quo sunt praestat ut beatae sint”¹⁸.

Una de las características esenciales de la libertad es el predominio de la felicidad¹⁹ que consiste básicamente en la comunión con la Divinidad²⁰. La Libertad, sin embargo, se perdió por una carencia de armonía entre Dios y el hombre; entre el intelecto y la voluntad²¹.

¹¹ *De Lib Arb* I, 6, 15: CC 29, 220.

¹² Id., I, 9, 19: CC 29, 224.

¹³ Id., I, 16, 34: CC 29, 234.

¹⁴ *De Lib Arb* II, 19, 51: CC 29, 271.

¹⁵ *De Lib Arb* I, 13, 29: CC 29, 230-1.

¹⁶ *De Lib Arb* II, 19, 50: CC 29, 270-1.

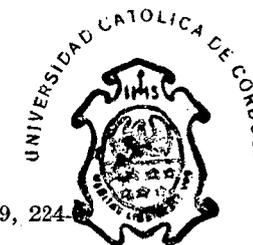
¹⁷ *De Lib Arb* III, 18, 52: CC 29, 305-6.

¹⁸ *De Lib Arb* III, 20, 56: CC 29, 307-8.

¹⁹ *De Lib Arb* I, 13, 28: CC 29, 230.

²⁰ *De Lib Arb* II, 14: CC 29, 262-3.

²¹ *De Lib Arb* I, 16, 35: CC 29, 235; I, 10, 20: CC 29, 224.



No obstante, el amor puede restaurar la armonía del hombre con Dios y posibilitar así la vida en libertad. El amor es el principio de la justicia y la reconciliación.

Mediante su voluntad, el hombre puede subordinar las realidades sensibles a fines espirituales. Nos encontramos frente a una subordinación o *servicio* y no frente a una separación del cuerpo y del alma. Por eso, en la Resurrección, el cuerpo espiritualizado expresa la influencia del espíritu sobre la corporalidad.

En conclusión: la voluntad del hombre básicamente es libre²²: es la fuente de todas las opciones que el hombre puede hacer. En realidad, para Agustín realmente es libre quien, sin coacción, practica la justicia y vive en la verdad. Cuando los actos del hombre siguen una dirección racional se da una participación en la Ley eterna. La voluntad permite al hombre disfrutar de su libertad²³.

Todas las capacidades del hombre son sublimadas por el amor de Dios²⁴ y cada nueva iluminación de la verdad desarrolla la libertad personal²⁵. El hombre progresa en la Libertad a medida que pida a Dios la ayuda necesaria para lograr ese progreso²⁶.

La *libertas* se pierde cuando la voluntad actúa en dirección del mal. Por eso, la Libertad auténtica tiene una dimensión sapiencial:

“Voluntas, qua adpetimus recte honesteque vivere et ad summam sapientiam pervenire”²⁷.

La Libertad se caracteriza por la felicidad que proporciona a los hombres²⁸ participantes de la Ley eterna²⁹.

II. La problemática en los restantes Diálogos

En otros de sus Diálogos, Agustín nos presenta el tema de la Libertad en relación con la Verdad y la Sabiduría dentro de una perspectiva eudemonista.

Así, por ejemplo, según el *Contra Academicos* la Libertad permite al hombre su realización en dependencia de Dios. Dios

²² *De Lib Arb* III, 1, 3: CC 29, 274.

²³ *De Lib Arb* III, 24, 72: CC 29, 317-8.

²⁴ *De Lib Arb* III, 24, 72-4: CC 29, 317-9.

²⁵ *De Lib Arb* I, 13, 29: CC 29, 230-1; II, 10, 29: CC 29, 257-8.

²⁶ *De Lib Arb* III, 19, 53: CC 29, 306; Cf. *Retract* I, 9, 4: CC 57. 26-7.

²⁷ *De Lib Arb* I, 12, 24-5: CC 29, 226-7.

²⁸ *De Lib Arb* II, 13, 35-7: CC 29, 261-2.

²⁹ *De Lib Arb* I, 15, 32: CC 29, 233.

Creador es el fundamento de la *libertas*³⁰. De acuerdo al *De beata vita*³¹, Dios restaura la identidad del hombre y le concede la beatitud o felicidad³². El hombre es feliz en tanto se comunica con Dios:

“Nam cum ratio demonstrasset eum beatum esse, qui deum haberet, nec huic quisquam vestrum sententiae restitisset, quaesitum est, quinam vobis videretur deum habere”³³.

El alma sabia vive en la verdad y se comunica con la Verdad Primera. Existe una importante relación entre verdad y libertad. Para Plotino —es necesario destacar— la libre voluntad radica en el dominio del mundo sensible por el Principio intelectual liberador del hombre. Este dominio se logra por esfuerzos naturales. Para Agustín, en contraste, la libre voluntad está subordinada a la dimensión ética del alma mediante la Gracia sobrenatural.

El hombre reconoce al Dios Uno que lo conduce hacia la Verdad:

“Sed quid putatis esse sapientiam nisi veritatem?... Veritas autem ut sit, fit per aliquem summum modum, a quo procedit et in quem se perfecta convertitur”³⁴.

El hombre, como ser creado, recibe su ser y siempre continúa recibéndolo por la acción y conservación divina. La perfección del ser implica comunicación con la Divinidad³⁵. Dios desea esa comunicación y la mejor manera de responderle es por el amor. La vocación humana es el regreso a Dios por el amor.

Para Agustín la libre opción expresa la totalidad del hombre y su naturaleza personal³⁶.

La voluntad es un factor fundamental para comprender que la libertad proviene del amor³⁷ y es la plenitud de la voluntad libre, no su negación. La *libertas* es esencialmente una Gracia divina que implica el consentimiento personal. *No se trata, en sí misma, de la libertad psicológica, social o política sino teológica.*

III. “Libertas” en las Confesiones

Las *Confesiones* nos ejemplifican los matices de esta liber-

³⁰ *Contr Acad* I, 1, 1: CC 29, 3.

³¹ *De beata vita* I, 1: CC 29, 65.

³² *De beata vita* I, 5: CC 29, 67-8.

³³ *De beata vita* III, 17: CC 29, 74-5; IV, 25: CC 29, 78-9; *Retract* I, 2: CC 57, 11.

³⁴ *De beata vita* IV, 34: CC 29, 84.

³⁵ *De beata vita* IV, 35: CC 29, 84.

³⁶ *De Ordine* I, 8, 23: CC 29, 16.

³⁷ Cf. *De Quantitate Animae* I, 36, 80: PL 32, 1079.

tad teológica, especialmente al insistir en la necesidad de la Gracia divina para obrar rectamente.

Agustín nos cuenta que dejaba de lado la Ley divina³⁸ y experimentaba una división de la voluntad: ésta era impotente para querer efectivamente. El cuerpo respondía más rápidamente que la voluntad a las órdenes de la mente:

“Unde hoc monstrum? Et quare istuc? Imperat animus corpori, et paretur statim: imperat animus sibi, et resistitur”³⁹.

El acto volitivo unifica los deseos y las opciones. Agustín, sin embargo, no vivencia ese acto⁴⁰. La voluntad que experimenta nuestro autor se caracteriza por no querer realmente: llega a considerar que la libertad es algo perdido⁴¹.

El problema del mal es una cuestión que le impacta existencialmente antes de intentar abordarlo teóricamente. La Escritura le ofrece un principio positivo: el hombre obtiene el autodomínio por la sumisión filial a Dios⁴². Reconoce, en primer lugar, su impotencia para amar al Uno que es infinitamente amable⁴³. Acude a la oración y obtiene como Gracia una influencia benéfica sobre su voluntad que lo proyecta al amor divino:

“Tu enim, domine, delevisti omnia mala merita mea, ne retribueres manibus meis, in quibus a te defeci, et praevenisti omnia bona merita mea, ut retribueres manibus tuis, quibus me fecisti...”⁴⁴.

La voluntad es la facultad eminente en la formación y desarrollo de la personalidad. Por eso, el amor tiene un rol fundamental en ese proceso. Agustín, según evolucionaba interiormente, progresaba en el conocimiento de Dios Creador y Redentor. Entiende la Libertad a partir de ese conocimiento. La Libertad es, en este contexto, un atributo divino y el modelo de la Libertad humana⁴⁵.

Resumiendo: En las *Confesiones* Agustín nos transmite su

³⁸ Confess VIII, 8: CC 27, 125-6 (ed. L. Verheijen).

³⁹ Confess VIII, 8.9: CC 27, 125-7.

⁴⁰ Confess VIII, 9-11: CC 27, 126-30.

⁴¹ Confess VI, 12: CC 27, 87-8; VII, 3: CC 27, 94-5.

⁴² De Musica VI, 5, 13-14: PL 32, 1170-71. Este enfoque complementa las perspectivas plotinianas según las cuales Agustín comprende que la voluntad es fuente del mal: Confess VII, 16: CC 27, 106.

⁴³ Confess VIII, 4-5: CC 27, 118-121.

⁴⁴ Confess XIII, 1: CC 27, 242-44; cf. VIII, 12: CC 27, 130-2; IX, 1: CC 27, 133; VII, 21: CC 27, 110-2.

⁴⁵ Cf. De Civ Dei XIV, 15: CC 48, 436-8; XXII, 30: CC 48, 862-6; De Spir et Litt XXX: CSEL 60, 208-9.

experiencia de una voluntad impotente. Dios precede al obrar humano e inspira en el hombre el deseo de Dios⁴⁶.

Este deseo unificó su voluntad dividida. Dios es el único que influye profundamente en la voluntad enferma: es Su respuesta al clamor del hombre.

IV. Originalidad de la doctrina agustiniana

La persona humana se caracteriza por la posesión de la Libertad. Este hecho se fundamenta tanto en la experiencia como en el dato revelado. La Libertad, como don perfecto, se relaciona con la Gracia no limitándose a ser sólo una vivencia psicológica⁴⁷. Esta Libertad es la plenitud de la persona y su fundamento es la capacidad de libre elección.

En la polémica maniquea Agustín se ocupa de la voluntad libre para explicar el origen del mal mientras que en la controversia pelagiana considera que la *libertas* es fruto de la Gracia (*libertad teológica*). Pelagio consideraba que Agustín negaba el libre albedrío. Sin embargo, Agustín llegó a afirmar que el acto de fe depende de la voluntad⁴⁸.

Es necesario estudiar la totalidad del complejo pensamiento agustiniano para obtener una noción completa de su concepto de Libertad. Es básico que, para Agustín, la voluntad no obra el bien de *manera invencible* a costa de la libre voluntad.

El hombre puede optar entre el bien o el mal. En este sentido, existe un crecimiento de la libertad:

“Liberos dixit iustitiae, non ‘liberatos’, a peccato autem non liberos, ne sibi hoc tribuerent, sed vigilantissime maluit

⁴⁶ Cf. también De Dono Persev XXIII, 64: PL 45, 1032: “...et hoc esse dicunt, quod gratia praeceditur merito nostro...”.

⁴⁷ Cf. De Dono Persev XX, 53: PL 45, 1026; De Corrept et Grat II, 4: PL 44, 918. Cf. también: Pastor Ramos, F. SJ, *La libertad en la Carta a los Gálatas. Estudio exegético-teológico*, Eapsa, Madrid, 1977, 343 p.; Alvarez Turienzo, S., “La Libertad como implicación ética. Discusión en torno al tratado ‘De libero arbitrio’ de S. Agustín”, *Revista de Humanidades*, 6 (1966) 89-130; Corea, P. V., *The Will and its Freedom in the Thought of Plato, Aristotle, Augustine and Kant*, Diss Boston, 1961, III-351 p. (microf).

⁴⁸ Con posterioridad afirmará que el “initium fidei” es obra de la Gracia. Cf. De Praedest Sanct II, 5: PL 44, 962-3. Este tema sobrepasa los límites de este artículo. Cf. también los importantes aportes de G. Greshake, *Geschenkte Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre*, Freiburg/Br.-Basel-Wien, 1977; Id., *Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius*, Mainz, Mathias Grünewald Verlag, 1972, 344 p.

dicere 'liberatos' referens hoc ad illam domini sententiam: si vos filius liberaverit, tunc vere libere eritis"⁴⁹.

Agustín afirma que la causa del mal es la preferencia de los bienes inferiores en lugar de los superiores: la voluntad se aleja de Dios y no lo considera como su último fin⁵⁰.

El hombre perdió la *libertas* por el pecado pero el *liberum arbitrium* permanece en él:

"Nam, si ut dicis, boni malique voluntarii possibilitas sola libertas est, non habet libertatem Deus, in quo peccandi possibilitas non est. Hominis vero liberum arbitrium congenitum et omnino inamissibile si quaerimus, illud est quo beati omnes esse volunt, etiam hi qui ea nolunt quae ad beatitudinem ducunt"⁵¹.

Esta distinción es fundamental para comprender la doctrina agustiniana. El ignorarla ha llevado a afirmar que Agustín niega la Libertad de la voluntad después del pecado de Adán. El hombre, aún ejerciendo su libre elección, no es plenamente libre⁵². Uno de los medios para alcanzar esta plenitud es la conversión a Dios:

"Hoc enim restat in ista mortali vita libero arbitrio, non ut impleat homo iustitiam cum voluerit, sed ut se supplicii pietate convertat ad eum cuius dono eam possit implere"⁵³.

La *libertas* posee una dimensión sobrenatural cuyo contenido es el Bien y la integración del mismo en la propia vida. Dios ayuda al hombre en su proceso volitivo⁵⁴.

El papel que Agustín da al *liberum arbitrium* en este proceso caracteriza la aportación radicalmente nueva de su pensamiento. Nos presenta una auténtica concepción de la Libertad que integra el *liberum arbitrium* y la *libertas*. Dios tiene la iniciativa y el hombre puede responder activamente. La conversión a Dios se distingue por la Libertad y el amor que relacionan-no identifican-al hombre con Dios⁵⁵.

⁴⁹ *Contra duas Epist Pelag* I, 2, 5: CSEL 60, 425-6; cf. *Contra Iul* V, 61: PL 44, 818; *De Civ Dei* XI, 1: CC 48, 321-2.

⁵⁰ Cf. *De natura boni* VII: CSEL 25, 858; *De Corrept et Grat* XII, 33: PL 44, 936.

⁵¹ *Op Imperf contr. Iul* VI, 11: PL 45, 1519-21; *Enchir* XXXII: CC 46, 113-114.

⁵² Cf. *Contra duas Epist Pelag* I, 2, 5: CSEL 60, 425-6.

⁵³ *Ad Simpl* I q. I, 14: CC 44, 17-8; *De Dono Persev.* VII, 13: PL 45, 1001.

⁵⁴ Cf. *De Corrept et Grat* II, 4: PL 44, 918; *De Grat et Lib Arb* I, 5, 12: PL 44, 888-9.

⁵⁵ Cf. *De Morib Eccl Cath* I, 12, 20-21: PL 32, 1320; I, 15, 25: PL 32, 1322.

En su investigación sobre la Libertad, Agustín destaca la creaturalidad del ser y del mundo estableciendo así su originalidad frente a la tradición platónico-aristotélica⁵⁶. El *liberum arbitrium* es la base de la responsabilidad. Sin embargo, el hombre solo con aquél está limitado y necesitado de la Gracia divina. La voluntad está condicionada por la ignorancia y la dificultad⁵⁷.

Agustín nunca dejó de afirmar que el hombre es capaz para optar libremente⁵⁸ y también que Dios es causa de todo bien creado y de todo acto personal⁵⁹. Es interesante destacar que en su primer comentario a Romanos no consideraba que el "initium fidei" sea una Gracia sobrenatural mientras que en el segundo libro a Simpliciano lo reconoce como tal⁶⁰.

La Gracia forma en nosotros el deseo de la acción sin anular la Libertad personal. Dios conoce a la persona y la invita a optar por el Bien:

"... condelector legi dei secundum interiorem hominem, cum ipsa delectatio boni, qua etiam non consentit ad malum non timore poenae, sed amore iustitiae. Hoc est enim condelectari, non nisi gratiae deputando sit"⁶¹.

En la controversia pelagiana da importancia a los límites éticos de la Libertad y al hecho que la voluntad en sí misma es impotente para realizar el Bien. Es importante reconocer que entre Agustín y los Pelagianos existe una básica divergencia filosófica en el concepto de voluntad⁶². En el ya citado texto de *De Corrept et Grat* XII, 38⁶³ no se contraponen gracia y liberum

⁵⁶ Mary T. Clark lo llama, en este sentido, "the pioneer philosopher of freedom": *Augustine Philosopher of Freedom*, Desclée, N. York, 1958, 98. Cf. Gilson, E., *La Philosophie au Moyen Age*, Paris, 1944, 138.

⁵⁷ Cf. *Op Imperf contr Iul* III, 117: PL 45, 1297; III, 110: PL 45, 1294-5; V, 48: PL 45, 1484; VI, 11: PL 45, 1519-21.

⁵⁸ Cf. *De Grat Christi et de Pecc Orig* 47, 52: PL 44, 383; *De Corrept et Grat* XIV, 43: PL 44, 942; *De Praedest Sanct* V, 10: PL 44, 968.

⁵⁹ Cf. *Retract* I, 9, 6: CC 57, 28-9.

⁶⁰ Cf. nota 48 y *De Praedest Sanct* V, 10: PL 44, 968; II, 5: PL 44, 963; XVIII, 37: PL 44, 987-8. En *De Corrept et Grat* XII, 38: PL 44, 940, "indeclinabiliter" e "insuperabiliter" junto con "invictissime" ha sugerido a algunos autores la idea que la "gratia indeclinabilis" niega la Libertad. Cf. Loofs, A.; *Dogmengeschichte*, Halle, 1983, 237-244; Harnack, A. v., *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, III, 202-5. En sentido contrario, Portalíe, E. SJ, art. "S. Augustin": *DTC* I, 2377ss. Este tema será objeto de un estudio posterior.

⁶¹ *Contra duas Epist Pelag* I, 10, 22: CSEL 60, 442-3, cf. *De Div Quaest ad Simpl* I q. II n. 11, 12, 13: CC 44, 36-8.

⁶² Cf. Armstrong, C. B., "S. Augustine and Pelagius as Religious Types", *The Church Quarterly Review*, 162 (1961) 150-164; Bohlin, T., *Die Theologie des Pelagius und ihre Genesis*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1957, 112 p.

⁶³ Cf. nota 60.

arbitrium sino éste y el pecado. La voluntad, ayudada por la Gracia, puede superar el pecado. La terminología agustiniana emplea "adiutorium quo" refiriéndose a la gracia eficaz en el hombre. Esa Gracia, sin embargo, no es irresistible⁶⁴.

Existen una serie de expresiones que denotan la relación especial Dios-hombre: relación de colaboración y comunión:

"Tamen quia agis ibi aliquid voluntate, ideo et tibi aliquid tributum est. Ideo autem tibi tributum est, ut dicas sicut in Psalmo, Adiutor meus esto, ne derelinquas me (Psal XXVI, 9). Si dicis, Adiutor meus esto, aliquid agis: nam si nihil agis, quomodo ille adiuvat?"⁶⁵.

Agustín habla de "libertas a necessitate" para referirse a la autonomía personal que actúa bajo la Gracia. En sus obras anti-pelagianas no se ocupa tanto en demostrar la existencia de la Libertad sino más bien en fundamentarla metafísicamente⁶⁶. Utilizando argumentos ético-históricos se refiere a la dificultad de reconciliar gracia y libre albedrío⁶⁷.

En la controversia pelagiana afirma la primacía de la Gracia sin elaborar metafísicamente la "libertas a necessitate". En *De Corrept et Grat* habla de nuestra solidaridad personal con el pecado de Adán⁶⁸.

Aquí el "auxilium sine qua non", que no otorga una plena responsabilidad personal: es complementado por el "auxilium quo" que fortalece la voluntad⁶⁹.

⁶⁴ Cf. Broglie, G. de, SJ, "Le 'De Correptione et Gratia', Augustinus Magister, III, 317-337, cf. p. 334: "...ces lignes ne prétendent pas proclamer que le péché originel ait eu l'in vraisemblable pouvoir de rendre désormais "invincible" l'action, jusque la "vincible" par laquelle le Tout Puissant fait exister l'acte même de nos volontés, mais il s'agit de nous faire entendre que cette opération divine, toujours omnipotente et "invincible", comme l'acte créateur lui-même, s'adapte maintenant à notre condition d'êtres déchus, et qu'elle condescend désormais à conduire et à utiliser nos vœux comme ses humbles instruments".

⁶⁵ In *Epist Ioann IV*, 7: PL 35, 2009. Cf. *Serm* 156, 11, 13: PL 38, 855-6 (adjutor-agatis; cooperator-operamini); *De Pecc Mer et Rem II*, 6: CSEL 60, 76-7 (adiuvat).

⁶⁶ Cf. *De Duab Anim contr Man XI*, 15: CSEL 25, 70-71; *Op Imp contr Iul I*, 47: PL 45, 1068.

⁶⁷ Cf. *De Grat Christ et de Pecc Orig* 47, 52: CSEL 42, 163; *Ep* 214, 7: CSEL 57, 386-7.

⁶⁸ *De Corrept et Grat VII*, 12: PL 44, 923; IX, 25: PL 44, 931.

⁶⁹ El análisis de esta terminología, aquí esbozado someramente y que será objeto de una próxima investigación, es muy importante. Los Janse-nistas, por ejemplo, encontraron un fundamento para su doctrina en el citado texto *De Corrept et Grat XII*, 38 afirmando que "indeclinabiliter et inseparabiliter" son una buena base para sus disquisiciones y antítesis. Sin embargo, la palabra clave sería "ageretur" que contrapone a Adán y el hombre actual.

V. Hacia una Libertad integral

El hombre vive su Libertad bajo la Gracia. En esta situación, ¿hasta qué grado es libre? Para Agustín la Libertad es una cuestión existencial: el amor sobrenatural configura y da sentido a la existencia permitiendo ser plenamente libre.

Nos presenta así una *libertad integral* que comprende todos los aspectos de la existencia humana: su origen, temporalidad y fin último. A través de esa Libertad la voluntad participa en la Vida divina. Se establece así una relación de filiación entre el Creador y la creatura. Esto no se origina en el hecho que exista en el hombre un deseo natural de Dios sino en el *deseo real existente en Dios por el hombre*. Dios concede al hombre la capacidad transcendental de responder al deseo divino: esta es la base ontológica por la que el hombre puede llegar a Dios.

La experiencia moral⁷⁰ y la Escritura⁷¹ testimonian la existencia de una libre opción en el hombre. ¿Cuál es su dinámica? Es la respuesta a la invitación divina. La Libertad se alcanza por una respuesta total en el amor⁷². Es un amor fortalecido por el conocimiento. Por eso, la fe en el amor divino es condición para la formación de la Libertad. En el plan divino no existe una predeterminación necesaria del hombre a Dios. El ser creado a imagen de Dios, por el contrario, desarrolla toda la riqueza contenida en esa imagen y alcanza así la plena Libertad.

Esta depende de la práctica de la Verdad. Sin Dios, esto es metafísicamente imposible. Adán buscó una independencia total de Dios negando así su condición creatural. Su voluntad se debilitó y no fue capaz de obrar rectamente. La salvación que seguirá a esto posee una dimensión trinitaria:

"Amor autem Dei quo pervenitur ad Deum, non est nisi a Deo Patre per Jesum Christum cum Spiritu sancto. Per hunc amorem Creatoris, bene quisque utitur etiam creatoris"⁷³.

La opción consiguiente del bien es fruto de una Libertad espiritual por la que el hombre se une con el Absoluto y se realiza

Cf. Clark, Mary T., *Augustine Philosopher of Freedom?*, Desclée, 1958, 114 que cita, en ese sentido a De Broglie.

⁷⁰ *De Duab Anim XI*, 15: CSEL 25, 70-71.

⁷¹ *De Grat et Lib Arb II*, 2: PL 44, 882.

⁷² Cf. *In Ioann Evang tract XXVI*, 4: CC 36, 325-6 (sobre el fundamento cristológico de la misericordia y el amor).

⁷³ *Contra Iul I*, 3, 33: PL 44, 756.

comunitariamente como persona. Por la fe, la esperanza y el amor el hombre responde a Dios⁷⁴. Entonces la voluntad puede ser integralmente libre.

El hombre está llamado a un destino más elevado que el proporcionado por las pretensiones de una autonomía total. Ese destino se caracteriza y sintetiza por la participación del hombre en la vida de Dios, Ser infinitamente libre:

“...ut hac sibi velut arra data gratuiti muneris inardescat inhaerere creatori atque inflammetur accedere ad participationem illius veri luminis, ut ex illo ei bene sit, a quo habet ut sit”⁷⁵.

La voluntad, bajo el influjo de la Gracia, coopera con Dios⁷⁶. De la *esencia* de esta Libertad integral se originan algunos elementos importantes:

- El hombre posee la fuente de su libre opción en el conocimiento y deseo del Bien.
- La voluntad tiende siempre hacia un Bien objetivo⁷⁷.
- El amor del Bien en cuanto tal integra y unifica la personalidad.
- Ese amor construye una comunidad humana interpersonal.

El Bien Supremo es el Amor de Dios que organiza y jerarquiza toda la serie de los valores humanos⁷⁸.

El relieve eudemónico de la Libertad se basa en la voluntad objetiva y en su búsqueda del Bien en sí mismo. La Libertad se plenifica en la Verdad⁷⁹ y en el Bien⁸⁰.

VI. Influjos plotinianos

En Plotino la temática de la Libertad humana es un preludeo a la consideración de la Libertad en el Uno. Ser libre significa

⁷⁴ Cf. *Enchir* 31, 117: CC 46-111-2; *De Spir et Litt* 16: CSEL 60, 181-2.

⁷⁵ *De Spir et Litt* III: CSEL 60, 157.

⁷⁶ Cf. *De Corrept et Grat* VIII, 17: PL 44, 926.

⁷⁷ Cf. Rohmer, J., *La Finalité Morale chez les Théologiens de S. Augustin à Duns Scot*, Paris, Vrin, 1939, 27: “Deux voies caractériseront ainsi l'évolution de la conception augustinienne de l'ordre moral. L'une, moins apparente, prendra la notion augustinienne de la charité pour point de départ d'une conception objective de la finalité morale naturelle; l'autre, par un tâtonnement lent et patient, introduira cette même objectivité en élargissant progressivement la finalité subjective du bonheur”. Cf. *De Civ Dei* VIII, 1. 8: CC 47, 216-7. 224-5; *De Trin* XIII, 9, 12: CC La, 398-9; *De Civ Dei* XIX, 4: CC 48, 664-9; *De Mor Eccles Cath* VIII, 13: PL 32, 1316.

⁷⁸ Cf. *Confess* I, 20, 31: CC 27, 17.

⁷⁹ Cf. *De Lib Arb* II, 13, 37: CC 29, 262: “Haec est libertas nostra, cum isti subdimur veritati”.

⁸⁰ Cf. *De Doctr. Christ* I, 32, 35: CC 32, 26.

tener la plenitud del autodomínio. Sin embargo, las circunstancias adversas que debilitan ese autodomínio, le hacen dudar que el hombre pueda disponer libremente de sí mismo.

La Libertad es un atributo del Principio Intelectual y nuestra Libertad se encuentra en ese Principio⁸¹.

La virtud es denominada voluntad porque manifiesta al Principio Intelectual en su fase volitiva⁸². El alma alcanza su Libertad cuando se desplaza desde aquel Principio hacia el Bien⁸³. El autodomínio se consigue por la victoria sobre las pasiones y tendencias materiales.

La voluntad, entonces, se unifica con la Esencia omnipotente. Por su parte, el autoconocimiento implica conocimiento del Bien: en esto radica la Libertad⁸⁴ que supera la impotencia al tender hacia el Bien.

Cuando éste es poseído, el alma tiene el principio de su auto-satisfacción en la Libertad divina⁸⁵.

El Uno sólo es Omnipotente. Por eso, la Libertad absoluta en Dios consiste esencialmente en ser esa única Realidad⁸⁶.

El hombre se eleva desde las experiencias humanas hasta la Libertad en el Uno donde encuentra la Libertad de toda singularidad y memoria. Plotino considera el rol de la razón en la Libertad⁸⁷.

⁸¹ *Ennead* VI, 8, 5 (Ed. Henry-Schwyzzer, III, 244-6): “Ἄρ' οὖν ἐν νῷ μόνῳ νοοῦντι τὸ αὐτεξούσιον καὶ τὸ ἐπ' αὐτῷ καὶ ἐν νῷ...”.

⁸² *Ennead* VI, 8, 6 (III, 246-7).

⁸³ *Ennead* VI, 8, 7 (III, 247-9).

⁸⁴ *Ennead* V, 6, 5 (II, 260-1).

⁸⁵ *Ennead* VI, 8, 13 (III, 256-8). Según el Prof. Dr. Werner Beierwaltes, el reconocido especialista en Plotino y la tradición plotiniana de la Universidad de München; “Göttliche Freiheit würde ich nicht unmittelbar mit der Selbstverwirklichung der Seele identifizieren, sondern diese, d. h. die göttliche und damit eigentliche Form von Freiheit als die Ermöglichung der Selbstverwirklichung der Seele verstehen: die Seele muss sich in einem Akt der homoiosis auf diese göttliche Form von Freiheit hinwenden, “sich selbst hervorbringen”, wie das göttliche Eine “sich selbst hervorgebracht” hat. Allerdings muss man dieses “Sich-selbst-Hervorbringen” im Bezug auf das göttliche Eine mit dem Vorbehalt verstehen, mit dem Plotin in VI, 8 all diese positiven Prädikate versieht (hoion!) (Comunicación personal del Dr. Beierwaltes) Cf. “...τὰς δ'ἐνεργείας αὐτοῦ οἷον βουλήσει αὐτοῦ...”.

⁸⁶ *Ennead* VI, 8, 15 (III, 260-1). La interpretación de este texto debe matizarse. Para Beierwaltes “die Absolute Freiheit in Gott ist nicht die einzige Wirklichkeit (in abgestufter Form ist der Nus und die psyché ebenso wirklich, durch Andersheit freilich vom göttlichen Prinzip getrennt, durch Bild-sein allerdings immer noch mit ihm verbunden). Das Erste (Eine), ist allerdings im höchsten Sinne Wirklichkeit und insofern “allein gelassen” (13: monun), autarkes. Freiheit ist das Erste im eigentlichen, und, wenn man diesen Begriff qualitativ nimmt, einzigen Sinne (VI, 8, 21. 31) (Comunicación personal).

⁸⁷ Cf. Henry, P., SJ, “Le Problème de la Liberté chez Plotin”, *Revue*

Plotino elaboró una nueva concepción de la Libertad considerada como una cualidad del Nous que libera al alma de toda actividad intelectual. La necesidad y la Libertad son reconciliadas en la definición del acto libre relativo al Bien. La Libertad es la autotranscendencia por la que el alma se pierde en Dios olvidando el pasado.

La posesión del Bien conduce también a la autoposición. Para Plotino la esencia de la Libertad no es la libre opción en cuanto ésta incluye la posibilidad de una elección equivocada. La auténtica Libertad se obtiene por la búsqueda y posesión del Bien. Plotino no niega la existencia de la libre voluntad y la responsabilidad personal. Critica a los deterministas y afirma que cuando el alma desciende al cuerpo y, luego de residir en él, lo deja, es libre y necesitada porque está presionada por la Providencia que es una ley racional e interna⁸⁸.

Plotino no vislumbra la no-necesidad del mundo ya que no comprendió la diferencia entre libertad y necesidad al no afirmar el acto libre de la Creación. Bien e Inteligible son identificados de tal modo que la inclinación hacia el Bien es inclinación al amor intelectual de Dios.

El Bien es origen de la Libertad pero siempre es presentado como objeto del Intellecto. El hombre se relaciona con el Bien por sí mismo no entrando en comunión con El.

En contraste con esto, para Agustín el amor interpersonal es esencial. La persona tiene sus máximas experiencias en el conocer y en el amar. Agustín coincidiría con Plotino, de haber leído su tratado sobre la Libertad⁸⁹; en que propiamente la Libertad consistiría en seguir la dimensión ontológica de la persona. Bajo este aspecto, considerando a la voluntad como una facultad capaz de decisiones, el mal, por ejemplo, puede ser voluntario.

De no existir la libre voluntad no hay ninguna problemática. La tragedia que se origina por las decisiones equivocadas es obra

Néo-Scholastique de Philosophie, XXXIII (1931) 213: "A vrai dire, il cite ici Aristote (se refiere al tratado de la Libertad y de la Voluntad del Uno) plus souvent que Platon". Cf. p. 212: "c'est à bon droit qu'il insiste, à la suite d'Aristote, sur le rôle essentiel joué par la raison dans l'acte libre".

⁸⁸ Cf. *Ennead* III, 1 (I, 234-35. Sobre el Destino); IV, 8 (II, 165-177. Sobre el descenso del alma en el cuerpo); IV, 3 (II, 1054. Problemas relativos al alma); I, 4, 8 (I, 79-80. Sobre la Felicidad); III, 2, 3 (I, 249-50. Sobre la Providencia).

⁸⁹ Cf. Russell, R., *Introduzione a la Città di Dio*, NBA, Città Nuova Editrice, Roma, 1978, CIX-CX (que cita a P. Henry). Cf. también Solignac, A., SJ, *Les Confessions de S. Augustin*, Bibl. Aug., Paris, 1962, I, 110-111; O'Connell, R., SJ, *St. Augustine's Early Theory of Man*, Cambridge (Mass), 1968, 9-10.

del hombre. Agustín reconoce la importante función de la voluntad en este proceso⁹⁰. El hombre sólo es libre en sentido pleno cuando es ayudado por el Bien para optar justamente. La libre voluntad, en su esencia, necesita la ayuda de la Gracia divina⁹¹.

Para Plotino, el Bien es la fuente de la Libertad; para Agustín, ésta es el fruto del Amor. En cierto sentido, la libre voluntad se subordina a la libertad plena del hombre que ha alcanzado su fin último. Su dignidad y transcendencia están en que posibilitan la perfección de la Libertad. Plotino y Agustín coinciden en que las opciones equivocadas revelan la imperfección del hombre pero Agustín reconoce que la libre voluntad puede también ser una opción personal por el Absoluto. Dios es el principio de la Libertad pero el hombre siempre es sujeto de decisiones.

Estas últimas manifiestan que no sólo hay una elección entre una serie de bienes sino también que para la persona el Bien es su último fin⁹². El amor del Bien es el elemento fundamental en la elección libre y la multiplicidad de los bienes no son necesariamente un obstáculo en la consecución del fin último.

Para Plotino la voluntad se ejercita por la interiorización e identificación del yo con el Principio Intelectual. La Libertad es inclinación hacia el Bien⁹³.

Para Agustín el hombre se aparta de la multiplicidad de los objetos mediante un amor superior a los mismos:

"Itaque, quando fueris talis ut nihil te prorsus terrenorum delectet, mihi crede, eodem momento, eodem puncto temporis videbis quod cupis"⁹⁴.

Mediante el amor la voluntad llega al autodomínio⁹⁵. Plotino no habla de la voluntad en Dios: la identifica con el Uno. El Cosmos emana del Uno por una necesidad natural sin que el Uno disminuya en nada⁹⁶. Esto contrasta con la concepción agustiniana según la cual Dios es Creador mediante el Amor y no por un proceso necesario. La distinción entre finito e infinito es clara⁹⁷.

⁹⁰ Cf. *De Lib Arb* II, 16, 41: CC 29, 265.

⁹¹ *Quar Propos ex Ep ad Rom* 13: CSEL 84, 9.

⁹² Cf. *Retract* II, 9-10: CC 57, 97-8; *De Spir et Litt* XXXIV, 60: CSEL 60, 220; *De Natura et Gratia* XXXIV, 39: CSEL 60, 261-2.

⁹³ Cf. Trouillard, J., *La purification plotinienne* (Bibliothèque de Philosophie Contemporaine), PUF, Paris, 1955, 245 p.

⁹⁴ *Solil* I, 14, 24: PL 32, 882; Cf. *De Div Quaest* I, 66, 7: CC 44 A, 162-3.

⁹⁵ Cf. *Confess* XIII, 9, 10: CC 27, 245-6.

⁹⁶ Cf. *Ennead* II, 2, 2 (I, 144-5).

⁹⁷ Cf. *De Morib Eccl Cath* I, 12, 21: PL 32, 1320. Cf. Lawless, G. P., "On Understanding Augustine of Hippo", *The Downside Review*, 100 (1982) 31-46.

El alma regresa a Dios libre y voluntariamente. La Libertad no aparece, por ejemplo, en el origen del Universo plotiniano y también está ausente en el retorno al Uno⁹⁸. Para Agustín llegamos al Bien no mediante una huida, al estilo plotiniano, sino por el amor. Aquí la voluntad es fundamental⁹⁹. En el sistema plotiniano lo contingente no tiene lugar y no existe una base filosófica de la libre opción. No hay distinción, además, entre mal moral y mal metafísico. El hombre es responsable del mal pero éste siempre aparece relacionado con la materia. Huir del mal equivale a huir de la materia¹⁰⁰. Para Agustín la materia no se identifica con el mal ni con el no-ser¹⁰¹. El amor da al hombre la Libertad para obrar el bien.

El término Libertad tiene un significado distinto en Plotino y en Agustín. Este descubrió en los Sermones de Ambrosio un motivo para ensalzar los libros neoplatónicos. Como es sabido, es muy posible que Ambrosio fuese el puente para el primer encuentro de Agustín con Plotino. Los Sermones de Ambrosio presentan pasajes paralelos con las Enéadas y con el *De Regressu Animae* de Porfirio. Agustín cita habitualmente estos pasajes según su interpretación ambrosiana¹⁰².

Agustín lee las Enéadas después de haber escuchado su in-

⁹⁸ Cf. *Ennead* VI, 9, 9 (III, 285-7).

⁹⁹ *Confess* VIII, 8: CC 27, 125-6.

¹⁰⁰ Cf. *Ennead* I, 8, 7 (I, 116-7). Cf. Armstrong, H., "Spiritual or intelligible matter in Plotinus and Augustine", *Augustinus Magister*, I, 277-8, que destaca "the thought of Plotinus is at this point much closer (habla de la concepción plotiniana de un elemento informe en los seres intelectuales o espirituales) to Christian doctrine than it is in his account of matter in the sense-world as an independent principle of evil; and it is interesting to note in passing that it is also much more consistent with itself. Not only the Christians but the later pagan Neo-Platonists rejected the doctrine of matter as principle of evil independent of the Source of being and goodness, and it is in fact an ill-fitting anomaly in Plotinian Neo-Platonism, though we should not for that reason deny that it is really there".

¹⁰¹ Cf. *De Natura Boni* XVIII: CSEL 25, 862; *De Quantitate Animae* XXXIII, 76: PL 32, 1076; *Serm* 241: PL 38, 1137-8 (donde contrasta la enseñanza de Porfirio sobre la huida del cuerpo con la doctrina de Cristo sobre la resurrección del cuerpo).

¹⁰² Cf. Solignac, A., SJ, "Nouveaux Parallèles entre S. Ambroise et Plotin. Le *De Jacob et vita beata* et le *περί εὐδαιμονίας* (Ennéade, I, IV)" *Archives de Philosophie*, XIX (1956) 156: "...c'est ainsi des morceaux entiers de Plotin qu'Ambroise réemploie dans ses traités. Il semble difficile de nier que les textes mêmes fussent sous ses yeux au moment de la rédaction. Il est fort probable que des recherches portant sur les écrits d'Ambroise qui se situent autour de 386 (c'est-à-dire autour de l'année qui marque la conversion de S. Augustin) amènerait encore de nouvelles preuves de l'influence plotinienne".

terpretación por Ambrosio¹⁰³. Gracias a éste conoce a Manlio Teodoro que le hace conocer la traducción de Mario Victorino. Según Henry, Agustín lee durante este tiempo "sobre la Belleza" y "Sobre las tres principales Hipóstasis"¹⁰⁴.

Es probable que el tratado "Sobre la Belleza" I, 6 haya tenido una particular importancia porque Ambrosio lo utiliza modificado en *De Isaac* 77, 78 y Agustín se hace eco de esta cita en *Enarrat in Ps CXLIX*, 3; *Confess* I, 18, 28 y *De Civ Dei* IX, 17¹⁰⁵.

Además es necesario recordar que en las *Confesiones* Agustín nos cuenta que en la lectura de Pablo encontró la verdad que había leído en Plotino¹⁰⁶.

Resumiendo:

Para Agustín, la Verdad se realiza en la Libertad¹⁰⁷. Las cuestiones metafísicas del hombre y Dios se desenvuelven y alcanzan su plena inteligibilidad dentro de esa *verdad liberadora*. La búsqueda de la Verdad conlleva también la búsqueda de la

¹⁰³ Cf. *Ep* 147, 52: CSEL 44, 329-30.

¹⁰⁴ Cf. *Plotin et l'Occident*, Louvain, 1934, 128: "Il est fort possible que le *περί τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων* et le *περί τοῦ καλοῦ* soient les seuls livres de Plotin qu'Augustin ait lus avant sa conversion au catholicisme. Ils suffisent, en tout cas, à illustrer concrètement le récit des Confessions".

¹⁰⁵ Cf. Courcelle, P., *Recherches sur les Confessions de S. Augustin*, Paris, 1950, 125: "La longue paraphrase ambrosienne du traité "Sur le Beau" a, plus sûrement encore, influé sur Augustin, et l'a préparé à entendre en un sens chrétien les derniers chapitres de ce traité".

¹⁰⁶ Cf. *Confess* VIII, 10, 22: CC 27, 127; VII, 3, 5: CC 27, 94-5; X, 32, 48: CC 27, 180-81 (sobre Dios como fuente de la Verdad y auxilio de los que le buscan). El P. Robert O'Connell, SJ, de Fordham University y reconocido "scholar"; hace las siguientes observaciones, muy sugestivas para una posterior investigación de esta cuestión, aquí sólo esquematizada: "We cannot expect Augustine always to have recognized the initial strain and the consequent development they (se refiere a las Enéadas) brought about; his frequent practice of combining the contextual thrusts of treatises that date from different periods of Plotinus' life will, accordingly, sometimes lead him to deform the *problematic line* of both the treatises in question. The result, more often than not, is a bastardized Plotinianism which modern scholars would refuse to honor with the master's name". *S. Augustine's Early Theory of Man A. D. 386-391*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1968, 19-20 (los subrayados son míos).

¹⁰⁷ Cf. Berlinger, R., *Augustinus dialogische Metaphysik*, Frankfurt, 1962, 136-7, que sintetiza muy bien la problemática: "Der Wille ist die Ursache des Willens. Freiheit aber ist seine Ursprünglichkeit. Deshalb kann man nicht über den freien Willen hinausgehen, wenn man nach der Ursache des Willens fragt. Erst die Verbindung des Willensproblems mit der Frage nach der Ursache des Bösen lässt erkennen, warum dem Bösen die irrealen Mächtigkeit der Verkehrung, Entfremdung und Entfernung vom Guten innewohnen kann; warum das Böse nicht nur ein Nicht-Gutes sondern die aktiv gewordene Negativität ist". Cf. pp. 135-145.

Libertad. Dios es la Verdad Subsistente y el Ser absolutamente libre. El hombre puede participar de la Libertad divina:

“Sicut autem haec cum sit in seipsa vita, etiam nobis fit vita, cum ejus efficimur utcumque participes”¹⁰⁸.

Dios obra por su iniciativa nuestro querer y permanece con nosotros en el proceso volitivo:

“Ad bonum et agimur et agimus. Dicit mihi aliquis: Ergo agimur, non agimus. Respondeo: Imo et agis, et ageris; et tunc bene agis, si a bono agaris. Spiritus enim Dei qui te agit, agentis adiutor est tibi”¹⁰⁹.

Entre Dios y el hombre existe mutua colaboración. La auténtica Libertad, por su parte, tiene una relación esencial con el Bien y la Verdad¹¹⁰. Dios libera al hombre actuando salvíficamente, por su Gracia, en la Historia¹¹¹.

Este concepto de la *Gracia liberadora* es de una gran riqueza susceptible de ulteriores profundizaciones en la reflexión teológica hodierna: se trata de una *Gracia integral*¹¹² encarnada en la Historia. Comprende todos los signos y símbolos de la temporalidad. Su fuente es Cristo Mediador y su dimensión significativa es el “Christus totus” que necesita ser liberado en Su Cuerpo¹¹³.

El mismo Cristo actúa en los hombres para promover la liberación total ofrecida por su mensaje:

“Evangelizat Christus seipsum, evangelizat se etiam in membris suis iam existentibus, ut et alios adducat, et accedant qui non erant, et copulentur membris eius, per quae membra eius praedicatum est evangelium; et fiat unum corpus sub uno capite, in uno Spiritu, in una vita”¹¹⁴.

¹⁰⁸ Ep 120, 4, 19, 19: CSEL 34, 720-21.

¹⁰⁹ Serm 156, 11, 11: PL 38, 855.

¹¹⁰ Cf. *De Lib Arb* II, 13: CC 29, 261-2.

¹¹¹ Cf. *De Corrept et Grat* 11, 29: PL 44, 933-4; 12, 35. 37: PL 44, 938-39.

¹¹² Cf. Terán Dutari, J., S.J., “La Liberación en el pensamiento de S. Agustín. Reflexiones desde nuestra perspectiva latinoamericana”, *Stromata*, 29 (1973) 503-523. Sobre la actualidad de este enfoque: Lafontaine, R., S.J., “La liberté religieuse et la libération”. *Reflexions sur l'Instruction romaine*, *NRTheol*, 3-4 (1988) 181-211. Cf. también S. Agustín y la Liberación. *Reflexiones desde Latinoamérica*, Lima, 1986, en especial: Turrado, A., “Visión panorámica de una reelaboración de la Teología a la luz de S. Agustín en el marco de la ‘liberación integral’ del hombre” (175-208); Van Bavel, T. J., “S. Agustín, ¿un teólogo de la Liberación?” (209-216); De Luis, P., “La catequesis agustiniana: práctica y teoría” (259-292); Grossi, V., OSA, “Las relaciones Iglesia-mundo en el pensamiento agustiniano” (317-342).

¹¹³ Cf. *De Trin* XV, 19, 34: CC La 509-511.

¹¹⁴ *Enarr in Ps* 74, 4: CC 39, 1026-7; *De Civ Dei* 10, 6: CC 47 278-9.

LIBERTAD Y NECESIDAD EN EL ‘CUR DEUS HOMO’ DE SAN ANSELMO DE CANTERBURY

Prefiguración estructural de lectura a partir del texto del ‘Monologion’

(Primera Parte)

por Enrique C. CORTI (Bs. As.)

Introducción

Tal como resulta de una lectura efectuada mediante la estratificación del texto del ‘Monologion’ (en adelante M) en tres niveles, categorial, usual categorial y nocional fundamental, dicha obra presenta una estructuración *especular* de composición textual que se corresponde con una estructura *especulativa* del pensamiento de su autor accesible desde aquélla¹.

Ya en el análisis del ‘Cur Deus Homo’ (en adelante CDH), y alentado por los resultados obtenidos en la lectura del M, conduje mi trabajo tratando de acceder al texto a partir de un mecanismo de ‘proyección’ de la misma índole que el que había efectuado en el texto completo del M a partir de sus primeros cuatro capítulos². Pero esta proyección resultó reiteradamente desajustada respecto de la articulación material del texto del CDH, articulación que, es obvio, constituye el criterio básica de verificación metodológica para juzgar sobre la adecuación, o no, de aquélla. Este hecho me colocó ante una alternativa peculiar, por que se trataba de acceder a la exégesis de lectura estructural aun en su manifiesta inadecuación material, o de someterse a la estructura que articula materialmente la obra, en disidencia con la lectura planeada proyectivamente.

Opté entonces por el recurso de considerar diversas ‘lecturas’ del CDH, todas ellas de similar tenor metodológico (estructural, en términos generales) aunque con distintos resultados en lo per-

¹ En relación con el tema, ver mi artículo “Especularidad textual y pensamiento especulativo en el ‘Monologion’ de S. Anselmo de Canterbury”, en *Patristica et Mediaevalia*, vol. IX, 1988.

² Para este tópico, ver mi artículo “El Bien y la Esencia. Lectura de los capítulos I-IV del ‘Monologion’ de S. Anselmo de Canterbury” (en *Stromata*, XLII n° 3-4, 1986, pp. 329-365).