

## LA PROBLEMÁTICA DE LA LIBERTAD EN LA CONTROVERSIA PELAGIANA

Es importante conocer el pensamiento de los filósofos griegos sobre la Libertad y la Voluntad para introducirnos posteriormente en la misma cuestión en el transcurso de la controversia pelagiana, especialmente en S. Agustín.

Para la Filosofía griega la acción humana es la consecuencia de un conflicto entre las fuerzas que hay en el hombre. Este se encuentra tironeado por dos fuerzas opuestas, la emoción y la razón, y entre las cuales ha de optar. En realidad, esas fuerzas son las que deciden. El hombre es un elemento de la Naturaleza y aquellas fuerzas también están determinadas por la Naturaleza. Las leyes naturales, inexorables, constituyen el Destino.

Platón las denomina “leyes del Destino” (νομοι εἰ μαρτυροί), *Timeo* 41e) mediante las que el Demiurgo constituye al Universo. Aristóteles habla de una generación conforme al Destino (εἰμορμενη, *Física* V, 6, 230 a 32). Para los estoicos “naturaleza” y “destino”<sup>1</sup> son expresiones sinónimas. La doctrina estoica de la palingénesis sostenía la vinculación a infinitos antecesores en una serie infinita de mundos. Todos estos filósofos hablan de Libertad desde el punto de vista ético y legal. Distinguen así entre acciones voluntarias e involuntarias.

La Voluntad puede elegir libremente aunque esto no quiere decir que el hombre posea una capacidad absoluta y que esté libre de la necesidad externa. La naturaleza del hombre está determinada desde la eternidad para obrar en un sentido específico. Actuar libremente significa obrar necesariamente en virtud de la propia naturaleza predestinada y predeterminada.

<sup>1</sup>Cf. s.v. en el *Index Verborum de Stoicorum Veterum Fragmenta* (Arnim). H. A. Wolfsohn ha realizado un breve estudio de las implicaciones filosóficas del Pelagianismo que me ha inspirado, en gran medida, para la investigación que aquí presento (Cf. “Philosophical Implications of the Pelagian Controversy”: *Proceedings of the American Philosophical Society* 103, 4, 1959, 554-562). No estoy de acuerdo con algunas de las conclusiones de Wolfsohn y con la idea central de su exposición según la cual Pelagio representa el mensaje original del Nuevo Testamento mientras que Agustín daría una versión estoica del mismo.

En contraste, nos encontramos con la concepción judía según la cual el hombre es atraído por dos fuerzas opuestas: la tendencia (o instinto) buena y la tendencia (o instinto) mala. En Filón de Alejandría identificó estas tendencias con lo que los filósofos griegos llamaban emoción y razón. Para el judaísmo, ya sea palestinense o helenista, la acción personal no es el efecto de esas tendencias o instintos sino que es el resultado de una elección voluntaria. Sin embargo, el hombre es parte de la Naturaleza y, por esta razón, en ciertas ocasiones alguna de esas tendencias prevalece, aunque no absolutamente.

El hombre puede decidir a favor de una u otra tendencia. Según Filón<sup>2</sup>, Dios ha concedido al hombre una parte de su propia Libertad y Poder. Dios también, en cuanto Creador, ha establecido las leyes naturales reservándose la posibilidad de alterarlas mediante los milagros. En el hombre existe igualmente la capacidad milagrosa de superar las leyes de la Naturaleza. El hombre, parte de la Naturaleza, puede recurrir a Dios y pedir su ayuda en los momentos de debilidad. Dios otorga su Gracia que auxilia y fortalece la voluntad personal. Tanto en el mismo Filón<sup>3</sup> como en los textos rabínicos esta doctrina se manifiesta, por ejemplo, en la Liturgia y en las oraciones de petición. También en el Nuevo Testamento Jesús enseña a sus discípulos la oración del Padre Nuestro una de cuyas peticiones (cf. Mt 6,13 par.) se refiere concretamente a la liberación del mal.

Los Padres se confrontan y reciben estas dos concepciones de la Libertad. Siguiendo la tradición judía, los Padres afirman primeramente que Dios creó a Adán en libertad. La caída original se debe precisamente a esa libertad original. Discuten luego si la muerte es una consecuencia del pecado. Algunos se pronuncian afirmativamente y otros en sentido negativo. El estado de corrupción consiguiente

<sup>2</sup>Para Filón, la voluntariedad de la acción, su Libertad para hacer el bien o el mal, es un don de Dios al hombre. Esa libre voluntad, sin embargo, Filón la atribuye también al deseo porque, en la base de la elección libre está el apetito (ὀρέξις, cf. Arist. *De Anima* III, 10, 433a). El deseo es una especie de apetito que mueve al hombre en oposición a la razón. Cf. H. A. WOLFSOHN, *Philo, Foundations of Religious Philosophy in Judaism. Christianity and Islam*, Harvard University Press, 1962, p. 234.

<sup>3</sup> Para Filón, Gracia hace alusión a su etimología hebrea "Hannah". Por ejemplo, dice que Samuel es un símbolo de la mente que se alegra en la adoración de Dios (*Ebr.* 32,125) y que su madre es Hannah, cuyo nombre significa "Gracia" (χαρις) porque sin la Gracia Divina es imposible superar la mortalidad. Este enfoque era común al judaísmo palestinense y helenista en el tiempo de Filón. Cf. Sab 1,1; 6,12; 8,21; Aristeas 231. 236. 237; Prov 3,34; Shabbat 104a par.; Sukkah 52b; Kiddushin 20b. Cf. WOLFSOHN, o.c. 448-49.

a esta caída significa que el hombre es débil y necesita de la ayuda divina para vencer al mal. Los comentarios que hacen al Padre Nuestro destacan este último aspecto.

Agustín, por su parte, en sus *Confesiones* pedirá al Señor: "Da quod iubes et iube quod vis"<sup>4</sup>. Este texto será utilizado en la controversia pelagiana<sup>5</sup>. La oración, en cuanto tal, afirma la preeminencia de la Gracia y no implica, de ninguna forma, la restricción o negación de la libre voluntad. Una opinión semejante la encontramos en otra obra, *De Diversis Quaestionibus ad Simplicianum* I,7, unos años anterior a las *Confesiones*.

Pelagio conocía el significado de esa oración de las *Confesiones*. En el transcurso de la controversia consiguiente, Pelagio sostuvo que la Libertad no es perdida totalmente en los hombres como consecuencia de la caída original. Según él, en cada hombre (al igual que en Adán antes de la caída) hay dos tendencias, la buena y la mala. Cada uno, al igual que Adán, puede elegir entre una de ellas aunque alguna parezca ser predominante. Los niños recién nacidos están en la misma situación que Adán antes de su caída<sup>6</sup>. Ya Filón había enseñado también que el alma de un niño no tiene nada que ver ni con el vicio ni con la virtud<sup>7</sup> y que todos los hombres, en virtud de su naturaleza y antes de la plenitud de su razón, no se inclinan ni por el vicio ni por la virtud: se encuentran en la frontera de los mismos<sup>8</sup>.

Para Pelagio, la *libertas arbitrii* (libertad de elección) es la capacidad (possibilitas) de abstenerse del pecado<sup>9</sup> y, en cuanto tal, no tiene condicionamiento alguno. De manera semejante a Filón, considera que la libre voluntad es lo más característico de Dios y el don

<sup>4</sup> *Confess* X, 29, 40: PL 32,796; CSEL 33,1,256. El texto dice así: "Et tota spes mea non nisi in magna valde misericordia tua. Da quod iubes et iube quod vis".

<sup>5</sup> Cf. *De dono persever.* 20,53: PL 45, 1026. Aparentemente Pelagio casi se pelea con el Obispo que le dijo esas palabras de las *Confesiones*: "...et contradicens aliquanto commotius, pene cum eo qui illa commemoraverat litigavit".

<sup>6</sup> La misma doctrina sobre la preeminencia de la Gracia la expuso en el citado *De Diversis Quaestionibus ad Simplicianum* 1, 7: PL 40,115: "Ergo ante omne meritum est gratia. Etenim Christus pro impiis mortuus est (Rm 5,6)... ut etiam quod scriptum, Iacob dilexi, ex vocante sit Deo, non ex operante Jacob". Sobre los niños recién nacidos, cf. *De Gestis Pelagii* 24: PL 44,334: "Quod infantes nati in illo statu sint, in quo Adam fuit ante praevocationem".

<sup>7</sup> Cf. *Legum Allegoria* II, 15, 53.

<sup>8</sup> Cf. *De Præmiis* 11,62.

<sup>9</sup> *Contra Iulianum Opus Imperfectum* 1,78: PL 45,1102.

que el mismo Dios concede a los seres racionales para que estos se asemejen a Dios<sup>10</sup>. La Libertad, en la concepción pelagiana, también pertenece propiamente a Dios y Dios la ha otorgado a sus creaturas<sup>11</sup>. Una consecuencia de este hecho es la emancipación del hombre de Dios<sup>12</sup>. Es importante destacar que ya en Tertuliano aparece una afirmación similar: el hombre es dueño de su voluntad como un don de Dios. La imagen y semejanza de Dios la encontramos en la esencia espiritual, que corresponde a la Divinidad, y en la libre voluntad<sup>13</sup>.

Pelagio estableció una distinción entre la libertad para el mal y la libertad para el bien. En ambos casos<sup>14</sup>, la elección es libre. Sin embargo, Dios está ausente cuando el hombre elige el mal. Por el contrario, Dios sí le ayuda en la realización del bien.

La Gracia "pelagiana" es merecida y auxiliar. Agustín mismo nos dice que para Pelagio lo bueno es realizado más fácilmente (facilius) con la ayuda de la Gracia<sup>15</sup>. En oposición a todo esto, Agustín sostiene que, debido a la corrupción que resultó de la caída original de Adán transmitida a sus descendientes; la Libertad entendida como capacidad para pecar o no (presente en Adán antes de la caída) ya no es más posible. El hombre actúa por necesidad y no por elección libre. Agustín se pregunta por qué medios el hombre peca: por la necesidad de la Naturaleza o por su libre opción. Al respecto considera que el hombre pecó libremente pero, debido a la asociación de una corrupción (vitiositas) con ese pecado, a partir de la Libertad se constituye

<sup>10</sup> Cf. *Quod Deus sit Immutabilis* 10, 47-8. Para Filón, sólo la Inteligencia es digna de Libertad de acuerdo a Dios Padre y Creador. Este la exceptuó de la necesidad para que fuese libre. La Inteligencia es el elemento propio de la Libertad. Por eso, las creaturas irracionales, sujetas al yugo, son servidoras del hombre.

<sup>11</sup> Este es un aspecto muy importante que conviene tener siempre presente al estudiar la problemática pelagiana en sus fuentes.

<sup>12</sup> Cf. *Contra Iulianum Opus Imperfectum* I, 78: PL 45,1102.

<sup>13</sup> Cf. *Adversus Marcionem* II,5.

<sup>14</sup> Como es obvio, este enfoque tiene raíces bíblicas aunque es importante reconocer la impronta característica que le da Pelagio y luego sus discípulos y continuadores.

<sup>15</sup> Cf. *Contra Duas Epistolas Pelagianorum* II, 8, 17: PL 44,583-4. "Pelagius enim facilius dicit impleri quod bonum est, si adiuvet gratia quo additamento, id est, addendo facilius utique significat hoc se sapere, quod etiamsi gratia defuerit, potest, quamvis difficilium, impleri bonum per liberum arbitrium...". Sería interesante rastrear la pervivencia de estas doctrinas en el pensamiento posterior, especialmente el medieval. Cf. A. VANNESTE, "Nature et Grace dans la théologie du douzième siècle": *Ephemerides Theologicæ Lovanienses* 50 (1974) 181-214.

la necesidad<sup>16</sup>. El pecador está condicionado por la necesidad que sigue a su pecado<sup>17</sup>. También se pregunta si podemos actuar por nuestra libre voluntad y responde que el mal uso de la misma produjo su destrucción<sup>18</sup>.

Esa necesidad, según Agustín, se refiere a la acción pecaminosa o a la acción virtuosa. En el primer caso se trata de la *concupiscencia*, identificada con el deseo sexual. Esta concupiscencia, en el caso que existiese en Adán antes de su caída, sería entonces inocente<sup>19</sup>. A consecuencia de la caída, la concupiscencia es un *vitium* que, al igual que una enfermedad grave, corrompe. Así podemos entender la tensión existente entre la carne y el espíritu por la que la primera apetece (*concupiscit*) contra el segundo<sup>20</sup>. Esa tensión no puede ser resistida por el hombre con sus solas fuerzas naturales sino con la ayuda de la Gracia sobrenatural<sup>21</sup>.

En base a ciertos textos bíblicos en los que se habla de un anhelo (*concupivit, επεποθησεν*) y de un deseo (*desiderare, επιθυμωσαι*) de la Bondad del Señor (cf. Sal 118,9:20) así como de un texto del Decálogo sobre el no desear (Ex 20,17), concluye que la concupiscencia puede ser buena o mala<sup>22</sup>. En base a 1Jn 2,16 (las tres concupiscencias) considera que los pecados carnales, la curiosidad y la soberbia incluyen a todos los pecados. Así entiende la referencia de la "concupiscencia de la carne" en el texto citado como una indicación a la comida<sup>23</sup>.

<sup>16</sup> Cf. *De Perfectione Iustitiae Hominis* 4,9: PL 44,295; CSEL 42,9: "...par arbitrii libertatem factum, ut esset homo cum peccato, sed iam poenalis vitiositas subsecuta ex libertate fecit necessitatem ... Nam et ipsa libertas credentibus a liberatore promittitur. Si vos, inquit, Filius liberaverit, tunc vere liberi eritis (loh 8,36). Jn 8,36 es un texto usado frecuentemente por Agustín en la controversia pelagiana.

<sup>17</sup> Id.

<sup>18</sup> Cf. *Enchiridion* 30: PL 40,246.

<sup>19</sup> Cf. *Contra Iulianum Opus Imperfectum* VI,22: PL 45,1553. Se puede ver también: A. ORBE: "S. Agustín y el problema de la concupiscencia": Revista Española de Teología I (1940) 313-37.

<sup>20</sup> Cf. *Contra Iulianum* VI, 18,55: PL 44,855. Cf. Ga 5,17.

<sup>21</sup> Cf. *Contra duas Epistolas Pelagianorum* 1,2,5; PL 44,552: "Liberi ergo a iustitia non sunt, nisi arbitrio voluntatis: liberi autem a peccato non fiunt, nisi gratia salvatoris". Cf. Rm 6,20-22. Respecto a la transmisión de la concupiscencia, tenemos un testimonio en la literatura apócrifa donde el veneno con el que la serpiente infectó a Eva y fue transmitido a las generaciones sucesivas es llamado concupiscencia. Cf. *Apocalipsis de Moisés*, en A. DÍEZ MACHO: *Apócrifos del Antiguo Testamento*, II, Madrid 1983, 330.

<sup>22</sup> Cf. *Enarrationes in Psalmos*, Ps. 118, 8,3: "Laudabilis est iste concupiscencia, non damnabilis": CC 39, 1687.

<sup>23</sup> Cf. *Enarrationes in Ps.* 8,13: PL 36,115.

Habla también, en este sentido, de “la concupiscencia de comer y beber”<sup>24</sup>.

“Concupiscentia” es uno de los términos latinos con el que el término griego “επιθυμια” es traducido. Las otras dos palabras que también lo traducen son “libido”<sup>25</sup> y “cupiditas”<sup>26</sup>. En Platón el término griego es usado en relación a una de las tres partes del alma y en oposición al alma racional<sup>27</sup> mientras que en Aristóteles significa el apetito irracional<sup>28</sup>. También en Platón el “alma concupiscente” es la parte más extensa de nuestra alma y contiene “placeres corporales”<sup>29</sup>. Su placer es el atractivo más intenso del mal<sup>30</sup>. En Aristóteles, la concupiscencia es el apetito de lo placentero<sup>31</sup> y, en este sentido, el placer del coito es el más vehemente (σφοδρотеρα)<sup>32</sup>. En Filón encontraremos también que los placeres del coito son los más vehementes<sup>33</sup>.

En cuanto a Agustín, es él mismo quien nos explica cómo comprendió la irresistibilidad de la concupiscencia. Por un lado, era consciente que el poder para superar la concupiscencia sexual no dependía de sus fuerzas naturales aunque opinaba que la virtud de la continencia podía ser practicada sin mayores problemas dentro de nuestras capacidades<sup>34</sup>. La lectura de *Sab* 8,21 en su versión latina

<sup>24</sup> *Confess* X,31,47: *PL* 32,799; *CSEL* 33,262; *L* 245: “...in his ergo temptationibus pisitus certo cotidie adversus concupiscentiæ manducandi et bibendi”.

<sup>25</sup> Por ejemplo, en Cicerón y la versión que da de las cuatro emociones estoicas: *Tusc Disp* III, 11,24; IV, 7,14; *De finibus* III, 10,35.

<sup>26</sup> Cf. *De civitate Dei* XIV, 5: *PL* 41,409: “...quibus quattuor (se refiere al morbi cupiditatum et timorum et lætitiæ sive iustitiæ) ver perturbationibus, ut Cicero appellat vel passionibus, ut plerique, verbum e verbo graeco exprimunt, omnis humanorum morum vitiositas continetur”.

<sup>27</sup> Cf. *Rep* IV, 435E-439E.

<sup>28</sup> Cf. *De Anima* III,10, 433a, 25-6.

<sup>29</sup> Cf. *Rep* IV, 442A: (Burnet, IV) (texto) και τουτο δη ουτω τραφεντε και ως αληθως τα αυτων μα θοντε και παιδευθεντε προστεσεσθον του επιθυμητικον ο δη πλειστον της ψυχης εν εκαστω εστι και χρηματων φυσει απληστοτατον.

<sup>30</sup> *Tim* 69D (Burnet, IV) (texto): δεινα και αναγκαια εν εαυτω παθηματα εχον, πρωτον μεν ηδονην, μεριστον κακου δεδεαρ...

<sup>31</sup> *De Anima* II,3, 414b, 5-6.

<sup>32</sup> Cf. *De Gen Animal*. I,18, 723b-33Cf.

<sup>33</sup> Cf. *Legum Allegoria* II, 18,74.

<sup>34</sup> Cf. *Confess* VI, 11,20: “...et propriarum virium credebam esse continentiam, quarum mihi non eram conscius, cum tam stultus essem, ut nescirem, sicut scriptum est, neminem posse esse continentem, nisi tu dederis (cf. *Sab* 8,21). Utique dares, si gemitu interno pulsarem aures tuas et fide solida in te iactarem curam meam (cf. *Ps*. 54,23). Este texto es importante interpretarlo dentro del contexto fundamental que es la propia experiencia religiosa de Agustín.

le condujo a afirmar que la continencia es, por el contrario, un don de Dios. El verso citado dice: "Et ut scivi quoniam aliter non possem esse continens, nisi Deus det" y Agustín lo interpretó referido a la concupiscencia y a su irresistibilidad. Más de veinte veces cita ese verso en sus obras en el sentido indicado y descuidando el hecho que, en su original griego, el verso se refiere a la Sabiduría, que es mencionada previamente. En realidad, el texto griego dice: "Y supe que no la podía obtener (εγκρατησ) si Dios no la concede". También la Vulgata usa el término "continens" en el sentido de "obtener" o "poseer" en *Sir* 6, 27-8 y 15,<sup>35</sup> traduciendo así el mismo término griego ya mencionado.

Agustín lo interpretó como referido a "continente". Aparentemente Tertuliano también lo interpretó como Agustín en *De Virginibus Velandis* 13. Dicen así que la Gracia divina sólo puede resistir a la concupiscencia y dar al hombre la capacidad para abstenerse del pecado y obrar justamente. El hombre peca por su concupiscencia y, por la Gracia, vive rectamente. Al hablar de la acción de la Gracia utiliza las expresiones *indeclinabiliter* y *insuperabiliter* para afirmar que la Voluntad, indeclinable e invenciblemente, es influenciada por la Gracia de tal manera que la voluntad humana no puede resistirse a Dios cuando Él concede Su Gracia<sup>36</sup>. Del mismo modo afirma que Dios, en su Misericordia, llama de tal manera que no se rechace su llamado<sup>37</sup>. Esa Gracia no es merecida sino es un don libre de Dios por el que se crea en el hombre no sólo la voluntad de resistir al mal sino también el poder realizar lo que Él mismo inspiró.

<sup>35</sup> Por ejemplo, Charles lo traduce como "possess wisdom" según el modelo de "compos" y presuponiendo la Sabiduría. El mismo Charles advierte que "Grimm takes it in the sense of "continent", but all other moderns take it as in the text": *The Apocrypha and Pseudoepigrapha of the Old Testament*, Oxford 1963. Por su parte, ya Kautsch indicaba que nuestra palabra "ist nicht enthaltsam sondern wie in *Sir* 6,27. 15,1 Bar 4,1 zu fassen. Die Enthaltbarkeit gehört nie zu Salomosm Tugenden, ja nicht einmal zu seinem Wünschen, cf. 9": *Die Apokryphen des Alten Testaments*, Tübingen 1900, 492.

<sup>36</sup> Cf. *De Correptione et Gratia* 12,38: PL 44,940; 14,43 (942); *Tract 26 in Ioah* 3-7: PL 35, 1608-10. Cf. G. de BROGLIE, "Pour une meilleure intelligence du "De correptione et gratia": Aug Magister 1954, III, 317-27. Es sabido que los textos mencionados dieron lugar a tres diversas interpretaciones: a) el determinismo de la Gracia (Bradwardin, Wiclef); b) el Jansenismo con su delectación victoriosa o acción irresistible y necesaria de la Gracia; c) la predeterminación física (Bañez, etc.).

<sup>37</sup> Cf. *De Diversis Quæstionibus ad Simplicianum* 1,7: PL 40, 115: "Nemo enim credit qui non vocatur. Misericordiam autem Deus vocat, nullis hoc vel fidei meritis largiens quia merita fidei sequuntur vocationem poyius, quam præcedunt...". En este sentido, la vocación se inscribe dentro de la experiencia salvífica de la Fe sobrenatural.

Agustín distingue dos tipos de Gracia, una preveniente u operativa y la otra subsiguiente o cooperativa<sup>38</sup>. En general, sostiene que la Gracia no es dada en virtud de nuestros méritos sino que es dada "gratis"<sup>39</sup>. Por tanto, nadie puede, aun cuando posea buenos méritos, atribuírsela a sí mismo<sup>40</sup>. Ahora bien: sabemos que, al rezar, pedimos a Dios que nos libere del mal y esto implicaría que esa liberación del mal o del Maligno por parte de Dios, supone una Gracia merecida. Sin embargo, para Agustín la respuesta de Dios a la oración del hombre no es una gracia merecida porque ya el acto mismo de rezar, y la voluntad de hacerlo, no vienen del hombre sino de Dios.

Se refiere a aquellos que piensan que nuestra búsqueda de Dios se origina en nosotros mismos y que no sea un don gratuito divino, y les responde afirmando su ignorancia del hecho que el poder rezar, preguntar, buscar y llamar son ya Gracia sobrenatural<sup>41</sup>. A través de su debate, Agustín y Pelagio citaban la Escritura en su favor al igual que esgrimían, según su óptica peculiar, las opiniones de los Padres precedentes<sup>42</sup>. Ante la acusación de fatalismo, Agustín respondió utilizando la definición estoica del Destino (cita un pasaje de Séneca). El Destino contiene, entre otros, los siguientes aspectos: 1) hay un orden y una conexión de causas del ser y del devenir; 2) ese orden y conexión se origina en el Poder y en la Voluntad de Dios; 3) este Poder y esta Voluntad de Dios se extiende irresistiblemente a todas las cosas<sup>43</sup>. Agustín, en general, está de acuerdo con este enfoque<sup>44</sup>.

<sup>38</sup> Cf. *Enchiridion* 32: PL 40,248; *De Gratia et Libero Arbitrio* 17,33: PL 44,901. Cf. también, J. PATOUT BURNS, *The Development of Augustine's Doctrine of Operative Grace*, Paris 1980.

<sup>39</sup> *De Natura et Gratia* 4,4: PL 44, 249: "...sed gratis datur, propter quod gratis nominatur. Iustificati, inquit, gratis per sanguinem ipsius (Rm 3,24).

<sup>40</sup> *De Gratia et Libero Arbitrio* 6,13: PL 44, 889.

<sup>41</sup> *De Dono Perseverantiae* 23,64: PL 45,1-32.

<sup>42</sup> Para notar el ardor de la polémica, cf. *Epis* 196, 1,7: PL 45, 1)32; *Contra duas Epistolas Pelagianorum* II, 5,10: PL 44,577; IV, 4,6(613); I, 2,4 (552); *Contra Iulianum* I, 3,5: PL 44,643.

<sup>43</sup> Cf. *De Civ Dei* V,8: CC 47.136: "...qui vero non astrorum constitutionem, sicuti est cum quidque concipitur vel nascitur vel inchoatur, sed omnium connexionem seriemque causarum, qua fit omne quod fit, fati nomine appellant: non multum cum eis de verbi controversia laborandum atque certandum est, quando quidem ipsum causarum ordinem et quamdam connexionem Dei summi tribuunt voluntati et potestati, qui optime et veracissime creditur et cuncta scire antequam fiant et nihil inordinatum relinquere; a quo sunt omnes potestates, quamvis ab illo non sint omnium voluntates". Cita la *Ep* 107,11 de Séneca para apoyar su tesis.

<sup>44</sup> *Ibid.*

Respecto al “*fatum*” se detiene en su etimología (“lo que es hablado”) y recuerda que justamente la Escritura se refiere a la Voluntad divina con la expresión: “Dios nos ha hablado” (*Sal* 62, 1.12)<sup>45</sup>. Sin embargo, Agustín no se decide a emplear el término “*fatum*” porque, en las creencias populares, “destino” es la creencia en la posición particular de las estrellas en el momento de la concepción o nacimiento<sup>46</sup>. Por eso, si los estoicos llaman ‘destino’ al Poder y a la Voluntad de Dios, respeta su opinión pero pide un cambio de lenguaje<sup>47</sup>. De hecho, considera esta cuestión como una simple controversia verbal<sup>48</sup>.

Se le reprocha a Agustín la creencia en la pérdida de la libre voluntad a causa del pecado original y que, ahora, nadie puede vivir rectamente porque el pecado nos presiona a través de la necesidad de la carne<sup>49</sup>. Sin embargo, el Hiponate niega este cargo y explica que sólo fue perdida la libertad que Adán gozaba en el Paraíso. No fue abolida la Libertad por la que nosotros pecamos con *delectatione* y con *amor*<sup>50</sup>. De modo similar, el hombre hace el bien libremente aunque la Gracia tenga una fuerza irresistible. Es decir, por un lado describe la Gracia como indeclinable e invencible y la Voluntad divina salvífica como irresistible pero también afirma que nuestro consentimiento a la iniciativa divina es voluntario<sup>51</sup>. Por tanto, los que creen en Dios con su corazón, lo hacen con su voluntad y su libre elección<sup>52</sup>. Ahora bien, ¿cómo pueden ser conjugadas ambas afirmaciones? Su respues-

<sup>45</sup> *Ibíd.* V, 9.

<sup>46</sup> *Ibíd.* V, 1.

<sup>47</sup> *Ibíd.*

<sup>48</sup> *Ibíd.* V, 8.

<sup>49</sup> *Contra duas Epistolas Pelagianorum* I, 2,4: *PL* 44,552.

<sup>50</sup> *Ibíd.* I, 2, 5: *PL* 44,552: “*Nam liberum arbitrium usque adeo in peccatore non perit, un per illud peccent, maxime omnes qui cum delectatione peccant et amore peccati, hoc eis placet quod eos libet*”. Es destacable la sutileza psicológica de este enfoque.

<sup>51</sup> *De Spiritu et Littera* 34,60: *PL* 44,240: “*His ergo modis quando Deus agit cum anima rationali, ut ei credat, neque enim credere potest quodlibet libero arbitrio, si nulla sit suasio vel vocatio cui credat, profecto et ipsum velle credere Deus operatur in homine (cf. Phil. 2,13) et in omnibus misericordia eius prævenit nos (cf. Ps. 58,11), consentire autem vocationi Dei vel ab ea dissentire, sicut dixi, propriæ voluntatis est... Accipere quippe et habere anima non potest dona, de quibus hoc audit, nisi consentiendo ac per hoc quid habeat et quid accipiat Dei est, accipere autem et habere utique accipientes et habentis est*”. En este sentido, este concepto de la Libertad abierta a la Transcendencia necesaria, posibilita elaborar toda una formulación sobre la dignidad sobrenatural de la persona humana.

<sup>52</sup> *Epist* 217,5,16: *PL* 33,985.

ta es que la necesidad no determina a la buena acción porque la libertad proviene de la *charitatis*<sup>53</sup>. Para Agustín, en consecuencia, el hombre, bajo el poder de la concupiscencia o de la Gracia, no actúa por necesidad sino por libre voluntad. De hecho, cuando el hombre peca lo hace, según lo dicho, con *delectatione* y amor y, cuando realiza una buena acción, lo hace gracias a la *charitatis*.

Para Agustín, la delectación en los placeres carnales es una *delectatio concupiscentiæ*<sup>54</sup> y el amor del pecado es *cupiditas* o *libido*<sup>55</sup>. Estos términos son sinónimos de “concupiscencia” como traducciones del griego *επιθυμια*. Respecto a la “caritas” que está en la base de las buenas acciones, dice frecuentemente que, en cuanto Gracia, es un don libre de Dios<sup>56</sup>. ¿Cómo entender, entonces, que “delectación” y “amor” se relacionan con “concupiscencia” y “caridad” a una forma de la Gracia divina? “Concupiscencia” y “Gracia” son irresistibles pero, ¿convierten a todas las acciones que brotan de ellas en necesarias? Para Agustín estos términos explican las acciones voluntarias y no necesarias. ¿En qué se distinguen estas acciones? Siguiendo a Aristóteles encontraremos la respuesta.

Aristóteles distingue dos usos del término “necesario” (*αναγκαιον*). 1) lo que es compelido por una fuerza exterior (*το βιαιον*); 2) lo que no puede ser de otra manera. Por ejemplo, una demostración es una cosa necesaria porque la conclusión no puede ser de otra forma: no porque sea presionada o compelida por algo externo sino que la conclusión particular procede necesariamente de la naturaleza de la primera premisa<sup>57</sup>. También “necesario” tiene el sentido de ser compelido por una causa externa y que contrasta con toda acción causada por una tendencia interna (*ορμη*), como el apetito (*ορεξις*), razón

<sup>53</sup> Cf. *De Natura et Gratia* 65,78: PL 44,286: “Item quod ait a memorato dictum esse presbytero (se refiere a Jerónimo): “Liberi arbitrii nos condidit Deus, nec ad virtutem nec ad vitia necessitate trahimur; alioquin ubi necessitas, nec corona est” (cf. *Contra Iovinianum* 2, 3: PL 23,286), “quis non agnoscat? quis non toto corde suscipiat? quis aliter conditam humanam neget esse naturam? Sed in recte faciendo ideo nullum est vinculum necessitatis, quia libertas est caritas”. Cf. de Jerónimo, *Ep* 133,5: CSEL 56,248. En contraste con esta Libertad realmente liberadora, cf. la “*delectatio concupiscentiæ*” en *Serm* 153,8: PL 38,830.

<sup>54</sup> Cf. *Enarrationes in Ps.* 9,15: PL 36,124; in *Ps* 31, 2,5 (260).

<sup>55</sup> *Contra Iulianum Opus Imperfectum* III,114: PL 45,1296.

<sup>56</sup> Cf. *Metaph* V,5. Necesario es aquello que es la “causa cooperante” (*συναπτιον*) sin la cual no es posible vivir... Constituye también lo necesario la violencia y la fuerza cf. Sófocles, *Electra* V,248), es decir, lo que nos impide y limita, a pesar de nuestro deseo y voluntad.

<sup>57</sup> *Ethica Eudemia* II,8, 1224a,9ss.

(λογος) y la ya mencionada concupiscencia en los seres animados. Esta clase de acción la describe como voluntaria (ευκοσιος)<sup>58</sup>. Por tanto, de esta doctrina podemos deducir que necesario se aplica a lo que es presionado por una fuerza externa. Toda acción en los seres animados causada por una tendencia interna, y no por una fuerza extrínseca, aunque sea necesaria en el sentido que no puede ser de otro modo, es descrita como voluntaria.

Por ejemplo, la generación del Logos divino, que es eterna y no puede ser de otra manera, es descrita en algunos Padres como un acto voluntario por parte de Dios. Es decir, voluntario en cuanto no es compelida o presionada por ninguna causa externa. En la crisis arriana, Arrio usa el término voluntario para afirmar que el Logos fue creado "ex nihilo". Entonces, los Padres desechan ese término y lo reemplazan por *natural*<sup>59</sup>. Lo emplean como opuesto a necesario en cuanto compelido por una fuerza externa<sup>60</sup>. Agustín adopta este uso del vocablo "natural" cuando habla de la generación del Logos<sup>61</sup>. La tendencia interior, llamada por Aristóteles *naturaleza y por la que los elementos simples tienen un movimiento sin compulsión*, es llamada *amor* por Agustín<sup>62</sup>.

Cuando dice que el hombre peca u obra correctamente no por necesidad de una fuerza externa sino por necesidad de una tendencia interna, su acción es descrita como voluntaria aunque no pueda ser

<sup>58</sup> Ni Ireneo ni Orígenes consideraron necesario abandonar el uso del término voluntad aplicado a la generación del Logos. Pero cuando Arrio comenzó a enseñar que el Logos, al igual que el mundo, es un ser creado que no existía en un tiempo y que ha sido creado por la voluntad divina (cf. Athan., *Orat. cont. Arian.* 3,59: PG 26,448A) comenzaron a oponerse al uso de "voluntad" referido a la generación del Logos. Cf. H.A. WOLFSOHN, *La Filosofia dei Padri della Chiesa*, I. Paideia 1978, 207. Cf. ATHAN., *De Synodis* 15; IRENÆUS, *Adv. Hæer.* 1, 21,1; EUSEBIO, *Demonst. Evang.* 4,3; AMBROSIO, *De Fide* 4,9.1)3; AUGUST., *De Trinit.* 15,20,38; CIRILO ALEJANDR., *De Trinit. Dial.* 2; JUAN DAMASCENO, *De Fide Orth.* 1,8, etc.

<sup>59</sup> Cf. *Phys* VIII,4,255a,28-99.

<sup>60</sup> *De Trinit* XV,20,38: PL 42,1087; CC 50,515: "utrum Deus Filium volens an nolens genuerit; ut si diceret: "nolens", absurdissima Dei miseria sequeretur; si autem "volens" continuo quod intendebat nunc invicta ratione concluderet, non naturæ esse Filium, sed voluntatis: Cf. GREG. NAZ., *Orat* 29,6: AUG., *C. Serm. Arian.*, 1,2; 2,3. En Máximo Confesor encontramos la doctrina que Jesús obró sin ninguna clase de coacción, actuando por voluntad y naturaleza. Cf. F. M. LÉTHEL, *Théologie de l'agonie du Christ. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance soteriologique mises en lumière par S. Maxime le C.*, Paris 1979.

<sup>61</sup> *De Civ Dei* XI,28. PL 41,341.

<sup>62</sup> Cf. *Contra Iulianum Opus Imperfectum* IV,103: PL 45,1398

de otra manera. Los pelagianos argumentaban que necesidad y libre voluntad son mutuamente exclusivos. Por lo tanto, Agustín se equivoca al afirmar que el pecado es tanto necesario como voluntario. El Hiponate responde argumentando, por ejemplo, que la muerte natural que viene por causas internas, no externas, es inevitable y no puede ser de otra manera. La muerte es una necesidad y es objeto del deseo voluntario: por ejemplo, si la persona muriente, por diversas razones, desea morir<sup>63</sup>. Por otra parte, si la necesidad es definida como aquello de acuerdo a lo cual decimos que es necesario que algo sea de tal naturaleza o sea hecho de tal manera; tenemos que esa clase de necesidad no quita nuestra libre voluntad, o sea, no nos hace actuar por compulsión<sup>64</sup>.

Esto lo ejemplifica de la siguiente manera: "Dios es inmortal" o "Dios es infalible" no significan que Dios vive para siempre y no puede morir o que pre-conoce todas las cosas y no puede errar en cuanto posee Vida y pre-conocimiento por compulsión. Del mismo modo argumenta que la acción del hombre, sea pecadora o justa, no es descripta como compelida porque el hombre peca bajo la concupiscencia y obra justamente bajo la Gracia. La acción del hombre, ya sea bajo la concupiscencia o bajo la Gracia, no puede ser de otra manera y es voluntaria porque *la concupiscencia y la Gracia están dentro del mismo hombre*. La acción así determinada brota de su misma naturaleza y no es coaccionada por ninguna fuerza exterior. La Libertad, por tanto, no significa la elección para obrar de una u otra manera en cuanto todo está orientado para actuar de una manera. En realidad, la Libertad significa actuar de acuerdo a la propia naturaleza sin compulsión externa. Desde esta perspectiva, el hombre es libre para pecar o para obrar rectamente. Hay dos clases de seres humanos que corresponden a dos clases de naturalezas humanas. Algunos hombres son animales racionales concupiscentes y otros son animales racionales dotados de Gracia. Antes de la creación del mundo, Dios, en su infinita Sabiduría, por razones desconocidas para nosotros, eligió cierto número de personas que predestinó a la Gracia<sup>65</sup> o a la vida eterna<sup>66</sup> o a reinar eternamente con Dios<sup>67</sup>. A ellos los llama,

<sup>63</sup> Cf. *De Civit Dei* V, 10: CC 47,140.

<sup>64</sup> Cf. *Enchiridion* 100: PL 40, 279; *De anima et eius Origine* IV. 11,16: PL 44, 533-4.

<sup>65</sup> Idem 64

<sup>66</sup> *De Civ Dei* XV, 1,1: PL 41,437.

<sup>67</sup> *De Gestis Pelagii*, 18,42: PL 44,345.

según la expresión de Rm 8,33, los elegidos (εκλεκτοι) que viven en comunión con Dios. Para ellos obrar bien es obrar por necesidad sin compulsión externa, a diferencia de los “reprobados” (cf. 2Co 13,5, αδοκμοι), gobernados por la concupiscencia y para quienes pecar es obrar según la necesidad de la propia naturaleza y no por compulsión externa.

### *Precisiones ulteriores*

Pelagio rechaza que Dios ayude al hombre para hacer el bien porque quiere excluir que Dios determine al hombre a hacer el bien. Afirma que sólo el hombre es árbitro de su destino y, por tanto, no tiene necesidad de la ayuda divina para evitar el mal y hacer el bien que quiere<sup>68</sup>. Por tanto, la naturaleza humana, obra de Dios, es buena<sup>69</sup> y el hombre tiene la capacidad, en cuanto naturaleza buena creada por un Dios bondadoso, de no poder pecar. El pecado, no siendo para los pelagianos un elemento sustancial, sino accidental en la vida moral del hombre; no está integrado en la naturaleza humana. Es considerado como algo exterior cuando la voluntad lo realiza al no observar la Ley divina<sup>70</sup>. El pecar y el no pecar dependen del hombre. El pecado, que no puede determinar la Libertad moral, es una prueba para la Libertad<sup>71</sup>. Por tanto, el pecado no vicia la bondad fundamental de la naturaleza humana. Permanece un hecho externo que queda en el recuerdo de quien lo comete. Es un hecho exterior en cuanto actual.

El *libre albedrío*, para Pelagio, es la posibilidad que tenemos de ejercer la Libertad para el bien o para el mal<sup>72</sup>. Esa posibilidad es dada por Dios<sup>73</sup>. En la carta que envió al papa Inocencio afirma igualmente que la Libertad es capaz de pecar o de no pecar<sup>74</sup>. En el *De*

<sup>68</sup> *Ad Demetr IV: PL 30,19d*. A. Mengarelli en su artículo, “La libertà cristiana in Agostino e Pelagio”: *August. 3* (1975) 347-366, que he utilizado en mi investigación, se limita principalmente a lo que nos dice Agustín sobre Pelagio sin prestar atención directa a las fuentes del mismo Pelagio. Sobre nuestro tema, por tanto, su exposición es limitada.

<sup>69</sup> Cf. *Ad Demetr. V: PL 30,20d*. Pelagio no acepta aquí ninguna “vis naturæ” para afirmar sobre el particular la “libertas intelligitur voluntatis”.

<sup>70</sup> Cf. *Ad Demetr. V: PL 30,20d*: Al referirse a Adán y a Henoch, afirma que, “in utroque Dominus libertatem arbitrii ostendit...”.

<sup>71</sup> Cf. *Ad Demetr. 3: PL 30,18-19*

<sup>72</sup> Cf. *De Gratia Christi et de peccato originali 18: PL 44,369*.

<sup>73</sup> Cf. *De gr.Christ. XXXI, 33: PL 44,376*.

<sup>74</sup> Cf. *Ad Demetr. III: PL 30, 17-185*. En este caso, la elección del mal o del bien corresponde a una capacidad natural del hombre.

*Natura* expresa que el libero arbitrio, es un don divino a la naturaleza humana. En la carta a Demetríades leemos que la Voluntad divina dio a la creatura racional la potestad del libre albedrío por la que puede naturalmente elegir el bien o el mal<sup>75</sup>. Julián de Eclana sintetiza este pensamiento de la siguiente manera: "Fecit Deus hominem liberi arbitrii naturæ bonæ"<sup>76</sup> y: "Liberum arbitrium quod non est alium quam possibilitas peccandi et non peccandi"<sup>77</sup>. También en la misma obra leemos: "Libertas arbitrii, qua a Deo emancipatus homo est, in admittendi peccati et abstinendi a peccato, possibilitate consistit"<sup>78</sup>.

De estos textos aparece la afirmación inequívoca que la Libertad tiene una doble posibilidad de elegir el bien o el mal. Para los pelagianos, esa doble posibilidad en nada impide al cristiano alcanzar la perfección. La libertad humana es puesta al mismo nivel que la Libertad de Dios. Esta Libertad se origina en Dios y, por ende, está hecha a imagen y semejanza de Dios. Como la Libertad divina es absolutamente libre, en cuanto Dios es el máximo de la racionalidad, concluyeron que el hombre, en cuanto ser racional, está en la plenitud de su Libertad porque se asemeja a Dios.

La Libertad se expresa en el carácter absoluto del acto libre<sup>79</sup> y en la igualdad universal de todos los hombres, cristianos y no cristianos, basada en una misma naturaleza y en un mismo libre albedrío<sup>80</sup>. La libertad es única y permanente, tanto antes como después del pecado. Existe, por otra parte, una afirmación de la unicidad de la Libertad que se manifestaba de forma absoluta como expresión de una Naturaleza que ha llegado hasta nosotros íntegra.

La Libertad es don de Dios al hombre e integra la Naturaleza humana<sup>81</sup>. Fundamentalmente, para Pelagio es una Libertad absoluta. En contraste, para Agustín, la Libertad es relativa y es semejante (no igual) a la Libertad de Dios<sup>82</sup> estando siempre condicionada por su Causa que es Dios.

FRANCISCO J. WEISSMANN

<sup>75</sup> *Op imp.* V,47: PL 45,1483.

<sup>76</sup> *Cf. Op. Imperf* VI,9: PL 45,1515.

<sup>77</sup> *Id.* I,78: PL 45,1102.

<sup>78</sup> *Id.*,77

<sup>79</sup> *Ad Demetr.* II: PL 30,17B

<sup>80</sup> *De Gr. Chr.* 31,33: PL 44,376; 34,376-77

<sup>81</sup> *Cf. Ad Demetr.* III: PL 30, 1718

<sup>82</sup> *Cf. De gr. at lib. arb.* XIII, 24: PL 44, 895