

01011
6

1



UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
COLEGIO DE FILOSOFIA Y LETRAS



NOCION DE LA LIBERTAD EN LA OBRA
"DEL LIBRE ALBEDRIO" DE
SAN AGUSTIN

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

T E S I N A
QUE PARA OBTENER EL TITULO DE
LICENCIATURA EN FILOSOFIA
P R E S E N T A
GUADALUPE AVILA RAMOS

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

Director de Tesina
Lic. Antonio Ramos Gómez - Pérez



FACULTAD DE FILOSOFIA
Y LETRAS

MEXICO, D. F.

COORDINACION DE
FILOSOFIA

2003



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

**TESIS CON
FALLA DE
ORIGEN**

... la Dirección General de Bibliotecas de ...
... difundir en formato electrónico e impreso el
... de mi trabajo recepcional.

... NOMBRE: Guadalupe
Avila Ramos
... FECHA: 13/06/03
... LUGAR: Rosario

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

"El camino hacia la verdad está lleno de obstáculos y sembrado de errores, y los fracasos son en él más frecuentes que los éxitos (...) a través de ellos progresa el espíritu hacia la verdad. El *itinerarium mentis in veritatem* no es un camino recto. Da vueltas y rodeos, se mete en callejones sin salida, vuelve atrás, y ni siquiera es un camino, sino varios."

Alexandre Koyré

Introducción a la teoría de la historia de las ciencias, p. 156.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

3

ÍNDICE

	Página
Introducción	4
La ruptura espiritual	9
Capítulo I	
1.1 La discusión en torno a la Gracia, según Pelagio	16
1.2 La naturaleza humana	24
1.3 La antropología sobrenatural	27
1.4 La moral pelagiana	30
Capítulo II	
2.1 Noción de Libertad en la obra <i>Del libre Albedrío</i>	32
2.2 Antropología Agustiniana	35
2.3 Mal moral	39
2.4 La libertad y <i>Del libre Albedrío</i>	44
2.5 La libertad y la Gracia	47
Capítulo III	
3.1 La elección moral del pelagianismo	51
3.2 Relación entre hombre pelagiano y el creador	51
3.3 Actitud del hombre pelagiano	54
3.3.1 La determinación humana	55
3.3.2 La voluntad espontánea	56
3.4 Consecuencias éticas del pelagianismo	58
Capítulo IV	
4.0 La naturaleza humana, según san Agustín	62
4.1 La Divina Providencia en las elecciones humanas	66
4.2 El libre albedrío y la responsabilidad humana	68
Conclusiones	71
Apéndice	
A. Agustín y su tiempo	76
B. Fuentes de la vida de Agustín; <i>Confesiones; Retracciones; Vida de san Agustín</i> , según Posodío	80
C. Explicación de la utilidad del <i>trivium</i> y del <i>quadrivium</i>	82
D. Encuentro con el libro <i>Hortensius</i>	85
E. Referencia al problema de la libertad en los maniqueos	85
Bibliografía	90

INTRODUCCIÓN

El tema de la presente investigación es la ética planteada por Agustín de Hipona, en relación con la naturaleza del hombre, la moral y la libertad. La base teórica es la discusión entablada por San Agustín frente a la doctrina de Pelagio, pues tiene como punto de partida el tema del libre albedrío y la voluntad humana.

En lo que se refiere al tema de la libertad y la gracia, dentro del comportamiento humano, Agustín discute los postulados pelagianos. La antropología agustiniana se refiere a la existencia humana, considerada como una unidad de cuerpo y alma. Asimismo, se toma en cuenta la separación y la unión, como doble aspecto de la relación entre el hombre y *Dios*, a partir de momentos históricos (al menos así considerados en las Sagradas Escrituras), tales como la creación, el surgimiento del pecado y la encarnación de Cristo.

De acuerdo con Agustín de Hipona, y con el propio catolicismo, el hombre no es en sí mismo, sino es en *Dios*. El ser humano está incompleto y no es enteramente libre. A través de Cristo, *Dios* une al hombre para incorporarlo y, de esta forma, deificarlo. Esto significa que al armonizar el libre albedrío y la gracia de *Dios*, en una acción suave y amorosa. La gracia, en consecuencia, es la comunicación de una suavidad de *Dios*. A su vez, la suavidad puede entenderse como caridad, al ser un don divino que permite al hombre sentir gusto en obrar bien, deseando el bien en sí mismo, y no actuando con base en el temor del castigo.

Este proceso se ha dado en un contexto histórico, al dividirse la Humanidad en dos etapas: una antigua y otra nueva. En la antigua, la posibilidad de la divinización del hombre está basada en la obediencia de la ley de *Dios*, provocada por el temor a su ira. En la nueva, surgida a partir de la encarnación de Cristo, la divinización se presenta a través de la salvación, la cual se sustenta en la conjunción del principio divino con el principio humano.

De esta manera, el temor a *Dios*, se transforma en suavidad y dulzura, provenientes del amor a *Dios*, que asimismo es amor a la santidad, a la pureza y a la caridad.

En este proceso, la gracia es fundamental, por ser principio vital, que permite liberar al espíritu de la cadena de los instintos naturales conducentes al pecado. Adicionalmente, la gracia asocia al hombre a una nueva vida en *Dios*.

Así, una de las principales contribuciones de San Agustín: el armonizar el libre albedrío con la gracia de *Dios*, que no opera forzando, sino a través de una acción suave y amorosa, que cambia la voluntad sin violentarla. La gracia, en consecuencia, es la comunicación de una suavidad de *Dios*.

A partir del tema del pecado, entendido como acto específicamente adámico, la doctrina pelagiana hizo énfasis en el principio de la libre voluntad, negando que el hombre tuviera una mancha original, lo cual hacía innecesaria la gracia divina como factor indispensable para evitar el pecado.

De ahí que el pelagianismo admitiera la libertad, encaminándola exclusivamente hacia la obediencia de la ley divina, al considerar que el ser humano tiene *per se* la capacidad de lograr la salvación. Por esa razón, san Agustín discutió lo planteado por el pelagianismo, postulando la existencia del libre albedrío en conjunción con la necesidad de la gracia para la salvación humana. La libertad, según Agustín, sólo puede darse en concordancia con la gracia divina, como única condición para lograr la salvación humana.

A este respecto, el pelagianismo concibe al ser humano como inocente en relación con el mal, y Agustín combate esta idea considerando que el hombre se puede orientar tanto hacia el bien como hacia el mal, haciendo uso de su libre albedrío. Así, el combate de Agustín contra la herejía pelagiana, fue que ésta hacía una excesiva exaltación de la libertad humana. Contrariamente, el Obispo de Hipona consideraba que la libertad humana, por sí misma, es insuficiente para lograr la perfección de la justicia, ya que únicamente *Dios* puede ser entendido como la fuente de la perfección y del bien supremo.

Al negar el pecado hereditario, la doctrina pelagiana exalta la naturaleza humana, en cuanto a sus posibilidades morales, toda vez que se halle auxiliada de la voluntad para lograr una vida alejada del pecado y orientada hacia el equilibrio moral. El pecado, según el pelagianismo, no constituye un obstáculo para la naturaleza humana, sino sólo para el mérito, ya que el pecador es culpable de su mala acción, pero mediante el perdón, vuelve al estado de perfección sin que se vea afectado su libre albedrío. Por ello, la ética de Pelagio no precisa un salvador, porque basta con seguir la ley divina.

Frente a esto, Agustín concibió una ética que se sustenta en la redención, la gracia y la libertad interior, con base en las enseñanzas cristianas que hacen concordar el libre albedrío con la gracia, por lo que la gracia divina no se alza en contra de la naturaleza humana y, por

el contrario, obra en su salvación y dirección, buscando la perfección y nobleza del hombre ante *Dios*.

La negación pelagiana de la necesidad y de la realidad de la gracia, concibe esta última como una ayuda interna que previene la debilidad humana. Debido a que el pelagianismo otorga una gran relevancia al libre albedrío, niega la gracia como factor indispensable para la salvación. Dentro de la terminología pelagiana, la palabra "gracia" se emplea como el primer don de las personas que ejercen su libre voluntad, siendo la gracia la ayuda que se les da para el empleo adecuado de dicha voluntad, por medio de la revelación de la ley y la enseñanza de los Evangelios, así como mediante el olvido de los pecados cometidos en el pasado, a través de la ayuda y con base en el ejemplo de Jesucristo.

Por su parte, para la doctrina pelagiana, Cristo no es concebido como el salvador, sino como un maestro de la santidad, a través de sus ejemplos. Por ello, consideraban como innecesaria a la gracia, al pensar que —con o sin auxilio— el ser humano podría cumplir su cometido. Por ello negaban la necesidad de ayuda externa, para que el hombre lograra la perfección moral, debido a que el pecado original no se entendía como transmitido o heredado, sino sólo como ejemplo negativo.

El hombre pelagiano nace moralmente neutro, carente tanto de virtud como de vicio, aunque puede encaminarse hacia cualquiera de esas opciones a lo largo de su existencia, al tener la capacidad de obrar tanto pecaminosa como virtuosamente, debido a su libre voluntad. La capacidad del bien ha sido impresa por *Dios* y la imagen de la naturaleza otorga al hombre la posibilidad de vivir sin pecado.

El pecado según los pelagianos, tiene su origen —por una parte— en la imitación del ejemplo adámico y —por otra— en el hábito a la costumbre de pecar, que crece a lo largo del tiempo hasta cobrar fuerza y volverse muy difícil de desarraigar. La función de la ley divina es contribuir a que la naturaleza humana tenga un referente para el buen obrar, frente a la costumbre del pecado. Sin embargo, la ley es insuficiente para evitar que los hombres pequen, por lo que fue necesaria la presencia de Cristo, para perdonar los pecados y ser un ejemplo del obrar virtuoso.

Por lo tanto, el pelagianismo da un papel relevante a la imitación, tanto del bien como del mal. De hecho, el mal se origina en la imitación del vicio, así como el bien se funda en

la imitación de las buenas acciones, sobre todo a partir de lo establecido por la ley divina y lo realizado por Cristo.

Otro aspecto fundamental del pensamiento pelagiano es la libre voluntad, que también es neutra y, en consecuencia, puede encaminarse tanto hacia el pecado como hacia la evitación del pecado. En este sentido, la virtud se entiende como un conjunto de actos virtuosos, mientras el pecado es entendido como un acto, o un conjunto de actos sin vinculación entre sí.

Por esa razón, la voluntad está aislada de sus actos —independientemente de si estos se orientan hacia el bien o hacia el mal— del mismo modo como cada acto es independiente de los otros. Por ello, el pelagianismo prescribe que no hay progreso moral ni ético, ya que el hombre no varía su posición después de llevar a cabo cada acto de voluntad en el individuo por lo que únicamente existe la fuerza de voluntad para hacer el bien.

Por lo que atañe al libre albedrío, los pelagianos lo consideraban una posibilidad personal, y el individuo que lo posee es responsable de su utilización. Al mantenerse el hombre en un equilibrio entre el bien y el mal, de manera constante e indefinida, las elecciones sucesivas del bien no implican que el carácter se fortalezca. Por ello, según esta doctrina, el pecado y la culpa de Adán no tienen repercusión alguna sobre los descendientes, ya que su pecado se debió a un acto de voluntad. Recordemos que el pelagianismo establece que la voluntad se mantiene inalterable después de la comisión de cada acto. La única forma en que el acto individual de una persona puede influir o condicionar las obras de otras, es a través de la imitación.

De esta forma, Adán y Cristo se ubican en los dos extremos de la ética y moral pelagiana, pues se obra mal cuando se imita el ejemplo de Adán y se tiende al bien cuando se imita el ejemplo de Cristo, el que carece de influencia en el ser humano para que desee el bien. Si tuviera influencia, rompería el equilibrio de la voluntad humana entre bien y el mal, vulnera a su vez la libertad que, para la doctrina pelagiana, es la meta final y benéfica de la naturaleza humana.

Con base en estas razones, para Pelagio el hombre está hecho para la voluntad, y la naturaleza humana posee la perfección sin pecado (en contraposición a la doctrina católica del pecado original) pues, como lo hemos señalado, este no es transmisible. A su vez, la ley y los Evangelios tienen la capacidad de mostrar el camino del bien a las personas.

conduciéndolas a la vida eterna, sin que sea necesaria la gracia interna. La libre voluntad tiene la capacidad de elegir el bien, lo cual se opone a la necesidad de la ayuda divina.

Debido a que el pecado de Adán no se ha heredado a la humanidad, ésta puede vivir sin pecado y aspirar a ser imagen de *Dios*. El único mal heredado por Adán es el ejemplo del obrar pecaminoso que, si se vuelve costumbre, se convierte en un daño para el hombre.

Por las razones expuestas, el pelagianismo se convirtió en un peligro dogmático para la Iglesia de Occidente, en los albores del siglo V, pues hicieron que la Iglesia revisara las bases de la doctrina sobre el hombre y su salvación, en referencia a la ética y la moral. Por ello Agustín de Hipona se enfrentó al pensamiento pelagiano, estableciendo la necesidad de la gracia, como ayuda divina, para auxiliar al hombre en el encuentro del camino del bien, pues la sola libertad no es un factor suficiente para lograr por sí misma que la humanidad tenga un comportamiento virtuoso y se asemeje a *Dios*.

La polémica del dogma cristiano de la gracia no se agota con la discusión entre San Agustín y pelagianos, así que — Martín Lutero en el siglo XVI— reinició la polémica, en torno a la justificación gratuita a partir de la fe o la gracia de *Dios*. Por esta razón, una vez, concluida la investigación, se incluyó una sección, que aparece al inicio, en la que se hace una breve referencia a la más grande de las herejías: La Reforma, ya que representó la definitiva ruptura de la unidad espiritual de la Cristiandad.

Asimismo, la última parte del trabajo es un apéndice, en donde se tratan aspectos biográficos de San Agustín, con el objeto de dar un contexto amplio que permita entender tanto la vida del Obispo de Hipona, como la época en que se desarrolló, que fue un tiempo durante el cual se definieron las ideas que la Iglesia católica conservaría como centrales para ser concebida como una institución cuya influencia se ha mantenido hasta nuestros días.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

La ruptura espiritual

La discusión sobre la Gracia, dentro del dogma cristiano, se origina con Agustín de Hipona, quien contrarresta la doctrina pelagiana, la cual afirma que está en el hombre la capacidad para salvarse, solamente mediante la elección del bien. Sin embargo, Agustín consideraba que en el ser humano, *per se*, no radica la capacidad de elegir el bien, y que el libre albedrío no orienta hacia actos buenos, ya que debe intervenir un principio externo: la Gracia, proveniente de *Dios*, y mediante la cual se logra atraer al hombre hacia el bien.

Esta discusión, que constituyó uno de los principios más sólidos del catolicismo, no se agotó con San Agustín, ya que varios siglos más tarde (en el XVI), Martín Lutero, en un principio monje agustiniano, reabrió dicha discusión, en torno a la justificación gratuita a partir de la fe o la gracia de *Dios*, así como sobre la libertad y la forma en que *Dios* actúa en el ser humano, mociones que se sustentan en la dialéctica vital, esto es, la lucha interior entre el bien y el mal.

Para Agustín en un principio, y posteriormente para Lutero, el deseo del bien y su realización, requiere que el hombre sea atraído por *Dios*, por la voluntad divina y el desecho de seguirla. Por otra parte, el rechazo a la voluntad de *Dios*, la negación y el pecado, son producto sólo de la voluntad humana. Asimismo, la relación entre la gracia y libre albedrío que, como se vio en el desarrollo de la tesis, constituyen la base del pensamiento agustiniano, fundamentó también la doctrina luterana sobre la justificación, en tanto se considera responsabilidad humana el responder al don gratuito de la fe. En efecto, "Lutero estudió cuidadosamente las obras antipelagianas de san Agustín, especialmente desde su comentario a la Carta a los Romanos."¹

Por otra parte, en el ser humano existe la tendencia egoísta a autodivinizarse, tendencia que —sin embargo— conduce a tomar conciencia de que el hombre no es un dios y, a la vez, provoca un desorden o lucha. Adicionalmente, el hecho de que el pecado original subsista a lo largo de las distintas generaciones, sólo puede paliarse a través de la Gracia. En este punto se establece la discusión de san Agustín contra los pelagianos, a partir de

¹ Argimiro Turrado, *Gracia y libre albedrío en San Agustín y en Lutero* (Madrid: en Religión y Cultura, 1986), p.486.

"(...) la necesidad de la gracia divina para la justificación y para la salvación., así como la mediación única de Cristo en el ámbito de las teologías de la redención (...)"²

Como hemos visto, Lutero toma bases de Agustín de Hipona (además de otros Padres y concilios de la Iglesia), si bien no considera sus planteamientos en su sentido dogmático, sino testimonial, es decir, como una interpretación de las Sagradas Escrituras. Además, Lutero resalta la importancia de la gracia como sustento principal de dicha interpretación.

El método luterano, no obstante, se centra en el *libre examen* o libre interpretación, aun cuando sus presupuestos doctrinales y metodológicos hayan sido tomados de las obras antipelagianas de Agustín, para rechazar radicalmente el racionalismo o la razón opuesta a la fe. En la tesina vimos cómo Agustín (en sus escritos contra los pelagianos) discute la ética aristotélica y platónica, y la entiende como opuesta a la ética del Evangelio, en tanto la racionalista ética griega conduce a negar la gratuidad de la gracia divina. Por ello, Lutero adopta el método de combatir la imposición de la razón escolástica sobre la fe.

Agustín plantea su concepción antropológica a partir de una dinámica tanto mudable como unitaria del hombre. "(...) con diversos aspectos inseparables y siempre en acción (recordarse, entenderse, y amarse: *mens, notitia, amor o dilectio*), imagen y semejanza dinámica de la intercomunidad tripersonal divina, a la cual debe ordenarse o asemejarse más y más por la caridad o amor al Creador y a sus criaturas: es el *ordo amoris*, reflejo fiel del mandato evangélico del amor a *Dios*, y al prójimo como a uno mismo; lo cual, dice san Agustín, sólo será posible cuando te ames a ti mismo sin egoísmo, como criatura de Dios."³

De ahí que para San Agustín, el ser humano se debate en la dialéctica vital, esto es, la lucha del individuo y de la sociedad entre el bien y el mal, en donde la tendencia general es el predominio del egoísmo y la soberbia, a partir de los cuales se origina el resto de los pecados y las injusticias. Por eso, el libre albedrío orientado a la salvación, está impedido de una acción autónoma, ya que únicamente puede ejercerse ayudado por la gracia divina. Sin dicha ayuda, el libre albedrío —al ser exclusivamente humano— únicamente puede orientarse al pecado, al desorden y al rechazo a *Dios*, en tanto se mantenga cerrado a la gracia. Por lo tanto, el dinamismo de la voluntad no constituye una verdadera libertad, y manifiesta la lucha interior.

² *Ibid.*, p. 490.

³ *Ibid.*, p. 497.

Por esa razón Agustín combatió al pelagianismo, debido a que esta doctrina consideraba a la libertad como la posibilidad del ser humano de elegir entre el pecado y el no pecado, entre el bien y el mal, sin tomar en cuenta el papel determinante de la gracia divina. En consecuencia, para los pelagianos "(...) no hay ya cabida para la ayuda directa, concreta y gratuita de la gracia divina, se hace depender a Dios de las decisiones futuras del hombre pre-sabidas por él desde la eternidad (...)"⁴

Agustín insistía en que la gracia divina, por medio de Cristo en el Espíritu, es lo que atrae al hombre hacia el bien y lo libera del pecado; los méritos humanos son, en realidad, dones de *Dios*, ya que de *Dios* proviene el desco de hacer el bien.

Dado lo anterior, Lutero basó su doctrina en los planteamientos agustinianos sobre la relación entre la gracia y la libertad humana, pues dio una gran relevancia a la cuestión sobre el pecado de origen y a sus consecuencias, y "(...) comprendió muy bien que el punto radical de la antropología y de la espiritualidad cristiana es, además del Credo, poner a salvo la *gratuidad de la gracia* de Dios por Cristo Crucificado (...) frente a toda forma de neopelagianismo escolástico que, según él, hacía también depender a Dios de las decisiones del hombre destruyendo esa gratuidad del amor salvador divino."⁵

Lutero recogió la noción agustiniana de que el libre albedrío, en tanto es una característica meramente humana, sólo puede orientar al hombre al pecado. Esto es, Lutero retoma de Agustín la dialéctica racional que inserta al ser humano en un dinamismo unitario. Al negar Lutero el libre albedrío, está continuando con el pensamiento agustiniano, aunque llega a interpretar las escrituras en forma subjetiva, con la cual niega la tradición de los padres de la Iglesia, al afirmar la pasividad frente al don de la fe, que constituye uno de los sustentos de su reforma evangélica.

El ataque luterano contra la Iglesia católica, inició en 1517 con la utilización que daba esta última de las indulgencias y los tributos exigidos por Roma a la Iglesia alemana. Ciertamente es que la Iglesia católica requería reformarse, para enfrentar los abusos cometidos por distintos miembros suyos, que resaltaban la falta de congruencia entre los principios del catolicismo y la práctica de la religión institucionalizada.

⁴ *Ibid.*, p. 499.

⁵ *Ibid.*, p. 501.

No obstante, además de combatir esos factores estructurales, relacionados con el gobierno de la Iglesia, Lutero también tuvo preocupaciones netamente religiosas, que fue definiendo a lo largo de los años. En particular, se ocupó del problema de la salvación, relacionado con la naturaleza, la gracia y la fe. Por ello, Lutero concluyó que la fe en *Dios* constituía la justificación del hombre, sin que interviniera la mediación de una institución religiosa. De ahí que "La Biblia se convirtió en la única autoridad en estas materias, y cada uno tenía que interpretarla por sí mismo. Lógicamente no era necesario un sacerdocio mediador en el sistema luterano."⁶

De lo anterior se desprende que la justificación humana se logre por la fe, a partir de la realización del mensaje del Evangelio, logrando mediante el encuentro libre y personal entre *Dios* y el hombre pecador. Así, la justificación, para Lutero, no se logra mediante la transformación interior causada por la gracia infusa y los sacramentos: la única fuente de fe es la palabra de *Dios*, tal como está vertida en la sagrada Escritura. La gracia es, para Lutero, "(...) el resumen de la actividad personal de Dios en la revelación y en la salvación, y en cada caso la identifica con los actos concretos en que se manifiesta aquella actividad."⁷

Por fe, Lutero entiende una actitud espiritual, un movimiento del alma, cuya sustancia es la confianza, contrapuesta a la imposibilidad de justificación para el hombre en esta vida, debido a la total corrupción generada a partir del pecado original. Partiendo de su total apego a las Sagradas Escrituras, para Lutero "El hombre no es más que un instrumento en las manos de Dios. Solamente Dios obra; el hombre es pasivo, o mejor, o es como un caballo que monta un caballero. Si el caballero es Dios, el hombre hará bien, pero si el caballero es el diablo, hará necesariamente el mal."⁸

El pensamiento de Lutero, a raíz del cual abatió los cimientos de la Iglesia católica en el siglo XVI, tiene como sustento el escepticismo, cuyas raíces se remontan al pensamiento griego antiguo, surgido a partir de los planteamientos socráticos recogidos por Platón, por lo que se conoce como escepticismo académico, cuya característica es la de llegar a una conclusión negativa dogmática, partiendo de las dudas.

El escepticismo académico fue desarrollado posteriormente por otros filósofos, como Pirrón de Elis (360-274 a.C.).

⁶ Edmund Fortman, *La Gracia en los reformadores* (Madrid: Sal Terrae, 1970), p. 259.

⁷ *Ibid.*, p. 267.

⁸ Henri Rondet, *La Gracia de Cristo* (Madrid: ESTELA, 1966), p. 222

El escepticismo pirrónico se da cuando se suspende el juicio (...) acerca de toda pretensión de conocimiento que pase de las apariencias. Los escépticos pirrónicos trataban de no comprometerse en ninguna cuestión, ni siquiera la de si sus propios argumentos eran válidos. Para ellos, el escepticismo era una capacidad o actitud mental de oponer la evidencia, en pro y en contra, acerca de toda cuestión sobre lo que no era evidente, de tal manera que se pudiese suspender el juicio sobre ella. Este estado mental conducía entonces al estado de *ataraxia*, quietud o imperturbabilidad, en que el escéptico ya no se preocupaba ni interesaba por lo que estuviese más allá de las apariencias.⁹

En este aspecto, el escepticismo constituye una oposición al dogmatismo. Por ello, el modo de pensamiento escéptico tuvo un papel especial el siglo XVI, época en la que se pusieron en un entredicho muchos dogmas provenientes del absolutismo religioso que regía en Occidente desde la Edad Media. Por ello, "(...) el escepticismo desempeña un papel especial y diferente en el periodo que va desde la Reforma hasta la formulación de la filosofía cartesiana; un papel especial y diferente, debido a que la crisis intelectual producida por la Reforma coincidió en el tiempo con el redescubrimiento y reafirmación de los argumentos de los antiguos escépticos griegos."¹⁰

Por lo tanto, el escepticismo permitió en el siglo XVI hacer a un lado el dogmatismo católico y su influencia, tanto en el mismo terreno de la religión, como en el desarrollo científico característico de la Era de las Luces, que inició en el siglo XVII, cuando la revolución científica se constituyó en "(...) el evento decisivo que cambió la relación entre ciencia y religión, en problema profundo."¹¹

El escepticismo frente a las ideas religiosas, llevado a un extremo conduce al ateísmo, como resultado del sentimiento de incertidumbre, que se erige en uno de los principios de la ciencia natural. De esto se desprende que el surgimiento de la ciencia moderna, aparezca como la liberación del pensamiento científico con respecto a la teología dogmática.

Sin embargo, la ciencia moderna, en sus primeros tiempos, no necesariamente estaba desvinculada de la religión, ya que "(...) la más que proporcional participación en la ciencia inglesa del siglo XVII, se debió en parte a una ética específicamente puritana que tendía a promover el cultivo de la ciencia."¹²

⁹ Richard Popkin, *La historia del Escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza* (México: FCE., 1985) p.14.

¹⁰ *Ibid.*, p. 15.

¹¹ Floris H. Cohen, *The Scientific Revolution. A Historiographical Inquiry* (Chicago: The University of Chicago Press, 1994), p.309.

¹² *Ibid.*, p. 310.

Por otra parte, la cosmovisión presentada en la Biblia, es diferente a la cosmovisión de los antiguos griegos; si bien ambas perspectivas son religiosas, en el caso de la griega, la naturaleza pertenece al dominio de lo numinoso. En cambio, en la Biblia, la naturaleza aparece como *de-deificada*, lo cual, al aplicarse a la investigación científica de la naturaleza, se llega a una actitud a la vez humilde y vigorosa ante la naturaleza, es decir, de aceptación al tiempo que de dominio.

Los actos de Dios son inescrutables para el hombre: ninguna construcción humana *a priori* puede en última instancia desentrañar sus caminos, y esto significa que debemos aceptar como dones divinos cualquier cosa que encontremos en la realidad. En su forma voluntaria de pensamiento, el orden de la naturaleza no era nuestro orden lógico, sino lo deseado por Dios.¹³

Las concepciones sobre *Dios* y la naturaleza contenidas en la Biblia, produjeron en el desarrollo científico de los siglos XVI y XVII una fructífera interacción entre la razón y la experiencia. La humildad bíblica conducida a la aceptación de los hechos de la naturaleza, combinados con una perspectiva del hombre como destinado a aprovechar la naturaleza, fueron indispensables para el desarrollo inicial de la ciencia moderna.

Asimismo, la idea de que *Dios* se revela a sí mismo en los libros: La Biblia y la naturaleza, constituyó un dogma fundamental para el pensamiento protestante. "Ambas revelaciones deben ser estudiadas con la misma actitud de aceptación devota y humilde de lo inmediatamente dado, no perturbado por la intervención de la autoridad o la tradición."¹⁴

En consecuencia, en los siglos XVI y XVII, muchos científicos cristianos, al establecer sus perspectivas sobre las peculiaridades de su ciencia, desarrollaron las características de la perspectiva bíblica del mundo, aplicándola por vez primera a la investigación científica de la naturaleza, bajo el argumento de que la cosmovisión bíblica no afecta el cultivo de la ciencia.

En suma, podemos notar que la discusión sobre las posibilidades humanas, en torno a la capacidad del hombre para su salvación, originadas en el pensamiento pelagiano y discutidas por san Agustín, para fundamentar a la Iglesia, fueron retomadas por Lutero, quien les dio una vertiente orientada a discutir nuevamente los basamentos religiosos de la

¹³ *Ibid.*, p. 311.

¹⁴ *Ibid.*, p. 312.

Iglesia católica, en lo relativo al papel de la Gracia en la salvación, y en la incapacidad humana para lograrla.

Asimismo, el rompimiento luterano con los principios católicos, significó una independencia del hombre, no con respecto a *Dios*, sino en relación con la religión institucionalizada. La capacidad del hombre para interpretar sin mediación alguna la Biblia, ciertamente influyó en el desarrollo de la Ciencia, desde finales del siglo XVI hasta nuestros días.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

CAPÍTULO I

"El hombre se basta a sí mismo para salvarse, porque puede practicar toda virtud y evitar todo pecado."

Pelagio

1.1 La discusión en torno a la gracia, según Pelagio

Al proyectar y definir sus doctrinas en relación con otras, la Iglesia católica se dirigió en primer lugar a las facetas objetivas de la verdad cristiana. De ahí que las primeras controversias de los primeros cuatro siglos, y las definiciones de la doctrina resultantes, concernieran a la naturaleza de *Dios* y a la persona de Cristo.

Básicamente, el catolicismo reconocía la libertad de albedrío, las consecuencias negativas de la caída, y la necesidad de la gracia divina para la salvación. Sin embargo, dentro de la Iglesia existían pensadores o grupos enteros, con tendencias a enfatizar en uno u otro de los elementos mencionados.

Por ejemplo, la Iglesia de Oriente, remarcaba la libertad de albedrío, en tanto la sección occidental destacaba la ruina de la especie humana y la necesidad absoluta de la gracia divina para lograr la salvación. Los teólogos orientales no consideran la condición pecaminosa de la humanidad, el apremio de redención, ni la necesidad de la gracia divina, para llevar a cabo tal redención. De igual manera, para los teólogos occidentales no era válida la autodeterminación de la persona.

Si bien la doctrina cristiana contemplaba todos los elementos del ser humano, su interpretación fue influenciada por cada escritor individual que los trataba, o según las características de esos tiempos controversiales. Así fue como la confesión simultánea de la unidad de *Dios* y la deidad de Cristo, o de la deidad y humanidad de Cristo, inevitablemente conllevaron durante su transcurso una serie de controversias y pensamientos contrarios, denominados, *herejías*.¹⁵ Esto constituyó su desarrollo, hasta completar definiciones de doctrinas como la Trinidad o la persona de Cristo.

¹⁵El pensamiento de Cristo desde su primera difusión en el mundo helenístico conoció el desarrollo de distintas escuelas doctrinales, de especulación teológica, pues herejía derivada del griego *airesis*, significa opción doctrinal libremente elegida.

Ante este contexto, fue inevitable que —tarde o temprano— surgiera un pensador que recalcará en un elemento fundamental de la doctrina eclesiástica: la salvación, para dar pie a una doctrina considerada herética y conducir a la propia Iglesia, a través de la controversia con él, a definir con mayor precisión las doctrinas del libre albedrío y de la gracia, en sus relaciones mutuas.

Fue Pelagio a quien correspondió desempeñar el papel del nuevo heresiarca, principal figura de la controversia pelagiana, a principios del siglo V, así como a sus seguidores Celestio y Julián de Eclano.

Pelagio (...) nació en Bretaña hacia el 354, y de su formación cultural cabe pensar que fuese hijo de funcionarios romanos emigrados. (...) Llegó a Roma entre los años 380 y 384, siendo Papa Anastasio, y entonces se bautizó, o entre el 375 y el 380, en los primeros años de Graciano; probablemente estudió derecho. Algunas fuentes (...) dicen que era monje, y debió de serlo de la especie seglar no cenobítica.^{16,17}

Como lo desarrollaremos a lo largo del presente capítulo, la doctrina pelagiana se sustentaba —eminentemente— en el principio de la libre voluntad, negando la ruina de la humanidad y la necesidad de la gracia. El pelagianismo no admitía el pecado original, considera que la libertad es creada, pero autónoma y sólo puede y tiene que observar la ley de *Dios*. Negaba la gracia para el cumplimiento natural de la ley.

La antropología del pelagianismo "(...) exaltaba sin medida las fuerzas morales de la voluntad humana."¹⁸ El pelagianismo, tuvo como principio fundamental la independencia absoluta de la libertad humana en relación con *Dios*.

Por esa razón, el pensamiento pelagiano fue atacado por Agustín de Hipona, en su defensa de los principios de la Iglesia. En efecto, Agustín hizo difícil la comprensión de la doctrina de la Iglesia Católica, en cuanto a que no puso de relieve, con claridad, la voluntad salvífica universal "(...) La ayuda de Dios por la que concede el acto indeliberado es llamada gracia por san Agustín sólo en cuanto lleva al hombre a hacer un acto libre y salvífico."¹⁹ En consecuencia, la gracia agustiniana es un remedio del pecado, de lo que resulta que constituya para el ser humano un principio de vida superior, que permite a los

¹⁶ El cenobita es la persona que profesaba la vida monástica.

¹⁷ Vittorino Grossi, "*La controversia pelagiana. Adversarios y discípulos de San Agustín*" en *Patristica III* (Madrid: BAC, 1976), p. 557.

¹⁸ Edmund Fortman, *Teología del hombre y de la gracia* (Madrid: Sal Terrae 1970), p. 164.

¹⁹ *Ibid.*, p. 170.

hombres participar de la naturaleza divina, a la vez que lo libera del pecado original, conduciéndolo a la salvación y, en consecuencia, a la libertad.

De esta manera son necesarias en la doctrina agustiniana; *Dios* y la existencia de la gracia suficiente para toda la humanidad.

La postura de Pelagio no sólo fue novedosa para el cristianismo de su tiempo, sino también fue anticristiana. Al igual que Agustín, Jerónimo se dio cuenta del peligro y se refirió al pelagianismo como la herejía de Pitágoras y Zenón, lo cual habla de lo orígenes clásicos de la doctrina pelagiana y su identificación con el paganismo y algunos de sus filósofos, como Cicerón.²⁰

También es posible encontrar reminiscencias del pensamiento maniqueo en el pelagianismo, en el sentido de que ambas doctrinas son dualistas, al oponer radicalmente el bien y el mal. A este respecto, los maniqueos "(...) estaban tan convencidos de que el mal no podía venir de un Dios Bueno, que creían que provenía de una invasión contra lo bueno, el <<reino de la luz>>, por parte de una fuerza hostil del mal, de igual poder, eterna y totalmente opuesta, el reino de las tinieblas."²¹

Las doctrinas coinciden en la necesaria distinción que sus adeptos debían hacer entre los dos principios (el bien y el mal). Sin embargo, difieren en la visión del cuerpo, que para los maniqueos corresponde al mal, y para los pelagianos es santo.

En palabras del propio Agustín de Hipona, "Los maniqueos dicen que el Dios bueno no es el creador de todas las naturalezas. Los pelagianos enseñan que no es Dios el purificador, salvador y liberador en todas las edades de los hombres."²²

Por lo anterior, podemos considerar la lucha contra el pelagianismo como un esfuerzo por definir los fundamentos del cristianismo, pues si --como lo afirmaba Pelagio-- la salvación está en manos únicamente del ser humano, queda en duda la función salvadora del Cristianismo.

Como lo hemos dicho, en las últimas décadas del siglo IV Pelagio llegó a Roma, en donde "(...) se convirtió en una de las voces de mayor audiencia entre las grandes familias

²⁰ B. Warfield, *Introductory Essay on Augustin and the Pelagiana Controversy* (EE.UU: Cristian Classics Ethereal Library, 1999), p. 12.

²¹ Peter Brown, *Biografía de Agustín de Hipona*, (Madrid: Revista de Occidente, 1969), p. 58.

²² Agustín de Hipona, *Tratados sobre la gracia* (Madrid: BAC, 1951), p. 517.

romanas (...).²³ Era adverso a la controversia, tenía un gran celo por la moral cristiana y tenía el convencimiento de que ningún ser humano puede intentar hacer nada de lo que no está persuadido. Además, Pelagio tenía una notable capacidad para desempeñarse y propagó sus doctrinas en privado, cuidándose de no generar mucha oposición; por lo tanto, buscó progresar en forma discreta, sin discusión abierta.

Sus métodos de trabajo aparecen en forma suficiente en las páginas de su "Comentario a las Epístolas de San Pablo", que escribió y publicó durante esos años, y en el cual exhibe aprendizaje y una capacidad exegética dotada de sensatez.

En Roma, Pelagio logró la conversión de Celestio a sus puntos de vista. Celestio era un jurista que --gracias a la práctica en la argumentación, propia de su oficio--, contribuyó a la propagación de las enseñanzas recibidas. De hecho, fue mediante la difusión emprendida por Celestio que las ideas de Pelagio fueron conocidas por la Iglesia, para ser examinadas y posteriormente rechazadas.

Cuando, por segunda vez, Roma fue afectada por las huestes de Alarico, Pelagio y Celestio emprendieron la huida y, hacia el año 411, llegaron a África, de donde Pelagio prosiguió hacia Palestina. Celestio permaneció en Cartago, en donde se ordenó como plesbítero; sin embargo, el diácono milanés Paulino, mantuvo contra él la acusación de herejía y el asunto fue llevado ante un sínodo, bajo la presidencia del obispo Aurelio.

El cargo levantado por Paulino en contra de Celestio, consistió en siete temas enseñados por Celestio y considerados herejías.

- 1) Adán creado mortal y --por lo tanto-- de todas formas hubiera muerto, sin importar si hubiera o no pecado.
- 2) El pecado de Adán lo dañó solamente a él y, por consiguiente, no tiene consecuencias sobre la humanidad.
- 3) El estado de los recién nacidos es el mismo que tenía Adán antes de pecar.
- 4) La muerte a que está destinada la humanidad entera no proviene del pecado o la muerte de Adán. La resurrección humana tampoco es consecuencia de la resurrección de Cristo.
- 5) Los niños, aún sin ser bautizados, gozan de vida eterna.

²³ Grossi, *Op. cit.*, p. 557.

- 6) La ley conduce al reino del cielo, de la misma forma en que hace el Evangelio, al establecer qué es lo bueno.
- 7) Aún antes de la llegada del Señor, han existido personas sin pecado.²⁴

De los fragmentos que se conservan de la investigación del sínodo en este caso, se desprende que Celestio era contumaz y se rehusó a rechazar los cargos mencionados, excepto el referido a la salvación de los niños que mueren sin bautizo.

En relación con el tema de la transmisión del pecado, Celestio consideró que esa aún era una cuestión abierta en la Iglesia, cuyos distintos dignatarios tenían diferentes opiniones al respecto. De ahí que ese tema requiriera mayor investigación, antes de ser considerado herejía.

El resultado de su rechazo a condenar sus ideas --mismas que habían valido el cargo de herético-- fue su condenación y excomunión por parte del sínodo. Después de eso, Celestio se embarcó a Efeso, en donde si pudo lograr la ordenación que pretendía en Cartago. Esa condena. "(...) señala una etapa fundamental de la controversia pelagiana; a ella se referirán incesantemente uno y otro bando; el primero para hacerla respetar, el segundo para tratar de revocarla."²⁵

En tanto, mientras Pelagio vivía en Palestina --en el año 415-- (...) un plesbítero español, Paulo Osorio, llevaba cartas de Agustín de Hipona a Jerónimo, y fue invitado a asistir a un sínodo diocesano, presidido por Juan de Jerusalem. Ahí, fue cuestionado sobre Pelagio y Celestio, a lo que Osorio dio un recuento de la condena de Celestio por el sínodo de Cartago, y de la refutación hecha por Agustín de las ideas de Pelagio.²⁶

En consecuencia, este último fue mandado a llamar y se procedió a un examen de sus doctrinas, de las cuales la que recibió mayor condenación fue su aseveración sobre la posibilidad del ser humano de vivir sin pecado en este mundo.

No obstante, el favor del obispo hacia Pelagio, la destemplanza de Osorio y la dificultad de comunicación entre las partes, a causa de la diferencia de lenguajes, se combinaron para obstruir los procedimientos y --de momento-- nada pudo hacerse. Posteriormente, el proceso fue enviado al obispo de Roma para su examen y decisión definitivas.

²⁴ Cfr. B. Warfield, *Op. cit.*, p. 12.

²⁵ Grossi, *Op. cit.*, p. 572.

²⁶ Warfield, *Op. cit.*, p. 12.

Debido a que el movimiento pelagiano tuvo una difusión considerable, "(...) a menudo entre amigos comunes de Pelagio y Agustín, se creó una especie de sociedad anónima de ideas y personas, tras la que se amparaba el pelagianismo."²⁷

Más tarde dos obispos galos, Heros de Arles y Lazarus de Aix, quienes se encontraban en Palestina, levantaron una acusación formal contra Pelagio con el obispo Eulogio de Cesarea, quien organizó un sínodo en la ciudad de Lydda (o Diospolis) compuesto por catorce obispos, a fines de 415, a fin de juzgar el caso.

Al llegar el día del sínodo, los acusadores solamente poseían la acusación escrita, que había sido redactada en latín, idioma desconocido para los integrantes del sínodo. En consecuencia, no fue leída, sino traducida al griego por un intérprete.

En su defensa, Pelagio comenzó por leer diversas cartas que había recibido de distintos obispos refutados, incluida una nota amistosa de Agustín de Hipona. Gracias a sus conocimientos de latín y griego, Pelagio venció los obstáculos y salió absuelto, además de deslindarse de la autoría de las enseñanzas difundidas por Celestio, y convencer de que él, Pelagio, anatemizaba las doctrinas que (en realidad) había proclamado.

De esta manera, el logro de su absolución le representó un triunfo, que llegó a defender en un trabajo titulado "En defensa de la libre voluntad", en el que se recuenta su triunfo en el juicio y sus explicaciones ante el sínodo, a pesar de que los procedimientos sinodales fueron enviados a Occidente.

Por su parte, los opositores de Pelagio lograron su condenación y la de Celestio en dos sínodos provinciales del norte de África, realizados respectivamente en Cartago y en Mileva, en el año 416. Hubo todavía claros escarceos entre los partidarios de Pelagio y sus opositores, debates que no corresponden directamente a esta investigación. Posteriormente, hubo una condena a Pelagio, por parte de una gran sínodo de obispos en Cartago el 1º de mayo del 418, a través de un sínodo compuesto de tres triadas. En la segunda de ellas se condenaba a los que se consideran que la gracia ayuda a no pecar, sólo a través de la enseñanza de lo que es pecaminoso, y no habilitado al ser humano para desear y realizar lo que él sabe que está bien.

A este respecto, debemos considerar que uno de los antecedentes de la doctrina pelagiana, con respecto a la gracia, se consideró el fariseísmo, porque "(...) no admitía una

²⁷ Grossi, *Op. cit.*, p. 555.

gracia interna dada al hombre para remedio de su debilidad. El hombre es justo por los dones naturales y la ley, a la cual se considera como fuente universal de salvación."²⁸

Lo tratado en las triadas es la esencia de la controversia, que conduce a una referencia consciente de los temas principales de los pelagianos.

El Papa Zósimo, que había apoyado a Pelagio, se vio condenado, ya fuera al destierro con los seguidores de éste o a abandonar su causa. Y como Zósimo no mantenía convicciones personales sobre los puntos dogmáticos de la controversia, se rindió a la necesidad del momento. Por lo tanto, citó a Celestio para aparecer ante un concilio en un nuevo examen de sus doctrinas, pero el acusado de herejía huyó de la ciudad.

Zósimo terminó por adoptar una posición totalmente opuesta a la causa que en un principio había defendido. Por tanto condenó y excomulgó a los hombres que medio año antes había considerado como ortodoxos y, en obediencia a un decreto imperial, emitió una condena severa a Pelagio y a los Pelagianos, afirmando las doctrinas en lo relativo a la corrupción de la naturaleza, la gracia verdadera y la necesidad del bautismo. Obtuvo el respaldo del obispado, como una prueba de ortodoxia.

A pesar de ello, "(...) dieciocho obispos italianos rehusaron firmar el documento, junto con Julián de Eclano, quien en adelante encabezaría a los pelagianos. Como resultado, fueron depuestos, aunque muchos de ellos se retractaron, para ser nuevamente restaurados."²⁹

Sin embargo, el pelagianismo no desapareció sin dejar un legado, como lo fue el caso de la antigua provincia de Gaul, en 428, con los *Supervivientes del Pelagianismo*, "(...) un cuerpo de líderes monásticos intentaron hallar una tierra en la que pudieran mantenerse, admitiendo la doctrina agustiniana de la gracia, pero manteniendo la concepción pelagiana de la autodeterminación personal hacia el bien."³⁰

Conforme a esta doctrina, todas las personas son pecadoras y su pecado deriva del de Adán; no es posible la salvación de los humanos por sí mismos, pues para ello es necesaria la asistencia de la gracia divina. Dicha gracia es gratuita —en el sentido de que las personas no pueden merecerla realmente—; no es irresistible ni es dada siempre sin que su don haya sido determinado por la actitud de los seres humanos hacia la divinidad.

²⁸ Victorino Capánaga, *El pelagianismo y semipelagianismo* (Madrid: BAC, 1951), p. 28.

²⁹ Warfield, *Op.cit.*, p. 28.

³⁰ *Ibid.*, p. 30.

De esta forma, aunque no sea dada a cuenta de los méritos humanos, se brinda conforme a los méritos, presentes o futuros. A la cabeza de este nuevo movimiento estaba Juan Casiano.

De esta forma, siglos más tarde --Lutero y Calvino— en la lucha de la Reforma pondrán y darán énfasis de manera que la controversia continúe, pues la controversia del protestantismo no es, sino la justificación por las obras. La relación con *Dios* es el eje del pensamiento reformador a partir de una visión que irradia en el mundo, pues determina las acciones humanas, pues partía, a saber, el carácter soberano de la gracia como acción omnipotente de *Dios* para justificar al hombre.

"(...) que con respecto al juicio de Dios no se puede encontrar ningún apoyo en las obras y nadie debe gloriarse de sus obras."³¹

La oposición agustiniana fue conducida en un principio por el polemista Próspero de Aquitania y, posteriormente, por Cesáreo de Arles, quien dio fin a la discusión, favoreciendo la posición de Agustín de Hipona. En 431, una carta del Papa Celestino cerró la controversia a favor de Agustín.

³¹ G. C. Berkower, *La gracia en los reformadores* (Madrid: Sal Terrae, 1968), p. 283.

1.2 La naturaleza humana

El punto de vista esencial de Pelagio se refiere a la suficiencia del poder humano para alcanzar un estado moral superior, como la santidad. En efecto, los pelagianos debían primacía a la razón que, junto a la libertad, da suficiencia al ser humano, a grado tal que "(...) el hombre es endiosado por los pelagianos; su estado de naturaleza es perfecto; no parece que actúa la corrupción del pecado original."³²

Esto indica una peculiar concepción de las relaciones entre el ser humano y su creador, quien – desde este punto de vista –, ha dotado a su criatura con una capacidad (*possibilitas*) o habilidad (*posse*) para la acción, la que resulta suficiente, *per se* para que los humanos actúen de manera correcta, sin necesidad de la intervención divina para lograr su buen comportamiento. Por lo tanto, para el pelagianismo es decisión de cada persona utilizar o no esas habilidades.

El fundamento del pelagianismo consiste en asumir la capacidad humana de trabajar no sólo para lograr la propia salvación, sino también la perfección, en este caso, en las esferas ética y moral.

Las primeras noticias que se tienen de Pelagio, se refieren a él como un hombre de avanzada edad, quien vivía en Roma, en donde tenía, además de fama de santidad, la reputación de exhortar a los demás hacia una buena vida. Pelagio se manifestaba en contra de las personas que atribuían su mala condición ética y moral (pecaminosa) a la debilidad inherente a la naturaleza humana.

Ante excusas como la dificultad o incapacidad humana para mejorar, Pelagio replicaba: "¡Oh, ciega locura! Acusamos a Dios de una ignorancia doble: de que no parece conocer lo que Él ha hecho, ni lo que Él ha mandado, como si --olvidando la debilidad humana de la que Él mismo es el Autor-- hubiera impuesto a los hombres leyes que Él mismo no pudiera soportar."³³

³² Eugenio Frutos. "San Agustín: el hombre y sus ideas sobre el hombre" (Madrid: en Revista Religión y Cultura, núm 9), p. 377.

³³ Cit. en: Warfield, *Op. cit.*, p. 9.

Como podemos notar, al referirse a la mejor moral y la condición de una vida hacia el bien, Pelagio enfatizaba el poder y calidad de la naturaleza humana, demostrando con su ejemplo lo que un hombre era capaz de hacer, una vez emprendido su intento. De ahí su ferviente defensa de la capacidad humana para cumplir con todos los mandamientos divinos.

Por lo tanto, este pensador establecía que "(...) el hombre recibe de Dios la capacidad de comportarse en conformidad con los mandamientos divinos (...) y (...) la *lex* o la revelación era uno de los auxilios divinos para hacer real esa posibilidad."³⁴

Para Pelagio, los poderes humanos son dones divinos, por lo que constituye un reproche contra *Dios* el sostener que ha hecho malo o débil al ser humano. De ahí su reproche contra quienes se consideraban incapaces para la observancia de los mandamientos. De ahí que Pelagio afirmara: "(...) tanto si lo deseamos, como si no lo deseamos, tenemos la capacidad para no pecar. (...) Yo digo que el hombre es capaz de permanecer sin pecado, y de que es capaz de mantener los mandamientos de Dios."³⁵ Y esta afirmación de suficiencia de las capacidades humanas constituye el fundamento del pelagianismo.

De la aseveración de Pelagio sobre las capacidades humanas, se desprenden tres conceptos que el mismo Agustín de Hipona reconoció como los elementos básicos del sistema pelagiano. La concepción pelagiana hubiera sido inexplicable, sin ejemplos de personas que hubieran empleado su capacidad para vivir sin pecado. De ahí su afirmación de que esta capacidad era cuestión de elección, como — según él — lo habían hecho muchos hombres (santos) incluso en épocas pre-cristianas.

Para Pelagio, se desprende de la inalienable facultad humana de mantenerse libre de pecado el que cada persona llegue al mundo sin reminiscencia de pecado o debilidad moral, derivada de actos de personajes de otros tiempos. De esto deriva su contundente negación de la doctrina del pecado original, negación derivada de la asunción de que el ser humano no tiene necesidad de asistencia sobrenatural en su esfuerzo por seguir una conducta correcta.

Ante un hecho obvio, como la muerte, los pelagianos no admitían que el deceso de Adán fuera consecuencia del pecado, ni que este pecado perjudicara a toda la humanidad. Por lo

³⁴ Grossi, *Op. cit.*, p. 574.

³⁵ Cit. en: Warfield, *Op. cit.*, p. 9.

tanto, aseveraban que la muerte física es intrínseca a la naturaleza humana; en consecuencia, en su condición de humano, Adán hubiera muerto aún sin haber pecado, los pelagianos no aceptan la condición sobrenatural de Adán.

De ahí que la doctrina pelagiana justificara el bautismo, no para el perdón de los pecados, sino para lograr un más alto estado de salvación. En efecto, la teoría pelagiana del origen de las almas establece que, si se admite que el alma de cada individuo ha sido creada directamente por *Dios*, no podía afirmarse que las personas han venido al mundo manchadas por el pecado y previamente condenadas.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

1.3 La antropología sobrenatural

El pelagianismo niega tanto la necesidad como la realidad de la gracia divina, en el sentido de una ayuda interna, especialmente de carácter preventivo, destinada a la debilidad humana. Fue este punto el que generó mayor tensión durante la controversia con Agustín de Hipona, sobre todo por la negación de la gracia divina para la salvación humana.

En efecto, a pesar de que los pelagianos hablaban constantemente de *gracia*, se referían a ella como el primer don de las personas con libre voluntad, y la consiguiente ayuda dada a ellas para su uso adecuado, mediante la revelación de la ley, la enseñanza de los Evangelios y —sobre todo— por el olvido de los pecados pasados mediante la ayuda y el ejemplo de Cristo.

Por lo tanto, "(...) el Cristo pelagiano no es el Cristo católico, sino un puro Maestro y héroe de la santidad, cuyos ejemplos arrastran y curan."³⁶ Así, para los pelagianos, la gracia era innecesaria, pues —conforme a su doctrina— sólo facilitaría al ser humano lo que, de cualquier forma, es capaz de hacer. Eso explica la concepción sobre la libertad humana con respecto a la corrupción o debilidad debidas al pecado.

De acuerdo con esta doctrina, negaban que las personas requirieran ayuda externa para la perfección moral, dado que el pecado de Adán no tendría otro efecto sobre la posteridad que el de servir como ejemplo de lo que no debe hacerse.

Según Pelagio, (...) hemos sido procreados sin virtud, también sin vicio.(...) Nada que sea bueno y malo, da cuenta de lo cual seamos laudables o despreciables, ha nacido con nosotros, sino que es más bien ocasionada por nosotros; pues aunque hemos nacido; con la capacidad de ambas [la virtud y el vicio], no hemos sido provistos de ninguna de ellas. (...) Afirmamos que el hombre siempre es capaz de tanto pecar como de no pecar, de manera que podemos confesar que tenemos libre voluntad.³⁷

³⁶ Capánaga, *Op. cit.*, p. 32.

³⁷ Cit. en: Warfield, *Op. cit.*, p. 9.

La antropología sobrenatural pelagiana se basa en la capacidad de bien que la divinidad imprimió en el ser humano, pues esta capacidad "(...) era, para Pelagio, la imagen misma de Dios (...). Por su naturaleza, esta imagen comporta la posibilidad de vivir sin pecado y de ajustarse a los preceptos divinos."³⁸

Para los pelagianos, entre los orígenes del pecado se cuentan la imitación del mal ejemplo de Adán, y el hábito. En otro texto, Pelagio manifiesta "Nada hace tan duro el buen obrar como la gran costumbre de pecar que comienza en la niñez y gradualmente nos somete cada vez más a su poder, hasta que parece tener, en cierto grado, la fuerza de la naturaleza."³⁹

Conforme a la doctrina pelagiana, la fuerza de la costumbre sobre el mundo tiene como efecto la división de la historia en periodos progresivos, marcados por la gracia externa de *Dios*. En un principio, la luz de la naturaleza era tan fuerte que las personas vivían en santidad. Cuando las acciones humanas se volvieron corruptas, la naturaleza se empañó, volviéndose insuficiente para una vida santa, de ahí que por la gracia divina, la Ley fue dada a los humanos como una adición a la naturaleza, a fin de restaurar su lustre original. Nuevamente, el hábito de pecar volvió a prevalecer entre la humanidad, y la ley no bastó para evitarlo, lo cual explica para los pelagianos la presencia de Cristo en el mundo, cuyo objeto fue dotar a la humanidad del perdón de los pecados, así como un ejemplo de santidad.

Aunque esta visión histórica pelagiana indica un deterioro progresivo, que vuelve necesarias dos intervenciones sobrenaturales (la Ley y la presencia de Cristo en el mundo), no se admite la corrupción de la naturaleza, ni siquiera ocasionada por el hábito. El mal surge de la imitación del vicio, y eso motivó el rescate de la humanidad, desde una nueva explicación de lo que está bien (en la ley), o el perdón para lo que ya ha sido hecho, y un ejemplo (el de Cristo) para ser imitado.

Pelagio afirmaba que los humanos poseemos una libre voluntad, que podemos encauzar tanto hacia el pecado como hacia el no pecar. Desde la perspectiva pelagiana del mundo, la virtud concebida como un complejo de actos virtuosos, y el pecado se percibe exclusivamente como un acto, o una serie de actos inconexos entre sí. La voluntad se

³⁸ Vittorino Grossi. *Op. cit.*, p. 575.

³⁹ Cit. en: Warfield. *Op. cit.*, p. 12.

presenta aislada de sus actos, y cada acto desvinculado de los otros, lo cual niega toda la conexión orgánica o continuidad de la vida. Después de ejecutar cada acto de su voluntad, el ser humano se mantiene exactamente en la posición en que estaba antes de hacerlo; no hay un progreso ético ni moral: sólo fuerza de voluntad para hacer el bien.

Al considerar cada entidad por separado, incluso dentro del ser humano, los pelagianos atribuyeron a la facultad de libre albedrío --bajo el nombre de *possibilitas* o *posse*-- como facultad personal; consecuentemente, quien la goza es responsable de su uso. En efecto, "(...) los pelagianos enseñan que aun al hombre malo le basta el libre albedrío para cumplir los santos mandamientos."⁴⁰

De acuerdo con el pensamiento pelagiano, los humanos se mantienen en un equilibrio constante e indefinido entre el bien y el mal, por lo que las sucesivas elecciones del bien no significan un fortalecimiento de carácter, ni una ventaja personal.

Por lo tanto, para Pelagio, Adán fue simplemente un hombre, por lo que sus actos no repercuten --sobre todo en el aspecto de la culpa y el pecado-- sobre otras personas, posteriores a Adán en el tiempo, pues el pecado es producto de un acto de voluntad. La voluntad en sí permanece ineluctable después de cada acto.

Por ende, la única manera en que el acto individual de una persona condiciona los actos de otras personas (que nacerán posteriormente) es mediante la imitación. Puede imitarse tanto el ejemplo de Adán, y se hará el mal; o el ejemplo de Cristo, y se tenderá hacia el bien.

Lo anterior sirve como un fundamento a la concepción pelagiana de la relación entre la humanidad y Cristo, quien -- además de perdonar los pecados cometidos por las personas-- enseña el camino hacia el bien, a través del ejemplo, el cual exhorta a imitar.

Sin embargo, conforme a esta doctrina Cristo no podría influir en los humanos para que éstos deseen el bien, sin destruir el equilibrio absoluto de la voluntad entre el bien y el mal; esta destrucción abarcaría la libertad humana que, para Pelagio, constituye la meta final y benéfica de nuestra naturaleza, creada por la divinidad.

⁴⁰ Agustín de Hipona, *Op.cit.*, p. 517.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

1.4 La moral pelagiana

Como se desprende de los anteriores aspectos, según la concepción de Pelagio, el ser humano posee, sin considerar, nada fuera de sí mismo, la fuerza y el control de dirigir sus actos por medio de su voluntad. Los términos son contrarios para el cristianismo dogmático que, encabezado por Agustín de Hipona, combatió la doctrina pelagiana. En efecto, para el catolicismo, la voluntad opera en provecho del contacto, es decir, la comunión entre el ser humano y su creador.

El pelagianismo parte de un tema universal, como es la libertad, al considerar "(...) la necesidad del individuo de definirse y de sentirse libre para crear sus propios valores en medio de la vida convencional y de poca cuantía de la sociedad."⁴¹

Con respecto a la moral, existían cinco puntos principales dentro del pelagianismo:

1. La perfección sin pecado de la naturaleza humana, en cada persona, oponiéndose a la doctrina del pecado original.
2. La pureza y santidad del matrimonio y de los apetitos de la carne, oponiéndose a la doctrina de la transmisión del pecado.
3. La capacidad de la ley, así como de los evangelios, para mostrar a las personas el camino del bien (y de la consiguiente vida eterna), por oposición a la necesidad de la gracia interna.
4. La integridad de la libre voluntad para elegir el bien, opuesta a la necesidad del auxilio divino.
5. La perfección de las vidas de los santos, por oposición a la doctrina de la condición universal del pecado.⁴²

Como lo hemos visto a lo largo del desarrollo del presente capítulo, entre los fundamentos de la moral pelagiana se encuentra el caso de Adán, cuyo pecado —para esta doctrina— no impide a la humanidad la posibilidad de vivir sin pecado ni, en consecuencia, ser imagen de Dios. Por lo tanto, al pecar Adán "(...) no alteró esta imagen ni el *posee* del

⁴¹ Brown, *Op. cit.*, p. 459.

⁴² Warfield, *Op. cit.*, p. 62.

libre albedrío, ni en cuanto al cuerpo ni en cuanto al alma. Sólo propagó su ejemplo y la costumbre de pecar empañó la imagen en el hombre."⁴³

Otros temas de controversia, concernientes al origen de las almas, la necesidad del bautismo para los niños, o la inmortalidad original de Adán, fueron más bien consecuencias de la doctrina pelagiana, que parte de ella.

Hubieron, sin embargo, temas no controvertidos sostenidos por los pelagianos, como "(...) la bondad de la creación, el libre albedrío, la utilidad de la ley y los méritos de las buenas obras."⁴⁴

Con respecto a la moral del alma humana, los pelagianos afirmaban "(...) que el alma justa no es partícula, sino criatura de Dios, y que no tiene pecado ni aun en esta vida corruptible."⁴⁵ De ahí que no fuera necesaria la gracia divina para el bienestar humano.

En síntesis, las enseñanzas de los pelagianos --a principios del siglo V-- constituyeron un cisma ante la Iglesia de Occidente, que la obligaron a reconsiderar, desde sus fundamentos, la doctrina entera referente al ser humano y su salvación, con serias consideraciones en las esferas ética y moral. Nosotros la vemos para retomar su concepción de libre albedrío frente a la posición de Agustín de Hipona.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

⁴³ Grossi, *Op. cit.*, p. 575.

⁴⁴ Agustino Trapé, "*San Agustín*" (Madrid: BAC, 1976), p. 520.

⁴⁵ Agustín de Hipona, *Op. cit.*, p. 517.

CAPÍTULO II

"El hombre necesita de la gracia divina al principio, en medio y al fin de su vida (...). Todo el proceso (...) se halla penetrado por la acción íntima de la gracia en nosotros."

San Agustín

2.1 Noción de la libertad en la obra *Del libre Albedrío*

Agustín llegó en el año 391 a Hipona, en donde fue ordenado sacerdote. En ese lugar escribió *Del libre Albedrío*, en donde combatió la doctrina maniquea, cuyas bases se explican en el apéndice.⁴⁶ En el *Del Libre Albedrío* se afirma la "divinidad" de la voluntad, al ser creada por *Dios*, por lo que Agustín enfatizó la libertad de elección.

Posteriormente, en sus escritos contra los pelagianos, de los cuales hemos tratado en el primer capítulo de este trabajo, Agustín afirmó que no existe una verdadera libertad, lejos de la gracia. En la doctrina, que se presenta en este capítulo, el obispo de Hipona manifiesta sus enseñanzas referidas a la doble predestinación.

La libertad es una cualidad para el ser humano, cuando se ubica en el orden perfecto en que la razón impera sobre las acciones del alma. Además, la libertad se basa en la voluntad. Del mismo modo que la razón puede ser objeto de la misma razón (en el sentido en que puede razonarse sobre "la Razón"), es posible que la voluntad tenga poder sobre sí misma. Se trata, en este caso, del poder de la voluntad, cuyo uso permite la libertad al ser humano.

La libertad de la voluntad es posible, con independencia de tiempo o de lugar. El aseguramiento de la actividad mental no es el único fin de la voluntad, sino la voluntad misma, para motivar a las personas a la acción y, consecuentemente otorgarles libertad.

Según Agustín, la libertad humana no es alcanzada mediante la inteligencia, sino por medio de la voluntad. La libre voluntad da su valor más alto al amor, y el amor recto libera a la voluntad.

⁴⁶ Agustín en su juventud fue un oyente maniqueo, sin embargo, más tarde refutará a la herejía de Manes, véase, *infra*, p.85 y ss.

Incluso la adquisición de la virtud se da a partir del deseo de su adquisición, por parte de la voluntad. El fin de la virtud es liberar a la voluntad a favor del bien. La adquisición de las virtudes se orienta al bien inmutable.

La principal característica de la libertad humana es que permite acceder a la elección, en general. La persona que goza de libertad auténtica también tiene felicidad. Para Agustín, cualquiera puede tener contacto con la divinidad, si bien tal contacto sólo puede lograrse con el concurso de la voluntad humana.

La voluntad opera en pro del contacto, es decir, la comunión entre el ser humano y su creador, lo que implica un gozo intelectual. "Así como la visión beatífica, superior a todos los poderes naturales del hombre, en último término se nos dará por Dios, de la misma manera esta comunicación con el amor divino sobre la tierra es el don diario de Dios."⁴⁷

La libertad es comunicada al ser humano por un orden recto, el orden divino. Este orden se pierde por la propia libertad. La destrucción del orden implica el pecado, al cual sigue la separación, el desorden, la falta de armonía entre divinidad y ser humano, mente y voluntad, alma y cuerpo.

Para Agustín, el cuerpo humano carece de suficiente poder como para encaminar a las personas al pecado. Una mente puede conducir a otra hacia deseos más bajos, excepto en el caso de las mentes superiores, que no prestan atención a esa clase de deseos.

El pecado se produce precedido de desorden e inquietud, y esto ocurre porque así lo ha permitido el ser humano. "(...) la cuestión del origen del mal (...) tiene su origen (...) en el libre albedrío de la voluntad."⁴⁸

Al representar Agustín la libertad de la voluntad como causa que contribuye a la armonía universal, no deja de considerar al pecado (otra de las consecuencias del despertar de la libertad) como la primera fuente de desorden en el mundo.

En caso de haber incertidumbre en el ser humano sobre la manera en que debe usar su voluntad, la misma voluntad podría provocarle consternación. Sin embargo, comprende que la voluntad le ha sido proporcionada por *Dios*, para que la persona pueda tener una vida recta y, por lo tanto, un amor recto.

⁴⁷ Mary T. Clark, *San Agustín, el filósofo de la libertad* (Madrid: Augustinus, 1961), p. 68.

⁴⁸ Agustín de Hipona, *Del libre Albedrío* (Madrid: BAC, 1979), I, 16,35.

La libre voluntad es condición necesaria para que el ser humano obtenga recompensa. Si el entendimiento determinara al hombre para la vida sobre lo sensible, no habría libertad humana. No obstante, gracias a la voluntad, el ser humano puede hacer uso de lo sensible (conocimiento, afecciones, cosas) para fines espirituales.

Esa es la forma en que la voluntad determina la vida y la actividad humana, así como al entendimiento, cuando se considera una verdad particular, confiado en ella, para actuar en consonancia con esa verdad, valiéndose de las energías espirituales y físicas del ser humano.

Vemos cómo, para Agustín, la libertad es una característica inherente a la voluntad. El ser humano tiene un control autónomo e idealmente absoluto sobre su voluntad.

Mediante la aplicación de su voluntad, se puede optar para el bien. En esta elección no intervienen el conocimiento humano ni la voluntad divina. Eso explica que la libertad sea la principal cualidad de la voluntad. Con todo, únicamente puede ser libre la voluntad que es libre para orientarse al bien. Es decir, la voluntad humana sólo puede ser libre cuando las acciones humanas siguen las leyes de la razón basadas en las leyes divinas. Ejerciendo su libertad, la voluntad puede decidir si la razón es dueña o sea, si se goza de libertad personal.

En consecuencia, si la razón predomina, entonces la voluntad humana se orienta a la búsqueda y logro del verdadero bien personal. Las capacidades materiales y espirituales humanas se encaminarán hacia el amor divino.

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

2.2 Antropología Agustiniiana

La antropología agustiniana hace una contribución significativa a la comprensión del libre albedrío, afirmando una perspectiva dualista de la existencia. Se trata de una distinción entre cuerpo y alma, que tiene como resultado una unidad integradora de la naturaleza humana.

La antropología agustiniana se fundamenta tanto en los preceptos bíblicos como en la experiencia humana, a fin de entender la voluntad del ser humano. Para Agustín, los individuos, guiados por sus deseos e inclinaciones más profundas, son libres para comprometerse en una elección, hacia el bien.

Agustín comprendió que condición previa al movimiento de la voluntad es una inclinación prioritaria. Lejos de la coerción, Agustín creía en una inclinación predispuesta, tanto hacia el bien como hacia el mal. Las elecciones, motivos y deseos no se dan en un ambiente vacío, ni son indiferentes o dejan de inclinarse hacia ninguna de esas direcciones.

Para este autor, la inclinación del alma depende de qué época de la existencia humana sea asumida, al definir las etapas de la libertad. A este respecto, es necesario resaltar la consideración de cuatro distintas épocas históricas por las que, para Agustín de Hipona, ha transitado la humanidad. La primera inicia con la creación y culmina con la caída. La segunda, transcurre entre la caída y la época previa a la regeneración. La tercera, después de la regeneración y antes de la glorificación. La cuarta es la vida eterna que sucede a la muerte.

El entendimiento de estas categorías o épocas es, para Agustín, un elemento capital que mantener en mente, antes de entender la libertad de una persona. Es necesario definir las condiciones bajo las que el individuo puede operar, de otra forma, el concepto de libertad puede resultar confuso.

En primer lugar, antes de la Caída, la humanidad experimentó la posibilidad de la elección contraria. Adán fue dotado con la capacidad de amar y obedecer a la divinidad. Fue dotado de la libertad de hacer lo que debía, con ciertas obligaciones. A este respecto, Agustín de Hipona dice: "Mas cuando hablamos de la voluntad libre que tenemos de obrar

el bien, y le otorgó Dios al hombre, hablamos de aquella de la cual dotó Dios al hombre cuando lo crió.⁴⁹ En esta etapa, el don de la libertad le fue otorgado a Adán.

Además de la facultad de la voluntad libre, otorgada por *Dios*, Adán también cuenta con una voluntad buena, igualmente dada por *Dios*. Por lo tanto, había en su amor un orden perfecto, y esa era la libertad sublime del primer hombre, reconocida por Agustín como una perfección verdadera.

Merced a su voluntad original, el ser humano tenía libertad para elegir el verdadero bien, sin verse obligado interna o externamente. En esa época, el ser humano contaba con un doble poder: el de elegir el bien y el de no escoger el mal, aunque estaba presente la posibilidad de elegir el mal. Sin embargo, la actitud de Adán era una disposición de dependencia de *Dios*, que prepara para un ilimitado crecimiento en la libertad.

Al distinguir la libertad de los santos de la de Adán, Agustín atribuye a los santos la perfección de no poder pecar (*non posse peccare*) y a Adán la perfección de la capacidad de evitar el pecado (*posse non peccare*).

Para Agustín, no había nada en Adán que lo condujera irremisiblemente hacia el pecado. Más bien, el pecado provino del alma, debido a una libre voluntad perfecta. En consecuencias para Agustín, el cuerpo no es la fuente del pecado.

A partir de lo anterior, la humanidad puede desarrollarse a sí misma armoniosamente en concordancia con los principios sentados por la divinidad, y conducirse hacia un estado de perfección final; o bien, puede engendrar el mal cuando abusa de su libre voluntad.

La humanidad no es un ser estático en el momento de la creación. Para Agustín, antes de la Caída, el ser humano tenía la libertad de actuar hacia el bien. Es decir, el primer hombre no fue creado neutral o sin inclinación alguna (como lo sostenía Pelagio). El permanecer equidistante tanto del bien como del mal, implica una indiferencia que no encaja en la categoría de libertad, pues la libertad se sustenta en la idea de movimiento. Se es libre de actuar o refrenarse en el acto. En ambos casos está el movimiento, presente o ausente.

Para Agustín, la posibilidad de pecar de Adán era necesaria para explicar su libertad, mas no es así con el pecado en sí. La libertad potencial para pecar, le fue dada a Adán antes de la caída, al igual que su opuesto, la inclinación hacia el bien.

⁴⁹ *Ibid.*, III, 18, 52.

Después de la caída, Adán tuvo sólo una inclinación, debido a su capacidad de pecar. Sin embargo, la libertad se mantuvo, bajo la forma de la autodeterminación. Asimismo, los descendientes de Adán (la humanidad entera), a causa de su herencia, tienen la capacidad de pecar hasta el momento de su redención.

En consecuencia, a raíz de la Caída, los individuos eligen de acuerdo con una disposición autodeterminada y responsable. Después de la regeneración, las voluntades individuales quedan liberadas tanto del pecado como de la virtud, en la medida en que respondan, progresivamente y basados en la creencia de la gracia divina.

Para Agustín, la tercera etapa de la libertad en la historia de la humanidad es la posterior a la regeneración. En esta etapa juega un papel relevante la Gracia, don divino que transforma al irredento. Esto indica que el libre albedrío consiste en la autodeterminación, más que la capacidad de actuar contrariamente a la ley.

Cuando inicia la etapa de la vida eterna, el libre albedrío se conforma diferente. Su alma es superior a todos los cuerpos y, mediante la gracia divina, tiene la facultad de perfeccionarse a sí misma y adquirir las virtudes.

Para Agustín de Hipona, el programa de la libertad humana no consiste en la separación del alma del cuerpo, sino en una más cercana vinculación entre el alma y el cuerpo. El cuerpo se ve, de este modo, no sólo como sirviente del alma, sino que se espiritualiza, proporcionando la unificación del cuerpo y el espíritu.

El deseo de una vida recta es el primer paso en el camino de la libertad. Ese deseo se inspira en la visión de la verdad, de ahí la conjunción entre vida verdadera y vida libre, en el presente estado del ser humano. Lo que se perdió con Adán queda en el ser humano actual tan sólo como una libre voluntad inicial, bastante debilitada en relación con el bien. A pesar de ello, la libre elección sirve al ser humano para solicitar a *Dios* ayuda, que es concedida a las personas, para permitirles crecer en libertad.

La libertad, se entiende si se comprende su relación con la sabiduría y la felicidad, así como la noción de felicidad como don divino, más que como conquista humana. En este sentido, la felicidad no puede obtenerse en forma directa, sino que debe ser deseada, pues le es otorgada al ser humano como don divino.

Agustín hace especial énfasis en que el ser humano de todas las épocas, ha poseído siempre la facultad de la libre elección, como libertad inicial. La libertad otorgada por *Dios*

debe ser recibida por el ser humano, la libertad pertenece a las personas, fundada en la facultad de la libre elección, cuya finalidad es el bien humano.

En un principio, el alma no era pecadora, dado que el ser humano provenía de *Dios* y, por lo tanto, era bueno. El mantenimiento de la bondad se basaba en la preservación del ser humano en el lugar que, en el principio, tenía en el Universo, de acuerdo con el orden divino. Dicho orden divino, como lo hemos mencionado, puede ser destruido por el pecado. Cuando el ser humano destruye algo que él no ha creado (pues ese orden ha sido creado por Dios) el hombre no puede volver a crear. Por lo contrario, mediante la sumisión al orden divino, el ser humano puede conservar y aumentar su ser.

El humano caído tiene una tendencia involuntaria hacia el mal. Aún dotado de libre voluntad, no es enteramente libre. Al abandonar su objetivo, la voluntad presenta una tendencia contraria; sin embargo, la libertad perdida puede recuperarse, en tanto haya libre elección, mediante el acercamiento a la divinidad, a través de la oración.

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

2.3 Mal moral

En *Del Libre Albedrío*, Agustín de Hipona intenta responder al problema del mal, mediante la discusión sobre la libre elección. En este sentido, el ser humano tiene la elección de hacer el mal por su propio poder y decisión, lo cual tiene efectos negativos en un mundo hecho positivo por la divinidad.

La libre-voluntad, independiente de los fines a que pueda ser conducida, es para Agustín un poder, y no una impotencia; una perfección y no un delito.

El conocimiento del ser humano no incita a su voluntad a obrar, ni el conocimiento de *Dios* puede ser causa de las libres decisiones humanas. Cuando se conoce lo que sucederá, el conocimiento divino considera las cosas en un eterno presente, es decir, conoce los actos de voluntad humanos como actos libres.

Esto significa que, la bondad, para Agustín es, junto a la verdad, lo que está al alcance del alma. Por lo tanto, la sabiduría y la libertad del alma se relacionan con la voluntad.

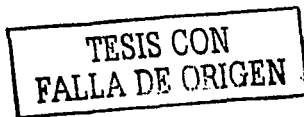
Pero la verdad y la sabiduría nadie las puede perder contra su voluntad; porque nadie puede ser separado de ella por la distancia de lugar, y así, cuando hablamos de separación de la verdad y de la sabiduría, entendemos por esto la perversión de la voluntad, que menosprecia las cosas superiores y ama las inferiores.⁵⁰

La desobediencia a lo establecido por *Dios* implica abandonar el fin humano, pues mediante la opción del amor de *Dios*, el ser humano tiene el poder de llegar a su fin último. Para Agustín, la pérdida del amor implica la disminución de libertad. La desobediencia es un acto que desordena.

Lo que no es puede considerarse mal metafísico; lo que se corrompe o muda su naturaleza, es mal físico o mundano. La renuncia al fin es el mal moral, pues la renuncia al orden divino se circunscribe dentro de la libertad humana pues, en tanto persona, el ser humano goza de libertad, incluso con respecto al fin de su naturaleza.

La libertad proveniente del mal uso de la libre voluntad es una libertad aparente; en realidad es un descenso a la esclavitud.

⁵⁰ *Ibid.*, II, 14, 38.



Para Agustín de Hipona, el trastorno infligido por Adán al orden del amor ocurrió "(...) cuando falló al elegir a Dios y se convirtió en la causa deficiente del mal. Debía elegir entre una autonomía cerrada y una autonomía abierta: el hombre sin Dios o el hombre con Dios."⁵¹ En este sentido, Adán no vislumbró que la verdadera -- y única-- autonomía es la abierta, ya que admite al ser humano para que participe en el mantenimiento del orden divino. Y también porque esta autonomía define y perfecciona la naturaleza humana.

Conforme a los planteamientos agustinianos, el actuar humano en consonancia con la voluntad divina, equivalía a aceptar que esta voluntad es, en sí, la mejor para Adán, cuya naturaleza quedó debilitada por su deficiente querer.

El pecado original tuvo como efecto que la voluntad humana perdiera como fin a *Dios*, efectuando una evasión con un fin perverso. Esto equivalía a la pérdida de la libertad. De este modo, la voluntad era impotente con respecto a un bien saludable, y la unidad moral humana dio paso a la desunión moral.

A partir del pecado de Adán, las almas humanas luchan contra fuerzas internas rebeldes, propias de su naturaleza. La oposición no deteriora la voluntad en tanto facultad, aunque a veces obstaculiza sus decisiones específicas.

La purificación es un esfuerzo, en que el alma lucha contra sí misma, a fin de vencer las inclinaciones hacia el mal, por una inclinación hacia el bien.

Como lo hemos afirmado, para Agustín de Hipona la causa del mal moral está en la voluntad humana. En consecuencia, la libre voluntad se dio como un poder para el bien, no como una incapacidad.

Agustín busca dar respuesta a cuestiones como la motivación de la voluntad, o la elección entre distintas opciones, la capacidad de escoger. Para Agustín de Hipona, las elecciones se basan en motivos. Antes de los motivos, se ubican los deseos y los afectos. Previamente a los deseos, hay una inclinación pre-existente, o disposición hacia el bien o el mal. Esta inclinación es la primera causa de las decisiones humanas.

El doctor de la Iglesia también se cuestiona con respecto a la causa de la voluntad de la inclinación. Para él, la causa del mal es una voluntad mala, y la causa de la mala voluntad

⁵¹ *Ibid.*, II, 14, 38.

es autodeterminante. El ser, a su vez, está determinado a elegir o no, a partir de la inclinación o no inclinación hacia el objeto de elección.

La inclinación hacia el bien es, para Agustín, producto de *Dios* y de la actividad humana. La posibilidad de errar está presente, en la capacidad de actuar en contrario. La condición de santidad, está presente en el ser, pero no emana del ser humano. Es producto de la gracia donada a la humanidad.

La autodeterminación orientada hacia lo éticamente incorrecto, se ubica en el ser y emana del ser. La actividad autodeterminada y auto originada tiende a lo malo, en el periodo que va después de la caída y antes de la regeneración.

El estado final de la libertad humana es la libertad del creyente en la eternidad, que le da oportunidad de transformarse en un ser glorioso e inmortal, en el que es innecesaria la capacidad de actuar en contrario. Cada pensamiento, acto y motivo son originados en la libertad, orientada hacia el bien.

De acuerdo con Agustín, son (...) dos las causas del pecado, a saber: una el pensamiento propio y otra persuasión ajena (...) sin embargo, tan voluntario es el que procede de la primera como el que procede de la segunda; porque, así como no se peca por propia iniciativa involuntariamente, así, cuando se consiente en el mal consejo, no se consiente sino por voluntad propia⁵²

Por lo tanto, el pecado puede provenir tanto de dentro, como de fuera del individuo. En ambos casos, opera la voluntad, pues los pecados cometidos por una persona "(...) a nadie se han de atribuir sino a su propia voluntad, ni hay para qué preguntar por otra causa última de los mismos."⁵³ El que las personas sean impotentes o ignorantes, no disminuye su culpa. Por lo tanto, ignorancia e impotencia son condiciones propicias para el pecado, pero no causas.

Para Agustín, *Dios* creó la condición (la libertad) a partir de la cual los seres humanos pueden orientarse hacia su ley. Adán, voluntariamente, escogió hacer lo contrario a la ley divina y, por lo tanto, cargó la culpa sobre sí. La causa de la culpa es el mal uso (o abuso) de la condición, o libertad. En esencia, *Dios* causó la condición, Adán abusó de la misma y, en consecuencia, se volvió culpable.

⁵² Agustín de Hipona. *Op. cit.*, III,10,29.

⁵³ *Ibid.*, III, 22,63.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Aunque la divinidad haya dado libertad al ser humano en el momento de la creación, no es responsable del mal uso que hagan de esa libertad las personas. Por lo tanto, no puede considerarse que el alma haya sido creada mala "(...) por el hecho de que no es aún tan perfecta como puede llegar a serlo (...)"⁵⁴

Frente a lo anterior, puede contraponerse la argumentación de que es imposible la libertad, dada la presciencia divina, en tanto la libertad se defina como capacidad de actuar en contrario, o como autodeterminación, el ser humano elegirá lo que *Dios* sabe de antemano, por lo que (en este sentido) no habría libertad. Sin embargo, el obispo de Hipona, logró hacer compatible la divina presciencia con la libertad humana, ya que la divinidad conoce como actos libres los actos humanos de voluntad, considerados por *Dios* en un presente eterno, como hemos visto más arriba.

En *Del libre Albedrío*, Evodio pregunta a Agustín que "(...) si Dios previó que el primer hombre había de pecar (...), Dios tiene presciencia de todos los futuros (...). ¿Cómo (...) puede darse la libertad de la voluntad donde tan evidente e inevitable es la necesidad?"⁵⁵

Agustín puntualiza sobre las dos vías en esta materia. Asume la bifurcación de las posibilidades, sin ofrecer una tercera opción. Las dos opciones implican que la presciencia divina es causativa. Nuevamente se presenta (en la pregunta de Evodio) la confusión entre condiciones y causas.

La presciencia, para Agustín de Hipona, es el conocimiento habido de antemano por la divinidad. "(...) Dios no obliga a que se haga lo que realmente se ha de hacer (...), prevé todas las cosas, de las que él mismo es el autor y, no obstante, no es él el autor de todo lo que prevé."⁵⁶

Si se considera que *Dios* tiene conocimiento de todas las elecciones libres, presentes y futuras, que pueda hacer, eso significa que se encuentra fuera del tiempo (tiempo humano), a fin de no estar constreñido por la secuencia de los hechos.

Agustín exonera a *Dios* de ser las causas eficientes del mal. *Dios* decreta los medios y fines, pero no es responsable de tales medios y fines. La libertad es, en sí misma, un bien

⁵⁴ *Ibid.*, III.22, 65.

⁵⁵ *Ibid.*, III.2, 4.

⁵⁶ *Ibid.*, III.4, 11.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

dado por *Dios* a la humanidad. "La voluntad libre, sin la cual nadie puede vivir rectamente, es un bien dado por Dios, y (...) debemos reprobarnos a los que abusan de ella."⁵⁷

Por lo tanto, es *Dios* la causa de la libertad humana, en tanto la causa del pecado y del mal es el uso de la libertad, en concordancia con la presente inclinación de la voluntad.

Aunque la presciencia de *Dios* incluye todas las decisiones libres, no comparte responsabilidad por todas ellas. *Dios* no es responsable por el mal uso que el ser humano haga de la libertad, así quien otorga un regalo no es responsable por el mal uso que se haga de él. Es decir, aunque *Dios* dé el bien de la libertad, no es moralmente responsable de la forma en que esta libertad sea utilizada. Consecuentemente, la capacidad de creer (en la divinidad y sus preceptos) es la causa material de la salvación.

Esto significa que el decreto divino no obliga a *Dios* a ser la causa material, eficiente, formal y final de todas las cosas. Otro aspecto de la omnisciencia divina, se refiere a la libertad humana. Ésta es, probablemente, una de las facetas más controversiales de tal omnisciencia.

La capacidad de elección dada al ser humano por la divinidad, está en consonancia con la santidad y el amor divinos. Para las personas, el conocimiento de *Dios* en el libre ejercicio del albedrío, es compatible con la soberanía divina.

Agustín no consideraba a la libre voluntad como una verdad racionalmente verificable, sino necesaria en relación entre la divinidad y el ser humano.

⁵⁷ *Ibid.*, II, 18, 48.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

2.3 La libertad y del libre albedrío

En la doctrina de Agustín de Hipona sobre la libertad en el ser humano, se distinguen dos aspectos principales. El primero es la facultad de libre elección, la libre voluntad y la libertad. Ésta "(...) cualifica al hombre cuando la libre elección se usa conforme a su fin, para conseguir el verdadero fin del hombre, que lo capacita a ser todo lo que debe ser."⁵⁸

Adicionalmente, para Agustín de Hipona, el amor juega un papel fundamental para ejercer adecuadamente la libre elección. El ser humano se reconoce en sí mismo como un ser amoroso, que se encuentra en una realidad misteriosa, sin embargo, la ayuda gratuita y conveniente de *Dios*, le permite dirigirse hacia el bien, así la sutilidad divina y la voluntad humana se unen amorosamente. "El amor obra en el ánimo como el peso en el cuerpo."⁵⁹

Para determinar qué es la libre voluntad, Agustín considera en primer lugar a la voluntad, que estima como la propia experiencia de la vida de cada persona. La conciencia personal del deseo de ser feliz, representa la voluntad del individuo, no su libre voluntad.

La voluntad puede ser tanto buena como mala; en este último caso, se refiere al deseo de no vivir con rectitud. Por la posibilidad de orientarse tanto al bien como al mal, conforme a sus deseos, la voluntad no es inmutable. Sin embargo, es necesaria su libertad, puesto que es incongruente otorgar responsabilidad sin dotar de libre voluntad.

De ahí que, para Agustín, la libre voluntad sea la facultad de la responsabilidad, modelando tanto al propio ser humano, como a sus actos. La libre voluntad tiene un rasgo de imperfección, al pertenecer a un ser metafísicamente incompleto; que no es lo que pudiera ser; cuyo fin está fuera de él, y su necesidad no es saciada. A pesar de este rasgo de imperfección, en otro sentido, la libre voluntad es perfección, ya que mediante esa voluntad, le es posible al ser humano vivir una vida recta. La posibilidad de adherirse libremente al bien, conlleva el riesgo del error.

Es a través de la actividad intelectual y voluntaria como el ser humano se relaciona dinámicamente con su fin. En la persona humana, la libre voluntad es natural, pues le es

⁵⁸ Clark. *Op. cit.*, p. 59.

⁵⁹ Agustín de Hipona. *Confesiones* (Madrid: BAC, 1979), XIII, 9,10.

propia. Además, para la voluntad humana es esencial el ser libre, lo que indica que la voluntad está en poder del ser humano.

En este sentido es que "(...) la opinión agustiniana nos permite sostener que la voluntad es la ciudadela interior de la libre decisión que no puede ser tomada al asalto. Precisamente porque la voluntad está en nuestro poder, somos responsables de la clase de voluntad que tenemos, y en consecuencia, de la clase de personas que somos."⁶⁰

La posición de Agustín de Hipona frente al libre albedrío se basa en categorías como la soberanía de la divinidad en la elección y la salvación, el origen del mal y su impacto en la humanidad, la justicia de *Dios*, la responsabilidad humana y la providencia de *Dios*, que opera a favor del creyente.

La libertad humana, para Agustín, se corrobora con la naturaleza y carácter de *Dios*, la integridad de las escrituras y, lo que resaltamos en este trabajo, la naturaleza y experiencia humanas.

Recordemos que los dos trabajos más importantes que escribió Agustín de Hipona sobre el libre albedrío fueron *De Libre Arbitrio* y *De Gratia et Libero Arbitrio*. El primero, objeto del presente capítulo, fue escrito en el contexto de la controversia con los maniqueos, quienes --como se trata en el apéndice-- veían al mundo como arena de enfrentamiento entre dos fuerzas opuestas: el bien y el mal, fuerzas que, según la visión maniquea, determinan las actividades humanas.

Lo anterior fue considerado por Agustín como un error, en que se absuelve a los individuos de la responsabilidad moral. Por tanto, en *De Gratia et Libero Arbitrio*, Agustín combatió la doctrina pelagiana (heredera de la doctrina maniquea) referente a que el origen del mal es independiente de la humanidad. Además, Agustín demostró que el mal es producto del libre albedrío de la libre elección de la voluntad. En este mismo libro, Agustín explica por qué *Dios* da libertad, la cual es compatible con la omnisciencia de la divinidad.

Como se revisó anteriormente, *De Gratia et Libero Arbitrio* fue el segundo trabajo escrito por Agustín de Hipona, para contrarrestar a la doctrina pelagiana, fincada en la idea de la inocencia humana con respecto al mal. Agustín, en esta obra, insiste en la insuficiencia de los esfuerzos humanos para ameritar la Gracia, así como en la inmerecida, necesaria y gratuita asistencia de *Dios* para la salvación.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 63.



La condición necesaria para que el ser humano logre un bien conforme a su naturaleza, es la libertad de la voluntad. En efecto, el fin determinado para el ser humano es la participación libre, en otras palabras, la comunicación en la naturaleza divina. No se trata sólo de la participación universal en el ser, sino una comunicación con *Dios*, en forma espiritual y sobrenatural, mediante la cual la persona humana se convierte en recipiente de la verdad divina y corresponde al amor divino.

Al separarse de *Dios*, la naturaleza humana no llega a la nada absoluta, pero su ser disminuye, en comparación con las primeras épocas de unión absoluta. Esta separación, fue voluntaria en Adán, y su voluntad transcurrió del bien mayor al bien menor. Para Agustín, no es pecado elegir el bien más bajo, pues para él hay una clara distinción entre elecciones supremas que se dirigen hacia actos en favor de los preceptos de caridad y obediencia e inferiores en favor de la soberbia humana. El ser humano tiene la voluntad de elegir lo que mejor le convenga, pues el mérito, de su elección, es su propia felicidad e infelicidad. "(...) es preciso confesar que dos suertes de ideas impresionan al espíritu a saber: Las relativas a los objetos superiores y relativas a las inferiores (...) la voluntad queda en libertad de elegir (...) la que le plazca."⁶¹ La libre elección no es, para Agustín, exigencia de la perfección atribuida a la libertad. Tampoco hay restricción de la libertad con limitaciones a la libre voluntad.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

⁶¹ Agustín de Hipona, *Del libre Albedrío* (Madrid: BAC, 1979), III,25,74.

2.4 La libertad y la Gracia

La Gracia que, como don divino, le es dada a la humanidad por *Dios*, no es el conocimiento de la ley divina, ni condición natural, ni remisión de los pecados. La gracia posibilita cumplir con la ley, de modo que la naturaleza humana está libre de pecado.

El libre albedrío está presente en el ser humano, pero no siempre tiende hacia el bien. En cambio, la gracia divina siempre es positiva, pues permite al individuo creer en la salvación.

No hay distinción para Agustín entre la gracia que salva y la gracia que santifica. La dependencia de *Dios* que tiene el individuo, en cuanto a orientar su voluntad hacia las disposiciones divinas, es un proceso continuo que comienza en la salvación y se extiende a lo largo de la vida del creyente.

Como hemos visto a lo largo de este capítulo, para Agustín la gracia es necesaria para cualquier acto humano orientado a la vida eterna. Si bien todas las acciones buenas provienen de *Dios*, la libre elección es necesaria para todo mérito y demérito.

La doctrina de Agustín sobre la libertad puede conducir a equívocos, dado que, al inicio de su vida cristiana, al polemizar contra los maniqueos, Agustín tomó partido por la libre elección como explicación del mal. Al final de su vida, en la polémica contra los pelagianos, la libertad fue considerada por el propio Agustín como la eficacia de desear el bien. La libertad teológica como consecuencia de la Gracia.

Para San Agustín, es erróneo considerar que el ser humano es absolutamente independiente, ya que "Dios, por su gracia, es el señor absoluto de todas las determinaciones de la voluntad.(...) el hombre sigue siendo libre tanto bajo la influencia de la gracia como en ausencia de ella.(...) La reconciliación de esta verdad depende del modo como Dios actúe."⁶²

La salvación, para San Agustín, es donada por *Dios* en forma misericordiosa y amorosa, y se logra, además, mediante la ayuda humana, de donde se desprende la interioridad, referida a la presencia de *Dios* en el ser humano, que lo ilumina interiormente con el don de la fe. Por lo tanto, la salvación no es únicamente tarea del hombre, sino básicamente una unión entre ser humano y ayuda que proviene de *Dios*.

⁶² Eugenio Portalié, *La gracia en los padres Latinos* (Madrid: Sal Terrae, 1970), p.187.

La voluntad humana es fortalecida por la gracia. Agustín no niega que exista de la libre voluntad como facultad propia del hombre histórico después de la caída. Más bien, niega que en el humano caído exista una libertad perfecta para efectuar el bien, libertad orientada hacia la rectitud de voluntad.

Para el ser humano, el logro de la libertad se puede dar si ésta es conducida por la razón. En este caso, la voluntad puede conducir y elegirse en actos buenos, por ser dócil a la voluntad y libre para hacer el bien, sólo en lo que atañe a la voluntad inherente al ser humano.

La capacidad de amar a *Dios* da al ser humano acceso a la perfección. Esta capacidad puede ejercerse no mediante el poder de la libre elección, sino mediante el poder de *Dios*, su gracia. La gracia de desear el bien y la fuerza para lograrlo, se unen en la libertad.

Agustín no niega la necesidad de *Dios* en la perfección humana, y tampoco considera la renuncia de la prerrogativa del libre consentimiento humano. Aunque la creación se dio sin la participación del ser humano, la salvación necesariamente lo abarca. Por ello, la naturaleza es el fundamento básico de la gracia.

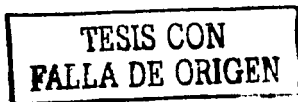
Al reflexionar sobre la libre voluntad y las condiciones de la libertad humana en Adán, Agustín restaura la sublimidad de la libre voluntad, como el poder capaz de motivar al ser humano a trascender en *Dios*.

Filosofía y teología se reúnen en Agustín de Hipona, en su reunión entre *Dios* y el ser humano, de la libre voluntad y la libertad. La doctrina agustiniana de la libre voluntad, en lo que atañe a la libertad, no niega la dependencia real que tiene el ser humano de *Dios*, ni va en contra de la naturaleza.

“Tú buscas la razón, yo me espanto ante el abismo, no logro llegar al fondo (...) Tú razones también, yo admito; tú disputas; yo crepo; veo el abismo, no logro llegar al fondo (...) Si has venido a escrutar las cosas inescrutables y a investigar las cosas investigables, (...) es lo mismo que querer ver lo invisible y decir lo inefable”⁶³

Por su parte, la iniciativa en la santificación y en la creación, está en *Dios*. Sin embargo, la correspondencia del ser humano a la divinidad, mediante la gracia, aproxima a las personas a *Dios*. Del mismo modo en que el amor entre personas surge de la semejanza, el amor entre los humanos y *Dios* debe partir de una semejanza divina.

⁶³ Agustín de Hipona, *Sermones* (Madrid: BAC, 1979), 27, 7.



Agustín encuentra el origen de la condenación en la resistencia de la voluntad humana; de ahí su afirmación de la necesidad de la gracia divina para la salvación humana.

Al considerar la libertad humana como inútil sin *Dios*, Agustín advierte sobre el funcionamiento de la gracia, "(...) cuando declara que la vida sobrenatural y el crecimiento sobrenatural y la muerte sobrenatural, al contrario que sus correspondientes naturales, requieren la libre cooperación del que vive."⁶⁴

Existen dos tipos de dones o gracias: el don de la Providencia Divina, el cual prepara la voluntad; y el don de la gracia divina, destinado a actos sobrenaturales y al principio de la fe. Para Agustín, tanto la capacidad de la fe, como la capacidad para el amor, pertenecen a la naturaleza humana. La fe y el amor, en sí, pertenecen a la gracia.

La gracia eficaz es triunfal, pero no obliga a la victoria. La voluntad no puede decidir sin tener un motivo. Si bien la voluntad es libre en presencia de cualquier motivo, existen motivos más eficaces que otros para influenciar a un individuo a actuar.

La gracia eficaz no impulsa al individuo a obrar, sino a desear obrar. No es una anulación de la libertad de la voluntad, sino una invitación eficaz, que se fundamenta en el conocimiento perfecto que tiene *Dios* de la persona individual. La gracia divina es una preparación divina de la voluntad.

Esta gracia victoriosa tiene como cualidad principal la sustitución que hace de encontrar placer en el bien, a hallar placer en el mal. Así, el ser humano no se ve obligado o forzado a cumplir una ley que le disguste, sino que, en forma espontánea, encuentre su gozo en dicha ley. Es una preferencia de la voluntad, que conserva su capacidad para la libre elección.

Para Agustín, la única libertad verdadera incluye el querer y el hacer bien. La gracia aumenta la libertad de la voluntad, mientras no elimine la elección independiente del bien. Gracia y libertad no son contrarios, sino que la voluntad es auxiliada por la gracia para asegurarse la victoria.

Sin la libertad originaria, "(...) el hombre no podría ser responsable de su pecado, no podría ser originariamente sujeto: en la raíz de la libertad de gracia, y como su condición presupuesta, hay que afirmar un libre albedrío."⁶⁵

⁶⁴ *Ibid.*, p.118.

⁶⁵ P. Jossua, *Libertad en la teología católica* (Madrid: Herder, 1987), p. 265.

La libertad se da en el ser humano cuando éste participa de la libertad divina, recibiendo la gracia. Esto es consecuencia del libre don de *Dios* y del consentimiento libre del ser humano. Para gozar de esta libertad, el ser humano debe hacer uso tanto de su poder natural de la voluntad, como de la virtud sobrenatural de la caridad. Es por ello que, mediante la gracia divina, el ser humano alcanza la libertad.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

TESIS CON FALLA DE ORIGEN

CAPÍTULO III

“(...) su presunción en sostener en que la justicia se realiza sin auxilio divino, se repliegan cobardemente (...) porque comprenden cuán impía es (...)”

San Agustín

3.1 La elección moral del pelagianismo

En el presente capítulo trataremos la herejía pelagiana en el aspecto ético de la elección moral y su relación con la naturaleza humana. De este modo, aquí trataremos el asunto de la elección moral entre el bien y el mal, según era concebida por la doctrina pelagiana. Como veremos a continuación, la elección moral concebida por Pelagio al carecer de una distinción clara entre el bien y el mal destruye la naturaleza humana, por lo cual conduce a una deshumanización

3.2 Relación entre el hombre pelagiano y el creador

Como veremos en el siguiente apartado, la definición pelagiana del hombre se basa en la concepción del ser humano como un compuesto de dos sustancias espíritu y carne; ambas sustancias ofrecen, cada una, diversas posibilidades.

Pelagio, interpreta la concepción paulina del hombre⁶⁶, al cual entiende en dos planos: el ético práctico, equivalente a comportarse de acuerdo con la naturaleza humana; y el plano lógico-cognoscitivo, correspondiente a un pensamiento o habla según el hombre.

Ahora bien, para Pelagio no hay una oposición estricta entre ambas esferas, pues no hay posibilidad de ecuación entre lo humano y lo divino. De hecho, el Bretón “(...) pone más bien lo humano en comparación con lo divino para hacer ver la limitación e imperfección del hombre frente a Dios.”⁶⁷ No obstante, Pelagio procura evitar contradecirse con su idea fundamental sobre el ser humano, al cual concibe en su

⁶⁶ Pablo se expresa del hombre como distante de Dios, pues, en él están las notas propias de la infidelidad, la corruptibilidad

⁶⁷ Juan B. Valero, *Las bases antropológicas de Pelagio* (Madrid: UPCM, 1980), p. 194.

naturaleza propia como un ser sustancial, constituido —como veremos en el siguiente apartado— de carne y espíritu, dinámico, neutro en una primera instancia, y con la capacidad de determinarse a sí mismo mediante su acción. Por lo anterior, resulta que, en un estadio de puras posibilidades, no es posible decir que el hombre sea malo, pues, por creación está abierto a toda posibilidad ética. De él no se puede decir que sea injusto, predestinado (ni al bien ni al mal) corruptible. Si bien el ser humano no puede considerarse un fin, ya que éste debe ser *Dios*.

Pelagio retoma las ideas de San Pablo y las interpreta bajo su propia filosofía. Así ocurre con el concepto paulino de la oposición entre el hombre y lo divino, aunque toma del hombre la parte espiritual, lo hace sin dejar de considerar su parte carnal. En efecto, los conceptos paulinos del hombre carnal u hombre exterior-- con respecto a la sabiduría --, se refieren a que el ser humano se fía y aun se jacta de su propia sabiduría, sin considerar la sabiduría divina.

En contraste, la virtud de *Dios*, al ser eterna, connota a la sabiduría o prudencia del espíritu, cuyo fin último es el conocimiento de *Dios*. De hecho, la sabiduría espiritual está orientada a *Dios*, al contrario de la sabiduría carnal, que permanece en lo inmediato de las cosas. Por lo tanto, la sabiduría del espíritu trasciende las cosas y lo inmediato, para llegar a *Dios*, logrando la paz presente y la vida futura.

Opuestamente al hombre carnal, ocupado de lo exterior, el hombre espiritual se ocupa de lo interior y de agradar a *Dios*. Además de estos dos tipos de hombre, Pelagio considera al hombre esencial, que aún está indeterminado y es, en principio, bondadoso. Así lo negativo de la condición humana se halla no en el hombre como tal, sino en aquel que está determinado por el hábito carnal.

De esta manera, la salvación humana, de acuerdo con Pelagio, radica en el hecho de que el hombre ha sido creado por *Dios* con el fin de conocer al propio Creador. De esta forma, el hombre es posibilidad, centrada en el conocimiento de la Divinidad. De donde a su vez, procede la ordenación de la vida humana.

La sabiduría humana constituye una forma desvirtuada de la sabiduría auténtica, pues se trata de la sabiduría del hombre carnal. "(...) la sabiduría se le da al hombre para que llegue a conocer a Dios y su voluntad. Mientras permanezca en su teología natural, la sabiduría

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

no es mala. Lo es aquella que el hombre mismo desvirtúa.(...) Pero en el hombre sustancial hay una sabiduría buena, que trae su origen <<de bona natura>>.¹⁶⁸

El concepto pelagiano de <<bona natura>> sólo puede referirse a *Dios*, de quién proviene toda la sabiduría. Consecuentemente, *Dios* comunica al hombre una sabiduría cuyo fin es el conocimiento del Creador por medio de la criatura. Se trata de la sabiduría natural, así denominada por partir de la naturaleza humana que, debido a esta donación divina, es originalmente bondadoso. Por tanto, con base en su capacidad natural, el hombre tiene la tendencia a conocer a *Dios*, por lo que puede y, más aún, debe conocerlo.

Debido a lo anterior, el hombre es bueno (<<bona natura>>) y puede emanar una sabiduría buena, correspondiente al conocimiento de *Dios*, si bien tiene la posibilidad de ser orientada y perfeccionada, de modo tal que la sabiduría natural (otorgada al ser humano para conocer a *Dios*) puede ser empleada para otras cosas por el mismo hombre, lo cual significa la posibilidad de una disociación de su finalidad original.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 200.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

3.3 Actitud del hombre pelagiano

Al considerar los elementos constitutivos del ser humano, Pelagio determinó tres planos:

- a) El primero es sustancial: en este plano el hombre se constituye de espíritu y carne.
- b) El segundo es dinámico: el ser humano está sometido a la doble tendencia de la carne y del espíritu. Cabe notar que cada sustancia constitutiva se refiere a una esfera propia de acciones afines, esto se refiere a que, el espíritu y carne, llevan en sí mismo dos tendencias distintas y necesarias, la fuerza del espíritu y la fuerza de la carne, pues se manifiesta el hombre interno con su racionalidad y el hombre exterior con su prudencia carnal.
- c) El tercero reúne los efectos de la doble tendencia, ya que "(...) el hombre es quien se impone la acción de la carne, pierde su neutralidad sustancial y se hace hombre carnal, recibiendo todo él la denominación de carne (...); por el contrario, el hombre en quien vence la fuerza del espíritu, se hace hombre espiritual y recibe todo él la denominación del espíritu (...)."⁹⁹

A los tres planos mencionados corresponde una triple definición humana. Es decir, en el plano sustancial, el ser humano se define por el espíritu y la carne, que son sus elementos constitutivos: se trata de un hombre esencial, que aún no se determina éticamente. Mediante el dinamismo de los elementos que lo constituye, es decir, el espíritu y la carne, este hombre esencial avanza hacia un estadio de posibilidades. Se trata del hombre interior y el hombre exterior, términos mediante los que se resume el doble dinamismo, y consecuente doble ley, de la carne y del espíritu.

El hombre carne y el hombre espíritu que constituye la definición humana es un último estadio antropológico, que indica la realización del hombre en su etapa terrestre.

De acuerdo con lo revisado hasta aquí, acerca de la concepción pelagiana, naturalista y optimista, con respecto al hombre, éste es bueno y tiene la posibilidad natural de orientarse al conocimiento de *Dios*, excepto cuando se trata de la dimensión carnal del hombre, ya que es tendiente a deslizar al hombre de su fin esencial y de esta forma tiende, a reducir el espíritu.

⁹⁹ *Ibid.*, p.189.

3.3.1 La determinación humana

Con base en lo expuesto en el punto anterior, el hombre —según la definición pelagiana— se caracteriza por un doble dinamismo, determinado por la acción conjunta de la carne y del espíritu, en otras palabras, se trata del hombre interior y el hombre exterior.

En la naturaleza del hombre, la carne y el espíritu son dos principios autónomos y opuestos, pues la carne, debido a su propia fuerza, se dirige a acciones afines y connaturales de la misma carne, al igual que el espíritu, orientado a acciones de su propia naturaleza y afinidad. Debido a esta dualidad la concepción pelagiana del hombre se aproxima en cierto modo al maniqueísmo.⁷⁰

Si, por una parte el pelagianismo considera que la carne, mediante sus obras, tiende a la reducción del espíritu, a su vez, tiende a la reducción de la carne, no se refiere a una confrontación entre la autonomía de la carne y la del espíritu. Se trata de tendencias diferentes, entre las que el alma (esto es, el mismo hombre), debe decidir.

Por consiguiente, "En las obras de la carne y del espíritu se da un único principio agente, el hombre, que Pelagio expresa frecuentemente con el término "ánima" (...) cuando ésta piensa carnalmente, es decir conforme a la llamada prudencia de la carne, realiza obras carnales y convierte a todo hombre en <<carne>>, y cuando piensa espiritualmente, es decir, conforme a la ley de la racionalidad, realiza obras espirituales y convierte al hombre en espíritu."⁷¹

De este modo, el hombre, como sujeto, está expuesto a la orientación ya sea de la carne o ya sea del espíritu. El hombre, entendido como <<ánima>>, se concibe como un principio deliberante, que puede unificar o desintegrar las tendencias de sus sustancias constitutivas: carne y espíritu.

La tendencia o la ley carnal, es un modelo dinámico de vida, equiparable a la irracionalidad, pues las acciones a que conduce la ley de la carne no repugna a la misma carne. Es, más bien, el alma racional, que siente repugnancia al actuar las obras de

⁷⁰ Tratado en el apéndice, inciso E, véase *infra*, p. 85 y ss.

⁷¹ *Ibid.*, p.205.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

la carne. De ahí la tendencia pelagiana a no considerar a la carne como mala, ni responsable de las acciones carnales, como lo es el alma, por ser la que decide.

3.3.2 La voluntad espontánea

A través de la voluntad, el alma es el sujeto y autor de las obras carnales, como veremos con detenimiento en el siguiente apartado. Por ello, el alma está en un punto intermedio entre la tendencia carnal y la tendencia espiritual, razón por la cual la voluntad determina al hombre como ser carnal o ser espiritual.

Al establecer lo anterior, Pelagio no se refiere a una realidad intermedia entre carne y espíritu sustanciales, pues el alma es el propio hombre; en otras palabras, el hombre se identifica con el alma.

Las acciones carnales, decididas por el alma, son atribuidas por denominación a la carne, cuando en realidad es el alma quien las efectúa. En efecto, al ser el alma guiada por la voluntad, se halla frente a una doble norma, originada en la doble constitución humana. De este modo, el alma puede actuar de acuerdo con la ley de la carne; o en conformidad con la ley del espíritu.

Ambas leyes tienen como efecto una tensión equilibrada sobre la voluntad, en el instante previo a la decisión. La doble tensión es consustancial al ser humano, y carece de carácter moral. Los conceptos paulinos de hombre exterior e interior, corresponden a esta tensión. Después de haberse llevado a cabo los actos, acontece un desequilibrio en la tensión.

Si el alma, mediante su voluntad, se decide por lo carnal, el hombre será predominantemente carnal, mientras si la voluntad del alma se decide por lo espiritual, tal será la naturaleza del hombre. En consecuencia, el hombre sólo puede ser totalmente carnal o espiritual.

La relación entre carne y pecado, en la concepción pelagiana, proviene del ejemplo de Cristo, quien estaba constituido de carne y, no obstante que esta sustancia sirve al pecado, venció el pecado evitando pecar. Esto comprobaba, para Pelagio, que la carne no tiene al pecado en su naturaleza. Más aún, el pecado se origina en la voluntad, ya que el factor fundamental para pecar no es la naturaleza carnal del hombre, sino la voluntad.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Por consiguiente, Pelagio consideraba la posibilidad de evitar absolutamente el pecado, mediante la propia decisión, es decir, por un acto de voluntad. En la naturaleza humana radica la voluntad de no pecar, mientras en la voluntad se halla la facultad de evitar el pecado. Además, la voluntad persiste constantemente. En tanto exista la doble posibilidad de pecar y de evitar el pecado, existirá la voluntad, pues la doble posibilidad es consustancial a la naturaleza humana.

La voluntad persiste íntegra en el pecado, además de ser determinante del mismo. Si bien el pecado habita en la carne, no tiene relación con la naturaleza carnal del hombre, sino únicamente por la voluntad, de la cual el pecado proviene accidentalmente.

Como hemos visto, la naturaleza humana se integra de las sustancias carnal y espiritual, así como las tendencias de tales sustancias. De hecho, las tendencias proceden de las sustancias, aunque llegan a la acción a través de la voluntad. La confrontación entre carne y espíritu no ocurre en el plano de las sustancias, sino en el dinamismo de estas sustancias, razón por la cual la carne puede imponer sus actos carnales, o el espíritu puede imponer sus obras espirituales.

Si en el paso previo a ello el hombre neutral, posteriormente se desneutraliza para pasar a ser espiritual o carnal. El antagonismo entre carne y espíritu es un antagonismo moral, originado en la voluntad espontánea y libre del hombre, más que en su naturaleza carnal.

De este modo, para Pelagio el hombre es un ser que se hace a sí mismo de manera continua, y no se hace por necesidad, sino mediante una constante elección de la voluntad. Al constituirse tanto de carne como de espíritu, y al poseer la doble tendencia carnal y espiritual, el hombre es una posibilidad inicial, es decir, es un punto a partir del cual la voluntad, mediante la elección de una u otra tendencia, hará la conversión del hombre antes neutral, en carne o espiritual.

Hay que tomar en cuenta que a esa doble posibilidad, de lo carnal y de lo espiritual, Pelagio aplica la denominación paulina de hombre exterior y hombre interior, respectivamente. Ambos, exterior e interior, son dos aspectos necesarios y naturales del mismo hombre: Se trata de dos paradigmas dinámicas en los que la voluntad recae. La inclinación del hombre, hacia el espíritu o hacia la carne, es responsabilidad de la voluntad, pues ésta permite la transición de la naturaleza a las obras.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

3.4 Consecuencias éticas del pelagianismo

En la posición pelagiana de la teoría de la doble naturaleza humana, la de la carne y el espíritu, nos encontramos ante una doble ética: la del hombre exterior e interior. Si bien la ética del hombre exterior no resulta repugnante a la ética del hombre interior, son las acciones carnales las repugnantes a la razón o al espíritu. Las acciones carnales, por tanto, someten al hombre al pecado.

Sin embargo, la carne --concebida como sustancia-- queda al margen de esta repugnancia contra el espíritu, en tanto se mantenga en el plano puramente de tendencia. De hecho, son las obras carnales las que provocan repugnancia al espíritu, ya que para Pelagio la carne, *per se*, no es mala, pues son las obras carnales las que son malas.

La orientación de la carne son los actos u obras carnales, que son contrarias al espíritu y siempre son malas por lo que, después de todo, en la naturaleza de la carne radica un principio maligno: de ahí que se considere a Pelagio en la línea ética del maniqueísmo, a pesar de que el propio Pelagio se manifestaba en contra de la doctrina de Manes.

Para resolver este problema, establece en primer lugar una distinción entre la carne-sustancia y las obras carnales. Con objeto de confundirlas, la carne es entendida como sujeto agente de las obras carnales.

Por otra parte, es el alma la que decide la inclinación final de un individuo, esto es, si será espiritual o carnal. En consecuencia, la carne no es responsable de la orientación del hombre.

Las obras carnales no se originan en la carne, "(...) sino en el <<sensus carnalis>>, que pertenece a la parte racional del hombre, es decir al alma. Pelagio insiste siempre en la inculpabilidad de la carne a costa de la culpabilidad del alma."⁷² Al hacer recaer en el alma la responsabilidad de las obras carnales, Pelagio se deslinda del maniqueísmo, en tanto esta doctrina consideraba a la carne como el único factor susceptible de pecar.

En contraste, Pelagio propuso al alma como el autor y responsable del pecado y las obras carnales, debido a que la carne está imposibilitada de actuar sin la intervención del alma, la cual sí puede actuar autónomamente, si bien en las obras carnales solamente actúa

⁷² *Ibid.*, p. 203.

mediante la carne. De ahí que, en la ética pelagiana, el alma sea la responsable de la inclinación última del hombre: si éste será carnal o espiritual.

A partir de la dialéctica de la carne y del espíritu en el ser humano, Pelagio estableció las tres esferas en que cabe considerar al hombre —y las cuales hemos señalado anteriormente—; estamos hablando, en primer lugar de el ser humano como sustancia mixta de carne y espíritu; en segundo, como un dinamismo de tendencias contrarias; y en tercero, como una realización definitiva.

A la luz de esta ética, la ley se debilita por el pecado, sin que el sujeto agente está constituido por la carne, sino por la voluntad o potencia del alma, siendo la carne únicamente el instrumento por el que la voluntad se sirve.

Como hemos visto, la doctrina maniquea no considera que haya continuidad, en la esfera ética y moral, entre la naturaleza y las obras, ya que si estas son carnales, son malas pues los maniqueos consideraban que la naturaleza de la carne es mala. Pelagio, por su parte, consideraba que entre la naturaleza humana y las obras estaba la voluntad. Por esa razón, la naturaleza humana —debido a su doble tendencia, carnal y espiritual—, es un paradigma dinámico propuesto a la voluntad, ya que ésta es la que decide las obras; de ahí que para Pelagio sí exista continuidad entre la naturaleza y las obras.

Por su parte, el mal es concebido por san Agustín no como una sustancia, sino como una negación: es la negación de un bien mayor. De este modo, el mal no tiene una causa especial, es decir, no se trata de un ser, sino de un no ser y una deficiencia, contrapuesta al ordenamiento de los seres en el Universo. Sin embargo, este desorden no es una ausencia de orden, sino un orden distinto al que debiera ser.

El mal, según San Agustín, radica en la perversión de la voluntad libre y, a semejanza del planteamiento pelagiano, "El verdadero mal está (...) en el alma, no en las cosas."⁷³

Ahora bien, la relación entre el mal y el pecado también permite entrever la vinculación entre el alma, el pecado y el mal. El pecado es obra humana, aunque cabe considerar que el hombre es obra de *Dios*, la cual puede prestarse a la idea de que *Dios* puede ser responsable de mal, como pudiera pensarse en el pelagianismo, en tanto ha dado origen a una criatura (el hombre) capaz de transgredir.

⁷³ Regis Jolivet, *San Agustín y el neoplatonismo cristiano* (Buenos Aires: CEPA, 1963), p. 152.

Sin embargo, San Agustín considera que *Dios* sólo ha hecho el bien, siendo la actividad creadora la producción del ser. El pecado es un desorden y, por lo tanto, una deficiencia de ser, procedente de la nada. Debido a esta procedencia, el pecado (según Agustín de Hipona) no puede proceder de *Dios*, creador del ser.

De esta forma observamos que "El pecado, por consiguiente, viene de nosotros mismos que no somos sino seres limitados; es un mal uso de nuestra libertad."⁷⁴

En este sentido resalta la cuestión del libre albedrío, ya que el hombre es libre y debido a esta libertad y finitud, está en posibilidad de pecar.

El libre albedrío, aplicado a la esfera de la voluntad, indica la capacidad humana de determinación. El libre albedrío no es un estado de equilibrio estático o indiferencia, sino la capacidad de determinarse a sí mismo, de acuerdo con las representaciones interiores y con ayuda de la razón, que permite al hombre decidir si consiente o no la presión de esas representaciones.

Asimismo, la libertad no significa que el hombre sea completamente independiente con respecto a *Dios*, ya que nada escapa a su poder y la libertad, por consiguiente, no puede ejercerse de modo independiente a la omnipotencia divina. Al contrario del pensamiento pelagiano, que considera que la participación divina es opuesta al libre albedrío, Agustín considera que el libre albedrío se desarrolla en todas las criaturas, de acuerdo con las propias naturalezas. La libertad, por tanto, no es disminuida por Agustín, al considerar que el hombre tiene el poder y la capacidad de elegir, lo que constituye una garantía de la libertad moral. En este proceso tiene una gran influencia la gracia que, es el factor que motiva al libre albedrío, sin violentarlo.

Recordemos que Agustín combatió la herejía pelagiana, a la cual, consideraba como una de las más radicales y peligrosas, debido a la exaltación que hacía de la libertad humana. A este respecto, San Agustín consideraba que "La libertad humana es (...) insuficiente por sí sola para lograr una justicia perfecta. Nadie debe arrogarse la propiedad de los dones divinos. Sólo Dios es la fuente de la vida y de las buenas obras y el foco manantial de toda luz."⁷⁵

⁷⁴ *Ibid.*, p.153.

⁷⁵ Emiliano López, *Introducción en Agustín "Del espíritu y de la letra"* (Madrid: BAC, 1956), p.670.

Consecuentemente, la libertad es insuficiente para obrar por sí sola el bien, según lo estableció el obispo de Hipona.

El pensamiento pelagiano, negaba "(...) toda enfermedad y todo pecado hereditario y el mal de la concupiscencia."⁷⁶ En este sentido, Pelagio defendía la naturaleza humana contra la gracia de *Dios*, al considerar y exaltar las posibilidades morales del hombre. Asimismo hay que tomar en cuenta que Pelagio era un moralista y un asceta, por lo que su doctrina se alza contra las personas indolentes que no viven de acuerdo con las normas de la virtud, por considerar imposible su cumplimiento.

Por lo tanto, el hombre concebido por Pelagio, "(...) goza de un perfecto equilibrio moral, y el cambio, introducido por el pecado, no afecta a su naturaleza, sino a su mérito. Cuando peca, se hace culpable de su mala acción; perdonada ésta, vuelve a su perfecto estado, sin ninguna inclinación morbosa hacia el mal o debilitación de las fuerzas del libre albedrío."⁷⁷

De esta manera, la ética pelagiana entraña la semilla de un idealismo moral rígido, pues promueve una ética de la ley y para la salvación no es necesario un salvador.

Contrariamente, San Agustín considera una ética de la redención, de la gracia y de la libertad interior, mas en consecuencia con las enseñanzas de Cristo, además de hacer compatible el libre albedrío con la gracia, además de no considerar que esta esté contra la naturaleza, sino que la salva y la dirige, perfeccionando y ennobleciendo al hombre.

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

⁷⁶ Victorino Capánaga, *Introducción en Agustín "De la naturaleza y de la Gracia"* (Madrid: BAC, 1962), p.717.

⁷⁷ *Ibid.*, p.718.

CAPÍTULO IV

"No estamos en el mejor de los mundos, pero tampoco abandonados a las fuerzas ciegas del mal, porque una sabiduría amorosa gobierna todas las cosas."

San Agustín

4.1 La naturaleza humana, según san Agustín

Para san Agustín, el hombre es criatura de *Dios*, pero ello no significa que los seres humanos sean dioses en sí mismos, sino mediante la gracia de la divinidad. Es decir, la gracia permite la divinización humana, en tanto que el hombre participe de la santidad y justicia, que permite una semejanza ontológica con *Dios*.

De esta forma, ¿cómo (sin participación divina) pudiera existir el mérito, el deseo u obra propiamente humanos? No puede haber la divinización del hombre, quien en consecuencia tiene necesidad de la ayuda de *Dios*, desde el principio hasta el fin de la vida.

Esta situación parte del hecho de que "Adán cayó de la primitiva alteza y excelencia en que fue creado. Entró en el mundo el pecado, y por él la ruina y la muerte. El honor del espíritu se halla amenazado por la anarquía de los impulsos, que someten al hombre a la ley de los miembros. La corrupción no ha estragado sustancialmente la naturaleza (...) Aún después de la caída, conserva grandes bienes."⁷⁸ Los defectos de la naturaleza humana pueden contrarrestarse por medio de la ayuda de la Divinidad, mediante la influencia de la gracia, que actúa en todas las fases de la acción del hombre: en el principio, en el medio y en el fin de las obras humanas.

Esto es, la espiritualidad en el hombre se logra sobre la base de la gracia divina, la cual permite evitar el pecado y, por lo tanto, dando nueva vida al pecador que, por su misma condición pecaminosa, se halla espiritualmente muerto.

En efecto, la perfección cristiana precisa que el hombre sea regenerado, y la regeneración se logra a partir de la gracia bautismal. Solamente partiendo del influjo de la gracia vivificadora, es posible que el ser humano realice obras salvíficas

⁷⁸ Victorino Capánaga, *Introducción general "En defensa del Hombre"* (Madrid: BAC, 1979), p. 157.

Puede notarse que la salvación humana se da a partir de la participación de la Divinidad, ya que *Dios* es el origen del bien, de la verdad, de la felicidad, que se otorgan a los seres de la creación. De ahí que el hombre necesite a *Dios* para lograr la bondad, mediante la sabiduría divina, de carácter amoroso, que constituye una tabla de salvación frente a las fuerzas del mal.

De esta forma, para Agustín de Hipona, el ser humano es el hombre caído, caracterizado por la impiedad, alejado de la vida y de la comunicación con *Dios*, para ubicarlo en un estado de abandono y muerte, en donde la malicia adormece la inclinación, así descrito hacia *Dios* como principio y como fin, y la debilidad le resta fuerzas para obrar bien. Se trata de una flaqueza y una impotencia que lo atan al demonio, que atrapa al hombre en el pecado, obligándolo a la muerte espiritual.

La naturaleza humana es, por consecuencia, enferma y viciada. La costumbre del mal fortalece las malas inclinaciones, mediante las cuales el propio mal tiende a predominar sobre el hombre. El problema del mal parte de una premisa básica ¿Es posible la existencia del mal en la creación divina? Se trata de definir el mal; sin embargo no es posible definir lo que no existe, pues el mal en realidad es la ausencia del bien. El mal moral es una privación, pues consiste en un dejar de hacer, de esta forma se muestra como una causa deficiente. Así san Agustín afirma que el mal no está en lo que se escoge, sino en la forma de escoger, es decir, alguien podría buscar riquezas, lo cual, no es malo. Sin embargo si sólo busca el dinero por avaricia no otorga a la riqueza su propia justicia. "Y por eso quien ama de modo indebido al bien de cualquier ser natural, aunque lo consiga, se hace él malo con ese bien y miserable privado de algo mejor."⁷⁹ La única liberación posible es la operada por Cristo, como Salvador a través de la remisión de los pecados y, por consiguiente, la reconciliación de los hombre con *Dios* para lograr la salvación.

El proceso de la salvación por medio de la gracia, consiste en concesiones y donaciones que *Dios* otorga al hombre, a fin de conformar la obra espiritual cristiana. A su vez, la gracia es entendida como don gratuito de *Dios*, que permite al hombre transcurrir por el camino de la fe, y esto se logra con el auxilio de la Divina Providencia, "(...) que se anticipa con mil artes para ir doblegando la voluntad, para que se amanse y se rinda al

⁷⁹ Agustín de Hipona, *La ciudad de Dios* (Madrid: BAC, 1979), XII,7.

designio salvador con que Dios obra en todo, respetando el libre albedrío humano, pero tomándole la delantera en mil ocasiones."⁸⁰

La Divina Providencia lleva la iniciativa en la salvación humana y, por medio de la gracia, se libera al alma del pecado, además de constituirse en ayuda para todas las acciones que el hombre realice, encaminadas hacia la salvación. Por lo tanto, la gracia puede dividirse en gracia libertadora, en gracia medicinal (al sanar las heridas provocadas por la ignorancia), y en gracia adyuvante (al colaborar con el hombre en la realización de sus actos buenos).

La ayuda otorgada por la gracia, tiene lugar —en primera instancia— a través del perdón de los pecados, y —en segundo lugar— colaborando en que el hombre se aparte del propio pecado y lleve a cabo obras buenas. En suma, la ayuda se orienta a la formación de la buena voluntad y el deseo de obrar bien, como condiciones necesarias para el logro de la salvación. Con respecto a la voluntad humana, Agustín de Hipona estableció que

Habiéndonos hecho Dios, y no pudiendo hacer nosotros bien alguno sino por medio de la voluntad, es evidente que para esto principalmente nos ha sido dada por nuestro buen Dios. Si el movimiento por el que la voluntad se dirige a una u otra parte no fuese voluntario y no estuviese en nuestro poder, no sería el hombre ni digno de alabanza ni de vituperio cuando, por decirlo así, girase sobre el quicio de su voluntad hacia los bienes superiores o hacia inferiores; ni debería tampoco aconsejarse para que, dando de mano a los bienes inferiores, procurase alcanzar los eternos, ni que cambiara la voluntad de vivir mal por la de vivir bien.⁸¹

El dinamismo del espíritu humano se da en tres planos: el intelectual, el volitivo y el afectivo. De ahí que el conocimiento del bien no sea condición suficiente para obrarlo, pues se necesita que la voluntad se mueva y afecte por el gusto del propio bien. "Cumplir con gusto los mandamientos de Dios es la meta más alta de la espiritualidad; (...) que el bien se nos haga amable, deleitable, agradable. Que no obremos por interés ni miedo, sino atraídos por la misma excelencia y dignidad del bien o del valor."⁸²

La acción de Dios en el hombre, a través de la gracia, se da en forma suave y dulce, a fin de proporcionar en cambio en el ser humano, es decir, un proceso gradual que purifique e ilumine el espíritu, para que las obras justas se realicen por la misma justicia y no por

⁸⁰ Victorino Capánaga. *San Agustín* (Madrid: Augustinus Maior, 1979), p. 105.

⁸¹ Agustín de Hipona. *Del libre Albedrío* (Madrid: BAC, 1979), p. 323.

⁸² Capánaga. *Op. cit.*, p. 112.

motivos extraños, ya que *Dios* es el bien supremo y, por lo mismo, es la razón de que el hombre realice obras justas.

La Gracia deleitante es un gozo proveniente de la victoria sobre la concupiscencia, la cual a su vez, también consiste un deleite, aunque de carácter corporal y no espiritual como lo es la gracia. Asimismo, la concupiscencia es una fuerza que debe ser vencida, mediante una fuerza contraria. Por ello, no es suficiente presentar este contraste, ante la razón, sino también se necesita que la voluntad sea atraída por el bien superior, y la atracción es producida por la gracia deleitante, que permite el debilitamiento de las fuerzas contrarias de las pasiones, para sujetarse a la razón.

Agustín de Hipona dio una gran importancia a la atracción de la gracia, como motor del dinamismo del espíritu. La voluntad no es forzada por la gracia, sino es persuadida y atraída con dulzura y suavidad, porque la gracia no es una fuerza extraña ni violenta, sino una bendición que suavemente se apodera del corazón humano, sin vulnerar ni anular la libertad, que es ayudada y fortalecida para realizar el bien.

Un aspecto más de la gracia, además de ser liberante y sanante, es que conduce a la edificación, al permitir que el hombre tenga una transformación interior que la identifica y reconcilia con *Dios*, después de haberse alejado del mismo.

De ahí que la gracia tenga dos elementos, uno negativo y otro positivo. El negativo es el perdón de los pecados y el positivo es la justificación de la gracia divina. Esto significa que de la fealdad de la culpa, el ser humano es conducido a una nueva hermosura, provocada por su aproximación a la espiritualidad.

Una vez lograda la redención, mediante la gracia, surge un hombre nuevo, redimido y por lo tanto, libre y activo, plenamente consciente de su triunfo sobre el pecado, con lo cual puede considerarse como hijo de Dios, al haber sido liberado a través de los dos aspectos de la gracia: la remisión de los pecados y la infusión de la caridad. La remisión de los pecados, libera del mal pasado. La infusión de la caridad, da al hombre libertad para hacer el bien. Esta doble liberación proviene de Cristo.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

4.2 La Divina Providencia en las elecciones humanas

Como acabamos de revisar, la gracia es una influencia de *Dios*, con el objetivo de encaminar la voluntad humana, aunque sin descartar el libre albedrío. Este proceso se logra, por una parte, a partir de la providencia interior, que es la acción divina en el entendimiento y voluntad humanos, a fin de lograr la moción del espíritu. Y por la otra, mediante la providencia exterior, entendida como las situaciones externas que tienen influencia en las acciones y las voluntades humanas.

La Divina Providencia necesita salvar al hombre, porque éste se halla cautivo y condenado. Para evitar el cautiverio y la condenación, es necesaria la acción de un principio libertador: la Gracia.

Así, la gracia posibilita al hombre justificarse, a fin de vencer su deformidad espiritual, debida a su esclavitud hacia las pasiones. Por tanto, la gracia permite romper la cadena del pecado, compuesta por diversos eslabones, como son los propios pecados, la muerte espiritual a que conducen, así como las costumbre de pecar. La gracia rompe los eslabones, mediante el perdón de los pecados.

Esta ruptura se da lentamente, como primera etapa para la consecución de la salud espiritual. En la medida en que dicha salud se va logrando, la voluntad humana se libera, a la vez que el espíritu se somete a la misericordia y gracia divinas.

Vemos que se trata de un proceso de liberación y curación, logrado a partir del perdón de los pecados y la creación de la necesidad humana de realizar obras buenas. Por lo tanto, a través de la gracia, la Divina Providencia interviene en la voluntad humana, mediante la comunicación de una fuerza especial, de la cual el hombre carece, a no ser por la participación divina.

La Divina Providencia dirige su ayuda hacia el hombre, debido a la debilidad de éste, por lo cual le socorre para que sea posible lograr los propósitos de la salvación. La voluntad es enriquecida con la gracia, y esto implica la colaboración de la Divina Providencia. Pero este proceso sólo se logra cuando el hombre consiente en recibir la ayuda divina.

Una de las formas en que esta ayuda se manifiesta, por medio de la gracia, es la iluminación interior, que permite al hombre salir de la ignorancia. En efecto, la ignorancia

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

impide la libertad en las elecciones humanas, ya que obstaculiza el desarrollo espiritual al impedir al hombre actuar con justicia: se ignora lo que es justo, o simplemente no existe la necesidad de realizar lo justo.

De lo anterior se desprende que los obstáculos para el logro de la salvación, son los vicios de la ignorancia y de la flaqueza, que impide a la voluntad aproximarse al bien o alejarse del mal. Por ello, la gracia da el conocimiento de lo que se mantenía oculto y vuelve atractivo aquello por lo que no había gusto, ayudando a la voluntad humana. Si esta ayuda no es recibida, es por causa de las voluntades humanas y no de *Dios*.

A este respecto, "(...) debemos considerar la voluntad libre del hombre como un bien, y no de los ínfimos, y (...) por tanto, nos vemos obligados a confesar que nos ha sido dada por Dios (...)."⁸³ La gracia se manifiesta de dos formas: como luz interior que vence las tinieblas de la ignorancia; y como deleite del bien, para vencer la inapetencia y desgana por las buenas obras. La luz de la gracia es imprescindible para que la vida espiritual pueda desarrollarse, pues el alma humana precisa dicha luz y el calor de vida que proviene de la gracia otorgada por Cristo, entendido como maestro interior, que instruye e inspira al ser humano.

Por consiguiente, "La gracia, como la luz, va esclareciendo gradualmente la vía que se llama iluminativa, porque purifica los ojos para discernir cada vez mejor las realidades del mundo espiritual, el valor de las virtudes, las grandezas divinas, el misterio de Cristo. El progreso en la vida espiritual significa un progreso o aumento de la luz interior que viene de arriba"⁸⁴

De esta forma, el hombre necesita diferenciar entre el bien y el mal, para poder contemplar tanto el mal proveniente del pecado, como las obras buenas que conduce a la salvación, que sólo puede lograrse con la ayuda de la gracia.

⁸³ Agustín de Hipona, *Op. cit.*, p. 319.

⁸⁴ Capánaga, *Op.cit.*, p. 111.



4.2 El libre albedrío y la responsabilidad humana

Como hemos visto a lo largo de esta investigación, la antropología religiosa cristiana en el siglo V se dividía principalmente en dos doctrinas: el pelagianismo y el agustinianismo. La doctrina pelagiana hacía una exaltación del poder humano para el logro del bien, en tanto el agustinianismo limitaba tanto la capacidad como el valor moral humano, pues consideraba necesaria la intervención de la Divinidad, a través de la gracia, para el logro del bien.

En consecuencia, de ambas doctrinas se desprendían sendas formas de espiritualidad, ya que el pelagianismo promovía un ascetismo muy estricto, lo cual fue difundido en los niveles aristocráticos de la sociedad, favorables a la propaganda y la moral pelagiana. La moral pelagiana se sustentaba en la ley divina, tal como está vertida en el Antiguo y Nuevo Testamento; *la ley* que debía ser obedecida totalmente, a fin de lograr la perfección humana, por medio de un ascetismo absoluto, cuyos medios se encuentran únicamente en el libre albedrío humano, sin necesidad de recibir auxilio de *Dios*.

De este modo, para Pelagio "Todo el arsenal de la perfección cristiana está depositada en la misma alma; sólo con los propios recursos y armas puede defenderse la fortaleza del espíritu de todos los asaltos de las tentaciones."⁸⁵

Por lo tanto, la concepción pelagiana del hombre, considera a éste como capaz de lograr cualquier meta moral, con base en las propias fuerzas y el albedrío, a fin de lograr la santidad natural, sobre la cual se gesta la perfección. El espíritu humano, en consecuencia, tiene la capacidad para practicar el bien, ya que el hombre pelagiano tiene poderes morales, logrados a partir del ejercicio de la voluntad, que conduce a la consecución de la *apatheia*, condición necesaria para la impassibilidad frente al pecado.

Así, ubicando en el ser humano la totalidad de las fuerzas necesarias para evitar las tentaciones y mantenerse en la virtud, Pelagio no consideraba la gracia divina como auxilio a la libre voluntad, pues el libre arbitrio (según el pelagianismo) sólo puede darse independientemente, es decir, sin que se precise una ayuda externa, resulta destruida.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 99.

En efecto, los pelagianos consideraban que la gracia de *Dios* se limita únicamente al perdón de los pecados, por lo que si el hombre tiene la capacidad de evitar el pecado y obrar el bien, la gracia resulta innecesaria.

Agustín de Hipona consideró herejes los principios pelagianos, debido a que modifican la doctrina de la salvación, pues de aceptarse que el hombre sea salvador de sí mismo, se niega la necesidad del Salvador, es decir Cristo, el cual es para los pelagianos simplemente un modelo y un moralista, cuyo empleo debe seguirse para lograr la vocación divina, aunque su auxilio directo es innecesario.

Por su parte, San Agustín, partiendo de su propia experiencia al convertirse al cristianismo, consideró la gracia como un don gratuito, emanado de la misericordia divina. A diferencia de los pelagianos, estableció que la gracia es precisa como colaboración de *Dios* con las fuerzas humanas, para lograr los ideales de la salvación.

Adicionalmente, la idea de un pecado de nacimiento implica para Agustín de Hipona la atadura para liberar al hombre del pecado. De aquí, surge la relación entre gracia divina y libertad humana.

Otra característica del pensamiento pelagiano, que fue combatida por Agustín fue la noción de pecado como obra meramente diabólica, sin intervención humana. Para Pelagio, el pecado no está enraizado en la condición humana, por lo cual tiene valor la exaltación del libre albedrío, ya que la naturaleza humana se considera santa y sana, esto es, no contaminada por el pecado original.

Al descartar que el ser humano está maculado por el pecado original, Pelagio eliminaba la necesidad del bautismo, porque "El espíritu humano se halla suficientemente equipado de fuerzas para discernir el bien y el mal y obrar correctamente hasta lograr el ideal de la perfección"⁸⁶

Hacia principios del siglo V, la doctrina pelagiana se difundía crecientemente en el mundo cristiano, alterando los principios de la espiritualidad, en conjunción con otras ideas como el maniqueísmo y el donatismo que atentaban contra los principios cristianos de grandeza, dignidad y gloria de Jesucristo.

El pelagianismo, por tanto, establecía que la ayuda de la gracia implica el fatalismo, lo cual nulifica la acción humana y, en consecuencia, el libre albedrío. Ante ello, Agustín

⁸⁶ *Ibid.*, p.102.

insistía en la necesidad de ayuda para combinar la acción de *Dios* con el libre albedrío humano, pues no basta con el conocimiento del camino para el bien, sino también se precisa la fuerza comunicada por *Dios*, a fin de poder andar el camino.

De ahí que Agustín de Hipona haya defendido el catolicismo, mediante controversias en las doctrinas mencionadas, consolidando así la doctrina de Cristo como salvador y liberador del hombre.

En especial, al establecer la noción de la gracia como acción divina en el ser humano, Agustín combatió al pelagianismo, negando la omnipotencia humana, para dar lugar a la acción divina, considerando a la gracia como acción de *Dios* para influir en el hombre, dándole la capacidad de hacer el bien y obrar en forma salvífica. De lo anterior se desprende la necesidad de la gracia para que el ser humano pueda dar inicio a obras bondadosas y perseverar en ellas. Sin la gracia divina, no es posible para el hombre lograr la salvación.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

CONCLUSIONES

El tema principal de este trabajo, fue la discusión entablada por San Agustín ante la doctrina de Pelagio, principalmente en los temas relativos a la naturaleza humana, la antropología sobrenatural y la moral. Al ser la libertad uno de los aspectos más relevantes dentro de la discusión referida, se analizó el texto agustiniano *Del libre Albedrío*, en donde se plantea la antropología agustiniana, en relación con el mal moral, la gracia de *Dios* y la libertad.

Lo anterior permitió delinear el análisis de la elección moral establecida por el pelagianismo, sobre todo en cuanto a la forma en que Pelagio consideraba la relación entre el hombre y *Dios*, así como lo referente a la voluntad espontánea y las consecuencias que la doctrina tenía en cuanto a la ética y la moral.

Se enfatizó en el tema de la naturaleza humana, así como la forma en que la Gracia interviene en las elecciones hechas por el hombre, lo cual atañe al libre albedrío y la responsabilidad humana.

El pelagianismo rebatido por San Agustín, consideramos que la doctrina pelagiana hace una excesiva exaltación de los poderes humanos, sobre todo en relación a la búsqueda del bien. En contraparte, el agustinismo consideraba la existencia de un límite a la capacidad humana, así como su valor moral, porque entendía que la gracia divina era la condición *sine qua non* el hombre no podía elevar espiritualmente su condición.

El pelagianismo, partidario de un ascetismo estricto, ponía el énfasis en el libre albedrío del hombre, como único factor que le permitiría evitar las tentaciones y conducirse en el terreno del bien, de ahí que se entendiera la naturaleza humana como caracterizada por una santidad natural y una tendencia a la perfección, con una excepcional potencia moral. Así la fuerza de la voluntad se constituía en el principal y único instrumento con que el ser humano cuenta para alcanzar la impasibilidad, como condición necesaria para alejarse del pecado. En este sentido, se soslayaba e incluso se negaba la gracia y, por consiguiente, la intervención de *Dios* en la conducta humana, lo cual implica la autonomía humana. En otras palabras, el pelagianismo negaba que el hombre requiere ayuda porque eso significaría la anulación de la voluntad humana.

Como se planteó, al ser el hombre su propio salvador, carece de sentido la figura de Cristo como salvador. De ahí que se concibiera al Hijo de *Dios* como un modelo a seguir, para lograr una conducta enmarcada dentro del bien.

El pensamiento agustiniano, en su incesante defensa de la gracia como factor indispensable para la salvación humana, tenía como base su propia experiencia de conversión, que había sentido como un don gratuito otorgado por la misericordia divina. Aquí podemos notar cómo la experiencia agustiniana de la gracia se opone en forma radical a la idea pelagiana, que niega la gracia para dar prioridad a las capacidades del hombre.

En cambio, para Agustín de Hipona la gracia era una fuerza capaz de renovar al ser humano, era una manifestación evidente de la acción de *Dios*. Para ello, es imprescindible considerar la existencia del pecado original, como mancha cuya limpieza sólo puede darse mediante la gracia, aún cuando existan las posibilidades que el libre albedrío otorga. La gracia transmitida al hombre da la capacidad de hacer el bien y orientarlo a la salvación, es por tanto, una ayuda totalmente necesaria que antecede a las obras buenas.

A través de la gracia, *Dios* regenera al hombre en la intervención de Cristo, y permite al ser humano conciliar su libre albedrío con el cumplimiento de los preceptos de la ley y el consiguiente alejamiento del pecado. En efecto, la libre voluntad está presente en el hombre pero no siempre es buena, a no ser que intervenga la gracia, que sí es moralmente positiva.

En un principio, *Dios* obra en el hombre sin su cooperación (esto es, el libre albedrío), pero una vez que el ser humano aplica su libre albedrío hacia el buen obrar, entonces la gracia se constituye en una cooperación mutua. Adicionalmente, Agustín estableció distintos grados de gracia, como la gracia de salvación y la gracia justificante, en un proceso continuo que comienza en la salvación y se extiende a lo largo de la vida del creyente, dentro de un balance entre la libre voluntad y la obediencia a los preceptos divinos.

De este modo, el hombre se renueva al adentrarse cotidianamente en el conocimiento de *Dios* y el obrar recto, de modo que cambia la orientación de su amor, de lo temporal a lo eterno, de lo carnal a lo espiritual, pero este cambio sólo se da en función de la ayuda divina, que es la gracia.

Según Agustín, la voluntad del hombre no se motiva por la autodeterminación, como pretendía Pelagio. Al contrario, está motivada por el amor de *Dios*, que mediante la gracia transforma la orientación de la voluntad humana (que en un principio se conduce hacia las pasiones y deseos terrenales) al sometimiento y comprensión de la voluntad divina, cuya naturaleza es moralmente buena.

Para Agustín, la inclinación hacia el bien es el producto *de Dios* y la actividad del hombre. La posibilidad de errar o pecar, es producto de *Dios*, que se otorga a la humanidad a través de la gracia.

La polémica de San Agustín, en relación, con los pelagianos inicia desde 412 hasta su muerte 430, a través del análisis de algunas obras del obispo de Hipona, en concreto sus *Confesiones*, sus *Retracciones*, *Del libre albedrío* y *De la gracia y del libre albedrío* se presentó de esta manera, la discusión del pensamiento agustiniano contra la herejía pelagiana, en el cual se manifiesta un cambio en la concepción de la libertad, de la moral y de la relación entre el hombre y la divinidad, cambio que, a su vez se reflejó en la postura de la Iglesia católica, en relación con la propia moral y con la situación del ser humano en el Universo.

Agustín contribuyó con sus planteamientos a definir los fundamentos filosóficos de la Iglesia católica, especialmente al combatir doctrinas consideradas heréticas, por no ajustarse a los cánones eclesiásticos, como fue el caso de la doctrina pelagiana, objeto de la presente tesis.

El pelagianismo tenía como uno de sus principales ejes la libre voluntad, que el ser humano podía orientar hacia la virtud o hacia el pecado, según sus propios deseos. Así, pecado y virtud eran para los pelagianos las dos posibles metas del ser humano, concebidas meramente como actos de voluntad: actos pecaminosos o actos virtuosos, respectivamente que, además, se presentan aislados de la voluntad y sin vinculación entre sí.

Lo anterior implica que cada acto de la voluntad —virtuoso o pecaminoso— no influye en la posible condenación o salvación del ser humano, el cual se mantiene igual. De ahí que el libre albedrío era, para los pelagianos, una facultad personal y cada individuo tiene responsabilidad de su uso, el cual recomendaban dirigir hacia el cumplimiento de los mandamientos divinos.

Por lo tanto, para los pelagianos las personas se encuentran en un equilibrio constante entre la virtud y el vicio, y es tarea de la voluntad dirigirse hacia los actos virtuosos, a través de elegir el bien. No obstante, la elección constante del bien no significa una mejora moral para el ser humano.

Así, según la doctrina pelagiana, el pecado de Adán no repercute en la humanidad, pues había sido producto de la voluntad personal de Adán (visto meramente como un hombre) y, consecuentemente, no existe el pecado original, pues la voluntad permanece intacta sin importar si se eligió el bien o el mal, y solamente a través de la imitación del acto de una persona puede influenciar a los actos de otras, ya sea hacia la virtud o hacia el pecado.

De ahí que Cristo, por lo que respecta a los pelagianos, no haya sido visto como salvador, sino como un ejemplo a seguir, por su orientación al bien, y sólo en la libertad humana (para elegir) está la posibilidad de la salvación.

Las consecuencias morales de los planteamientos pelagianos eran contrarias a las consideraciones de la Iglesia católica, que se iban afinando a través de diversos concilios. Sin embargo, no fue sino hasta que Agustín desafió y discutió la doctrina pelagiana cuando se definieron las bases filosóficas y morales del catolicismo.

En efecto, Agustín en sus escritos *Del libre albedrío* y *De la gracia y del libre albedrío*, puso en discusión las ideas pelagianas sobre la libertad, al considerar un elemento indispensable para la salvación humana: la gracia, de origen sobrenatural ya que es un don divino para la humanidad.

La gracia debe actuar en concordancia con el libre albedrío para el cumplimiento con la ley divina y la liberación del pecado a la humanidad. Si bien el libre albedrío es una facultad humana, no siempre se orienta hacia el bien, a menos que se inspire en la gracia divina, que sí es positiva y otorga al hombre la creencia en la salvación.

Por lo tanto, según Agustín, debe haber una necesaria dependencia entre las personas y la divinidad que, mediante la gracia, permite la orientación de la voluntad hacia el bien. En cambio, los pelagianos consideraban al ser humano como independiente de la divinidad, en cuanto a la salvación, la cual consideraban sólo como una responsabilidad personal.

Por lo tanto, para Agustín la libertad humana debe encaminarse hacia el bien y la salvación, como consecuencia de la gracia (que fue lo que le aconteció a Agustín, según lo veremos, con el reporte biográfico del apéndice que aparece al final del trabajo).

De este modo, a diferencia de los pelagianos, Agustín no consideraba que la libertad humana fuera perfecta para lograr el bien, sino que requiere necesariamente del fortalecimiento de la gracia para obtener el bien, sino que requiere necesariamente del fortalecimiento de la gracia para lograr una voluntad recta.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

APÉNDICE

<p style="text-align: center;">TESIS CON FALLA DE ORIGEN</p>
--

A. Agustín y su tiempo

Agustín de Hipona nació en el año 354 de nuestra era, en Tagasta o Tagaste, Numidia, en el norte de África (hoy Argelia). Los progenitores de Agustín, aunque tenían cierta posición social, no eran acaudalados. Su padre, Patricio, fue pagano y posteriormente se convirtió al cristianismo. Su madre, Mónica, fue una cristiana devota, quien se esforzó por la conversión de su hijo. Agustín no era el único hijo, pues tenía varios hermanos.

La infancia de Agustín transcurrió en la casa paterna, con una fuerte influencia de su madre, aunque no tanta como para lograr bautizarlo en su juventud. En una ocasión enfermó al borde de la muerte y estuvo a punto de ser bautizado. Refiere que estaba en ese trance "(...) cuando sentí que de repente comencé a mejorar. Difirióse, en vista de ello mi purificación, juzgando que sería imposible que, si viviera me volviese a manchar y que el relato de los delitos cometidos después del bautismo es mucho mayor y más peligroso."⁸⁷

Agustín asistió a la escuela, en donde aprendió las enseñanzas básicas de la época (lectura, escritura, aritmética). Al respecto, refiere que "(...) me pusieron en la escuela para que aprendiera las letras, en las escuelas ignoraba yo, miserable, lo que había de utilidad."⁸⁸ Después del aprendizaje elemental, Agustín aprendió la gramática y, posteriormente la retórica, esta última en la ciudad de Madaura, caracterizada por la predominancia de la vida pagana. Esta etapa significó un alejamiento de la casa paterna. Agustín narra que, al final de este periodo "(...) se hubieron de interrumpir mis estudios de regreso de Madaura, ciudad vecina, a la que había ido a estudiar literatura y oratoria, en tanto que se hacían los preparativos necesarios para el viaje más largo a Cartago, más por animosa resolución de mi padre que por la abundancia de sus bienes (...)"⁸⁹

A los diecisiete años, Agustín fue a Cartago a estudiar la retórica, gracias al esfuerzo de sus padres y a la ayuda de un mecenas. En esta ciudad conoció a una mujer, con quien estableció relaciones amorosas y tuvo un hijo, Deodato o Adeodato. Agustín vivió con esa mujer hasta los treinta años. Si en la ciudad de Madaura, Agustín se vio expuesto al

⁸⁷ Agustín de Hipona, *Confesiones* (Madrid: BAC, 1979), I, 11, 17.

⁸⁸ *Ibid.*, I, 9, 14.

⁸⁹ *Ibid.*, II, 3, 6.

paganismo, en Cartago se encontró con una ciudad en donde predominaban costumbres licenciosas. "Llegué a Cartago, y por todas partes crepitaba en torno mío un hervidero de amores impuros."⁹⁰

El tratado filosófico *Hortensius*, así como los escritos del orador y estadista romano Marco Tulio Cicerón, fueron las fuentes intelectuales de Agustín. Si bien leyó obras de escritores cristianos, así como la Biblia, no mostró un gran interés por tales textos.

Como veremos en la última parte de este apéndice, durante un tiempo Agustín se adhirió al maniqueísmo, cuyo principio fundamental, referente al conflicto entre lo positivo y lo negativo, le permitió a Agustín reconstruir posteriormente un sistema filosófico. Sin embargo, ante la imposibilidad de reconciliar algunas doctrinas maniqueas contradictorias, Agustín abandonó este sistema, para estudiar el escepticismo.

Más tarde, hacia el año 383, Agustín viajó de Cartago a Roma, aunque posteriormente fue a Milán para dedicarse a la enseñanza de la retórica. Ahí fue influenciado por la filosofía neoplatónica y conoció a Ambrosio, obispo de Milán, quien tenía fama de erudito. Esto atrajo a Agustín, quien solía asistir a los sermones del obispo, los cuales le dieron cierta orientación hacia el cristianismo. Si bien Agustín comprendía la excelencia de las virtudes predicadas por la Iglesia católica, como es la castidad, le era difícil practicarla, y esto le impedía convertirse definitivamente al cristianismo.

Además de la influencia de Ambrosio, Agustín recibió la de otros cristianos, como Simpliciano y Ponticiano. Su conversión se dio a los treinta y dos años, por medio de una voz infantil que le incitaba a leer, y Agustín leyó las epístolas de San Pablo, a partir de lo cual aceptó convertirse al catolicismo, en el año 387. A partir de entonces, Agustín renunció a dar clases y se retiró al campo, cerca de Milán, con su madre, su hermano y su hijo, además de algunos amigos. En ese lugar Agustín se dedicó al estudio en el año 387 en compañía de su amigo Alipio y su hijo Adeodato, el cual murió poco tiempo después. En ese mismo año murió Mónica, madre de Agustín.

Después de viajar a Roma, Agustín retornó a Tagaste (Tagasta), en África, en el año 388, para ser ordenado sacerdote tres años más tarde, por el entonces obispo de Hipona, Valerio. Por esa razón, Agustín se trasladó a Hipona para establecer una comunidad de tipo

⁹⁰ Agustín de Hipona. *Op. cit.*, III, 1.1.

religioso y para fungir como predicador. En su primer periodo como predicante, Agustín combatió el maniqueísmo y el donatismo.⁹¹

En el año 395, Agustín fue consagrado obispo coadjutor de Valerio, aunque éste murió poco después y Agustín fue sucesor en Hipona. A partir de entonces vivió y difundió una forma austera de vida; además, fundó una comunidad femenina y escribió sobre los principios ascéticos de la vida religiosa.

El episcopado de Agustín duró treinta y cinco años, durante los cuales Agustín defendió el catolicismo contra distintas doctrinas, como la donatista, que afirmaba que la Iglesia católica había dejado de ser la Iglesia de Cristo, pues mantenía la comunión con los pecadores, por lo que los herejes no podían otorgar ningún sacramento. Los donatistas proliferaban en África y su lucha contra el catolicismo llegó incluso al extremo de la violencia; sin embargo, los esfuerzos de Agustín ayudaron a que la Iglesia católica ganara terreno ante los donatistas, que comenzaron a decaer. No obstante, en esa misma época inició la controversia pelagiana.

A causa de que, Roma fue saqueada por las huestes de Alarico, los paganos volvieron atacar al cristianismo y, como respuesta a esos ataques, Agustín empezó a escribir *La Ciudad de Dios*, entre los años 413 y 426.

De esta manera, en las *Confesiones*; Agustín expuso su vida, haciendo énfasis en los excesos de su conducta. Más tarde, en las *Retracciones*, refirió y corrigió los errores cometidos en sus juicios anteriores.

Sucintamente, los últimos tiempos vividos por Agustín fueron tempestuosos, pues los bárbaros invadieron el norte de África, cometiendo crímenes y saqueos. Hacia el año 430, las únicas ciudades sobrevivientes eran Cartago, Cirta, e Hipona, en donde se refugiaron varios obispos. Sin embargo, esta última ciudad fue sitiada y, poco después, Agustín enfermó, para morir el 28 de agosto de 430.

De esta manera, el contexto histórico que vivió Agustín es el de la decadencia del Imperio Romano, la capital fue invadida por los bárbaros y Agustín se integró a la discusión teológica de la gracia salvadora. Además de combatir los principios de la herejía maniquea en la que afirman "(...) atribuyen el origen de los pecados no al libre albedrío de

⁹¹ A principios del siglo IV, un obispo norteafricano Donato, se dispuso crear una Iglesia paralela de la católica, extremadamente rígida y de la que se expulsase a los ministros indignos.

la voluntad, sino a la sustancia de la gente adversa; y dogmatizan que está no es de Dios, sino de una mente mala que proveniente del principio contrario y es coeterna a Dios."⁹²

Asimismo, El Doctor de la Gracia combatió a otras de las doctrinas como la donatista y la pelagiana, esta última muy importante en la presente tesina como se ha demostrado en el desarrollo del trabajo. Agustín sostenía que la desobediencia humana era resultado de un estado de pecado que la naturaleza humana era incapaz de cambiar. "(...) para que no nieguen el pecado original, para que no nieguen que la gracia de Dios que nos vuelve justos y nos viene dada gratuitamente y no según nuestros méritos."⁹³ Así en su teología, los hombres y las mujeres tienen la salvación por medio de la gracia divina. A lo largo de este conflicto, Agustín desarrolló diversas doctrinas, relativas al pecado original, la gracia divina y la predestinación. Por parte, la Iglesia Católica Romana se integró al cuerpo doctrinal de Agustín.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

⁹² Agustín de Hipona. *Op. cit.*, 5, 10.19.

⁹³ Agustín de Hipona. *De la naturaleza y la gracia* (Madrid: BAC, 1979), 6.7.

ESTA TESIS NO SALE
DE LA BIBLIOTECA

B. Fuentes de la vida de Agustín : *Confesiones; Retracciones; y la vida de San Agustín*, según Posidio

La vida de Agustín se conoce a partir de cuatro fuentes; en primer lugar, *Las Confesiones*, escrito autobiográfico en el que el propio Agustín relata su nacimiento, bautismo y la muerte de su madre, en el año 387. La segunda fuente es la *Vita s. Augustini*, escrita por Posidio, amigo personal de Agustín; en esta obra se recoge el periodo de su vida desde que fue ordenado sacerdote, hasta su muerte en el año 430. La tercera son las Cartas, los Sermones y las *Retracciones escritas*, entre otras obras, por el mismo Agustín durante la última parte de su vida, en el año 426. En cuarto lugar están los escritos tanto de amigos como de adversarios suyos.

Confesiones

El libro de las *Confesiones* de Agustín —a pesar de estar escrito en tono autobiográfico— consiste en una serie de meditaciones hechas entre su vida anterior a la controversia al cristianismo, y su posición como obispo. El libro comienza narrando la niñez de Agustín, y culmina con una serie de reflexiones sobre el libro bíblico del Génesis.

Cabe destacar que, si bien durante su vida juvenil y adulta según Agustín se caracterizó por una gran capacidad intelectual, en su infancia no fue así. A este respecto, recuerda: “En ésta mi niñez, en la que había menos que temer por mí que en la adolescencia, no gustaba yo de las letras y odiaba el que me urgiesen a estudiarlas. Con todo, era urgido y me hacían gran bien. Quien no hacía bien era yo, que no estudiaba sino obligado; pues nadie que obra contra su voluntad obra bien, aun siendo bueno lo que hace.”⁹⁴

Pues, el punto que más destacaremos son los referentes al problema del pecado y la redención, por ejemplo, en el primer libro, cuando escribe: “Luego dignas eran de represión las cosas que hacían entonces; mas como no podía entender a quien me reprendiera, la costumbre ni la razón sufrían que se me reprendiese estas cosas de nosotros, y jamás he visto a un hombre cuerdo que al tratar de limpiar una cosa arroje lo bueno de ella.”⁹⁵

⁹⁴ Agustín de Hipona, *Op. cit.*, 1,12,19.

⁹⁵ Agustín de Hipona, *Confesiones* (Madrid: BAC, 1979), 1,7,11.

En otro punto de la obra, Agustín hace énfasis en la capacidad de exposición de Ambrosio, el obispo de Milán que contribuye inicialmente a su conversión, y la capacidad de recepción del propio Agustín, en relación con las doctrinas platónicas y neoplatónicas. Esto, aunado a las lecturas de Plotino y Porfirio, permitió a Agustín obtener una perspectiva intelectual sobre la influencia del bien y el mal en la vida humana. A pesar de ello, para Agustín la religión no fue solamente una cuestión intelectual.

En el séptimo libro de las *Confesiones*, Agustín hace un recuento de la conversión intelectual. En el octavo, narra su incapacidad para librarse de los deseos de la carne, para efectos de ser bautizado, pues este sacramento requería la renuncia de la sexualidad en todas sus manifestaciones.

De este modo, *Las Confesiones* consiste en las meditaciones que hacía el obispo Agustín, pues el libro fue escrito en la época en que ejercía su episcopado. Por lo tanto, en la última parte se narra la forma en que Agustín continuó en el estudio de la escritura y en la lucha contra sus propias imperfecciones, excepción hecha de los libros X y XI, que son temas estrictamente filosóficos.

Retracciones

En las últimas épocas, Agustín mantuvo una vitalidad en las convicciones que lo guiaron a la conversión, lo cual se reflejó en su obra *Retracciones*, en la cual hizo una revisión de sus anteriores obras. En el capítulo final de esta obra, escribe que "El lector que lea mis obras en el orden en que están escritas, podrá aprender cómo iba yo progresando mientras las escribía."⁹⁰

Por lo tanto, en las *Retracciones* se enlista cada una de sus obras, con una breve descripción de las circunstancias de su escritura y su propósito, así como correcciones o explicaciones de pasajes dificultosos o controvertidos.

De este modo, las *Retracciones* implican un cambio de pensamiento en el autor, ilustrando su evolución intelectual, a partir de las ideas y temas de sus anteriores trabajos literarios. Así, en esta obra, Agustín destaca que sus obras anteriores deben continuar

⁹⁰ Agustín de Hipona, *Retracciones* (Madrid: BAC, 1979), prólogo, 3.

siendo leídas, para lo cual el autor realizó un trabajo de mejora, revisión, clarificación y corrección. Esto indica la visión de un joven Agustín, habida por un Agustín anciano, quien calificaba y corregía al joven, aunque también lo afirmaba.

Vida de san Agustín, según Posidio

Como hemos visto, en las *Retracciones* se catalogan las obras de Agustín. Adicionalmente, se conserva una lista de los textos (libros, sermones y cartas) que componían la biblioteca de Agustín dicha lista fue escrita por su amigo, discípulo y biógrafo autorizado, Posidio, obispo de Calama, una ciudad cercana a Hipona. Tan sólo dos puntos biográficos son citados en esta obra de Posidio.

En su vida de Agustín, Posidio escribe que "(...) aquellos que pudieron escucharlo y verlo hablar ante ellos en la iglesia pudieron aprovechar más de él en especial aquellos que sabían cómo él había vivido entre los hombres."⁹⁷ Esto lo escribió poco después de la muerte del obispo.

C. Explicación de la utilidad del *trivium* y del *quadrivium*

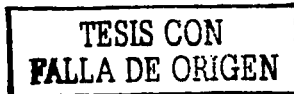
Dentro de los temas tratados en la obra de Agustín llamada *Del Orden* está el *quadrivium*, referente a las artes liberales. El *quadrivium* formaba parte del sistema educativo romano.

El propósito principal de *Del orden*, es ofrecer una explicación de cómo puede existir el mal en el mundo, al mismo tiempo que la divinidad, considerada todo poderosa, que es totalmente buena.

Para Agustín el problema de la existencia del mal no radica en *Dios*, sino en los seres humanos, los cuales no somos capaces de entender que todo lo que acontece en el mundo forma parte de los designios divinos para el mundo.

Para Agustín, los humanos podemos enmendar este error aprendiendo a entender el orden del mundo. En esto se distingue el ser humano de los animales, pues posee la capacidad de distinguir y vincular los conocimientos obtenidos.

⁹⁷ Posidio, *Vida de Agustín* (Madrid: BAC, 1979), p. 116.



El aprendizaje de los fenómenos del mundo ocurre a través de los sentidos y el ejercicio de la razón, es posible reconocer la forma en que las cosas están ordenadas en el mundo material. Es decir, la razón examina lo captado por los sentidos. De ahí que, mediante el ejercicio de la razón las personas han llegado al conocimiento de las artes liberales.

Así, la comunicación entre los seres humanos se da por medio de la función de emitir sonidos a través de la boca; además, pueden representarse esos sonidos mediante símbolos escritos, lo que genera la gramática. Una vez aprendidas las reglas de la gramática, puede comenzar a estudiarse la dialéctica, arte en el que "(...) la razón por sí misma se exhibe a sí misma".⁹⁸

De este modo, la razón hace uso de las reglas de la gramática para conducir adecuadamente el entendimiento, así como para detectar y evitar los errores en el uso del lenguaje. Sin embargo, existe el problema de la falibilidad humana en el uso de la razón. De ahí la necesidad de una herramienta pedagógica que permita persuadir apelando a las emociones, que pueden orientar a los humanos aún más que la propia razón; esta herramienta es la retórica.

Las tres artes liberales mencionadas, referentes al lenguaje, constituyen el *trivium*. A continuación se da el *quadrivium*, y el reconocimiento de que las palabras y el lenguaje deben ordenarse conforme a ciertos principios. Para Agustín, las palabras y la música se asemejan en cuanto a que ambas se sustentan en un orden, que conlleva una diferenciación de las distintas partes constituyentes, por ejemplo, de las palabras.

Cuando la razón humana se adentra en el entendimiento del lenguaje y las proporciones numéricas dentro del mismo, comprende que los sonidos emanados por la boca no constituyen la esencia del lenguaje. De hecho, existe un fundamento detrás de la mera creación humana de los sonidos: se trata de la proporción numérica subyacente tras dichos sonidos. De ahí que la contemplación del lenguaje permite a los humanos progresar y atisbar más allá del mundo material y percibir lo eterno.

La razón humana comienza por atisbar el mundo exterior, mediante el uso de los sentidos. En lugar de sólo ver las imperfecciones del mundo, la mente puede abstraer las formas perfectas, comprensibles a partir de la inteligencia. La mente puede percibir una geometría perfecta inexistente en la tierra y, a partir de esas percepciones, la razón humana

⁹⁸ Agustín de Hipona, *Del orden* (Madrid: BAC, 1979), I, 13.38.

utiliza los sentidos para observar los cielos que se hallan por encima del mundo, para establecer el arte de la astronomía. Así, a través de la naturaleza eterna e inmutable de los objetos celestiales, la razón humana puede elevarse para contemplar lo que se encuentra más allá del ámbito material, para comprender la naturaleza eterna de la naturaleza del número y la proporción numérica.

Por lo tanto, el *quadrivium* normalmente incluye la aritmética, aunque no puede determinarse con exactitud el lugar que da Agustín a esta disciplina. En *Del orden*, su autor describe la manera en que la razón logra entender el número subyace en el discurso humano. De ahí que la música sea considerada un paso más hacia la elevación, por lo que la aritmética no puede ubicarse entre la música y las artes que componen *el trivium*, aunque "(...) en todas esas ramas de estudio, sin embargo, todas las cosas han sido representadas a la razón como numéricamente proporcionadas."⁹⁹ De ahí que el entendimiento de los números sea considerada la culminación y la esencia fundamental de cómo la razón logra entender el orden del Universo.

Por medio del estudio diligente de esas artes, un individuo puede entender el significado de los números, lo que permite al sujeto responder a las preguntas básicas de nuestra existencia, como lo es el cambio. Sólo en el momento en que tales preguntas pueden ser respondidas, el ser humano puede iniciar la comprensión sobre la divinidad y el designio divino del Universo.

Al principio de *Del orden*, Agustín planteó que la principal característica del Universo es su unidad que, aunque aparentemente está compuesto de muchas partes, en realidad es uno. La apreciación agustiniana del *quadrivium* y sus funciones está influenciada por la filosofía platónica y neoplatónica, en cuanto a la ascensión de la razón a un mundo trascendente.

En Agustín es posible encontrar que el *quadrivium* puede aplicarse al mundo físico. De este modo, la astronomía permite localizar a los cuerpos celestes y es útil para la medición del tiempo. La geometría, puede servir a los constructores. La música, para ser disfrutada. Con todo, el propósito de las artes del *quadrivium* consiste, para Agustín, en permitir al ser humano trascender el ámbito del mundo material y permitir a la mente ascender a un plano más alto de la contemplación.

⁹⁹ *Ibid.*, II, 15, 43.



D. Encuentro con el libro *Hortensius*

Una de las obras que más influyó la vida de Agustín fue una obra de Cicerón, actualmente perdida, titulada *Hortensius*, que, al leerla a la edad de diecinueve años, orientó su interés por la retórica hacia la filosofía. Narra Agustín que, al estar en la escuela de retórica "(...) llegué a un libro de un cierto Cicerón, cuyo lenguaje casi todos admiran, aunque no así su fondo. Este libro contiene una exhortación suya a la filosofía, y se llama el *Hortensio*."¹⁰⁰

En este libro, escrito en forma de diálogo, Cicerón hacía "(...) los elogios de la filosofía, al mismo tiempo que proponía al lector los horizontes de la vida futura, plenamente condicionada con la actitud personal y actual del hombre frente a los acontecimientos de cada día."¹⁰¹ De ahí que, para Agustín, la lectura de este libro significó el ingreso a la filosofía, y posteriormente, la conversión al maniqueísmo.

A su vez, la lectura del *Hortensius* condujo a Agustín al estudio de la Biblia y guió su pensamiento hacia los problemas metafísicos. "En especial se siente como subyugado por el problema del bien y del mal, cuya solución desea encontrar a toda costa."¹⁰²

Como lo afirmó en las *Confesiones*, el libro *Hortensius* despertó en Agustín la búsqueda de la verdad, deseo que permaneció en él a lo largo de su vida.

E. Referencia al problema de la libertad en los maniqueos

Recordemos que, entre las primeras enseñanzas recibidas por Agustín estuvo la gramática, la cual "(...) le dio la medida y el canon con qué juzgar todas las cosas, el canon que podríamos llamar de la lógica: este canon le llevará a abrazar el maniqueísmo, y el mismo canon le apartará más tarde de la misma doctrina"¹⁰³ Como lo dijimos anteriormente, poco después de la lectura del *Hortensius*, Agustín se adhirió al

¹⁰⁰ Agustín de Hipona, *Confesiones* (Madrid: BAC, 1979), III, 4,7

¹⁰¹ José Oroz Reta, *San Agustín: el hombre, el escritor, el santo* (Madrid: Augustinus, 1967), p. 79.

¹⁰² *Ibid.*, p. 80.

¹⁰³ *Ibid.*, pp. 68-69.

maniqueísmo. La secta de los maniqueos fue fundada por Mani (266-277), proveniente de Babilonia.

El maniqueísmo se fundamenta dogmáticamente en el dualismo, que considera la existencia de sus principios opuestos y eternos: "El Bien y el Mal; de dos naturalezas integradas por principios contrarios, siendo intrínsecamente buena la una y esencialmente mala la otra; y en dos reinos, el de la Luz y el de las Tinieblas, que corresponden a los dos principios."¹⁰⁴

Después de un periodo de paz, los habitantes de las Tinieblas deciden atacar al reino de la Luz; durante esta batalla, hubo confusión y mezcla entre las partículas luminosas y las del mal, con lo que las primeras quedaron encerradas en la materia. Sin embargo, deben liberarse para no ser condenadas. Conforme a la doctrina maniquea, los elegidos contribuyen a dicha liberación, mediante ciertas prácticas.

En efecto, los maniqueos "(...) enseñan una moral para sus elegidos, que deben abstenerse de comer carne, y que no pueden ni siquiera coger una fruta. (...) Afirman que no hay secretos ni misterios en su ciencia; los escritos de su fundador a los discípulos se imponen a la razón como la clara expresión de la verdad."¹⁰⁵

Los maniqueos se dividían, básicamente en elegidos y auditores. Los primeros acostumbraban realizar prácticas ascéticas, como la ingestión de ciertos alimentos y la práctica del celibato. Los segundos, de los cuales Agustín formaría parte, no estaban sujetos a reglas estrictas. Si bien procuraban encaminarse hacia la virtud.

Es necesario decir que, en su manifestación práctica, las doctrinas maniqueas no estaban muy alejadas del cristianismo en sus principios, pues alguna manifestación en contra de la doctrina herética no los alejaba del principio del bien. "En cierto sentido, pudiera parecer que el ser maniqueo no implicaba un alejamiento y renuncia del cristianismo"¹⁰⁶

Fue entre los siglos III y IV de nuestra era cuando el maniqueísmo tuvo mucha aceptación. Como lo explicamos anteriormente, entre 374 y el 383. Agustín se orientó en su juventud hacia la doctrina maniquea, pues le preocupaba el problema del mal, ya que en su propia interioridad que el sujeto no era responsable de sus propios errores, es decir,

¹⁰⁴ Agustín de Hipona, *Naturaleza del bien: contra maniqueos* (Madrid: BAC, 1979), p. 975.

¹⁰⁵ Oroz Reta, *Op. cit.*, p. 85.

¹⁰⁶ *Loc. cit.*

pensaba que el hombre no era responsable de sus actos. De esta manera intentaba resolver mediante un dualismo que sostenía que *Dios* era el principio de todo el bien y la materia el principio de todo el mal. Sin embargo, después de algunos años de profesar esta doctrina, en 383 tuvo una discusión con el jefe de los maniqueos. Fausto, a raíz de la cual el futuro obispo se desilusionó del maniqueísmo.

En el tiempo de Agustín, el cristianismo aún debía salvar muchas dificultades, tanto en su lucha contra el paganismo y otras doctrinas, como en su interior. Una de las doctrinas contra las que la Iglesia católica Romana combatía era la de los Maniqueos y, como lo hemos asentado, Agustín buscó enlazar la noción platónica con el concepto cristiano de bondad como atributo de *Dios* y la tendencia al mal, como reflejo de la caída original, pues era importante demostrar cómo el mal había entrado al mundo, reconocer el origen y la responsabilidad de cada acto que no está dirigido al bien. A pesar de ello, las personas están redimidas de la culpa por la gracia de *Dios*.

Una de las fuentes más representativas de la disputa agustiniana contra la doctrina maniquea es *Naturaleza del bien: contra maniqueos*. En dicha obra, Agustín identifica a la divinidad con el bien supremo e infinito, sin cambio, eterno e inmortal. También considera a la naturaleza como un bien, al provenir del supremo e infinito bien, en general, todo proviene del bien supremo. En efecto, "(...) todos los bienes, los que por su excelencia se aproximan al sumo Bien y los que por su simplicidad se alejan de él, todos tienen su principio en el Bien supremo."¹⁰⁷

Asimismo, sostiene que la naturaleza creada se compone de espíritu y materia. Distingue entre el espíritu inmutable (el bien supremo) y los espíritus mutables o creados. Los espíritus son superiores al cuerpo.

El bien en las cosas se da con base en el modo, la forma y el orden, factores a los que se reduce todo bien, de modo que "(...) el modo, la belleza y el orden, son como bienes generales, que se encuentran en todos los seres creados por Dios, lo mismo en los espirituales que en los corporales."¹⁰⁸

¹⁰⁷ Cfr. Agustín de Hipona, *Ibid.*, capítulo III.

¹⁰⁸ Agustín de Hipona, *Naturaleza del bien: contra maniqueos* (Madrid: BAC, 1979), capítulo IV.

Por su parte, el mal proviene de la corrupción de los tres factores mencionados, es decir, el modo, la belleza y el orden. "(...) la naturaleza mala es, pues, aquella que está corrompida, es buena en cuanto es naturaleza; en cuanto que está corrompida, es mala."¹⁰⁹

El problema de la libertad aparece en esta obra, al considerar Agustín cómo el supremo bien otorgó a los espíritus racionales (criaturas superiores y excelentes) la posibilidad de permanecer intocados por la corrupción. Esta posibilidad es voluntaria y depende de la obediencia – y unión – al bien supremo. "Pero si no quieren mantenerse en esa dependencia o sumisión, voluntariamente se sujetan a la corrupción del pecado e involuntariamente sufrirán la corrupción (...)."¹¹⁰

De este modo, al ser voluntaria la sujeción de los seres al bien o al mal, se infiere la libertad de tales seres para elegir. Si prefieren entrar en el orden de lo creado, ingresan al ámbito de lo bueno; de lo contrario, salen del orden, aunque entran nuevamente en él por medio de la pena, que se castiga en cuanto a que se trata de un orden no concordante con la naturaleza de tales seres.

Así, recordemos que los maniqueos consideraban el bien y el mal como principios separados. En cambio, para Agustín el bien depende de la existencia del modo, la belleza y el orden; el mal corresponde a la pérdida de tales atributos. "Es absurdo que los grandes provengan de un principio y de otro distinto los pequeños; pues unos y otros, grandes y pequeños, tienen su origen en el sumo y soberano Bien, que es Dios."¹¹¹

Al hacer corresponder Agustín todos los bienes a un bien supremo y, en consecuencia, al cumplimiento con los requisitos del orden, la forma y el modo, sitúa el mal en la ausencia de dichas características y hace radicar en la voluntad del individuo, la capacidad de elegir o no el orden y, consecuentemente, el bien. Los puntos oscuros de los maniqueos, aquellos en que para Agustín confunden

¹⁰⁹ *Ibid.*, capítulo IV.

¹¹⁰ *Ibid.*, capítulo VII.

¹¹¹ *Ibid.*, capítulo XII

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

La naturaleza del bien, consisten en (...) que no ven que en los que ellos llaman la naturaleza del sumo mal suponen al mismo tiempo muchos bienes, como son: la vida, el poder, la salud, la memoria, la inteligencia, la templanza, la fuerza, la riqueza, el sentimiento, la luz, la dulzura, la medida, el número, la paz, el modo, la belleza y el orden. Y, al contrario, en lo que llaman el sumo soberano bien suponen innumerables males: la muerte, la enfermedad, la ceguera, el dolor, la iniquidad, el deshonor, la guerra, la destemplanza, la perversidad.¹¹²

Para los maniqueos, la naturaleza de las tinieblas ha violentado la naturaleza de *Dios*, y a su vez, la naturaleza divina ha "lesionado" a la de las tinieblas. En consecuencia, se trata de dos naturalezas lesivas, que se dañan mutuamente. Atribuyen una mejor condición a las tinieblas porque, si su naturaleza es nociva, no lo es intencionalmente, al no haber pretendido dañar, sino gozar del bien de Dios quien, por lo contrario, buscó la destrucción y aniquilación de lo malo.

¹¹² *Ibid.*, capítulo XLI.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Agustín de Hipona

- Tratados sobre la gracia*, BAC, Madrid, 1951.
- Confesiones*, BAC, Madrid, 1979.
- Del libre albedrío*, BAC, Madrid, 1979.
- Del orden*, BAC, Madrid, 1979.
- Naturaleza del bien: contra maniqueos*, BAC, Madrid, 1979.
- Del espíritu y la letra*, BAC, Madrid, 1979.
- Sermones*, BAC, Madrid, 1979.
- De la naturaleza y la gracia*, BAC, Madrid, 1979.
- Retractaciones*, BAC, Madrid, 1979.
- BERKOWER, G. C. *La Gracia en los Reformadores*, Sal Terrae, Madrid, 1968.
- BROWN, Peter. "Biografía de Agustín de Hipona", en *Revista de Occidente*, Madrid, 1969.
- CAPÁNAGA, Victorino. *El pelagianismo y semipelagianismo*, BAC, Madrid, 1951.
- _____ "Introducción", en *De la naturaleza y de la gracia*, BAC, Madrid, 1962.
- _____ "En defensa del hombre" en *Introducción de San Agustín de Hipona*, BAC, Madrid, 1979.
- _____ *San Agustín*, Augustinus-Maior, Madrid, 1970.
- CLARK, Mary T., *San Agustín, filósofo de la libertad*, Augustinus, Madrid, 1961.
- CONGAR, Y. *Vocabulario ecunémico*, Herder, Madrid, 1987.
- DI BERARDINO, Angelo. *Patristica III*, Instituto Patristico Agustiniano / BAC, Madrid, 1976.
- FRUTOS, Eugenio. "San Agustín: el hombre y sus ideas sobre el hombre", en *Revista Religión y Cultura*, Vol. III, número 9, Madrid, 1958.
- FORTMAN, Edmund. *Teología del hombre y la gracia*, Sal Terrae, Madrid, 1970.

- GROSSI, Vittorino. "La controversia pelagiana. Adversarios y discípulos de San Agustín", en Di Berardino, Angelo, *Patrística* III, BAC, Madrid, 1976.
- JOLIVET, Regis. *San Agustín y el neoplatonismo cristiano*, Buenos Aires, CEPA, 1941.
- JOSSUA, J. P.. "Libertad en teología católica" en Congar, Y., *Vocabulario ecuménico*, Herder, Madrid, 1987.
- LÓPEZ, Emiliano. "Introducción", en *Del espíritu y la letra*, BAC, Madrid, 1956.
- OROZ RETA, José. *San Agustín; el hombre, el escritor, el santo*. Augustinus, Madrid, 1967.
- POPKIN Richard. *La historia del Escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, FCE., México, 1985.
- PORTALIÉ, Eugénie. *La gracia en los padres latinos*, Sal Terrae, Madrid, 1965
- POSIDIO, *Vida de San Agustín*, BAC, Madrid, 1979.
- RONDET, Henri. *La gracia de Cristo*, ESTELA, Madrid, 1966
- TRAPÉ, Agostino. "San Agustín", *Patrística* III, Instituto Patristico Agustiniano / BAC, Madrid, 1976.
- TURRADO, Argimiro. *Gracia y Libre Albedrío en San Agustín y en Lutero*, Religión y Cultura, Madrid, 1984.
- VALERO B., Juan. *Las bases antropológicas de Pelagio*, Universidad Pontificia Comillas de Madrid, Madrid, 1980.
- WARFIELD, B., *Introductory Essay on Augustin and the Pelagian Controversy*, Cristian Classics Ethereal Library, EEUU, 1999.