

# PABLO, ENTRE PELAGIO Y AGUSTIN

## Aspectos de la controversia pelagiana

Francisco José Weismann, OSA

Este estudio sobre la controversia pelagiana responde a un enfoque histórico y filosófico-teológico y en el contexto del concepto de Libertad en la Patrística y, especialmente, en San Agustín. La cuestión pelagiana es, con frecuencia, un punto de referencia interesante para diversas aproximaciones a problemas doctrinales importantes. En el presente artículo el acento está puesto en la hermenéutica de los textos paulinos por parte de San Agustín y de Pelagio. De esta manera podemos llegar a tener una buena panorámica de los temas tratados: Libertad y Gracia, Salvación e Historia, Pecado y Justificación. La polémica pelagiana es un paradigma, en este caso, de nuestra reflexión.

Es importante tener en cuenta las categorías originales en las que el pensamiento se ha expresado: aspectos doctrinales interpretados con divergencia (según el platonismo o el aristotelismo) han sido reelaborados teológicamente y, sobre todo, eclesialmente. La precisión del concepto siempre nos facilitará el entendimiento más adecuado del tema en cuestión.

El concepto de la Libertad presenta generalmente en San Agustín tres fases en las que se percibe su evolución doctrinal: a) el período antimaniqueo, especialmente a partir del *De duabus animabus liber I*, del 392 d.C.; b) una fase intermedia en la que no hay polémica especial, y c) la controversia pelagiana. Es evidente que Pablo tiene un lugar central en la evolución del pensamiento agustiniano. En la segunda fase elabora la doctrina paulina en sus obras *Ad Simplicianum libri duo* (después del 397 d.C. Cf. PL 40, 101-48; CCL 44, 7-91; *Possid., Vit.* 10, 2 y *Retract.* 2, 1); *Expositio quarundam propositionem ex epistola apostoli ad Romanos* (Cf. PL 35, 2063-88; CCL 84, 3-52; *Possid., Vit.* 10, 11) y *Expositio epistulae ad Galatas liber unus* (Cf. PL 35, 2105-48; CSEL 84, 55-141; *Possid., Vit.* 10, 12). Ambas *Expositio* se datan en torno al 394-95.

En el período antimaniqueo encontramos ya los temas que aparecerán posteriormente. Es destacable que Agustín hace siempre una interpretación del texto paulino que posee una gran riqueza conceptual

y originalidad. El centrarse en la exégesis propiamente agustiniana puede ayudarnos a captar la unidad esencial de su enfoque dado por ciertas constantes interpretativas.

## Antecedentes previos

Considero interesante detenernos un poco en la problemática de la Libertad en las corrientes de pensamiento que de alguna manera se encuentran presentes en nuestros autores. Esa presencia se da a veces en el aspecto terminológico y en el conceptual. Por ejemplo, en el Estoicismo, está la conocida distinción entre *pros'émás* y *eph'émín*, aunque en realidad ambos términos no deberían contradecirse. Así habría unidad entre lo que acaece en la realidad objetiva y la capacidad personal para superar toda contingencia. Esta capacidad es la expresión de la Libertad. Los condicionamientos contingentes y las limitaciones personales destacan el acto libre de la voluntad personal<sup>1</sup>.

El condicionamiento interno tiene también sus límites, los que muchas veces son factores impersonales que condicionan necesariamente a toda probable Libertad absoluta. Por su parte, la Libertad es coaccionada o determinada no por un acto voluntario sino por una determinación exterior ajena a toda forma de voluntariedad y cuyo origen se busca en la totalidad cósmica. Este proceso coactivo (*empódisma*) disminuye la facultad volitiva. La respuesta estoica frente a este hecho es el *anempodíspos energeín* u obrar sin impedimentos restrictivos. Este ideal se da básicamente en el orden de la interioridad. El individuo vive una determinación de su Libertad y sólo cuando se distancie de esa exterioridad podrá alcanzar la autarquía preconizada por los Estoicos.

Hay un estado previo y propio del acto libre que posibilita la autorreflexión y la acción. Finalmente, el acto libre es una realidad autárquica con manifestaciones exteriores.

Otro aspecto importante es la Libertad respecto a la Naturaleza. El hombre como ser esencialmente natural no es totalmente independiente de la Naturaleza. Incluso se le valorizará en esa relación (Hombre-Naturaleza) que constituirá un orden cósmico divino-natural. Este orden determina la Libertad aunque no se excluyen otros factores. No obstante, la Naturaleza puede posibilitar la Libertad.

En este sentido, el precepto estoico *ómolougouménoos téē phýsei zéen* nos expresa el ideal del Logos que permitirá al sabio adquirir el distanciamiento autárquico que lo identificará racionalmente con la Naturaleza. De esta forma, el Logos<sup>2</sup> tiene un rol fundamental.

Lejos de los objetos exteriores existe la experiencia interna de las pasiones (*páthée*) correlativas a los elementos externos. Las pasiones son tendencias irracionales que aminoran la autarquía. Esta supone una independencia real y un distanciamiento frente a los objetos. El fin último es la *ápathéia* (con destrucción de las pasiones) y la *átaraxía* (tranquilidad espiritual o paz interior respecto a la exterioridad. Esto es identificado con la Libertad<sup>3</sup>.

Este planteo estoico está presente, hasta cierto punto, en el Cristianismo. Los estoicos, con su doctrina del Logos, interiorizan progresivamente una autoconciencia que concluye en la Liberación mediante el Logos. Es una Libertad relacional que consolida al individuo.

En el Cristianismo el autoconocimiento no conduce a una autorrealización centrada exclusivamente en la subjetividad personal sino a la búsqueda de la Libertad verdadera. La persona no se autoabsolutiza ni se autodiviniza. Accede al Absoluto de Dios que es fuente de la Libertad personal en cuanto El mismo es la Libertad absoluta.

Los estoicos parten de los límites personales y naturales para absolutizar la Libertad personal. El Cristianismo acentúa la recepción subjetiva y contingente del don sobrenatural. Es un don que se articula entre el Tiempo y la Eternidad. Podemos hablar así de un compromiso responsable por la Libertad que conlleva cierta inseguridad y tensión escatológica. El mundo en la Stoa puede ser un obstáculo para la autoliberación. En el Cristianismo podemos encontrar una apreciación semejante aunque con ciertas matizaciones originales<sup>4</sup>. La soledad y el retiro del mundo son la condición para llegar a una plena liberación. Gran parte del movimiento monástico encuentra aquí un lejano antecedente. Para la Stoa el mundo es lugar de intranquilidad y de dolor que limita a la persona. Para los ascetas cristianos también la "fuga mundi" es aconsejable y, en algunos casos, necesaria.

Se trata de una experiencia personal anclada en la inmanencia (Estoicismo) o abierta a la Trascendencia (Cristianismo). Existe cierta inconsistencia de lo creado y, por eso, el hombre estoico, con el Logos,

vive en conflicto con la Naturaleza. Por su parte, el hombre cristiano, en su confrontación con el Absoluto, afirma su diálogo que lo lleva a la comunión con Dios. Aquí el mundo invita, por contrapartida, a una mayor entrega a Dios. Pero puede esclavizar e impedir la experiencia de Dios, impidiendo así el florecimiento de la Libertad.

Es una paradoja: el cristiano está llamado a vivir en el mundo sin ser del mundo. El mundo ofrece una Libertad aparente contrapuesta a la Libertad entendida como respuesta a la acción divina.

La Stoa, con su pasaje desde el mundo exterior al interior, y el Cristianismo, con su "fuga mundi", son dos paradigmas a tener en cuenta. En ambos casos, la exterioridad representa diversamente un riesgo: en el Cristianismo, la soledad con Dios es la respuesta al caos mundano, en la Stoa la autarquía es la que impide caer y ser esclavo de los elementos del mundo. En ambos sistemas, la Liberación comienza por el camino hacia el propio yo auténtico.

La conciencia está presente ante Dios en su compleja totalidad y orienta la actividad humana de tal manera que la voluntad pueda reflexionar sobre el valor de sus acciones. Por el autoconocimiento descubrimos una carencia básica en el acto volitivo y una gran complejidad de instintos, tendencias y deseos. Esta condición del ser creado permite eventualmente elaborar todo lo relativo a la necesidad del Redentor y de la Redención.

El conocimiento del pecado mediante la Ley trasunta esa complejidad y, a la vez, una impotencia radical en el hombre frente a Dios. Parcialmente esta situación se asemeja a cierto determinismo necesario e inevitable.

## **La exégesis agustiniana**

El problema de la Libertad tiene aspectos de lucha y dramaticidad. Los enfoques estoico y cristiano así lo evidencian<sup>5</sup>. La Voluntad en sí misma es con frecuencia una facultad con enigmas. Su desciframiento posibilita la Libertad del ser y su apertura a la Trascendencia. Esta apertura implica también independencia respecto de la Naturaleza y confianza en la acción de Dios.

Si nos detenemos en Agustín constatamos que una primera lectura

de sus *Confesiones* nos ofrece una especie de espejo en el que vemos su rico proceso interior: reconocimiento de la propia fragilidad y acción de la Verdad-Gracia en la interioridad de nuestro corazón<sup>6</sup>. El enigma de la conciencia nos introduce así en la problemática de la Voluntad, cuyas manifestaciones connaturales al ser personal nos remiten al Ser divino.

En la comunión con Dios la Voluntad es liberada del pecado entendido como alejamiento, en una región de desemejanza, respecto a Dios, a sí mismo y al prójimo. Por tanto, la Libertad nos compromete seriamente con nosotros mismos, con el prójimo y con Dios. En su temporalidad, el ser finito se relaciona con Dios porque previamente Dios se ha comunicado con él y, de esta manera, dignifica su propio ser en lo volitivo, cognoscitivo y espiritual.

La práctica de la Ley, tanto personal como comunitariamente, es entendida dentro del plan de la Salvación. Por tanto, no se limita a una simple relación extrínseca y formal con lo legal<sup>7</sup>. La esencia de la Gracia nos lleva al fundamento del ser al que ilumina y esclarece. La elección de Dios por parte del hombre (porque Dios lo ha elegido y amado con anterioridad) nos introduce en el ámbito divino de la Gracia.

Para Agustín, la eclesialidad es básica en la realidad de la Gracia. El hombre es para sí mismo una pregunta problemática, con diversos niveles: antropológico, social, psicológico, etc. Estos aspectos son iluminados por Dios en Cristo y en el seno de la Iglesia, Casa de Dios y Pueblo de Dios. Podemos buscar, entonces, lo específico en la respuesta agustiniana a la cuestión de la Libertad.

Dios llama e invita al hombre en lo que éste tiene de más noble: su voluntad. La voluntad personal es y se desarrolla dentro de los límites que le señala su propia actividad. Ante este hecho, nos preguntamos: ¿cómo ser libre frente a Dios?<sup>8</sup>. Este tema, tan profundamente bíblico, plantea los términos del dilema: por un lado, la afirmación del carácter absoluto de Dios y, por el otro, el abismo -paradójicamente finito e insondable- del corazón humano.

¿Cómo pueden relacionarse por el diálogo y la comunicación, para constituir al hombre en su justa autonomía y como imagen de Dios? El hombre difícilmente llegará a la Autarquía, postulada por los estoicos, con sus solas fuerzas connaturales. Esto lo comprueba en su propia

experiencia contingente y limitada<sup>9</sup>. En la teología paulina el hombre conserva su importancia y es capaz de responder a Dios. La creaturalidad es sinónimo de incapacidad: Dios obra en base a esa creaturalidad de forma inefable y misteriosa (no mágica). La Historia de la Salvación así lo patentiza. La cuestión es: ¿puede el hombre ser frente a Dios, pero prescindiendo de El? ¿Conduce Dios al ser finito, como un padre a su hijo pequeño, para que responda a la iniciativa divina?

Para Pablo, la *Gratia Christi* es necesaria para concretar esa respuesta. Con sus actitudes paradójicas, la Voluntad explica los claroscuros de la creatura humana. La dimensión del pecado y de la Redención son, en cierto sentido, un misterio de la Voluntad. Para Agustín, la Ley nos conduce a la Gracia para que, de esta forma, la Voluntad libre pueda llegar a su plenitud. Es la obra salvífica de Dios con y en el hombre<sup>10</sup>.

¿Cuál es la vinculación entre la Libertad así considerada y el hecho del fracaso del hombre al perder su dimensión sobrenatural? ¿Podemos hablar de responsabilidad personal cuando constatamos una incapacidad u oquedad básica en la misma persona? ¿Existe una determinación por parte de la Naturaleza y una necesidad del pecado? Aún aceptando un papel preponderante de la Voluntad, en cuanto tal y por sí misma, la cuestión permanece: ¿por qué en ciertas ocasiones la Voluntad opta por el mal? ¿En qué sentido, entonces, puede hablarse de una Providencia divina, de su Justicia y Misericordia?

Esta problemática, afrontada magistralmente en el pensamiento paulino, ocupa un lugar central en la doctrina agustiniana que ha perfilado, en toda su agudeza y en todos los laberintos que suscita, al pensamiento occidental<sup>11</sup>. La Ley (tanto en su acepción amplia como en el sentido teológico y eclesial) cumple un rol pedagógico con respecto a la Gracia: la persona toma conciencia de su impotencia y de su necesidad de un Libertador que la libere del pecado, de la muerte y de la Ley en cuanto letra muerta. La experiencia de la Ley permite autotranscender los límites de la Voluntad personal.

En Agustín esa superación se da dentro de un contexto cristológico-eclesial y pneumatológico<sup>12</sup>. La verdadera Libertad es obra del Espíritu. Según el conocido texto de *Rm 5, 5*, Agustín privilegia la "caritas". La Voluntad, dentro de esta experiencia pneumatológica, puede aún

deambular en la ambigüedad (Bien, Mal, Pecado-Gracia) hasta que la "caritas" transforma al "hombre viejo" (según la terminología paulina) en el "hombre nuevo". La "infirmas" y la debilidad pueden ser superadas y llegar así a la verdadera Libertad de la Voluntad. Esta Libertad no es mágica: es una realidad que manifiesta la presencia de Dios. No hay magia sino sacralización de lo personal y de lo histórico. Lo que intentamos descubrir en Agustín es la modalidad de la Gracia al manifestarse en la Libertad. Por la Ley conocemos la transgresión que es superada por la fe vivificada por la Caridad. La fe libera: éste es un aspecto importante de la Teología agustiniana.

Para Pablo, la fe y la justificación nos remiten a la condición del hombre frente a Dios: al ser finito y a la Salvación en la fe. La concepción paulina es enriquecida por la agustiniana<sup>13</sup>. Agustín aborda la problemática partiendo de la interioridad que se orienta hacia la relación dialógica entre la Ley y la Gracia de tal manera que la persona, en su totalidad, es conducida gradualmente a la conversión.

Por ejemplo, la conversión del mismo Pablo, narrativa y teológicamente, nos ofrece el contexto biográfico de la relación dialógica aludida. Nos encontramos así con la persona que vive "sub lege" y "sub gratia". El "status sub lege" nos indica la dramaticidad de la Libertad humana<sup>14</sup>. No sólo Pablo sino también los relatos de la conversión de Agustín nos ofrecen la posibilidad de reflexionar sobre esta condición de la persona en su camino hacia la Fe y la Gracia<sup>15</sup>.

El texto clásico empleado con frecuencia en la exégesis agustiniana es *Rm 7, 7-25*. Pablo se refiere a una existencia previa a la Ley que puede entenderse tanto en sentido personal como comunitario. El cuadro autobiográfico de Pablo connota simbólicamente el destino global de la Humanidad. También puede significar a toda existencia personal antes de su aceptación de la Gracia. Esta epístola nos ofrece así todos los elementos para elaborar una hermenéutica y una ontología de la relación Ley-Gracia partiendo del núcleo más profundo del ser.

Para Pablo el conocimiento del pecado se relaciona directamente con la Ley y su rol didáctico. El poder del pecado es robustecido por la misma Ley que, en el caso hipotético que no existiese, implicaría la no existencia teórica del pecado<sup>16</sup>. Es necesario un pasaje de esa Ley de muerte a una Ley de Vida. El carácter sagrado y justo de la Ley es así

opacado. Esta situación responde a la tensión entre la carne y el espíritu: al hacer lo que no deseo ni quiero sigo a la Ley de Muerte.

La responsabilidad personal generalmente es determinada por las tendencias contrapuestas que existen en el interior del mismo hombre. La Voluntad no puede realizar el fin que le corresponde a su tendencia hacia el Bien. Pablo nos dice que Jesucristo permite superar esta tensión.

El carácter teocéntrico de la Ley, su origen y finalidad no descuidan para nada al hombre que es redimido por Cristo. Así vista, la Ley sirve al hombre para que éste sea libre en su Voluntad y en la totalidad de su persona<sup>17</sup>.

Agustín se ocupa de esta cuestión en *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, Liber I q. 1<sup>18</sup>. El Doctor de Hipona considera que *Rm* 7, 7-25 se refiere a la existencia según la Ley y parte, para lograr su objetivo, desde la experiencia personal. Esto le permitirá posteriormente dar una impronta peculiar a la controversia pelagiana.

La Ley nos enseña la "infirmas" al revelar la fuerza del pecado. La conciencia de la propia debilidad necesita, entonces, de la oración confiada. Este tema se encuentra igualmente en *De fide et operibus liber unus* (del 413)<sup>19</sup>. También en *De Gratia Christi et de peccato originali libri duo* (mitad del 418) la "infirmas" busca la "gratiae medicina".

Esto podemos vincularlo con la enseñanza paulina del conocimiento del pecado a partir de la Ley y cuya última consecuencia es la muerte. La Ley puede conducir a una situación de pecado si no recibe esa "gratiae medicina". Agustín, como Pablo, no se detiene exclusivamente en este aspecto negativo de la Ley sino que intenta destacar su papel pedagógico.

¿Es posible tener conciencia del pecado fuera de la Ley? ¿Cuál es la relación entre la Ley y los instintos naturales? Para el Hiponate la concupiscencia se intensifica mediante la Ley y sus prohibiciones. Esta intensificación constituye el poder del pecado<sup>20</sup>. Esta es la explicación clásica agustiniana: existe, en este sentido, cierta determinación obrada por la Ley, sus preceptos y prohibiciones que incrementan los impulsos instintivos.

Entonces, ¿cuál es el rol de la Voluntad en ese proceso de necesaria determinación extrínseca? ¿Cómo puede la Voluntad orientarse hacia la posesión del Bien? La dificultad y la ignorancia, que son el obstáculo



para ser libre, encuentran un paradigma en la soberbia autosuficiente<sup>21</sup>. La "superbia" (en Pablo encontramos *kaujâthoki*, cf. *Rm* 2, 17.23; 5, 2; *1Cor* 1, 29.31; 3, 21; 4, 7; 13, 3; *2Cor* 5, 12; 7, 14; *Gal* 6, 13, etc.) es un concepto muy importante en nuestra problemática.

El "amor sui" y el "amor Dei" son las categorías teológicas presentes en esta concepción agustiniana. Entre ambos existe una tensión dialéctica que lleva a la servidumbre respecto al pecado ("victus operatur")<sup>22</sup>. Agustín reflexiona sobre la base de una Voluntad dividida. Una ignorancia, con elementos de conocimiento y de experiencia, no es consciente del valor de las propias acciones. Por tanto, es necesaria otra comprensión de la Ley. La Voluntad, al no poder realizar el Bien que quiere, padece frustración que, no obstante, no implica negar necesariamente la libre Voluntad. Para Agustín esto nos remite a la cuestión del pecado de los orígenes. En ciertas circunstancias, el hombre quiere pero no puede elegir. Sobre todo, si se guía solamente por la Ley y el conocimiento de la misma.

Es necesaria una condelectación interior, fruto de la "caritas iustitiae" que nos permite realmente hacer el Bien. Por contraste, el pecado, al ser consentido necesariamente por la Voluntad, nos aparta del Bien real. La libre Voluntad existía ya en Adán, mientras que para el hombre actual existe en y por la Gracia. "Gratia" y "Caritas" dan un nuevo sentido a la Ley en cuanto ayudan a superar el temor servil mediante el "amor iustitiae".

Este amor supera la "sola littera" con su potencialidad de muerte e incapacidad, fruto de la Ley de muerte. La "lex intellecta" renovada por el Espíritu es lo que caracteriza a la nueva vida bajo la Gracia.

En este sentido, la teología agustiniana analiza la primacía de la Gracia<sup>28</sup>. El tema de la Fe se relaciona con el nuestro en cuanto que su "initium" como las obras, efecto de la Fe que vive los lleva a cabo, en simultaneidad con nuestro desear y obrar. Fe y Gracia son así ámbito de la gratuidad sobrenatural.

En la doctrina pelagiana encontramos otro enfoque: el hombre practica la Ley en virtud de sus propios méritos y capacidades. Jesús, Maestro y Profeta, con sus ejemplos y enseñanzas, nos llama al "studium virtutis" que es ya una "Gracia de la Enseñanza". El Evangelio es regla de vida y sus enseñanzas se modelan según el aludido "studium". En

contraste, Agustín afirmaba que la Gracia ha de entenderse como "adiuvare".

Por su parte, Pelagio<sup>23</sup> también aceptaba ese "adiuvare" que se identificaba con la enseñanza revelada y orientado más bien al orden noético que al volitivo. En la concepción pelagiana también hay lugar para una "Gratia Creationis" que identificaba la Gracia con la Naturaleza y en la que la Ley es un "adiutorium cognitionis". En virtud del mismo "adiutorium", el hombre y la Humanidad pueden pasar de la vida "sub lege" a la vida "sub gratia". Ese "adiutorium" educa la Voluntad hacia la Libertad: es ya Gracia tendiente a la realización de la propia autonomía personal. Agustín le opondrá, por su parte, la "inspiratio dilectionis".

No debemos olvidar aquí que también Julián de Eclana, según lo testimonia el mismo Agustín, sostenía que la Gracia, en su relación con la Ley, es auxilio y protección de la razón a la que ilumina ("rationis lumen") y libera de los "pravitatis exempla". Para Julián, el Adán bíblico y Moisés en cuanto recipiendario de la Ley se identifican ya con la Gracia, la implican y presuponen. Esta Gracia, por otro lado, tiene una dimensión universalista<sup>24</sup>.

En Pelagio encontramos la afirmación que el hombre "sub lege" es incapaz frente a Dios. Esta incapacidad no es del orden metafísico sino espiritual e indica la necesidad de pasar hacia la vida "sub gratia". En su diálogo *Pro libero arbitrio*<sup>25</sup>, al comentar *Rm 7*, Pelagio expone esas ideas que también las encontramos en sus *Expositiones XIII epistularum Pauli*<sup>26</sup>.

Agustín ve en esa oposición "sub lege - sub gratia" la posibilidad de un predominio de la Gracia que es un don sobrenatural y que, a pesar de todo, no excluye cierta tensión con el "corpus mortis". Al meditar la existencia "sub lege" no se le escapan los aspectos metafísicos de la Voluntad.

Pelagio sostenía que el "homo sub lege" puede querer positivamente y tender hacia el Bien. Se basaba en ciertas afirmaciones paulinas en las que descubriría una tendencia positiva connatural al hombre: es un "bonum" perfeccionado por la Gracia. En el ya mencionado *Pro libero arbitrio* I y en la *Epistula ad Demetriadem* utiliza la expresión "facilius" para referirse a la acción de la Gracia que ayuda y auxilia. Agustín no comprende fácilmente cuál es el significado que Pelagio quiso dar verdaderamente a ese término.

La terminología de la Gracia en Pelagio es esclarecedora porque las diferentes expresiones no dejan en claro el tema de la gratuidad. La Gracia indica sólo una manifestación de la Bondad divina<sup>27</sup>. Para Agustín la inclinación al Bien no se identifica con el Bien en sí mismo ni con el Bien presente en el hombre (diferencia entre "voluntas boni" y "voluntas bona"). En la dinámica de la Voluntad existe la aludida tendencia hacia el Bien. No obstante, el amor de la Justicia implica un aspecto más elevado: es un don del Espíritu en virtud del que se superan las limitaciones propias de la Ley.

El Bien -y también el Mal- no son valorados teológicamente según las capacidades personales. Sin embargo, su tendencia connatural puede disponernos a la acción divina incompatible con la soberbia. Esta última es la que Agustín cree presente en la actitud pelagiana.

Hay una coincidencia entre Agustín y Pelagio, en cuanto que ambos cualifican al hombre por un "bonum propositum"/"propositum boni". Sin embargo, ambos difieren cuando se pronuncian sobre el origen de ese "bonum". La pureza del propósito recibe entonces una diversa valorización<sup>28</sup>. Según Pelagio, el origen del "bonum" no radica en una fuerza extrínseca al mismo hombre sino en su capacidad interior propia al libre albedrío. Comenzar a obrar según el Bien depende del hombre ya que éste tiene en sí mismo la fuente del mérito respecto a la Gracia. Agustín, en cambio, afirma que, por ejemplo, el "initium (o incipere) fidei" ya es obra de Dios.

Obviamente nos presentan una diferente interpretación sobre la esencia de la Gracia: en Pelagio, el propósito de la acción es apreciado positivamente en sí mismo y en su autonomía, mientras que en Agustín el obrar humano, en toda su rectitud y pureza, es apreciado según la comunión con Dios que obra precedentemente tanto el desear como el obrar. Para el Hiponate, el hombre no puede superar el mal en base a sus propias capacidades porque necesita de la inspiración divina para hacer el Bien. Por su parte, Pelagio sostiene que la Gracia fortifica las buenas inclinaciones personales. Dios no cumple ninguna función especial en ese proceso dinámico ni siquiera para suscitar el "studium virtutis". Tampoco actúa milagrosa o mágicamente sobre las propias acciones: la Gracia es vivida desde y para lo humano. Agustín no comparte este enfoque porque considera que el Misterio de la Gracia es

trascendente y gratuito que redime y diviniza a lo humano. Estas interpretaciones divergentes de la doctrina paulina tienen consecuencias muy importantes en las cuestiones de la Ley y de la Gracia: ¿cuál es su relación? ¿qué camino seguirá el hombre para ser justificado? ¿cómo actúa el hombre bajo la Ley y bajo la Gracia?<sup>29</sup>

Ley y Gracia en el contexto de la persona y de su única existencia. La existencia se desarrolla hasta que la Gracia plenifica a la Ley. No se trata de una relación dialéctica en la que un elemento suprime al otro sino de una relación dialógica en la que se privilegia el carácter personal de la Gracia y su comunicación al hombre en lo que éste, en cuanto tal y bajo la Ley, es ante Dios. Esa dialogicidad posibilita la comunión con Dios para recibir su Don y evita toda alternativa que se limite a una simple opción entre Ley y Gracia.

De hecho, en Agustín la dialéctica de la Voluntad que tiende al Bien sin poder hacerlo es inseparable de su comprensión de la existencia bajo la Ley. Habla de una Libertad basada en la "delectatio peccati" que no posee la Libertad necesaria para el Bien en cuanto no ha sido liberada previamente por Dios. El hombre no ha conseguido orientar libremente su Voluntad hacia Dios. La justicia del hombre es aquí la justicia de la propia voluntad desordenada, de su "infirmas". Finalmente, cuando la Voluntad es sanada puede cumplir la Ley<sup>30</sup>.

Podemos preguntarnos si el hombre "sub lege" es consciente del rol de la Ley a la que le ofrecería su consentimiento personal. En Agustín, ese consentimiento que expresa la propia decisión voluntaria es consecuencia de la existencia "sub gratia". La doctrina agustiniana se basa principalmente en la doble condición humana que Pablo desarrolla en *Romanos*: la polaridad *noûs* y *sárx* delimita esa condición y el consentimiento queda en la racionalidad (*noûs*), contrapuesta a la concupiscencia.

## Hacia una teoría de la voluntad

El propósito bueno de la acción libre es un tema importante que Agustín esgrime especialmente en el libro II del *C. ep. Pel.* La conducta responsable es cualificada en base a ese "propositum"<sup>31</sup>. En general, para la doctrina pelagiana la Gracia ciertamente sostiene y ayuda al hombre

pero no le otorga la inclinación y la práctica de la "virtus". Esta es una posibilidad correspondiente a la propia persona en su autonomía. Para Agustín, por el contrario, la gratuidad incondicionada de la Gracia está fuera de toda duda. La convicción pelagiana (que nuestra tendencia al Bien comienza sin la acción precedente de la Gracia) implica una antropología muy particular que toca temas tan importantes como la naturaleza de la Voluntad y la dignidad de la persona humana<sup>32</sup>. Ya el comienzo de la acción es un mérito en orden al Bien en cuanto que la acción como tal es buena.

Por su lado, Agustín habla de un "ex debito" respecto a la Gracia: distingue entre la inclinación natural al Bien ("boni cupiditas") y la "caritas" tal como nos la trasmite la Revelación (cf. *Jn* 4, 7)<sup>33</sup>. La "caritas" es un don divino, don cristológico-soteriológico que no guarda proporción con la buena intención de una obra en la que no está presente la Gracia. La Gracia inspira e ilumina: comienza y lleva a plenitud (perficere). Esta estructura dinámica (del inicio a su fin pleno) nos ofrece una visión totalizadora de la cuestión. En respuesta a las inquietudes pelagianas, y siguiendo a Agustín, es importante intentar elaborar una teoría de la Voluntad que tenga bien presente, en el substrato de la natural-sobrenatural, todas las cualidades positivas que hay en el hombre y también sus deficiencias que constituyen como una especie de oquedad básica de su ser. Se trataría de una formulación teórica de la Voluntad según lo que el hombre es desde una perspectiva fenomenológica, hermenéutica y filosófico-teológica.

Un problema básico es la constitución de la Voluntad que tiende hacia el Bien. Aceptado el hecho, ¿cuál es el rol de la Gracia en esa constitución? En la exégesis agustiniana incluso la misma buena intención del obrar es inspirada por Dios. Más aún: no es concebible el mismo acto volitivo sin una ayuda previa divina: ésta es la vocación del hombre que así responde al llamado de Dios. Es la primera manifestación de la Gracia que influye directamente sobre la Voluntad y pide una respuesta personal<sup>34</sup>.

Para Agustín, la inspiración sobrenatural motiva la tendencia hacia el Bien y todas las disposiciones necesarias para recibir la Gracia que es "Gratia Christi". La Gracia es plenitud del obrar humano aunque no se logre entender realmente cuáles son los límites propios tanto de la

intención como de la acción. La receptividad de la Gracia trasciende la espontaneidad del obrar en cuanto implica una mayor respuesta personal que entra dentro del ámbito sobrenatural. Esa respuesta estructura a la Voluntad tanto en su dinamismo intrínseco como en la aceptación de los signos extrínsecos que disponen a la Gracia. El encuentro voluntad humana-Voluntad Divina es inteligible a partir de Dios que modela al hombre de la manera más apta ("vocatio congruens").

Derramada en nuestros corazones por el Espíritu que se nos ha dado, la "caritas" sobrenatural fortifica la tendencia natural de la Voluntad hacia el Bien. Al respecto, una pregunta se nos formula: ¿hasta qué punto la Gracia transforma las inclinaciones espontáneas de la Voluntad y, a la vez, su tendencia hacia el Bien? ¿hasta dónde el hombre puede ser hombre y responder a la llamada divina para realizar su vocación sobrenatural?<sup>35</sup> Es evidente que entre la Trascendencia de Dios Creador y la limitación del ser finito que está llamado a una vocación superior no existe fácilmente armonía. La dimensión de la acción propia del ser finito pide la liberación que es fruto de la Gracia y que posibilita el desarrollo de la Libertad en la acción concreta. ¿Pero cuáles son los límites de ésta -conciencia responsable o atisbo de la necesidad total de la Gracia- para que exista un verdadero acto voluntario libre y también un acto de la Libertad divina absoluta?

La pregunta sobre la Libertad personal y sus aspiraciones -tanto éticas como espirituales- forma parte del diálogo entre el hombre y Dios y de la respuesta humana a la acción divina precedente. Esta respuesta plenifica todas las aspiraciones citadas. Esto podemos ejemplificarlo con la cuestión de la Fe en cuanto acto libre con el que respondemos a Dios y a su inspiración previa. Para Pablo, la Fe justifica y su expresión es el Amor. En contraposición, las obras no pueden justificar o salvar en sí mismas sino en la medida que broten de un compromiso personal del creyente.

En este sentido, la Voluntad se estructura definidamente respecto a la Gracia que la antecede. La Fe como realidad salvífica es encuadrada dentro del ámbito de la Gracia en todo lo que se refiere a su origen, naturaleza y gratuidad<sup>36</sup>. Agustín aplica esta doctrina a la Fe en cuanto tal y la contrapone a la tesis pelagiana que unía intrínsecamente a la Fe con la Libertad de la Voluntad, empañando el carácter de don gratuito

y no merecido propio de aquélla. Por otra parte, coincide con los pelagianos en que la Fe es un acto verdaderamente humano aunque con las características ya aludidas. Este acto tiene su consistencia porque Dios es fundamentalmente su Creador e Inspirador.

La Fe, en su contenido cristológico y soteriológico tal cual la presentan Pablo y Agustín, es de un valor totalmente sobrenatural hasta el punto que el acto de Fe -como acto profundamente personal, que toca al núcleo más íntimo de la persona- es intencional, es decir, tiende y se orienta a todos los aspectos de la existencia que orienta hacia Dios. La Fe sublima todas las potencialidades naturales, como el deseo del Bien o la necesidad de amar y ser amado, en su acto propio y en todas sus consecuencias.

Ese acto es intrínsecamente Gracia: su consistencia depende de la recepción de la Gracia (y de su preparación a la misma). La esperanza de la Gracia, que en la concepción paulina es glorificación iniciada y vivida pero consumada en la plenitud escatológica; es la Fe que libera al hombre de su pecado. El hombre encuentra en la Fe el comienzo de su salvación y la posibilidad de transformar su existencia mediante la conversión personal. Permite superar la condición finita mediante la esperanza y la confianza (son los aspectos fiduciales de la Fe).

No es propia de una clase restringida de personas sino de todo creyente en el Misterio Pascual. La Fe y la Gracia, al entrar en comunión, nos justifican de nuestro pecado. El hecho de que la Gracia se nos conceda aunque no la merezcamos despierta nuestra gratitud por el beneficio divino.

En cuanto tal, la Fe no es Justificación sino preparación a la misma. La conciencia de esta realidad se basa en el Misterio de la Encarnación y en el de la Pascua en cuanto éstos abren al creyente la posibilidad de una nueva relación con Dios. Tengamos presente que, por su parte, la Ley también vincula al hombre con Dios. Sin embargo, en Pablo, la Fe abroga a la Ley llevándola a su plenitud por el Amor. La Fe presupone la Gracia no como un complemento mágico de la actividad humana sino siempre en referencia a Cristo. La dialéctica paulina sobre la insuficiencia de la Voluntad para vencer al poder del pecado nos enseña que no hay lugar para la "superbia". También para Agustín la Fe no es solamente creencia en la Cruz sino que es una fe eclesial en la que la totalidad de la Revelación

es central.

Esta Fe nos conduce a la comunión con Dios en cuanto Bien Supremo y "ens incommutabile". Por ejemplo, en *De utilitate credendi* encontramos referencias en esta línea cuando Agustín se refiere al valor soteriológico de la Fe en su contexto eclesial esencial. La "fides" también se relaciona con la "voluntas bona". En *Ad Simpl.* I, q. 2 n° 7 (donde se ocupa igualmente de la "vocatio voluntatis") Agustín se plantea<sup>37</sup> si la Fe justifica al hombre en virtud de los méritos que éste posee. Concluye que la Fe es un don sobrenatural.

Se pregunta si la Fe se origina en el hombre o de una Gracia precedente. La respuesta favorece esta última alternativa. Nadie cree si no es llamado por el Dios Misericordioso y sin mérito previo por parte del hombre. Sabemos, por ejemplo, que la Voluntad encuentra generalmente su objeto gracias a su tendencia hacia el mismo y a la atracción que éste ejerce sobre ella. La Fe es comprensible dentro de este proceso volitivo. La Gracia llama y atrae al hombre, ofreciéndole la posibilidad de responder en la fe por las buenas acciones.

En cuanto actitud personal, la Fe en su contenido y expresión no está exenta de algún mérito (cf. q. 68, 3). No obstante, la Gracia conserva su gratuidad esencial de tal manera que creemos sin mérito propio: somos llamados por Dios, y mediante la Fe alcanzamos el mérito<sup>38</sup>. Podemos distinguir aún entre "vocatio congruens", propia de la buena Voluntad, e "inspiratio". Agustín distingue así entre la vocación sobrenatural, el don de la Fe y la posibilidad de obrar bien. Como hemos visto, las buenas obras no han de desdeñarse. Pero son consiguientes a la inspiración (inspirare) de la Fe que es don del Amor de Dios.

La vinculación entre la llamada divina y el obrar nos indica que el Señor nos fortalece y conduce. La "caritas" también es inspirada para practicar las buenas obras. Otro concepto que nos aclara la motivación de la Voluntad es el de "visum", cuyo correlato es el "appetitus" en cuanto que la representación del "visum" considera bueno el "appetitus". La Voluntad es motivada por su encuentro con un "bonum" que la fundamenta como "velle beatum esse".

El "appetitus beatitudinis" implica la posesión de su objeto y esto corresponde muy bien a su estructura en cuanto deseo e inclinación. Para Agustín, la Voluntad se identifica con ese deseo o movimiento del



alma por el que tiende a un objetivo o, al menos, no pierde su posesión. La Voluntad nos permite disfrutar del bien apetecido hasta el punto que es feliz quien disfruta (fruitur) del Bien Supremo. La Voluntad tiende a un "bonum" y, por tanto, hacia la beatitud o felicidad. Esta es la posesión de la Eternidad. El "appetitus beatitudinis" tiende a su objeto por la Voluntad, la que es así tendencia y posesión.

Esto también nos permite entender la naturaleza del amor (caritas) y de la "cupiditas" relacionados respectivamente con los bienes eternos y temporales. Con un fundamento en el Eros platónico, la "caritas" tiende a visualizar su objeto más que a escuchar su presencia. Esto nos remite a la concepción metafísica de Dios como "Summum Bonum".

Finalmente, la Voluntad en cuanto "appetitus" está abierta al orden sobrenatural, ya que el acto volitivo no puede por sí mismo alcanzar el Bien apetecido y necesita la ayuda sobrenatural necesaria que lo cualifica como acto ontológicamente humano.

## Notas:

1. Cf. la obra clásica de Max Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung* (1946-49). También son muy útiles para la consulta: H. von Armin, *Stoicorum Veterum fragmenta*, I-IV, Stuttgart, 1905; Alain, *La théorie de la connaissance des Stoiciens*, Paris, 1964; H. Greven, *Das Hauptproblem der Sozialethik in der Stoa und im Urchristentum*, 1935.
2. Sobre el Logos, la obra clásica de M. Heinze, *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie*, 1872.
3. Para el tema en los Estoicos más antiguos -Zenón, Cleantes y Crisipo- SVF I, 205-208; III, 443-444, 447-448, 449-450. En el Estoicismo medio de Panecio, Posidonio y Antíoco de Ascalona, la *apatheia* y la *metriopátheia* (moderación más simple de las pasiones) refleja influjos platónicos (cf. *La República* y *Fedón* 82c), académicos y peripatéticos. En Filón, Plotino, Porfirio y Clemente de Alejandría la *apatheia* es la "purificación" en sentido platónico según el modelo de un Dios absolutamente *apatheés*. Cf en *Teeteto* 176b la fórmula *ómioosis Theó katá tòn dinatón*. La *ataraxía*, con reales antecedentes platónicos (cf. *taráttein* - *taraxeé* en *Fedón* 66a

y d) y aristotélicos (*Ética Nicomaquea* IV, 1125b, 33-34: *atáraxos*) es afín a la *apatheia* y representaba el ideal máximo del Estoicismo antiguo. También Epicteto y Marco Aurelio lo emplearon. Para Epicteto es sinónimo de la Libertad interior del Filósofo en su inmunidad frente a todo acontecimiento exterior. Menciona conjuntamente *ataraxia* - *apatheia* (*Diss* III, 15.12; cf. II, 8, 23 y 17, 31). Marco Aurelio se refiere al *atáraktos* - *atáraxos* que es independiente del mundo exterior (*In semetipsum* IV, 24, 37; VII, 16). Plotino menciona esta doctrina en *Enneadas* I, IV, 1. Cf. S. Lilla, *Clement of Alexandria*, Oxford 1971 y *DPAC*, s. v., Roma 1983.

4. Cf. Jean Guitton, *Le Temps et l'Eternité chez Plotin et S. Augustin*, París 1959, caps. VII y VIII.
5. Cf. por ejemplo, los estudios de I. Hausherr, SJ, sobre Espiritualidad, en *Spiritualité de l'Orient chrétien. Manuel systématique*, OCA 206, Roma, 1978, pp. 121 y ss., pp. 199 y ss., etc.
6. Cf. J. J. O'Meara, *The Young Augustine*, London, 1954; R. J. O'Connell, "The Plotinian Fall of the Soul in S. Augustine", en *Traditio* 19 (1963), pp. 129-164; Id., "The Riddle of Augustine's *Confessions*. A Plotinian Key", en *International Philosophical Quarterly* 4 (1964), pp. 327-372. Cf. también G. Bonner, "Augustine's Conception of Deification", en *The Journal of Theological Studies* 37 (1986), pp. 369-385; Judith Chelius Stark, *A Study of the Will in the Early Works of S. Augustine*, Ph. D. dissertation, Graduate Faculty of the New School for Social Research, 1979.
7. Cf. X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid 1963, 399-478.
8. Cf. L. Arias, "La Gracia en San Pablo y en San Agustín", en *Salmanticensis* 11 (1964), 97-145; W. Babcock, "Augustine's Interpretation of Romans (394-396)", en *Augustinian Studies* 10 (1979), 55-74; Id. "Grace, Freedom and Justice: Augustine and the Christian Tradition", en *Perkins School of Theology Journal* 27 (1973), 1-15; M. F. Berrouard, "L'exégèse de Rom. 7, 7-25 entre 396 et 418 avec des remarques sur les premières périodes de la crise pélagienne", en *Recherches Augustiniennes* 16 (1981), 101-196.

9. Cf. L. Cerfaux, "La théologie de la grâce selon Saint Paul", en *La vie spirituelle* 83 (1950), 5-19; P. Rousselot, "La grâce d'après S. Jean et d'après S. Paul", en *Recherches de Science Religieuse* 18 (1928), 87-104 (con referencias a San Agustín).
10. Cf. *De fide et operibus liber unus* (413), en CSEL 41, 3, 32 (cf. *Retract* 1, 17 y *Poss.*, *Vita* 10, 8).
11. Cf. I. M. Congar, "Variations sur le thème «Loi-Grace»", en *Revue Thomiste* 71 (1971), pp. 420-438; J. Patout Burs, "The Interpretation of Romans in the Pelagian Controversy", en *Augustinian Studies* 10 (1979) pp. 43-54.
12. Cf. *Ep* 145, 3, en PL 33, 593; CSEL 44, 269 (ca. 413/14). Cf. H. Albrich, "Augustins Briefe zur entscheidenden Phase des Pelagianischen Streites", en *Rev. Et. Aug.* 9 (1963), pp. 51-75 y 235-258. Agustín sostiene que la Ley "itaque docendo et iubendo quod sine gratia implere non potest, homini demonstrat suam infirmitatem, ut quaerat demonstrata infirmitas salvatorem, ex quo sanata voluntas possit quod infirma non posset. Lex igitur adducit ad fidem, fides impetrat Spiritum largiorem, diffundit Spiritus caritatem, implet caritas legem" (de la citada *Ep*.). También en el número 8 de la misma leemos: "... quod quidem homo non potest nisi norit et velit, et erit continuo qui plene voluerit: sed hoc ipsum in eo non erit, nisi gratia Spiritus sanetur, et adiuvetur ut possit" (CSEL 273).
13. Cf. *Ep*. 177, 5, en PL 33, 767; CSEL 44, 675 (ca. 416): "Sicut ergo agnoscimus voluntatem, cum haec praecipuntur; sic et ipsi agnoscat gratiam, cum petuntur". Cf. R. Tremblay, "Les processions du Verbe et de l'amour humaine chez S. Augustine", en *Rev Univ Ottawa* 24 (1954), pp. 93-117; B. de Margerie, "La doctrine de S. Augustine sur l'Esprit-Saint comme communion et source de communion", en *Augustinian Studies* 12 (1972), pp. 107-119.
14. Agustín se pregunta: "Liberum ergo arbitrium evacuamus per gratiam? Absit, sed magis liberum arbitrium statuimus sicut enim lex per fidem (*Rm* 3, 31), sic liberum arbitrium per gratiam non evacuatur, sed statuitur. Neque enim lex impletur nisi libero arbitrio. Sed per legem cognitio peccati, per fidem impetratio gratiae contra peccatum, per gratiam sanatio animae... per animae

sanitatem libertas arbitrii, per liberum arbitrium iustitiae dilectio, per iustitiae dilectionem legis operato... ita liberum arbitrium non evacuatur per gratiam, sed statuitur, quia gratia sanat voluntatem, quia iustitia libere diligatur (cf. *Jn* 8, 36), en *De Spiritu et litteram* 30, 52, en PL 44, 234; CSEL 60, 209. Cf. *Retract.* 2, 37.

15. Cf. P. Fredriksen, "Paul and Augustine: Conversion Narratives, Orthodox Traditions and the Retrospective Self", en *Journal Theological Studies* 37 (1986), pp. 3-34; E. Pfaff, *Die Bekehrung des hl. Paulus in der Exegese des 20. Jahrhunderts*, Roma, 1942. Fredriksen utiliza las categorías del momento y narración de la conversión relacionadas con el momento y el "yo" retrospectivo. Cf. G. Bonner, *S. Augustine of Hippo. Life and Controversies*, Philadelphia, 1963.
16. Cf. Ph. Platz, *Der Römerbrief in der Gnadenlehre Augustins* (Cass. 5), Würzburg, 1938; A. J. Smith, "The Latin Sources of the Commentary of Pelagius on the Epistle of S. Paul to the Romans", en *Journal Theological Studies* 19 (1917), pp. 169-230; 20 (1918), pp. 55-65; pp. 127-177; A. C. Veer, "Rom III, 10-18 et Ps. XIII, 1-3 chez S. Augustine", en *BAug.* 31, París, 1968, pp. 751-754; A. M. La Bonnardiere, "Psaume 13, 3 et l'interprétation de Rom. 3, 13-18 dans l'oeuvre de S. Augustin", en *Recherches Augustiniennes* 4 (1966), pp. 49-65; Id., "Le verset paulinien Rom 5, 5 dans l'oeuvre de S. Augustin", en *AugM* 1954, pp. 657-665; G. Bonner, "Augustine on Romans 5, 12", en *TU* 103 (1968), pp. 242-47; S. Lyonnet, "A propos de Romains 5, 12 dans l'oeuvre de S. Augustin: Note complémentaire", en *Bib* 45 (1964), pp. 541-42; Id., "Rom 5, 12 chez S. Augustine. Note sur l'élaboration de la doctrine augustinienne du péché originel", en *L'homme devant Dieu. Mélanges H. de Lubac*, I, Paris, 1963, pp. 327-339; A. F. W. Lekkerkerker, *Römer 7 und Römer 9 bei Augustin*, Amsterdam, 1942; A. Rétif, "A propos de l'interprétation du chapitre VII des Romains par S. Augustin": *RSR* 33 (1946), pp. 368-371; M. F. Berrouard, "L'exégèse augustinienne de Rom. 7, 7-25 entre 396 et 418, avec des remarques sur les deux premières périodes de la crise pelagienne", en *Recherches Augustiniennes* 16 (1981), pp. 101-196; O. Bardenhewer, "Augustinus über Römer 7, 14 ff.", en

*Miscellanea Agostiniana*, II, Roma 1931, pp. 879-83.

Sobre la exégesis patristica en general: W. Affeldt, "Verzeichnis der Römerbriefkommentare der lateinischen Kirche bis zu Nikolaus von Lyra", en *Tr* 13 (1957), pp. 369-406; K. H. Schelkle, *Paulus Lehrer der Väter. Die altkirchliche Auslegung von Römer 1-11*, Düsseldorf 1959; Id., "Erwählung und Freiheit im Römerbrief nach der Auslegung der Väter", en *ThQ* 1312 (1951), pp. 17-31, 189-207 (también en *Wort und Schrift. Beiträge zur Auslegung und Auslegungsgeschichte des Neuen Testaments*, Düsseldorf 1966).

Sobre el tema de la Ley: *Römer 7 und das Bild des Menschen im Neuen Testament*, München 1974; E. P. Sanders, *Paul, the Law and the Jewish People*, Philadelphia 1983; A. Bandstra, *The Law and the elements of the world. An exegetical study in aspects of Paul's teaching*, Kampen 1964.

17. Sobre la Epístola a los Romanos en general: cf. C. K. Barret, *A Commentary on the Epistle to the Romans*, HNTC, New York, 1957; M. Black, *Romans*, NCN, London, 1973; C. E. B. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, ICC, I-II, Edinburgh, pp. 1975-1979; O. Kuss, *Der Römerbrief, I-III*, Regensburg, pp. 1963-1978; S. Lyonnet, "Note sur le plan de l'épître aux Romains", *RSR* 39 (1951), pp. 301-316; O. Michel, *Der Brief an die Römer*, Göttingen, 1978; Ph. Rolland, *Epître aux Romains. Texte grec structuré*, Rome, 1980; H. Schlier, *Der Römerbrief*, Freiburg/Basel, Wien, 1977, etc. Cf. también AA.VV. *Théologie du Péché*, Paris-Tournai, 1960; M. Huftier, *Le tragique de la condition chrétienne chez S. Augustin*, Paris-Tournai, 1964.

Cf. R. Badenas, *Christ, the End of the Law*, Sheffield, 1985; E. Brandenburger, *Das Böse*, Zürich, 1986; W. D. Davies, "Paul and the Law", en FS Barret, London, 1982, pp. 4-16; F. Hahn, "Das Gesetzverständnis im Römer und Galaterbrief", en *ZNW* 67 (1976), pp. 29-63; R. Heilingenthal, *Werke als Zeichen*, Tübingen, 1983; H. Hübner, *Das Gesetz bei Paulus*, Göttingen, 1978; F. Mussner, "Das Toraleben im jüdischen Verständnis", en K. Kertelge (hrsg.), *Gesetz*, pp. 28-45; E. J. Schnabel, *Law and Wisdom from Ben Sira to Paul*, Tübingen, 1985; D. Zeller, "Zur neueren Diskussion über das Gesetz bei Paulus", en *ThPhi* 62<sup>4</sup>, 1987, pp.

481-500.

18. Cf. PL 40, 101, 148; CCL 44, 7-91 (Cf. *Retr.* 2, 1; posterior al 397). Cf. A. Cassamassa, *Il pensiero di S. Agostino nel 396/7*, Roma, 1919. Según es notorio, el Hiponate modifica aquí una opinión suya anterior y afirma que la Gracia también es necesaria para el deseo de la conversión y el "initium fidei".
19. Cf. PL 40, 197-230; CSEL 41. 35-97 (ed. J. Zycha). Cf. *Retr.* 2, 38.
20. Cf. PL 44, 359-410; CSEL 42, 125-206. Agustín no acepta la identificación que Pelagio hace entre Gracia, Libertad, Ley y Revelación. El Hiponate afirma la interioridad de la Gracia que facilita la práctica de la Ley.  
Cf. J. M. Bover, "Valor de los términos 'Ley', 'yo' y 'pecado' en *Rm* 7". e *Bib* 5 (1924), pp. 192-206. En *De spir et litt* 6 (PL 44; 205, CSEL 60, 161) leemos: "... quo magis aucta est iniquitas quam minuta, quando quidem lex subintravit, ut abundaret delictum, ut eo modo convictus atque confusus videret non tantum doctorem sibi esse necessarium, verum etiam adiutorem Deum, a quo eius itinera dirigantur, ne dominetur ei omnis iniquitas (cf. *Ps.* 118, 133) et confugiendo ad opem misericordiae sanetur atque ita ubi abundavit delictum superabundet gratia non peccantis merito sed subvenientis auxilio". También en *De Nat et Grat* 34, 39 (PL 44, 266; CSEL 60, 262): "Ipse est autem Creator eius qui Salvator eius".
21. Cf. *De Musica* VI, 40 (PL 32, 1185): "Generalis vero amor actionis quae avertit a vero, a superbia proficiscitur quo vitio Deum imitari, cum Deo servire anima maluit... Itaque hoc bonum habet initium quare superbia intumescere, hoc illi est in extrema progredi, et ut ita dicam, inanescere, quod est minus minusque esse. Progredi autem in extrema, quid est aliud quam intime proiicere, id est, longe a se facere Deum, non locorum spatio sed mentis affectu?". Cf. también *De spir et litt* 10, 17; 11, 18; 12, 18 (PL 44, 210-212; CSEL 60, 169-172), *Ep.* 118, 15 (PL 33, 439; CSEL 34/2, 680 [ed. A. Goldbacher])
22. Cf. *Rm* 6, 12 y 7, 16-18 y la q. I, 9 del *Ad Simplic.* Libro I. Ver J. Burnaby, *Amor Dei. A study of S. Augustine's Teaching on the Love of*

*God as the Motive of the Christian Life*, London, 1960; I. Bochet, *S. Augustin et le désir de Dieu*, Paris, 1983; "Amor" (d. Dedeberg) en *Augustinus Lexikon*, A-L, Vol. I, Basel, Stuttgart, p. 1986 y ss.; G. de Plinval, "Mouvement spontané ou mouvement imposé? Le feror augustinien", en *REAug* 5 (1954), pp. 13-19.

23. Cf. H. Esser, *Das Paulusverständnis des Pelagius nach seinem Pauluskommentar*, Diss, Bonn, 1961.

24. Cf. R. Lorenz, "Gnade und Erkenntnis bei Augustinus", en *ZKG* 75 (1964), pp. 21-78.

25. Agustín lo cita en *De Grat Chr et pecc origin* I, II. Cf. la edición de J. Garnier: Diss VI: PL 48, 611-613; *Fragm. Ms. Paris 633* (ed. A. Souter en *Proceed of the British Acad.* II (1905), pp. 437-438 y en *JTS* 12 (1910-1911), pp. 32-35: PLS I, pp. 1539-1542.

26. Ed. de A. Souter en *Texts and Studies* IX, 2, Cambridge, 1922-1926=PLS I, 111p-1374.

27. Por ejemplo, en su *Epístola al Papa Inocencio I* (del 417), de la que leemos fragmentos en *De Grat Chr et pecc. orig* 28-30 (ed. J. Garnier, Diss VI: PL 48, 610-611).

Sobre Pelagio, cf. R. F. Evans, *Pelagius, Inquiries and Reappraisals*, London, 1968; G. Greshake, *Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius*, Mainz, 1972; G. Bonner, *Augustine and Modern Research on Pelagianism*, Vilanova, 1972; A. Bruckner (hrsg.), *Quellen zur Geschichte des Pelagianischen Streites*, Tübingen, 1906, p. 58 y ss.

Sobre la exégesis de Rm 5, 12 por Pelagio: W. Dunphy, *Augustine and the Pelagian Problematic (410-418). Aspects of the History*, Rome, 1975, pp. 28-41.

Sobre los problemas contextuales y exegeticos: H. H. Esser, *Das Paulus Verständnis des Pelagius nach seinem Pauluskommentar*, Diss, Bonn, 1961; P. Marti, "Zur Ethik des Pelagius", en *Schweizerische Theologische Umschau* 33 (1963), pp. 129-134; B. P. Rees, *Pelagius. A reluctant heretic*, Suffolk, 1988.

Sobre Julián de Eclana: G. Bowman, *Das Iulian von Aeclanum Kommentar zu den Propheten Osee, Joel und Amos. Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese*, Roma, 1958; F. Refoulé, "Julien d'Eclane, théologien et philosophe", *RecSR* 52 (1964), pp. 42-84; pp. 233-

28. Agustín gusta citar *Cor* 3, 5: "Non quia idonei sumus cogitare aliquid quasi ex nobismetipsis, sed sufficientia nostra ex Deo est". El pensar está subordinado al querer en cuanto pensamos lo que deseamos: "Quoniam nonnunquam et quod non cupimus cogitamus... sed sufficientia nostra ex Deo est". Cita *Jn* 15, 5: "Sine me nihil potestis facere", en *c. ep. Pelag.*, Liber II, VIII (en *M*, 10, 1, 584; PL 44, 583).
29. Cf. W. Anz, "Zur Exegese von Römer 7 bei Bultmann, Luther, Augustin", en *Theologia Crucis. Signum Crucis. Festschrift E. Dinkler*, Tübingen, 1979, pp. 1 y 15; B. Schneider, "The Meaning of S. Paul's Antithesis *The letter and the Spirit*", en *CBQ* 15 (1953), pp. 163 y 212.
30. Cf. *De Spir et Litt.*, 13. 15, en PL 44, 213-218; CSEL 60, 173-181. Cf. *Rm* 6, 6-25; 7, 7; 3, 20. Algunos autores ven este texto una contradicción o una oscuridad que impide conciliar la acción de la Gracia y la disposición servil bajo la Ley. Cf. Hans Jonas, *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. Eine philosophische Studie zum pelagianischen Streit*, Göttingen, 1965, pp. 57-58, nota 13.
31. Cf. nota 30.
32. Cf. R. A. Markus, "The Legacy of Pelagius: orthodoxy, heresy and conciliation", en *The Making of Orthodoxy. Essays in Honour of Henry Chadwick*, Edited by R. Williams, Cambridge, 1989, pp. 214-234; G. O. Daly, *La filosofia della mente in Agostino*, Palermo, 1988; T. Borsche, *Was etwas ist. Fragen nach der Wahrheit der Bedeutung bei Plato, Augustin, Nikolaus von Kues und Nietzsche*, München, 1990; L. Padovese, "Ilario di Poitiers: precursore di Agostino nella riflessione sulla volonta", en *Antonianum* 66 (1991), pp. 3-34.
33. Cf. D. Dideberg, *S. Augustin et la Premiere Epitre de S. Jean. Une théologie de l'Agape*, Paris, 1975, pp. 203-221; H. Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin*, Berlin, 1929; H. Blumenberg, "Augustins Anteil an der Geschichte des Begriffs der theoretischen Neugierde", en *REt. Aug* 7 (1961), pp. 35-70; G. Bonner, "Libido and Concupiscentia", en *Studia Patristica* VI, Berlin, 1962, pp. 303-



- 314; A. Orbe, "S. Agustín y el problema de la concupiscencia en su marco histórico", en *Revista Española de Teología* I (1940-41), pp. 313-337.
34. "... quia de libero existit arbitrio, quod cum crearemur accepimus, adtendat et videat non ideo tantum istam voluntatem divino muneri tribuendam, quia ex libero arbitrio est, quod nobis naturaliter concreatum est, verum etiam quod visorum suasionibus agit Deus... His ergo modis [se refiere a la inspiración interna y externa] quando Deus agit cum anima rationali, ut ei credat -neque enim credere potest quodlibet libero arbitrio, si nulla sit suasio vel vocatio cui credat-, profecto et ipsum velle credere Deus operatur in homine (cf. *Fil* 2, 13) et in omnibus misericordia eius praevenit nos (cf. *Sal* 58, 11), consentire autem vocationi Dei vel ab ea dissentire, sicut dixi, propipriae voluntatis est. Quae res non solum non infirmat quod dictum est: 'Quid enim habes quod non accepisti?' (*1Cor* 4, 7) verum etiam confirmat". (*De Spir et Litt.* 34, 60, en PL 44, 241; CSEL 60, 220. Cf. R. Guardini, "Die Begegnung. Ein Beitrag zur Struktur des Daseins", en *Hochland* 47 (1955), pp. 224-234; K. Rahner, "Würde und Freiheit des Menschen", en *Schriften zur Theologie* II, Einsiedeln, 1955, pp. 247-277.
35. Hans Jonas considera que Agustín partió de un presupuesto inadecuado para hacer su exégesis de *Rm* 7. Su dualidad (sub lege - sub gratia) no equivale a la unidad personal presente en la enseñanza paulina. Además, su enfoque sobre la Voluntad impediría la realización plena del "selbst" en su querer: cf. "Augustin und das paulinische Freiheitsproblem...", p. 66 y ss. No obstante, considero que en una teoría de la Voluntad que comprendiera la totalidad de la persona, la doctrina agustiniana no coarta necesariamente la naturaleza y la dinámica de la Voluntad en su obrar libre y espontáneo. Es posible conciliar el "selbst" con la "alteridad" ya que la Voluntad, en su mismo actuar, se autotrasciende en la medida que sus propias inclinaciones le conducen hacia el otro. Cf. E. Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, 1977; Id., "La trace de l'autre", en *Tijdschrift voor Filosofie* 25 (1963), pp. 605-623.

36. Cf. M. Löhrer, *Der Glaubensbegriff des hl. Augustinus in seinen ersten Schriften bis zu den Confessiones*, Einsiedeln, 1955; R. Aubert, *Le probleme de l'acte de foi*, 1958; O. du Roy, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin*, Paris, 1966.
37. Cf. I, 2: "Non enim cathecumeni non credunt, aut vero Cornelius non credebat Deo, cum elemosinis et orationibus dignum se praeberet, cui angelus mitteretur. Sed nullo modo ista operaretur, nisi ante credidisset; nullo modo autem creddisset, nisi vel secretis per visa mentis aut spiritus vel manifestioribus per sensus corporis admonitionibus vocaretur. Sed in quibusdam tanta est gratia fidei...", en CC 44, 25.
38. "Sed cur haec miseriocordia subtracta est ab Esau, ut non sic vocaretur, ut et vocato inspiraretur fidens et credens misericors fieret, ut bene operaretur?... An quia nemo potest credere nisi velit, nemo velle nisi vocetur, nemo autem sibi potest praestare ut vocetur, vocando deus praestat et fidem, quia sine vocatione non potest quisquam credere, quamvis nullus credat invitus?... Nemo itaque credi non vocatus, sed non omnis credit vocatus", en *Quaest ad Simpl* I, 2, 10 [en CC 44, 35 (ed. A. Mutzenbecher)].