

EL LIBRE ALBEDRÍO EN ORÍGENES Y EN SAN AGUSTÍN

RICARDO M. GARCÍA
Universidad Nacional del Sur

INTRODUCCIÓN

San Agustín y Orígenes de Alejandría desarrollan su pensamiento referido a la realidad del mal y la libertad en sendas polémicas contra doctrinas que afirmaban que el mal era de carácter ontológico, y no ético. Agustín enfrenta al maniqueísmo, que postulaba al mal como perteneciente a un reino tenebroso, en lucha contra el reino de la luz. Esta pelea se trasladaba al interior del hombre, de tal modo que según Agustín las acciones ya no dependían de la libertad, sino del triunfo de un principio sobre el otro. Por su parte, Orígenes también debe polemizar contra el gnosticismo de la escuela de Valentín, que afirmaba una teoría de naturaleza determinada y fija con respecto a la maldad o bondad, de tal modo que negaban en la práctica el libre albedrío de la voluntad. Ambas doctrinas, el maniqueísmo y el gnosticismo, atribuían al mal una realidad ontológica. Tanto Agustín como Orígenes, argumentarán que el mal es de naturaleza ética y religiosa y de ningún modo pertenece al ser de las cosas, ya que éstas provienen de un Dios bondadoso que ha creado todo y por lo tanto lo ha hecho bueno.

Nuestros dos autores argumentan y filosofan con elementos teóricos tomados del platonismo medio y del neoplatonismo.

En este trabajo me limitaré a los elementos filosóficos de ambos autores y no desarrollaré sus concepciones teológicas que como se sabe son esenciales en ambos.

Veremos: 1) en forma breve las doctrinas maniquea y gnóstica; luego, 2) nos referiremos al lenguaje de caída en el mal (ética) y su relación con la concepción del ser (ontología) que tienen nuestros dos autores, también de modo esquemático; 3) citaremos algunas fuentes filosóficas comunes, en las que abrevaron ambos autores y compararemos sus respuestas al mismo tema; 4) trataremos luego brevemente el problema de qué conocimiento tenía Agustín de Orígenes con respecto al tema del libre albedrío; 5) por último, en la conclusión, sintetizaremos las coincidencias y las diferencias entre ambos.

1. LAS DOS DOCTRINAS

1.1. El Maniqueísmo describe al yo como un campo de batalla entre dos almas, una de ellas

que es radicalmente buena es también una verdadera partícula de Dios, la otra es mala por naturaleza y es una expresión del poder tenebroso que está en una oposición cósmica contra la divinidad. Así el mal que hacemos no es realizado por nuestros propios actos voluntarios, sino más bien por una compulsión que nos viene del poder tenebroso del mal, que actúa a pesar nuestro (Babcock, "Sin", 227-8). Esto se completa con la idea de que hay dos 'ámbitos o reinos' uno radicalmente bueno y otro radicalmente malo; estos dos constituyen 'dos substancias' como dos principios irreconciliables y en constante lucha entre sí (Décret, *Aspects*, 193 ss.).

1.2 El *gnosticismo* en la época de Orígenes estaba representado por la escuela de Valentin. Su postulado básico contra el que polemizará el alejandrino es la llamada 'teoría de las naturalezas' que podríamos sintetizar así: la naturaleza más elevada es la de los 'espirituales' (*pneumatikoi*) que están destinados a salvarse, la más baja es la de los 'materiales' (*hylikai, joikós*) que son los que se condenan, y una categoría intermedia los psíquicos (*psyjikoi*). Las dos primeras no gozan de ningún tipo de libertad, pues están determinadas por su modo de ser o naturaleza, sólo la tercera, tiene una libertad muy restringida. Esta última podría hallar una salvación de inferior categoría o la destrucción definitiva como los 'materiales'.¹ Como se ve claramente, esta concepción

¹ Cito una fuente gnóstica: "Así a partir de Adam, son engendradas tres naturalezas (*treis physeis*): la primera, es la 'irracional (*álogos*)' a la que pertenece Caín; la segunda, la naturaleza 'racional (*logikè*)' y 'justa (*dikaía*)' de la cual forma parte Abel; la tercera, la 'pneumática (*pneumatiké*)', a que pertenece Seth," (Clément d'Alexandrie, *Extraits*, Section C: 54,1, 171). Otra fuente es Ireneo de Lyon (*Adversus Haereses* 1.7.5). Sagnard sintetiza así estas tres naturalezas: Los pneu-

del hombre niega de hecho, el libre albedrío de la voluntad y por lo tanto la posibilidad de decidir el destino propio.

2. ORÍGENES Y AGUSTÍN

2.1. Orígenes de Alejandría

Para nuestro autor los seres espirituales ('noés', 'logikoi', o 'mentes', 'rationabiles naturae') fueron creados iguales por Dios, destinados a vivir eternamente en su contemplación, es decir en una felicidad permanente. Todo esto, antes de la creación del mundo material. Sin embargo por libre elección se alejaron de Dios y pecaron, por una especie de 'desidia' o 'pereza' en la contemplación del bien.² Esto determinó su estado futuro: los que más pecaron se convirtieron en demonios, los que menos pecaron en

máticos ('elegidos', 'perfectos', 'iglesia' superior) están salvados por naturaleza'. Los psíquicos son intermediarios y deciden de su destino: si se salvan (por la fe y las obras, y no por naturaleza), sin embargo no pueden entrar al Pléroma, ya que no son de su substancia ("Introduction" a Clément d'Alexandrie, *Extraits*, 26). Cf. también Crouzel, *Origène, Traité*, Tomo II, nota 6, 115.

² Las 'noés' pecaron antes de la creación del mundo: *Tratado de los Principios*, I, 4, 1; II, 9, 6-8; por un 'enfriamiento' en la contemplación (II,8,3); 'desprecian esta participación y entonces por la falta de su propia pereza...cada uno deviene para sí mismo la causa de su caída y decadencia (*ipse sibi causa sui lapsus vel casus efficitur*)', (I,6,2). Sobre 'ensomatosis': 'para aquellas almas que a causa de las grandes defecciones de sus inteligencias (*ob nimios defectus mentis*), hayan tenido necesidad de estos cuerpos más pesados y sólidos (*crassioribus...et solidioribus indiguere corporibus*)...' (III,5,4). En el *Comentario al Evangelio de San Juan*, Orígenes (*Commentaire*, I, par. 236-8) habla de la preexistencia del alma de Juan Bautista, antes de su venida en un cuerpo (*prò tou hékain eís sôma*). Para *ensomatoúmenon*, cf. II,180-82.

ángeles y los que lo hicieron de modo intermedio, fueron destinados por Dios a encarnarse en un cuerpo material ('ensomatosis'), es decir se convirtieron en hombres. Como 'lugar' para los cuerpos, Dios crea el mundo material, como consecuencia de aquel pecado precósmico.

Sin embargo, Dios no abandonó a estos 'espíritus' y les dió la posibilidad de la salvación, es decir, el retorno a Dios por la realización libre del bien. Nuestro autor afirma la posibilidad de progreso o de regresión por parte de la naturaleza racional ya sea que actúe bien o lo haga mal. Esto lo podemos entender como un avance hacia el ser por antonomasia que es Dios o hacia la nada o el no-ser. Vemos así la relación que subyace en el pensamiento de Orígenes, entre lo ontológico y lo ético, es decir que el progreso en el bien equivale a un crecimiento en el ser, ya que implica un acercamiento al ser por excelencia que es Dios.

Trataremos de verlo en algunos textos, remarcando especialmente las palabras que usa, como caída, decadencia, falla, progreso, subida, etc.: 'Cada naturaleza racional puede pasar de un orden a otro y llegar a todos a través de cada uno y cada uno a través de todos, porque cada ser a causa de la facultad del libre albedrío (*pro liberi arbitrii facultate*), es susceptible de progresos o de decadencias variados (*dum accessus profectuum defectuumve varios*) según los movimientos y esfuerzos propios' (*Tratado de los principios* I, 6, 3).³

Al referirse al pecado precósmico considera que las creaturas racionales tienen el libre albedrío de la voluntad y esta 'libertad de su voluntad ha invitado a cada una a progresar (*ad profectum*) por imitación de Dios o la ha arrastrado a la decadencia (*ad defectum*) co-

mo consecuencia de su negligencia' (II, 9, 6; IV, 4, 9).

Orígenes distingue dos categorías de seres radicalmente diferentes: por un lado, la Trinidad, cuya perfección le pertenece esencial y substancialmente; y por otro, la creatura, que sólo logra alguna perfección (por ej. justicia, santidad) por participación y de manera accidental y por lo tanto de modo lábil y perdible: "En efecto, toda naturaleza cambiante y mudable (*convertibilis est et commutabilis*) aunque sea glorificada por las obras de la justicia o de la sabiduría, por el hecho mismo de poseer la justicia y la sabiduría de modo accidental (*per hoc ipsum quod accidentem habet iustitiam vel sapientiam*) y lo que es accidental puede así fallar (*quod accidit etiam decidere potest*), no puede tener una gloria sincera y transparente. En cambio la sabiduría de Dios... por ser estable e inmutable (*inconvertibilis et incommutabilis*), posee todo bien de manera substancial (*substantiale in eo omne bonum*) sin ninguna posibilidad de mutación o de cambio (*quod utique mutari aut converti numquam potest*)..." (I, 2, 10; I, 5, 5; I, 6, 2).

El hombre al no poseer la justicia y la sabiduría de modo substancial, sino accidental puede fallar (*quod accidit etiam decidere potest*) (I, 2, 10). Hablando del alma que acepta recibir la acción de Dios, dice que se 'perfecciona y sube en su progreso a grados superiores (*proficit in altiores profectuum gradus*)' (I, 3, 8).

En estos textos vemos la afirmación de Orígenes con respecto a que la mutabilidad de la creatura racional creada le permite o posibilita pecar o caer, en cambio sólo la Trinidad es absolutamente indefectible.

Se vuelven hacia Dios, quienes 'según sus méritos y sus progresos (*pro merito et profectibus suis*), ...han crecido en la participación e

³ Las referencias que siguen entre paréntesis remiten al *Tratado de los principios*.

imitación de Dios' (I, 6, 2). Dios distribuye según los méritos y los progresos (*pro meritis singulorum profectibusque dispensat*) de cada uno (I, 8, 4).

Estas defecciones son los distintos movimientos del libre albedrío de las creaturas racionales que las llevan a 'caer': 'Alejados (*deciderunt*) de esta situación de bondad por sus perturbaciones y sus desgarramientos ...' (II, 1, 1). Pero esta situación puede revertirse si progresan (*proficientibus*) en su esfuerzo hacia el bien, por medio de su libre arbitrio (II, 1, 2; I, 3, 7).⁴

En textos conservados en griego constatamos el mismo lenguaje. Así, hablando de los que avanzan en el bien usa la expresión '*árre-ton euergesían*' que podríamos traducir como 'inefable beneficio', o 'ventaja' en el bien (III, 1, 12; III, 6, 5 y 6; III, 6,9 en donde usa '*proficere*' y derivados). Otros términos son: 'los que progresan en el bien (*eis kreíttona prokóptein*) que equivale a 'subir hacia el bien' (*eis*

kreíttona apanabaínein) (III, 1, 23) Aquí Rufino traduce: '*ad meliora proficere*'.⁵

Para expresar el acercamiento o alejamiento a Dios usa la metáfora del alimento: alimentarse es volverse hacia Dios, no hacerlo es separarse de Él; si se cae o desciende es por una desatención o ignorancia del bien ('*par' idían aprosexían... ágnoian ton kalon*') (Orígenes *Contre Celse*, VII, 69, cf. Harl, 'Recherches', 387).

También utiliza la idea del ascenso hacia Dios: 'subiendo de lo visible hacia lo inteligible (*anabaiontas apò tôn oratôn epì tà voetà*)' (*Contre Celse* 3, 47; 6, 4). Al contrario la separación de Dios es un descenso; para formular esta idea usa el verbo '*katabaino*' (*Contre Celse* V, 4; 6, 71; 6, 4).

En síntesis, nuestro autor utiliza ideas 'platónicas' para su filosofía, las cuales son básicamente las siguientes: Dios es inmutable y el mundo depende de Él; la creatura en cambio es mutable y cambiante lo que posibilita su caída. Esta es entendida como ontológica ya que la creatura racional al pecar, se acerca a un tipo de vida de menor valencia, degradada podríamos decir, lo que no implica por supuesto que se convierta en 'mala' desde el punto de vista metafísico; esto es inadmisibles para Orígenes ya que lo llevaría a aceptar la teoría gnóstica de la maldad radical del mundo físico. Sin embargo el resurgimiento ético-

⁴ Ideas similares en otros fragmentos: 'En este mundo, sea cual sea la importancia de nuestros progresos (*proficiamus*), puesto que nosotros profetizamos en parte, porque vemos a través de un espejo...' (*Tratado de los principios*, II, 3, 2). Criticando la concepción estoica de los mundos sucesivos dice que no ve cómo se pueden sostener esas ideas 'si las almas poseen un libre albedrío y son el origen de sus progresos y de sus regresiones (*profectus suos vel decessus pro voluntatis...pötestate*)' (II, 3, 4). 'Parece que hay abierto un camino por el progreso (*profectibus*) de los santos de esta tierra a los cielos...' (II, 3, 7 y II, 11, 6). Orígenes que se pregunta si el alma es 'imperfecta porque ha caído (*a perfectione decidit*) de la perfección o si ha sido hecha así por Dios' (II, 8, 2). Hablando de la hipótesis del enfriamiento de las almas como posible causa de su caída dice: 'de los que cayeron del amor de Dios (*deciderunt a dilectione Dei*)...' (II, 8, 3). 'Toda creatura racional es susceptible de recibir alabanza o acusación', la primera si progresa (*proficiat*) hacia lo mejor, la segunda si se aparta (*declinet*) de la buena conducta (I, 5, 2).

⁵ En otro texto dice del alma que progresa en la virtud (*kat' aretèn è prokóptontas*) (*Contre Celse* IV, 5; IV, 16); Discutiendo con Celso el tema de la cantidad de mal en el mundo dice que el hombre 'ya se oriente por la virtud hace más o menos progreso (*prokóptontos epì pleion*)...' (*Contre Celse* IV, 64; *id.* VII, 60 y II, 79). Hablando del progreso en la virtud dice: 'si un progreso se produce (*prokopè eggénotto*) en el alma' (*Contre Celse* III, 71). 'El salvador...para quien no ha alcanzado el fin y sigue en camino (*prokóptonti bodós*), Él es el camino...' (*Commentaire*, 6,107).

religioso en el bien, significa un progreso, un ascenso hacia el bien por excelencia, lo que implica un mejoramiento también de tipo ontológico. Otro elemento claramente platónico es su teoría de la caída desde una existencia precósmica, que sintetizamos al comienzo de este apartado.⁶

Una diferencia esencial con el 'platonismo' es que tanto Orígenes como Agustín, afirman claramente el concepto de creación, de origen bíblico, y que resulta totalmente novedoso con respecto a toda la filosofía griega.

2.2. San Agustín

Después de compartir durante años la explicación maniquea sobre el origen y la realidad del mal, Agustín cuenta cómo superó su antigua fe. Nos dice que leyó en los 'libros platónicos' (Agustín, *Confessiones*)⁷ que el mal no tiene realidad ontológica, sino que es una carencia (*defectus*) de ser. Esto le sirvió para superar el dualismo maniqueo en cuanto que no había una porción del ser (o ámbito de lo real) radicalmente mala (una 'substancia mala'), sino que el mal es, en última instancia, puesto por el hom-

bre por medio de un acto libre. Por lo tanto el mal no tiene realidad ontológica sino ética. Analizaré brevemente en las obras del llamado 'período antimaniqueo'⁸ el lenguaje de caída, su relación con la libertad y el tema ontológico. No mencionaré la problemática posterior sobre la libertad, enmarcada en la polémica antipe-lagiana, pues implicaría un desarrollo extenso y por otro lado, exclusivamente teológico.

Para Agustín el mal es tensión hacia el no-ser, es como una caída, porque el hombre al ser hecho de la nada (*ex nihilo*), al tender hacia ella, peca.⁹ 'Fallar (*deficere*) no es aún la nada, sino tender hacia la nada (*ad nihilum tendere*). Porque cuando las cosas que tienen más ser (*quae magis sunt*), declinan (*declinant*) hacia las que tienen menos ser (*ea quae minus sunt*), no son las cosas hacia las que declinan las que fallan (*deficiunt*) sino las que declinan y que desde entonces tienen menos ser que antes (*minus esse incipiunt quam erant*). En cuanto una cosa es menor, tanto es más cercana a la nada (*quanto enim quaeque res minus est, tanto vicinior nihilo est*). Cuando estas fallas (*isti defectus*) son voluntarias, merecen ser reprendidas y se llaman pecados. Estas defecciones voluntarias (*voluntarias defectiones*) acarrearán incomodidades, molestias, sufrimientos...' (*Contra Secundinum*, XI).

En otro texto dice Agustín: 'Por lo tanto ese movimiento de aversión (*Motus ergo ille aver-*

⁶ Cadiou, (*"Introduction"*, 27 ss), muestra la influencia del mito del *Fedro* en nuestro autor. Señala la atmósfera platónica reinante en Alejandría en ese tiempo, que iba de Filón a Numenio, y cómo el recurso de Orígenes de explicar la preexistencia de las almas está en función de permitir el ejercicio de la libertad y así salvar la bondad de Dios cuando castiga o premia, (p. 29).

⁷ Agustín, *Confessiones*, L. VII, 11, 13 y 20, 26; L. VIII, 2, 3. Para esto se puede ver, entre muchas otras, dos obras clásicas: Courcelle (*Recherches*, cap. III 'Aux sermons d'Ambrose: La découverte du néoplatonisme chrétien', 92 ss.), y O'Meara (*La jeunesse: 'Ambrose et l'ambition'*, 149 ss.). O'Meara discute la tesis de Courcelle sobre que Ambrosio en sus sermones ya le habría dado a Agustín una especie de neoplatonismo cristiano elaborado.

⁸ Las principales obras, no todas, son: *De duabus animabus*, *Contra Fortunatum*, *Contra Adimantum*, *Contra epistulam manichaei quam vocant fundamenti*, *Contra Secundinum*, *Contra Felicem manichaeum*. También ubicamos en este período a *De libero arbitrio* y *Confessiones*.

⁹ Agustín, *Epistula quam vocant fundamenti*, XXXV, 39; XXXVI, 41 y 42. Así el mal aparece como corrupción de una naturaleza, originalmente buena (XXXV, 39; XXXVIII, 44; XL, 46; XLI, 47; *De duabus animabus*, VI).

sionis) es el pecado...es un movimiento defectuoso (*defectivus motus*)' ya que todo defecto (*defectus*) viene de la nada (*ex nihil est*). Sin embargo porque todo defecto (*tamen defectus*) es voluntario depende de nuestro poder (*in nostra est positus potestate*) (*De libero arbitrio*, II,54). Así queda claro que para él el mal es voluntario y no resultado de una naturaleza mala, ya que según su postura creacionista, Dios ha creado todo bueno y de ningún modo hubiera podido crear seres malos. El mal tiene una realidad ética no ontológica ya que es producto de un ser bueno que por inclinación voluntaria o tensión a la nada, peca. Continuando con el lenguaje con que narra el pasaje al mal, constatamos que usa palabras como '*flexibilitas*', '*fragilitas*' (*Contra Secundinum*, XIX), '*infirmetas*'¹⁰ (*Contra Felicem*, VIII), (*Confessiones*, VII, 24 y *De libero arbitrio*, III, 19) para notar que si bien la naturaleza humana ha sido creada buena, sin embargo es mutable y cambiante y por eso puede 'caer' en el mal: así es '*inclinatio*', '*declinat*', '*mutabilitas*' (*Contra Secundinum*, XII, XXI y XV, XIX, respectivamente). Describe al pecado como '*avertio*' del bien (*De libero arbitrio*, III, I,1; II,54; III,19) y como '*potestas*' para el mal, como ya dijimos (*De libero arbitrio* III, 3, 7; II, 54, y *Contra Felicem*, IV). Un texto que sintetiza lo dicho es el siguiente: '...son buenas las cosas que se corrompen (*bona sunt, quae corrumpuntur*), ya que si fueran buenas de modo absoluto (*si summa bona essent*) no podrían corromperse, y si no fueran buenas (*neque nisi bona essent*) no podrían corromperse (*in corruptibilia essent*)... La corrupción daña

(*nocet enim corruptio*) y si no disminuyera a algo bueno no dañaría (*nisi bonum minueret non noceret*)... todas las cosas que se corrompen (*omnia quae corrumpuntur*) son privadas de un bien (*privantur bono*). Si en cambio, se las privara de todo bien (*omni bono privabuntur*) no existirían de ningún modo (*omnino non erunt*)... ya que en cuanto existen, son buenas (*ergo quamdiu sunt, bona sunt*)... Yo buscaba el mal, buscaba su origen, pero no es substancia (*non est substantia*) porque si fuera substancia sería bueno (*si substantia esset, bonum esset*)...' (*Confessiones*, L. VII, 18).¹¹

A continuación señala que todo lo creado es bueno, en su conjunto y que las partes dependen del orden del todo (*Confessiones*, L. VII, 19). Confiesa Agustín que al no haber entendido esto antes, se había hecho maniqueo y creía en la existencia de dos substancias, una buena y otra mala. Así concluye que el mal no es substancia (L.VII.22).

La razón de esta caída desde el punto de vista del valor ontológico de la naturaleza humana es que no ha sido creada igual que Dios, sino que proviene de la nada: 'Pero, las cosas hechas por Él (*ea quae ab illo facta sunt*), no pueden ser de la misma naturaleza (*non possunt esse tales*), del que las creó (*qualis est ipse qui fecit*). Es injusto y tonto creer que la obra es igual al artista (*quod opera paria sint artifici*), y la obra al creador (*condita conditori*)' (*Contra Fortunatum*, 21).

Sin embargo para nuestro autor el bien es progreso (*profectus*) hacia al ser (*Contra Secundinum*, XV, XVII y *De libero arbitrio*, III, 64, 65). Es capacidad, poder (*potestas*) para

¹⁰ En *Retractationes*, Lib. I, c. 15, 2. Refiriéndose al *De duabus animabus*, aclara que usó '*infirmetas*' en el sentido de la debilidad que nos queda después de pecar, no la natural.

¹¹ En otro texto repite esta idea: *Et inspexi cetera infra te et vidi nec omnino esse nec omnino non esse: esse quidem, quoniam abs te sunt, non esse autem quoniam id quod es non sunt. In enim vere ista, quod incommutabiliter manet* (*Confessiones*, L. VII, 17).

el bien: 'Porque nada está en nuestro poder (*potestate*) sino nuestra voluntad' (*De libero III,7*).¹²

En síntesis, para Agustín el mal tiene como casa el libre albedrío de la voluntad, que apartándose de los bienes superiores elige y prefiere bienes inferiores y así peca. En varios textos describe dos tipos de bienes: los inferiores (sensibles, corporales, corruptibles) y los superiores (inteligibles, espirituales, incorruptibles) que nos solicitan. Así pecamos cuando elegimos los inferiores: 'En efecto, porque amamos las realidades corpóreas pecamos (*corporea diligendo peccamus*), porque no es mandado por la justicia y por naturaleza, podemos amar las realidades espirituales (*quia spiritualia diligere et iustitia iubemur et natura possumus*)' (*De duabus animabus*, XIII, 20). En otro texto señala tres clases de bienes o valores, los superiores (las virtudes clásicas: la justicia, la prudencia, la fortaleza y la templanza) y los inferiores, los bienes corporales. Y como valores intermedios coloca a las potencias del alma, especialmente al libre albedrío (*De libero arbitrio*, II, 50). Dirá que la voluntad libre cuando adhiere al 'bien inmutable' que es común a todos los hombres logra ser feliz (*tenet homo beatam vitam*), sin embargo si se aparta de aquel bien para elegir bienes inferiores y sólo particulares, peca (*De libero arbitrio*, 53).

Aquí constatamos la influencia platónica en cuanto Agustín considera a Dios como inmutable y perfecto y en cambio la creatura es vista como mudable, cambiante y por lo tanto lábil.

¹² Cf. Djuth ("Hermeneutics", 284): 'On the basis of this definition, he concludes that nothing can be in a rational agent's power so much as the will itself, since the will is present as soon as the agent wills'.

3. FUENTES FILOSÓFICAS

Como ya lo dijimos, nuestros dos autores toman elementos teóricos del 'platonismo', en sus vertientes del platonismo medio por lo que atañe a Orígenes, y del neoplatonismo por lo que respecta a San Agustín.¹³

Estos son: a) la idea de que la verdadera realidad es invisible, incorpórea, inmutable y que el Ser perfecto pertenece a ella; b) en relación con este ámbito, está el mundo físico que depende radicalmente de aquel, en su belleza y orden, en su origen y existencia; c) Dios es bueno y sostiene al mundo con su Providencia; d) el alma humana, de infinita importancia, no perece con la muerte, de acuerdo a la vida moral practicada en este mundo (De Vogel, "Platonism", 27-8); e) además, en cuanto al tema del mal, éste aparece no como una realidad, sino como una carencia o privación y sobre todo, que depende de la libertad del hombre.¹⁴

¹³ Aunque la influencia de Plotino sobre Agustín es grande, no lo es en este tema ya que Plotino se diferencia de él afirmando que si bien el hombre es responsable del mal, sin embargo, éste está siempre ligado a la materia (Plotino, *Ennéades* I, 8, 7); así la lucha contra el mal es equivante a la lucha contra la materia, (cf. Weismamm, 'The problematic', 114-5). Orígenes se nutre del platonismo medio, al que pertenecen por nombrar sólo algunos autores: Numenio, Albinos, Attikos, Apuleyo, etc. y que configuraba una síntesis de elementos platónicos, estoicos, pitagóricos y aristotélicos. En el caso de Agustín, influye el neoplatonismo, especialmente a través de Plotino y Porfirio. Para Orígenes se puede ver: Danieloú, *Origène*; Crouzel, *Origène et la philosophie*. Para Agustín: Courcelle, *Recherches sur les Confessions de S. Augustin*; O'Meara, *La Jeunesse de S. Augustin*; para ambos: Peroli, "Sulla", item V. 'Origene' e item VII 'Agostino'. También De Vogel, "Platonism", trata en general la relación entre platonismo y cristianismo, haciendo una crítica a la tesis de Dörrie, (cf. 'Conclusión', 54-55).

¹⁴ Portalié, artículo en Vacant "Augustin" *Dictionnaire*, Tomo I, 2^o partie, col. 2328-9.

Es importante enfatizar, entre estas características, la importancia de la idea de mutabilidad que es compartida por nuestros dos autores y que vimos en el desarrollo de sus respectivas concepciones. Para los dos, la mutabilidad de la creatura (ya sea en el plano supracósmico y en la condición terrena para Orígenes, ya sólo sea en la condición terrena del hombre para Agustín) juega un rol esencial en el terreno ético-religioso, pues se convierte en la condición ontológica de la libertad, y por lo tanto de la ética.

Este concepto de la mutabilidad de la creatura está ligado directamente con la idea de la perfección absoluta de Dios, quien crea seres buenos desde el punto de vista ontológico pero carentes de su perfección.

4. EL CONCEPTO DE LIBRE ALBEDRÍO

En cuanto al conocimiento que Agustín tuvo de Orígenes y a las posibles influencias recibidas, podría decirse que fue una relación mediata y no directa,¹⁵ por lo menos con respecto a la concepción de la libertad que tenía el alejandrino, en especial la contenida en el *Tratado sobre los principios*. En cuanto a las obras de exégesis bíblica es difícil saber cuáles pudo haber leído Agustín, pero es muy probable que haya tenido acceso a varias de ellas, ya que Jerónimo y Rufino de Aquilea habían hecho varias traducciones, sobre todo el primero.¹⁶ Es bien conocido el aprecio de

Agustín por el conocimiento de la Biblia, lo que unido al prestigio de Orígenes como exégeta, hace pensar que algunas de esas obras habrían llegado a sus manos. Otra fuente importante en cuanto al conocimiento de la exégesis 'espiritual' alejandrina fue para Agustín Ambrosio de Milán.¹⁷ Con respecto al *Tratado de los principios* que es esencial para el conocimiento de Orígenes en cuanto a los temas de la libertad, preexistencia de las almas y pecado precósmico, salvación del demonio y apocatástasis universal, hay dudas serias sobre si Agustín lo habría conocido directamente.¹⁸ Lo que sí es seguro es que Jerónimo¹⁹ y

refería a Orígenes quien era muy apreciado en esos temas. Jerónimo tradujo las *Homilías sobre Jeremías, sobre Isaías, sobre Ezequiel, sobre el Cantar de los Cantares, sobre el Evangelio de Lucas, los Comentarios sobre Mateo, sobre Lucas y sobre Juan*. La fuente rufiniana más importante para Agustín es el *Liber de Fide* (PL 21, 1123-1154 y PL 48, 451-488), (cf. Gasparro "Agostino", 227, nota 33).

¹⁵ Agustín habría recibido de Orígenes la metáfora neoplatónica del alma como vestido del cuerpo; ver Pépin, 'S. Augustin', 301-3. Courcelle ("Nouveaux", 239) señala fuentes neoplatónicas de Ambrosio como Plotino, Porfirio, Macrobio que descubre en algunos sermones de Ambrosio; pero también afirma las influencias de Filón y Orígenes; estos dos últimos en cuanto al tema de la exégesis bíblica. San Agustín escuchó esos sermones de Ambrosio en el año 386, al mismo tiempo que descubría el neoplatonismo. Este tema necesitaría un desarrollo mucho más amplio.

¹⁶ Courcelle (*Les lettres grecques*, 185-7), conjetura la posibilidad de que Agustín haya leído el *Tratado de los principios*, pero Gasparro pone en duda esta posibilidad ("Agostino", 240).

¹⁷ En la numerosa correspondencia entre Jerónimo y Agustín, podríamos citar a modo de ejemplo: la *Epistula* 28 (años 394-395) de Agustín en donde muestra su interés por la exégesis de Orígenes; la *Epistula* 40 (años 397-399) en donde Agustín declara conocer algunas doctrinas de Orígenes y de ellas distingue las aceptables de las no aceptables para la fe cristiana. De Jerónimo a Agustín podríamos citar la *Epistula* 110,

¹⁵ Para esto se puede consultar: Gasparro, "Agostino", 240-43; Grossi, "La presenza", no aporta mucho con respecto a lo dicho por Gasparro.

¹⁶ Agustín en una carta a Jerónimo (*Epistula*, 28,2; años 394-95), le pide que continúe traduciendo al latín obras exegéticas de autores griegos y de 'uno especialmente, del que tú hablas en tus escritos'. Sin duda se

Paulo Orosio²⁰ le fueron informando sobre estas ideas. Por eso hablaba de una relación 'mediata' entre nuestros dos autores. La información básica que recibió Agustín y que es de nuestro interés, es que para Orígenes la caída de las inteligencias fue el resultado de un pecado precósmico y que Dios como lugar de castigo, creó el mundo material como lugar adecuado para que esos espíritus ya encarnados pudieran vivir y elegir el tipo de vida que llevarían.

Estas ideas eran para Agustín inadmisibles y las refutó mostrando que no son del sentir 'ortodoxo' de la Iglesia. Podríamos con un texto (*De civitate Dei*, XI,23) sintetizar la posición agustiniana: afirma que según Orígenes las almas no son de la misma naturaleza que Dios sino que fueron creadas por Él; cuando pecaron y por los diversos movimientos causados por los pecados cayeron del cielo a la tierra y allí merecieron cuerpos semejantes a cárceles. Y esto fue la causa por la que Dios creó al mundo.²¹ Obviamente no está de acuerdo con ellas.

donde admite que ha tomado ideas del alejandrino para su comentario a la carta de San Pablo a los gálatas. La correspondencia entre ambos es muy extensa.

²⁰ Orosio le dirige a Agustín un *Commonitorium* o *Consultatio* (en Agustín, *Ad Orosium. Contra priscillianistas et origenistas*) sobre dudas dogmáticas que tenía con respecto a herejías que se daban en España. De entre estas doctrinas atribuidas a Orígenes estaban algunas relacionadas con nuestro tema: la unidad substancial de todas las creaturas racionales en Dios, la idea de la culpa precósmica que devino causa de la creación del mundo por parte de Dios, la admisión de la salvación definitiva del diablo, etc.

²¹ Dice: '*...sed animas dicunt non quidem partes Dei, sed factas a Deo peccasse a conditore recedendo et diversis progressibus pro diversitate peccatorum a caelis usque ad terras diversa corpora quasi vincula meruisse; et hunc esse mundum eamque causam mundi fuisse*

Para Agustín, en cambio el motivo de la creación del mundo ha sido simplemente la voluntad de Dios; por lo tanto, piensa que es inútil preguntarse más sobre el tema, ya que la voluntad de Dios es la última razón de todo.²²

5. CONCLUSIONES

Podemos ver que por compartir algunos conceptos filosóficos (y obviamente teológicos) comunes, ambos coinciden en algunos temas

faciendi... hinc Origenes iure culpatur; in libros... quos appellat Peri Arjôn', id est de principiis... (*De civitate Dei*, XI, 23). Agustín en la *Epistula* 202 A, 4,8 (años 419-420) le aconseja a Optato de Milevi que no acepte (*absit ut sentias*) las doctrinas de Orígenes y de los priscilianistas referidas a que las almas por pecados anteriores a esta vida fueron enviadas a los cuerpos (*pro meritis vitae prioris terrena atque mortalia contra dantur [sc. animas] in corpora*). Este rechazo a la preexistencia está enmarcado dentro del tema de su propia concepción sobre el origen del alma y en estrecha relación a su vez, con el pecado original y la necesidad del bautismo. Y un poco más adelante agrega: '*Scio etiam non eam pro actibus ante carnem gestis includi in carne meruisse*' (8, 17). En la *Epistula* 164, 7, 20 (años 414-415) a Evodio, confesando su incertidumbre con respecto al origen del alma, rechaza claramente la hipótesis de la preexistencia: '*...illam (sc. opinionem) repudiare, qua creduntur animae pro meritis nescio quorum superiorum actuum suorum singulae in singula corpora tamquam in carceres trudi*'. Se podrían dar más testimonios de Agustín sobre el tema, pero no es necesario.

²² Así leemos en dos textos de Agustín: '*...Si enim habet causam voluntas Dei, est aliquid quod antecedit voluntatem Dei, quod nefas est credere. Qui ergo dicit: quare fecit Deus coelum et terram? repondendum est ei: quia voluit...*' (*De genesi contra maniqueos*, I, 2, 4). '*Qui quaerit quare voluerit Deus mundum facere, causam quaerit voluntatis Dei. Sed omnis causa efficiens est. Omne autem efficiens maius est quam id quod efficitur. Nihil autem maius est voluntate Dei. Non ergo eius causa quaerenda est*' (*De diversis quaestionibus*, 83, XXVIII).

esenciales: a) el mal es actuado por un ser racional en ejercicio de su voluntad libre, y no depende de una substancia o realidad ontológicamente mala, como lo afirmaban tanto el gnosticismo como el maniqueísmo. b) Este ser racional que es capaz de equivocarse y pecar, es bueno pues ha sido creado por un Dios bondadoso. c) Tanto la caída en el mal, como el resurgimiento y progreso en el bien, es expresado por los dos autores, con un lenguaje semejante, ya que hablan de 'defecto, carencia, caída, pasaje al no-ser' por un lado, y por otro hablan de 'progreso, subida, ascenso, poder o capacidad' para el bien. La realización del mal por parte del hombre es posible para ambos autores porque han sido creados mudables y cambiantes; y en esto difiere la creatura de su creador, ya que éste es inmutable. Dios ha creado al mundo por su bondad.

Sin embargo, los separa algo muy importante. San Agustín rechazará claramente tanto la teoría de la preexistencia de las almas planteada por el alejandrino, como el motivo por el que Dios creó al mundo que sería dar un lugar a esos espíritus que pecaron, como consecuencia de sus pecados. Estas ideas las considera incompatibles con la verdad revelada.

Si bien Agustín rechaza el motivo por el cual Dios crea el mundo según Orígenes; en verdad, Orígenes también afirma claramente, que todo lo existente es resultado de la acción creadora y bondadosa de Dios.

BIBLIOGRAFÍA

AGUSTÍN, SAN (las principales obras del período antimaniqueo, no son todas):

—, *De duabus animabus, Contra Fortunatum, Contra Adimantum, Contra epistulam manichaei quam vocant fundamenti, Contra Secundinum, Contra Felicem mani-*

chaeum, en *Oeuvres de Saint Augustin*, Paris: Desclée de Brouwer, 1961 (Bibliothèque Augustinienne, vol. 17).

AGUSTÍN, SAN, *De Genesi contra Maniqueos*, en *Obras completas*, Madrid: B. A. C., 1957, vol. 15.

—, *De libero arbitrio*, Brujas: Desclée de Brouwer, 1941 (Bibliothèque Augustinienne, vol. 6).

—, *Confessiones*, Paris: Les Belles Lettres, 1941.

—, *Cartas*, Madrid: B. A. C., tomo XI.

—, *De diversis quaestionibus* 83, Paris: Desclée de Brouwer, B. Augustinienne, vol. 10.

Se citan más obras que no pertenecen al período nombrado:

—, *Ad Orosium. Contra priscillianistas et origenistas*, en *Obras completas*, Madrid: B. A. C., 1990, vol. 38.

—, *Retractationes*. Paris: Les Belles Lettres, vol. 12,

—, *De civitate Dei*. Madrid: B. A. C., 1958, vol. 16-17.

BABCOCK, W. S., "Sin, penalty, and the responsibility of the soul: A problem in Augustine's *De libero arbitrio*", *Studia Patristica*, XXVII, 1993, 225-230.

CADIOU, R., *Introduction au système d'Origène*, Paris: Les Belles Lettres, 1932.

CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Extraits de Théodote*, Paris: Du Cerf, 1970 (Colección Sources Chrétiennes).

COURCELLE, P., *Recherches sur les Confessions de S. Augustin*, Paris: E. de Boccard, 1950.

—, *Les Lettres grecques en Occident. De Macrobe à Cassiodore*, Paris: E. de Boccard, 1948.

—, "Nouveaux aspects du platonisme chez S. Ambroise", *Revue des Etudes Latines*, 34, 1956, 220-239.

CROUZEL, H., *Origène et la philosophie*, Paris: Aubier, 1964.

- DANIELOÚ, J. *Origène*, Paris: La Table Ronde, 1948.
- DÉCRET, F., *Aspects du manichéisme dans l'Afrique romaine*, Paris: Etudes Augustiniennes, 1970.
- DE VOGEL, C. J., "Platonism and christianity: a mere antagonism or a profound common ground?", *Vigiliae Christianae*, 39, 1985, 1-62.
- DJUTH, M., "Hermeneutics of *De libero arbitrio* III: Are there two Augustines?", *Studia Patristica*, XXVII, 1993, 281-289.
- GASPARRO, G. F., "Agostino di fronte alla «eterodossia» di Origine: un aspetto della questione origeniana in occidente", *Augustiniana*, 40, 1990, 219-243.
- GROSSI, V., "La presenza in filigrana di Origine nell'ultimo agostino (426-430)", *Augustinianum*, 30, 1990, 423-440.
- HARL, M., "Recherches sur l'origénisme d'Origène: la «satiété» (*kóros*) de la contemplation comme motif de la chute des âmes", *Studia Patristica*, VIII, 1966, n° 3, 373-405.
- JERÔME, SAINT, *Lettres*, Paris: Les Belles Lettres, 1958, 8 vols.
- O'MEARA, J. J., *La jeunesse de Saint Augustin*, Paris: Du Cerf, Fribourg: Ed. Universitaires, 1988.
- ORIGÈNE, *Traité des principes*, Paris: Du Cerf, 1978-1984. 5 vol. Traducción, notas y comentarios de M. Simonetti y H. Crouzel, I, 6,2. (Colección 'Sources Chrétiennes').
- ORIGÈNE, *Commentaire sur Saint Jean*, Paris: Du Cerf, 1966-1992. 5 vols., Traducción, notas y comentarios de Cécile Blanc, II, 18.
- , *Contre Celse*, Paris: Du Cerf, 1967-1976. 5 vols., Colección 'Sources Chrétiennes'. Traducción, notas y comentarios de Marcel Borret (Colección 'Sources Chrétiennes').
- OROSIO, P., *Commonitorium sive consultatio Orosii ad Augustinum de errore Priscillianistarum et Origenistarum*, en Agustín *Ad Orosium. Contra priscillianistas et origenistas*, en *Obras completas*, Madrid: B. A. C., 1990, vol. 38.
- PÉPIN, J., "S. Augustin et le symbolisme néoplatonicien de la vêtue", *Augustinus Magister*, Paris: Etudes Augustiniennes, 1954, 293-306.
- PEROLI, E., "Sulla recezione del platonismo nella patristica", *Rivista di filosofia neoscolastica*, 83, 1991, 3-35.
- VACANT, A., Mangenot, E., *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Paris: 1913 ss; tomo I, 2ª partie.
- SAGNARD, F., "Introduction" a Clément d'Alexandrie, en Clément d'Alexandrie, *Extraits de Théodote*, Paris: Du Cerf, 1970 (Colección Sources Chrétiennes).
- WEISMANN, F. J., "The problematic of freedom in St. Augustine: Towards a new hermeneutics", *Revue de Etudes Augustiniennes*, 35, 1989, 104-119.