

Polaridad de la dilectio agustiniana

Silvia Magnavacca

I. Uno de los principales temas de reflexión filosófica que el pensamiento patristico y medieval introduce en Occidente es el de la libertad. Desde el punto de vista histórico, ello se explica por intereses religiosos, es decir por la intervención que este tema tiene en la economía de la salvación, tal como el cristianismo la concibe desde sus mismos orígenes. En este sentido, toda la Escritura habla de la constante invitación que Dios dirige al hombre para que éste vuelva a Él. Se trata de una apelación a la libertad humana que, en definitiva, decide aceptar o rechazar la convocatoria divina.

Si bien casi todos los autores del período patristico —tanto griegos como latinos— han enfatizado este tema en sus obras, es indudable que san Agustín le confiere una atención especial. Entre otras razones, esto obedece al hecho de que el tema de la libertad humana toca el principal aspecto de la polémica que —ya convertido al cristianismo— mantiene con los maniqueos. Como se sabe, el maniqueísmo postulaba la existencia de dos principios, el del Bien y el del Mal, en eterna lucha entre sí. Por otra parte, en la concepción maniquea, el hombre es sólo un escenario en el que combaten dichos principios, venciendo ya uno, ya otro. La victoria de uno u otro principio justificaba la cualidad de la acción moral humana. De este modo, la doctrina maniquea revela dos rasgos fundamentales: de un lado, un claro dualismo metafísico; del otro, un determinismo moral, que no deja lugar al libre albedrío y en el que dicho dualismo encuentra su correlato.

II. San Agustín, en cambio, afirma la existencia de la libertad humana, concibiendo el libre albedrío del hombre principalmente como el *ser dueño del propio querer*.¹ Pone entonces el principio de la determinación del acto moral en el interior del hombre, mejor aún, en lo más íntimo del hombre: en su *voluntad*. En efecto, la voluntad tiene, para él, el control inmediato del querer en sentido volitivo. Se trata, pues, de una voluntad libre, en cuanto autodeterminada. Por eso, Agustín la define como “un movimiento del alma (*animus*), exento de coacción, que tiende a retener (*non amittendum*) o a adquirir (*adi-*

¹ Cf., entre otros lugares, *Conf.* VII, 3, 5; *De lib. arb.* III, 3, 8.

piscendum) algo".² Tanto el no desechar cuanto el obtener son dos modalidades de la adhesión íntima del *animus* a un objeto determinado.

Ahora bien, el carácter dinámico de la voluntad radica en que, por su misma índole, ella siempre se dirige hacia algo: el alma "por su libre voluntad puede inclinarse en un sentido o en otro, apartarse de tal o cual dirección [se percibe entonces que] es el mismo yo el que considera una y otra posibilidad y *elige* una u otra".³ Podemos señalar así, claramente, tres caracteres propios de la voluntad como facultad humana, notas que están implícitas aun en su misma definición: a) su condición de constituir el aspecto más íntimo del hombre, dada en su radicación en el *animus*, precisamente el nivel más hondo —y noble— de la constitución humana, según Agustín; b) su inequívoco carácter de libre, en cuanto exenta de toda determinación que no provenga de ella misma; c) su dinamismo, ya que, en términos agustinianos, por definición, la voluntad es esencialmente un *movimiento* de elección.

El libre albedrío de la voluntad consiste, pues, en la capacidad de elegir. Pero la experiencia indica que la operatividad de la voluntad es tal que puede escoger —y de hecho lo hace frecuentemente— uno entre *varios* términos posibles. La insistencia de Agustín en este punto se explica por su enfrentamiento a los maniqueos. Estos solían recurrir a ejemplos en los que se presentaba una opción entre sólo dos términos, uno de los cuales obedecía al principio sustancial del bien, mientras que el otro respondía al principio sustancial del mal. Ante esto, Agustín plantea probables casos, tales como decidir entre derrochar dinero comprando un placer, guardarlo por avaricia o robar la casa ajena. Todas estas posibilidades "y aun otras muchas que pudieran tener lugar, *dada la multitud de cosas que apetecemos*, luchando despedazan el alma, sin que se pueda decir en este caso que existen otras tantas sustancias diversas".⁴ Lo mismo acontece con posibilidades moralmente inobjectables, por ejemplo, cuando se ha de elegir entre diversas obras de bien. Por eso, a continuación del texto recién citado, Agustín se pregunta: "En el caso de que ellas se deleiten (*delectent*) igualmente y al mismo tiempo, ¿no es cierto que dividen el corazón (*cor*) del hombre mientras delibera qué escogerá? no obstante, todas son buenas y luchan entre sí hasta que es elegida una, que arrastra y une toda la voluntad, que antes andaba dividida en muchas". Sin embargo, no se ha de olvidar que estas consideraciones no constituyen sólo un análisis —si se quiere, fenomenológico— de la voluntad libre, sino que fundamentalmente apuntan a refutar la tesis maniquea de la determinación del obrar humano por parte de esos dos únicos principios sustanciales.

III. Ahora bien, en el texto precedente se revelan como claves dos palabras estrechamente conectadas con este tema: *cor* y *delectatio*, implicada en el *delectent*. Ello obedece a que la voluntad persigue el objeto que deleita y en tal objeto el hombre pone su corazón, ya que constituye lo que *ama*.⁵ No se ama, pues, sino aquello que deleita ("*Non enim amatur, nisi quod delectat*").⁶ De ahí la indisoluble vinculación entre *amor* y *voluntas* que muestran los textos agustinianos y que, a veces, puede hacer pensar en una identificación de ambos términos. Con todo, es necesario establecer un importante matiz de

² *De duabus an.* X, 14.

³ *Ibid.*, XIII, 19.

⁴ *Conf.* VIII, 11, 24.

⁵ *Cf. De música*, VI, 11, 29.

⁶ *Sermo.* 159, 3, 3.

diferencia: si la voluntad se caracteriza por su esencial dinamismo, se puede afirmar que el amor es su intrínseca fuerza motriz. Por eso, Agustín califica el amor o la dilección (*dilectio*) como una voluntad intensa.⁷

Pero la distinción que se ha de hacer entre *amor* y *voluntad* no se agota en una diferencia de intensidad. Uno de los más célebres textos agustinianos dice: "Mi peso es mi amor" y añade: "eo feror quocumque feror".⁸ George de Plinval, que ha analizado exhaustivamente este doble uso del verbo *feror*,⁹ lo entiende en voz pasiva y en voz media, respectivamente. De tal manera que la expresión se podría traducir en castellano como sigue: "Mi peso es mi amor, por él *soy llevado* adondequiera yo *me dirija*". El acierto de la propuesta de George de Plinval consiste en rescatar la noción agustiniana de *amor* en la implícita vinculación que guarda con la de *voluntas* en este texto. En efecto, la pasividad del "ser llevado" interviene en la medida en que no depende del hombre prescindir de amar.¹⁰ En cierto modo, el amor constituye una de sus notas ontológicas. Pero, cuando se ama, se ama *algo*. Podría parecer, pues, que el amor por el objeto que lo deleita arrastra al hombre. Sin embargo, se ha de tener presente el sentido del segundo *feror* para poner de relieve el matiz activo que toda voz media implica: a la pasividad del ser llevado por el amor, se contrapone ahora la decisión de dirigirse, es decir de *optar* por una dirección, o, dicho de otro modo, de imprimir una orientación determinada al hecho insoslayable de amar. En síntesis, para Agustín, no se elige amar, pero sí se elige *aquello* que se ama. El siguiente texto confirma este punto de vista: "El amor es movimiento y no hay movimiento sino hacia algo, de manera que preguntarse por lo que es necesario amar es preguntarse por el objeto hacia el cual *es menester dirigirse*".¹¹ Por tanto, una voluntad recta es un buen amor; una voluntad perversa, un amor malo ("*recta itaque voluntas est bonus amor et voluntas perversa malus amor*").¹²

IV. Planteado así el tema, una pregunta se impone: ¿en qué consiste para Agustín una voluntad recta y qué es, en cambio, una voluntad perversa? O, si se prefiere expresarlo así, ¿qué es un buen amor y un amor malo? Para hallar la respuesta a esta pregunta, se debe recordar la recurrente idea patrística acerca del hombre como ser límite entre dos mundos, tradición que san Agustín recoge.¹³ En términos rigurosamente filosóficos, esto implica que el hombre es gozne entre el ámbito trascendente y el immanente. No obstante, la noción de la *medietas* humana proviene de la aceptación de un dato revelado: Dios crea al hombre y lo ubica en la cima del universo material y animado, pero de cara al espiritual. Mientras que por el ámbito espiritual, presidido por el Creador, el hombre experimenta una indefinible nostalgia, se siente empero exigido por sus inmediatos fines vitales. Y a la satisfacción de éstos se añade la atracción de los placeres y ambiciones propios de la sociedad que constituye, lo que recibe la denominación genérica de "mundo". Todo ello configura dos *polos de atracción*: de un lado, el ansia de plenitud y eternidad trascendente; del otro, esa suerte de imán externo dado por lo que, de suyo, es ontológi-

⁷ Cf. *De Trin.* XV, 21, 41.

⁸ *Conf.* XIII, 9, 10.

⁹ Cf. "Mouvement spontané ou mouvement imposé? Le 'feror' agustinien", en *Rev. Et. Aug.*, V (1959) 13-19.

¹⁰ Cf. *En. in Ps.* 31, 2, 5.

¹¹ *De div. quaest.* 35, 1.

¹² *De civ. Dei* XIV, 7, 2.

¹³ Cf., por ej., *En. in Ps.* 95, 15; *In Io. Ev.* 18, 7.

camente inferior al alma humana. Desde tal posición intermedia, el hombre se encuentra solicitado por dos *delectationes* posibles que desgarran su *cor*.¹⁴

Así pues, sólo dos son las direcciones que, de hecho, puede asumir para san Agustín, el amor humano: la ascendente, que es el amor a Dios, o la descendente, que es el amor al mundo.¹⁵ Y ambas son mutuamente excluyentes. (*Duo sunt amores, mundi et Dei: si mundi amor habitet, non est qua intret amor Dei*).¹⁶

Por esta razón, Agustín identifica el amor humano con la *dilectio*. En efecto, esta última palabra responde, por su misma etimología, a la bidireccionalidad que él enfatiza: deriva de *diligo*, verbo que, a su vez, proviene de *lego*, uno de cuyos significados es amar, pero también distinguir una cosa de otra. Esta última acepción está confirmada por el preverbio *dis*, que implica división o separación entre *dos* términos. Así, la dilección indica un amor preferencial, esto es, un amor que, solicitado por los términos, se dirige hacia uno de ellos. Pero es la decisión vital de la voluntad la que finalmente elimina la bifurcación, es decir la que supera el desgarramiento del *cor* y hace que el hombre alcance o recupere su coherencia interior. De esta manera, *amor* y *voluntas* quedan implicados en la noción agustiniana de *dilectio*, en la cual, además, se encuentra el nudo mismo del libre albedrío, ya que elegir la orientación del propio amor hacia uno de los polos señalados es, para Agustín, una decisión humana, mejor aún, la más definitiva de las decisiones. El objeto último de la dilección se ha de poner, pues, en aquello que, por sí mismo, es lo máximamente *diligendum*.¹⁷

No obstante, esto no significa que todo lo demás no sea digno de amarse, relativamente hablando. Más aún, el mundo es ontológicamente bueno, afirmación en la que Agustín desemboca por una doble vía: desde el punto de vista estrictamente filosófico, el neoplatonismo en el que él se apoya, de un lado, niega el mal, como se sabe, toda sustancialidad, considerándolo como una carencia o ausencia de bien. Del otro, opera la identificación entre ser y bien, de tal manera que todo lo que existe es bueno, aunque *no todo lo que existe lo es en la misma medida*: hay bienes ínfimos, así como hay un Bien Sumo. Por otra parte, desde el punto de vista de la Revelación en la que Agustín cree, el mundo es creación de un Dios considerado como Suma Bondad y, por ende, es bueno. Precisamente, la *dilectio* descendente—esto es, la *perversa voluntas*—consistirá en amar *prioritariamente* los bienes ínfimos; la *dilectio* ascendente será, en cambio, la que se dirige a Dios en tanto Bien Sumo. Pero, en cualquier caso, la noción agustiniana de *dilectio* alude a un amor prioritario, en el sentido de que apunta a un fin último, en cuya dirección están alineados fines intermedios. Por cierto, sobre éstos la voluntad ejerce en todo momento su libre elección. Y en estos casos—más allá del énfasis retórico del Agustín que polemiza con los maniqueos—, el *cor* humano vacila, pero no se escinde. El verdadero desgarramiento cordial sólo se da cuando íntimamente el hombre aun se encuentra dividido entre las dos orientaciones posibles, la ascendente o la descendente, o sea, mientras no consume en su interior la opción fundamental: mundo o Dios.¹⁸ Así, la *dilectio* no implica un amor cualificado positiva o negativamente, sino que señala que se trata de un amor *absoluto*, sea malo o bueno, y es en este sentido que cabe hablar de polarización.

¹⁴ Cf. *Ep.* 55, 10, 18.

¹⁵ Cf. *En. in Ps.* 122, 1.

¹⁶ *In Io. Ep. ad Parthos.* 2, 8.

¹⁷ Cf. *De doctr. christ.* I, 27, 28.

¹⁸ Cf. *In Io. ad Parthos.* 2, 12.

V. De este modo, Agustín combate la tesis del maniqueísmo —al que él mismo había pertenecido durante largos años— acerca del determinismo moral: niega la existencia de los dos principios que para los maniqueos fundaban la realidad, postulando, en cambio, un único Dios, que se identifica con el Ser y con el Bien. Niega que el actuar humano esté determinado por la lucha que esos dos principios supuestamente libran en el interior del hombre, afirmando, por el contrario, que la causa de tal actuar está en una voluntad libre impulsada por el amor. Desde su básica perspectiva neoplatónica sostiene también que todo objeto posible de amor es en sí mismo bueno, en cuanto que es, aunque se trate de un bien ínfimo.

Sin embargo, y aun cuando formalmente sea imposible atribuir una estructura maniquea a la tesis sobre la *dilectio*, es indudable que ella muestra el irreductible dualismo que tiñe toda la ética agustiniana.