

LIBRE ALBEDRÍO Y *LIBERTAS* EN SAN AGUSTÍN¹



CARLOS GARDEAZÁBAL

Universidad Nacional de Colombia

Resumen: Este artículo ofrece una visión global de la teoría agustiniana del libre albedrío y la *libertas*, en la que se hará explícita la importancia de las disputas de Agustín frente a maniqueos y pelagianos, para luego mostrar la arquitectura general de la teoría —el libre albedrío como espontaneidad de la libertad y la *libertas* como expresión de la libertad real— y sus relaciones, finalizando con una corta comparación de los planteamientos agustinianos con tesis similares de la modernidad.

Abstract: This article offers a global vision of the agustinian freedom theory —free will and *libertas*— in which the importance of the debates between Augustine, the pelagians and maniqueans, will be explained; then, the theory's general structure -the free will expressed as spontaneity of the *voluntas*, and the *libertas* principle as expression of the real freedom- will be exposed. Finally, the agustinian thesis will be contrasted with its similars in the modernity.

"Somos un poco libres"

Wagner, **Los maestros cantores.**

1. INTRODUCCIÓN

El escritor británico Anthony Burgess, quien ha constituido en tema central de varias de sus novelas el problema del libre albedrío (desde *La naranja mecánica* hasta *Poderes terrenales*, pasando por una de las novelas de la trilogía *Enderby*, en donde resume la discusión que mantuvieron hace ya quince siglos Pelagio y San Agustín en un largo poema), habla en una entrevista con el periodista colombiano Antonio Caballero

sobre una significativa anécdota al respecto: un escritor católico e irlandés, Llam O'Flaherty, encontró una solución al problema mientras reflexionaba sobre él dentro de un taxi en Nueva York: si Dios lo sabe todo, el hombre no es libre; lo que pasa, sin embargo, es que Dios se niega a saberlo todo para que el hombre pueda ser libre. "O'Flaherty quedó tan contento con su descubrimiento, dice Burgess en la entrevista, que invitó al chofer del taxi, que también era irlandés y por supuesto católico, a que se emborracharan para celebrarlo". El gran director de cine Stanley Kubrick, hablando al respecto de su adaptación de *A Clockwork Orange* en alguna

¹ Agradezco sinceramente al profesor Alfonso Rincón, orientador del seminario que sirvió como punto de origen a este ensayo.

entrevista con el famoso crítico Michael Ciment, reafirmaba el carácter central del libre albedrío en la película: “¿Perdemos nuestra humanidad si somos privados de escoger entre el bien y el mal? ¿Nos convertimos, como sugiere el título de la obra, en una naranja mecánica?” La pregunta por las limitaciones, alcances o incluso la existencia misma del libre albedrío ocupa, indudablemente, un espacio importante dentro del pensamiento occidental.

Las tesis éticas del autor africano ciertamente inauguran una larga tradición en el pensamiento de occidente, y por ello creemos conveniente exponer su doctrina². Agustín de Hipona sabía de la importancia del libre albedrío para lograr una correcta definición del ser humano, y por ello nunca llegó a anular esa propiedad en su antropología, aunque sí la delimitó rigurosamente. Nuestro propósito en este ensayo es el de exponer de manera somera pero precisa la forma como el obispo de Hipona dispuso de la libertad humana dentro de su sistema, mostrando cómo la relacionó con la omnipotencia divina y qué lugar tiene dentro de su concepto de naturaleza humana. Dentro del desarrollo del tema se verán los debates de San Agustín contra Pelagio y los maniqueos al respecto, resolviendo en el desenvolvimiento de la argumentación algunos interrogantes ligados a los enfrentamientos —¿Cambian al filósofo sus contendores? ¿Sería igual la doctrina agustiniana de no haber encontrado a su paso a estos rivales?—. Acto seguido expondré la arquitectura de la *libertas*, de modo que se vea claramente la relación que tiene con la presciencia divina, y se aclare además, su diferencia con el libre arbitrio. Finalmente se harán unas pequeñas observaciones aclaratorias acerca de la libertad agustiniana, refiriéndola a marcos mucho más amplios.

² El concepto más cercano a *voluntad*, dentro del pensamiento griego clásico, fue el de *proairesis*, la facultad de elegir, ampliamente tratada por Aristóteles y otros autores. San Agustín, precisamente, es el primer pensador en delinear el concepto justo con todas sus consecuencias.

2. MANIQUEOS Y PELAGIANOS.

En conjunto, como veremos, la doctrina agustiniana de la libertad luce bastante sólida. Es en sus querellas contra maniqueos y pelagianos cuando la doctrina parece abrirse o quebrarse en dos frentes. Primero defiende contra los maniqueos la libertad del hombre y su responsabilidad, para luego, al enfrentarse contra los pelagianos, disminuir y casi negar la libertad humana. ¿Se contradice realmente Agustín? ¿Podemos decir que armó su doctrina por pedazos, transformándola cuando aparecía uno u otro adversario? Responderemos estos interrogantes enseguida.

Hacia el siglo III d.c. el persa Manes constituyó un sistema religioso y filosófico de carácter sincrético, fruto de la combinación de elementos judaicos, budistas y mazdeístas por un lado, y por otro, de las metafísicas dualistas preexistentes en las tradiciones egipcias y griegas (pitagóricos, neoplatónicos). A excepción de unos fragmentos encontrados hacia 1930 en el-Fayun, un importante centro arqueológico del Egipto central, su literatura no ha llegado sino de manera indirecta a nuestras manos. La doctrina maniquea se basaba en un dualismo radical (materia/espíritu, mal/bien) que contradecía de raíz a la joven tradición cristiana, con la cual compartía, como se ve, algunas fuentes. Consecuencia de la doctrina de los dos principios opuestos eternos era la negación del libre albedrío y la necesidad del pecado, ya que para ella se pecaba en contra de la voluntad: el hombre es forzado a ello por la sustancia contraria, el mal (CF, 20, p. 252-253)³. No hay

³ Las convenciones a utilizar para señalar las obras de San Agustín son las siguientes: *A Simpliciano*, **AS**; *Ciudad de Dios*, **CD**; *Contra Julián*, **CJ**; *Contra Julián obra inconclusa*, **CJO**; *Contra Fortunato*, **CF**; *De la naturaleza y la gracia*, **DNG**; *De la gracia y el libre albedrío*, **DGL**; *De la corrección y la gracia*, **DCG**; *Del libre albedrío*, **DLA**; *De la trinidad*, **DLT**; *Enchiridion*, **E**. En las citas aparecerá la convención primero, el número del libro en romanos -si es necesario-, luego la



pecado en los hombres, se sigue de lo anterior; todo es naturaleza, no espíritu y no puede haber castigo justo.

Agustín estuvo nueve años dentro de la secta, así que puede pensarse que la conoció a profundidad. Al arribar su conversión e iniciar la etapa cristiana de su obra, era evidente que uno de los blancos teóricos a defender debía ser el del libre albedrío —comportándose de manera similar a un intelectual *converso* de cualquier época, que recién se adhiere a una nueva doctrina—, punto en el que las dos doctrinas se enfrentaban abiertamente. Contra la visión pesimista y fatalista de los maniqueos, pues, Agustín formuló los principios psicológicos de la *voluntas*⁴ como movimiento espontáneo, exento de toda coacción. Como ejemplo de la oposición tenemos el caso de la concupiscencia (de modo más acentuado su aspecto sexual) que los maniqueos condenaban considerándola una naturaleza permanente, eternamente mala (DNG, LIV, 63, p. 909), mientras Agustín insistía en tomarla como un vicio y no como parte de una naturaleza, del mismo modo que la enfermedad en el cuerpo es un accidente y no una característica del mismo. Como la enfermedad, la concupiscencia puede sanarse con una gracia medicinal (DNG, LIV, 63, p. 911).

Un tema central del pensamiento agustiniano fue el de la Creación como obra buena en sí misma: todo es intrínsecamente bueno, ya que el creador lo quiso así. Esto se oponía no sólo al maniqueísmo, sino a las corrientes gnósticas y neoplatónicas, ambas

paginación de la edición canónica y por último la paginación de la edición correspondiente de la BAC.

⁴ Equivalente al libre albedrío. Más adelante se verá que esa absoluta espontaneidad muy poco tiene que ver con la *libertas*, o libertad real, en Agustín, sin que eso signifique, de manera obvia, una lectura abiertamente determinista sobre nuestro autor. Precisamente son las influencias neoplatónicas las que impiden que Agustín opte por un determinismo —que sí parece surgir cuando se ciñe a las escrituras—, lo que le llevaría de vuelta a una posición similar a la de los maniqueos.

con grandes reservas contra el mundo material. Agustín funda aquí un tipo especial de naturalismo cristiano que se regocija del mundo, y que en vez de negarlo como una jaula para el alma, lo ve como una manifestación de la infinita bondad y del omnímmodo poder de Dios. El mal resulta tener, entonces, un origen distinto al ontológico. Adicionalmente, Agustín demuestra en sus obras antimaniqueas, en lo que respecta al pecado, que el mal no es obra de un Dios malo, sino del hombre libre. Sin embargo, los puntos comunes problemáticos entre las dos doctrinas y los restos e influencias inevitables de la secta en su obra, llevaron a algunos contendores de Agustín (en todas las épocas) a acusarlo de maniqueo. Ya veremos que la teoría de la cooperación del hombre con Dios en la gracia, es una de las razones por las cuales Agustín puede ser exonerado del cargo de maniqueísmo, a pesar de que la doctrina sí dejó huellas importantes en su sistema, como podemos ver en *La ciudad de Dios*. A la fatalidad maniquea, pues, Agustín opone la libertad que otorga el Dios cristiano a los hombres, aunque con diques muy bien señalados, como veremos.

En el caso de los pelagianos, la cuestión era muy diferente.

Pelagio llegó a Roma hacia finales del siglo IV, aparentemente para cursar estudios de derecho. Dado que provenía de una prestigiosa familia británica (irlandesa, más exactamente), quizás al servicio del gobierno romano, Pelagio fue bien recibido entre las prominentes familias cristianas de Roma. Ahí se relacionó con ascetas del medio oriente, muy notorios (DLA, III, 3 y 6) por ese entonces en la ciudad, quedando tan impactado por su ejemplo que abandona sus estudios y acepta el género de vida que le ofrecen. Fue dentro de este contexto que Pelagio desarrolló su pensamiento.

El religioso británico vio la necesidad de llamar a la iglesia a una vida sin pecado, en la que cada creyente manifestara una



espiritualidad comprometida, libre de las pasiones de la carne. Incluso atacó por su determinismo a los maniqueos, ascetas también, aunque por motivos muy distintos. No puede hallarse ningún carácter herético aún en esto, y de hecho, la querrela de San Agustín contra Pelagio no tuvo los mismos visos que la llevada a cabo contra los maniqueos. Se dice incluso que la importancia del pelagianismo como movimiento ha sido exagerada por los historiadores de la iglesia, que llegaron a tomarlo como valioso, más que por cualquier otra razón, por las opiniones extremas que parece haber suscitado en Agustín y en sus colegas africanos (Bonner, 1993, p. 27).

¿Dónde radican entonces los puntos importantes de la disputa entre Pelagio y Agustín? Su doctrina predicaba un punto de vista muy poco beligerante frente a la gracia, tal como la definía Agustín. Para el asceta británico, cuyo verdadero nombre era Morgan (hombre de mar en celta, en latín Pelagius), la humanidad, por la gracia de la creación, redención y revelación, había recibido la posibilidad de vivir libre de pecado. Por Cristo, la voluntad humana tenía la posibilidad de liberarse de las pasiones de la carne, pero esto sólo podía ocurrir merced a una estricta observancia de las prácticas ascéticas. Es en este contexto donde Pelagio hablaba de la gracia, y no en el del origen de la fe o el de la revelación de la contribución de Dios y la respuesta humana en la salvación, como hizo Agustín, mucho mejor armado con bases teológicas y filosóficas para ello. Agustín lo acusaría de desfigurar para sus propios fines a Lactancio, Hilario, Ambrosio, Juan Crisóstomo y a él mismo incluso (DNG, LXI, p. 71-77 y 92-93), pero este no es un juicio justo. Pelagio conformaba un sistema para contestar de manera definitiva a lo que percibía como una amenaza en la doctrina maniquea, y creía estar de acuerdo totalmente con la tradición ortodoxa de la iglesia; para eso citaba sin cesar los escritos de autoridades de la iglesia anteriores a él, en busca de respaldo a sus

teorías haciendo una unión, paralelamente a ello, de las ideas ascéticas con la joven tradición patrística occidental (Lavender, 1995, p. 180-181). Para apreciar mejor la disputa consideramos necesario echar otra ojeada al contexto histórico.

Bien. La popularidad de Pelagio en Roma había crecido bastante y su influencia en la vida religiosa de la ciudad era bastante marcada ya para la primera década del siglo V. Cuando su popularidad se extendía a otras partes del imperio —Sicilia, Aquilea, Galia— la amenaza de Alarico y su ejército bárbaro lo obligó a huir a oriente, como a muchos otros, en busca de seguridad. Este hecho es de capital importancia, ya que muchos de los ascetas de pareceres afines a los de Pelagio, se encontraron en su huida dentro de ambientes muy distintos a los de la poco crítica Roma, ambientes en los que sus doctrinas fueron prontamente difundidas, para ser al poco tiempo atacadas como herejías. El “pelagianismo”, es necesario aclarar, no era un movimiento sólido y para ese entonces ya existían quienes edificaban sobre las doctrinas de Pelagio en direcciones distintas. De aquí lo peligroso que resulta el enmarcar a éstos ascetas bajo la denominación de “pelagianos”, como si hubiese un grupo divulgando una misma doctrina. La realidad era otra: Pelagio defendía sus tesis particulares, mientras que Celestio, su joven discípulo, defendía otros puntos a su manera en Cartago, y Juan de Eclano otros distintos en Palestina. Fue precisamente la llegada de Celestio a Cartago lo que despertó la disputa teológica, cuando éste inició una indiscreta diseminación de sus puntos de vista sobre el bautismo, conduciendo finalmente a su excomunión. Hipona, no muy lejos de allí, recibió rápidamente las nuevas, de modo que Agustín, estando todavía fresco su triunfo sobre los donatistas, decidió aplacar la nueva herejía (Kirwan, 1991, p. 104-5). Lo que levantó la ira de Agustín y con él la de la iglesia norafricana, pues, no fue el planteamiento de una iniciativa



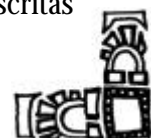
humana contraria a la gracia divina, como se piensa, sino la cuestión suscitada por Celestio de si el pecado original existió de hecho, y las consecuencias resultantes sobre la eficacia del bautismo en los niños.

Ahora bien. ¿Por qué no hubo controversia con las autoridades eclesiásticas en Roma y sí con las del norte de Africa? El cristianismo romano no poseía una tradición doctrinal fuerte ni un ambiente crítico riguroso, atento a propuestas nuevas del tipo de las tesis ascéticas pelagianas. Recordemos la fuerte aceptación por parte de la aristocracia romana de éstas corrientes, lo cual podría influir en la aquiescencia de las autoridades eclesiásticas. La tradición africana, desde los días de Cipriano (mártir obispo de Cartago, 200-257 d.C.) hasta su caída bajo la invasión árabe en el siglo VII, se reveló siempre, en cambio, como una iglesia determinada a mantener sus propias convicciones, incluso contra el Papa y el emperador —aunque no desobedeciéndoles, sí insistiendo en que reconocieran la rectitud de la comprensión africana de la fe. Se ha sugerido incluso que el ascenso del papado en el medioevo se hizo posible gracias a la destrucción de la única iglesia de occidente capaz de oponerse en prestigio y autoconfianza a las pretensiones de Roma: la iglesia africana (Bonner, 1993, p. 28). La hipótesis se hace plausible al ver el desarrollo de los hechos luego del siglo VII (la coronación de Carlomagno, el estado papal, la emergencia del poder terrenal de la iglesia, etc.). Además, por ese entonces, en el 411, los tratadistas africanos habían definido agudamente, gracias a la querrela con los donatistas, áreas de doctrina no estudiadas en Italia, así que, una vez difundida su doctrina, Celestio recibió los ataques de la más selecta intelectualidad católica de la región de manera rápida y certera, los mismos que desencadenaron a la postre la caída en desgracia de Pelagio.

Cuando Agustín entró directamente en la refriega después de leer el *De natura* de Pelagio, insistió en que el verdadero problema residía

en la hostilidad de sus enseñanzas frente a la gracia y la salvación; no obstante, el tema central común de las doctrinas de los ascetas “pelagianos” era el del bautismo y el pecado original, tal como puede verse en sus obras (Scheppard, 1996, p. 98-100). El hecho es que Agustín, en su respuesta al *De natura*, arguyó que alguien estaba enseñando que el hombre podía ser justo por naturaleza y por su libre albedrío, sin necesidad de la cruz de Cristo; sin embargo, Pelagio enseñó claramente la necesidad absoluta de la muerte de Cristo para el perdón del pecado. Era el efecto de la muerte de Cristo sobre el pecado *heredado* y la posibilidad de vivir sin pecado por ella, lo que en realidad hacía la diferencia (Lavender, 1995, p. 184). Pelagio no aceptó la existencia del pecado heredado, ya que en su esquema, ello era admitir un poder más grande que la posibilidad de Dios de crear la perfección, concesión que equivalía a aceptar el dualismo maniqueo. Si Pelagio no veía impedimento alguno que derivara del pecado original, era porque creía *que el bautismo realmente facilitaba la posibilidad de vivir sin pecado alguno*, gracias a una verdadera redención inmediata. El hombre no podía darse la salvación gracias a sus acciones nada más, dentro de la doctrina de Pelagio, contrariamente a los que lo idealizan como un libertario proto-anarquista.

El efecto de la querrela pelagiana sobre Agustín fue muy importante, pero el efecto sobre su doctrina en sí no lo fue; Lutero consideraba, que Pelagio había hecho un hombre de Agustín (Bonner 1993, p. 29). Los móviles de la controversia pueden encontrarse mejor en la necesidad de *plantear firmemente los límites del libre albedrío en cuanto a que no es absolutamente autónomo y tampoco es totalmente decisivo para la salvación*; lo contrario, aunque no fue sostenido abiertamente por Pelagio, se convirtió desde entonces en el *slogan* de su doctrina. *Las Confesiones* ya estaban escritas para cuando arribó la controversia, y, aunque *De trinitate* y *La Ciudad de Dios* fueron escritas durante ella, en realidad no las inspiró.



El efecto más importante de la disputa fue el de un endurecimiento doctrinal —las tesis de hecho ya estaban allí—, que llevó al curtido obispo de Hipona a persuadirse de que la soberanía de Dios debía mantenerse frente a toda noción humana de amor y justicia, afianzando —no creando como reacción— su doctrina de la predestinación al final de sus días. En realidad, Agustín nunca dejó de tener en cuenta las palabras de Pablo en *Romanos* 9: 20-21: “¡Oh hombre! ¿Quién eres tú para pedir cuentas a Dios? ¿Acaso dice el vaso al alfarero: por qué me has hecho así? ¿O es que no puede hacerse del mismo barro un vaso para usos honorables y otro para usos viles?”. Es cierto que Agustín no insistía en el poder de Dios como un poder ejercido de manera arbitraria y tiránica, pero nunca llegó a disminuirlo tampoco.

Contra los pelagianos, finalmente, la premisa básica de batalla sería: el origen del bien no está (todo) en la libertad del hombre. No se trata de suponer que, una vez otorgada la libertad al hombre, éste pueda usarla sin ninguna intervención divina (como la gracia), ni quiere decir Agustín tampoco que el origen del pecado se encuentre por razones parecidas en Dios. La aparente contradicción planteada entre la libertad mostrada contra los maniqueos, y la definida frente a los pelagianos, se soluciona al ver la arquitectura global de la doctrina. Debemos tener en cuenta también que en el primer enfrentamiento el problema es el origen del mal, mientras que en el segundo el problema es el origen del bien.

3. ARQUITECTURA DE LA *LIBERTAS* AGUSTINIANA.

Los autores cristianos tuvieron en cuenta muchas de las ideas sobre la libertad desarrolladas por los Griegos e hicieron uso frecuente de ellas; la influencia de la teoría de la acción estoica fue bastante importante. El corte más significativo con esa tradición proviene precisamente de la doctrina

agustiniana, ya que, a partir de ella, el problema de la libertad se colocó dentro de un marco totalmente distinto: el conflicto entre la libertad humana y la llamada *presciencia* divina, a veces orientado hacia la predestinación (¿tenemos una naturaleza radicalmente mala a causa del pecado original y la única manera de salvarnos es siendo escogidos?). Fue por eso que el problema de la libertad humana dentro del pensamiento cristiano estuvo frecuentemente relacionado con el problema de la gracia (ya que por nuestra naturaleza tendemos al mal, sólo la gracia divina puede salvarnos). ¿Esta gracia suprime la libertad del hombre? Ese era el gran problema a resolver, que radica fundamentalmente en la aparente exclusión mutua de dos verdades indiscutibles para el cristianismo, como son la inalienable libertad del hombre y el innegable dominio universal de Dios.

Quienes se oponen a la *presciencia* divina, se sirven de la siguiente argumentación para oponer a Dios y al Hombre:

1a. Si Dios tiene *presciencia* de que A hará F en un tiempo t, es necesario que A haga F en t.

2a. Si es necesario que A haga F en t, A hará F no por decisión de su voluntad.

Agustín (DLA, III, 3 y 6) responde a él de ésta manera:

1b. Si A tiene voluntad en t, A tendrá voluntad por libre albedrío; y

2b. Para algún A y t, Dios tendrá *presciencia* de que A *tendrá voluntad* de libre albedrío en t.

1a. y 2b. son conjuntamente inconsistentes, si tener voluntad cae bajo el mismo rango de F.

San Agustín intenta que deduzcamos que la conclusión generada por 1a y 2a es falsa, seleccionando 2a como la culpable, así: es posible, para algún A, t y F, que Dios tenga *presciencia* de que A tendrá voluntad de F en t, y A haga F en t por voluntad.



Arguye además que, dado 1b, esa posibilidad es actualizada por cualquier ejemplo de *presciencia* divina de un acto de voluntad, y esto se da también por 2b, que puede sostenerse irrefutablemente si se toma como si afirmara una necesidad condicional, no absoluta, de modo que, instanciando la afirmación general acerca del conocimiento preposicional, obtenemos “necesariamente, si algo es conocido, es una verdad”. (Kirwan, 1991, p. 98).

Pasando ahora a la libertad a definir dentro de este marco, diremos que el hombre es naturalmente pecador a causa del pecado adámico y por ello recibe un justo castigo; la compensación de ello es el libre albedrío, pero Dios continúa siendo indiscutiblemente señor de todo, incluso de la misma libertad humana. Dice San Agustín: “Dios juzgó más conveniente sacar bienes de los males que impedir todos los males” (E, xxvii, 8, p. 503); el bien que proviene del pecado original es la misma redención por Cristo, dado que Dios optó por proporcionarle al hombre la *libertad* de pecar en vez de hacerlo tan inocente como los animales, para luego salvarle por medio de su hijo. La solución agustiniana del problema se basa en una peculiar concepción de esa libertad.

Antes de la caída, Adán estaba en posesión de libertad — *libertas*— y de libre voluntad para escoger entre el bien y el mal. Gozaba de la posibilidad de hacer el bien y resistirse al mal, como también de la facultad de querer el bien y de actuar de acuerdo con él; esta *libertas* se seguía, como su propio ser, de la gracia divina, era un don (o ayuda) sin el cual no podía hacerse una buena obra por propia voluntad libre. Todo lo que necesitaba era querer el bien y confiar en la ayuda que se necesitaba para hacerlo, pero no lo hizo, y perdió su *libertas*, de tal manera que lo único que quedó a sus descendientes fue una voluntad libre solamente en el sentido de serlo para pecar (DT, x, 5-8, p. 629-631; E, xxx, p. 507). Los

descendientes de Adán y Eva⁵ somos incapaces de hacer el bien excepto por lo que Agustín describe como una gracia mayor que la de Adán (DCG, xi, xii, 30, 35, p. 175-187), ya que no sólo necesitamos la gracia para perseverar sino también la misma perseverancia del momento. *Nada puede hacer por sí mismo el hombre sino pecar*, así que todo lo que sea virtud en él viene por ayuda divina. Es por eso que el hombre con el libre arbitrio ha podido caer y perderse, pero no puede, con el solo libre arbitrio, levantarse y volver a Dios. Por eso Dios acude en auxilio del Hombre para que con ayuda de la gracia pueda hacer el bien: Se da una cooperación del hombre con Dios (DGL, xvii, 33, p. 275) por la cual Dios nos concede el que nuestra voluntad sea a la vez suya y nuestra: suya cuando llama, nuestra cuando respondemos (AS, i, 210, p. 97).

¿Que tipo de libertad es ésta? ¿Si existe voluntad real aquí? Agustín está de acuerdo con los pelagianos en que negar la voluntad sería un absurdo; el hombre peca y se le castiga justamente; la justicia no puede aplicarse a acciones involuntarias. Pero, ¿no es Dios el que maneja, después de todo, la voluntad humana, haciendo efectiva la cooperación del hombre de modo que la acción de la gracia divina sea irresistible? ¿Se trata de gracia o de cooperación? La doctrina de la predestinación de Agustín, en directa relación con su teoría de la gracia, es una de las evidencias que blanden justamente sus enemigos — incluyendo a los “pelagianos” que lo acusaron de continuar en el maniqueísmo, como Julián de Eclano— para demostrar que su Dios maneja al hombre como una marioneta de

⁵ La caída del hombre resulta ser una explicación, dentro del lenguaje bíblico, del origen de la culpa y del mal moral. A pesar de la recurrencia del binomio culpa-pecado dentro de la literatura agustiniana, el problema ético en este autor no se reduce a ello; véase para ello su *De vita Beata*. En cuanto a ejemplos de la relevancia de la culpa (aún) dentro del discurso ético contemporáneo, ver el artículo de J. Rawls “Sentido de Justicia” (en: *Justicia como equidad*, Madrid, Tecnos, 1986).



trapo. Algunos individuos son salvados de tal manera que no haya al parecer otra alternativa, mientras a otros se les permite perecer “aunque no estén predestinados” (Harrison, 1995, p. 108). Además, existen pasajes en la obra que declaran que es Dios quien efectúa en el corazón del hombre el movimiento de su voluntad para obtener lo que desea, de modo que la voluntad no tiene poder para impedir que Dios haga lo que quiere. Contra esto, Agustín nos dice (E, xxxii, 9, p. 511): “No basta la sola voluntad del hombre, si no la acompaña la misericordia de Dios; luego tampoco sería suficiente la misericordia de Dios si no la acompañara la voluntad del hombre”. El trabajo definitivamente no corre todo por parte de Dios.

Otra salida al problema se halla revisando un punto especial de las relaciones entre Dios y el hombre: La gracia divina es irresistible en los pocos o muchos escogidos no porque supedita y controle la voluntad humana haciéndola de trapo, sino porque pide una respuesta que corresponde con el más profundo deseo y motivación del hombre, con su verdadera identidad y, siendo el hombre una criatura de Dios, es capaz de responder a ella con toda libertad (*libertas*), o lo que es igual, lo hace con todo el corazón y de acuerdo con la gracia. El justo no lo es por la fuerza sino porque así lo desea. ¿No debería la voluntad encontrar una satisfacción natural al responder a la acción de la gracia? En ese caso la gracia podría ser irresistible pero no restringente, infalible pero no indispensable: un hijo por ejemplo, que ama a su madre y se entera de que está muriendo, infaliblemente irá a ella, pero no diríamos que no iría libremente (Harrison, 1995, p. 108). Este libre arbitrio, pues, está lejos de ser un valor absoluto, incondicionado, y está referido en cambio a un fin, el bien supremo, para realizarse y convertirse en *libertas*. El hombre está de tal modo destinado a Dios, su bien infinito, que queda incompleto si carece de él. El hombre es libre cuando sirve a Dios, cuando se enajena

en él, de modo que la gracia y la libertad se hacen compatibles. Si alguien dirige sus acciones a un fin ajeno se comporta como un siervo, pero si, en cambio, busca su fin propio consciente y voluntariamente, lo está haciendo como hombre libre. Al conocer lo que somos, conocemos también lo que debemos ser.

Esto también se puede expresar como la explicación de una sinonimia entre amor, la fuerza que mueve al hombre y decide su lugar en el universo, y libertad: el hombre encuentra su libertad al deleitarse y amar a Dios, de manera que por amor obedece la ley de Dios y responde voluntariamente a la fuerza de la gracia. El amor no puede ser obligado o determinado porque dejaría de serlo, de modo que es absolutamente libre: la ley del amor es la ley de la libertad. La voluntad sólo puede actuar según lo que la deleite, y si es recta estará sujeta a la razón, en cuanto ésta se orienta a la ley eterna. La gracia, entonces, no me arrastra, me atrae (CJO, III, 112, p. 558-559). A manera de conclusión podemos decir que sí existe espacio para que el hombre coopere con Dios, ya que la acción y la voluntad del hombre son necesarias. Ahora podemos tener una visión completa de la libertad agustiniana. Sus puntos centrales pueden resumirse así:

1. Dios es señor absoluto de todas las determinaciones de la voluntad por la gracia.
2. El libre arbitrio o voluntad del hombre es incuestionable. El hombre sin voluntad no es hombre. El libre arbitrio o voluntad designa la posibilidad de elegir entre el bien y el mal, el bien por auxilio de la gracia y el mal por ausencia de ella. El que el hombre haga uso de él, sin embargo, no lo hace libre.
3. La gracia confiere al hombre la *libertas*, la verdadera libertad. Por la gracia, el libre arbitrio se convierte en *libertas*.



4. *Libertas* es la *suma* de la autodeterminación y de la acción de la gracia, es el estado de bienaventuranza alcanzado por la libertad cuando se orienta a su fin, a Dios. Libertad es el uso apropiado del libre albedrío.

5. Al tener en cuenta esta distinción se puede entender la aparente paradoja de que el hombre pueda ser libre —en el sentido del libre albedrío, o libertad psicológica— y pueda no ser libre —poseer *libertas*, o libertad plena—; debido a su naturaleza heredada, lo cual puede cambiar por la gracia y la autodeterminación (Ver Pegueroles, 1972, p. 128).

4. CONCLUSIONES.

¿Niega San Agustín entonces la libertad? Bajo una lectura descuidada, sí lo hace, y en varios textos; pero en realidad lo hace en forma de *libertas*, distinta del libre arbitrio, expresiones que para nosotros son sinónimas pero para San Agustín no lo son. El hombre por ser hombre tiene libre albedrío, posee dominio sobre sus actos, pero con el pecado original perdió la *libertas*, la opción de dirigirse a lo más hondo de su ser *sólo* por opción propia (DGL, II, 2, p. 229). Se puede aclarar esto definitivamente al ver la libertad partiendo de Dios. Dios es libre, luego no podemos dar una definición de libertad que no pueda aplicarse a él. Julián de Eclano decía que si la libertad es selección entre el bien y el mal, Dios no es libre (CJO, I, 100, p. 161), a lo que oponía San Agustín: la libertad no puede definirse absolutamente como elección, *sino relativamente como referencia al bien*, fin último de esta libertad (Dios), y Dios al ser libre escoge, al igual que el hombre, el bien. La solución planteada por O'Flaherty al problema del libre albedrío definitivamente le habría parecido bastante candorosa a Agustín.

La concepción de la voluntad humana en Agustín fue repudiada por no pocos a lo largo de la historia, mientras otros la acogieron como una verdadera revelación de los planes divinos (incluyendo a Lutero y a Calvino aunque

deformándola bajo una posición centrada en la predestinación, opuesta a “pelagianismos” como el de Erasmo, con las bien conocidas consecuencias planteadas por Weber sobre el origen del capitalismo). De hecho, durante la Edad media el problema del libre albedrío giró en torno a los planteamientos de Agustín, especialmente respecto a la cuestión de la incompatibilidad entre la omnipotencia divina y la libertad humana.

Cualquiera podría decir que su doctrina es el fiel producto de una mente agobiada por la imagen de un Dios todopoderoso, y que la modernidad deshace esos lazos para entregarle una verdadera libertad al hombre, una completamente plena. Esto es bastante discutible. La querella entre la omnipotencia divina y la voluntad humana pasó a convertirse durante la modernidad, sumariamente, en la oposición entre libertad y determinismo (el problema del libre albedrío esta vez en contraposición al encadenamiento causal de la naturaleza o incluido dentro de ello) en muchos de sus autores. Entre quienes coinciden en afirmar que la libertad consiste en *seguir la propia naturaleza*, en tanto que esa naturaleza se halla en relación estrecha con la realidad última, se encuentra en Spinoza, Hegel, y a su manera en Kant. La línea podría llegar, sin pecar de pretensiosos, a Nietzsche (*el amor fati*) y Freud (la importancia de aceptar las propias limitaciones y con ello a sí mismo).

El tema ha caído en nuestros días bajo la égida del análisis lingüístico, en el cual se indaga respecto a qué se quiere decir y qué consecuencias tiene sostener que un agente posee el libre albedrío⁶. Por otro lado, la autonomía lograda por el individuo en la modernidad está emparentada directamente con las directrices de la doctrina agustiniana via Lutero y el protestantismo, seguidores de

⁶ Ver de Austin "A Plea for Excuses" (Oxford University Press, 1962), y de Strawson "Freedom and Resentment" (Methuen, London 1974).



nuestro autor en diversos puntos. Así mismo, esta libertad moderna resulta restringida en muchos casos por factores análogos al Dios omnipotente agustiniano (desde la pretendida razón autónoma el Estado absoluto y la propia naturaleza humana, hasta la herencia genética). En ambos casos la mejor propuesta ética resulta ser aceptar, e incluso

querer, el entorno natural dispuesto en y para nosotros (no así el político o social, de por sí en constante cambio), y en el medio, junto con sus consecuencias. El actuar de manera responsable frente a la comunidad, la cual nos provee de la gracia sin la cual nos sería imposible disponer de una libertad verdadera, sería la consecuencia



BIBLIOGRAFÍA

Obras de San Agustín (según los tomos de la edición de la BAC): *A Simpliciano* (IX, 1952); *Ciudad de Dios* (XVI-XVII, 1959); *Contra Julián* (XXXV, 1985); *Contra Fortunato* (XXX, 1986); *Contra Julián obra inconclusa* (XXXVI, 1985); *De la Naturaleza y la Gracia* (VI, 1956); *De la Gracia y el Libre Albedrío* (VI, 1956); *De la corrección y la gracia* (VI, 1956); *Del libre albedrío* (III, 1956); *De la trinidad* (V, 1956); *Enchiridion* (IV, 1962).

Alvarez Turienzo, S. (1992).

“La moral de San Agustín”. En V. Camps (ed.), *Historia de la ética*, Vol. I, ed. Crítica, Barcelona.

Babcock, W. (1995)

“Pecado, castigo y responsabilidad: Un problema de Agustín en el De libero arbitrio”. En *Agustinvs*, 40, 31-38.

Bonner, G. (1993)

“Agustine and Pelagianism”. En *Agustinian studies*, 24, 27-47.

Caballero, A. (1997)

“Paisaje con figuras”. Ed. El Malpensante, Bogotá.

Harrison, C. (1995)

“Gracia y libertad en San Agustín”. En *Agustinvs*, 40, 105-110.

Hick, J. (1977)

“Evil and the God of Love”. Harper, San Francisco.

Kirwan, C. (1991)

“Augustine”; ed. Routledge, Londres.

Lavender, E. (1995)

“Evolución del pensamiento pelagiano”. En *Augustinus*, 40, 179-186.

Pegueroles, J. (1972)

“El pensamiento filosófico de San Agustín”, ed. Labor, Barcelona.

Scheppard, C. (1996)

“The transmission of sin in the seed: A debate between Augustine and Julian of Eclanum”. En *Agustinian studies*, 27, 97-106.