

SAN AGUSTÍN, *Del libre albedrío*

Libro II [La libertad humana]

Con la libertad podemos pecar. ¿Por qué nos la ha dado Dios?

[El sentido de la libertad]

1 (PL I 1) Evodio. —Explícame ya, si es posible, por qué ha dado Dios al hombre libertad; porque, de no haberla recibido, no podría pecar.

Agustín. —¿Tienes ya averiguado con certeza que Dios ha dado al hombre una cosa que, según tú, no debía haberle dado?

Ev. —Por lo que me parece haber entendido en el libro anterior, poseemos el libre albedrío de la voluntad, y de él nos viene la facultad de pecar.

Ag. —También yo recuerdo que llegamos a esta conclusión categórica. Pero lo que te pregunto ahora es si sabes que Dios nos ha dado esta libertad que poseemos, y de la que nos viene la facultad de pecar.

2 Ev. —Pienso que nadie sino él, porque de él procedemos, y ya sea que pequemos, ya sea que obremos bien, de él merecemos el castigo y el premio.

[La libertad en el proyecto divino]

Ag. —También deseo saber si comprendes bien esto último o si lo crees de buen grado, fundado en el argumento de autoridad, aunque de hecho no lo entiendas.

Ev. —Sobre esta cuestión tengo que confesar que primeramente me he fiado de la autoridad. Pero, ¿puede haber algo más verdadero que el que todo procede de Dios, y que tan justo es castigar a los pecadores como premiar a los que obran bien? Se sigue de aquí que Dios aflige a los pecadores con la desgracia y que premia a los buenos con la felicidad.

3 (2) Ag. —De acuerdo, pero quiero que me expliques el otro punto, esto es, cómo sabes que venimos de Dios, pues no es esto lo que acabas de explicar, sino que de él merecemos la pena o el premio.

Ev. —Esto lo veo bien claro por un motivo obvio, porque ya nos consta que Dios castiga los pecados. En efecto, toda justicia procede de él, porque así como es propio de la bondad hacer bien a los extraños, no es, en cambio, propio de la justicia castigarlos.

4 De donde se sigue claramente que nosotros le pertenecemos, ya que no solo es benignísimo en hacernos bien, sino también justísimo en castigarnos. Además, de lo que ya dije antes, y tú concediste, que todo bien procede de Dios, puede fácilmente entenderse que también el hombre procede de Dios, puesto que el hombre mismo, en cuanto hombre, es un bien, pues puede vivir rectamente siempre que quiera.

5 (3) Ag. —Evidentemente, si esto es así, ya está resuelta la cuestión que propusiste. Si el hombre es en sí un bien y no puede obrar rectamente sino cuando quiere, síguese que por necesidad ha de gozar del libre albedrío, sin el cual no se concibe que pueda obrar rectamente. Y no porque el libre albedrío sea el origen del pecado, por eso se ha de creer que nos lo ha dado Dios para pecar. Hay, pues, una razón suficiente de habérselo dado, y es que sin él no podríamos vivir rectamente. Y que nos ha sido dado para este fin se colige del hecho de castigar Dios a quien usa de él para pecar.

6 Sería injusto ese castigo si el libre albedrío nos hubiera sido dado no solo para vivir rectamente, sino también para pecar. En efecto, ¿cómo podría ser castigado el que usara de su libre voluntad para aquello que le fue dada? Así, pues, cuando Dios castiga al pecador, ¿qué te parece que le dice, sino estas palabras: «¿Por qué no usaste del libre albedrío para lo que te lo di, es decir, para obrar el bien?».

7 Por otra parte, si el hombre careciese del libre albedrío de la voluntad, ¿cómo podría darse aquel bien que sublima a la misma justicia, y que consiste en condenar los pecados y en premiar las buenas acciones? Porque no sería ni pecado ni obra buena lo que se hiciera sin voluntad libre. Y, por lo mismo, si el hombre no estuviera dotado de voluntad libre, sería injusto el castigo e injusto sería también el premio. Mas por necesidad ha debido haber justicia, así en castigar como en premiar, porque este es uno de los bienes que proceden de Dios. Luego era preciso que Dios dotara al hombre de libre albedrío.

Si la libertad es para obrar el bien, ¿cómo es que obra el mal?

[¿Por qué se usa mal la voluntad?]

8 (II 4) Ev. —Concedo que Dios ha dado al hombre la libertad. Pero dime: ¿no te parece que, habiéndonos sido dada para poder obrar bien, no debería tener la posibilidad de pecar? Así sucede con la justicia, que le ha sido dada al hombre para obrar el bien: ¿acaso puede alguien vivir mal en virtud de la misma justicia? Pues igualmente nadie podría servirse de la voluntad para pecar si esta le hubiera sido dada para obrar el bien.

[Apelación a la fe]

9 Ag. —El Señor me concederá, como lo espero, poderte contestar, o mejor dicho, que tú mismo te contestes, iluminado interiormente por aquella verdad que es la maestra soberana y universal de todos. Pero quiero que me digas brevemente si, teniendo como tienes por bien conocido y cierto lo que antes te pregunté, o sea, que Dios nos ha dado la libertad, procede decir ahora que no ha debido darnos Dios lo que confesamos que nos ha dado.

10 Porque, si es incierto que él nos la ha dado, hay motivo para investigar si nos ha sido dada con razón o sin ella. De este modo, si llegáramos a ver que nos ha sido dada con razón, tendremos también por cierto que nos la ha dado aquel de quien el alma humana ha recibido todos los bienes; si, por el contrario, descubriéramos que nos ha sido dada sin razón, entendamos igualmente que no ha podido dárnosla aquel a quien no es lícito culpar de nada. Mas si es cierto que él nos la ha dado, es preciso confesar que, sea cual sea el modo como nos la dio, no debió dejar de hacerlo, ni debió dárnosla de otro modo; ya que en realidad nos la dio quien en modo alguno puede ser razonablemente censurado en su modo de obrar.

[Fe y razón]

11 (5) Ev. —Aunque creo con fe inquebrantable todo esto, sin embargo, como aún no lo entiendo, continuemos investigando como si todo fuera dudoso. Y esta incertidumbre se extiende a que nos haya dado la voluntad libre para obrar el bien, puesto que por ella precisamente podemos pecar, y queda también en el campo de la duda si debió dárnosla o no.

12 Si es incierto que nos ha dado para obrar el bien, es también incierto que se nos haya debido dar, y, por consiguiente, será igualmente incierto que Dios nos la haya dado. Y si es incierto que debió dárnosla, también lo es el que nos la haya dado aquel de quien sería una impiedad creer que nos hubiera dado algo que no deberíamos habernos dado.

Ag. —Tú estás seguro, al menos, de que Dios existe.

Ev. —Sí, eso tengo por verdad inconcusa, pero precisamente por la fe, no por la razón.

[Crear para entender]

13 Ag. —Entonces, si alguno de aquellos insensatos de los cuales está escrito: «Dijo el necio en su corazón: no hay Dios», te dijera a ti esto, y no quisiera creer contigo lo que tú crees, sino que quisiera saber si lo que tú crees es verdad, ¿abandonarías a ese hombre a su incredulidad o pensarías quizá que deberías convencerle de algún modo de aquello mismo que tú crees firmemente, sobre todo si él no discutiera con pertinacia, sino más bien con deseo de conocer la verdad?

14 Ev. —Lo último que has dicho me indica suficientemente qué es lo que debería responderle. Porque, aunque fuera él el hombre más absurdo, seguramente me concedería que con el hombre falso y contumaz no debe discutir absolutamente nada, y menos de cuestión tan importante. Y una vez que me hubiera concedido esto, él sería el primero en pedirme que creyera en su buena fe al querer saber esto, y que tocante a esta cuestión no había en él falsía ni contumacia alguna.

15 Entonces le demostraría lo que juzgo que a cualquiera es facilísimo demostrar: ya que él quiere que, sin conocerlos, otro crea en los sentimientos ocultos de su alma, que solo él conoce, también él crea en Dios en virtud de los libros de tan grandes varones, que dejaron testimonio en sus escritos de haber vivido con el Hijo de Dios. Tanto más cuanto que ellos escribieron haber visto tales cosas que, de no existir Dios, no podrían en modo alguno haber sucedido; y sería necio en extremo este hombre si pretendiera echarme a mí en cara el haberles yo creído a ellos, ya que desea que le dé fe a él. Y si esta actitud de credibilidad no la encuentra reprehensible, ¿qué excusa iba a tener para no imitarla?

16 Ag. —Por consiguiente, si respecto a la existencia de Dios crees suficiente el que hayamos juzgado se debe dar fe sin temeridad a varones tan excelentes. ¿Por qué, dime, respecto de estas cosas que hemos determinado investigar como si fueran inciertas y absolutamente desconocidas, no piensas lo mismo, o sea, que, fundados en la autoridad de hombres tan importantes, debemos creerlas tan firmemente que ya no sea preciso gastar más tiempo en la investigación?

Ev. —Porque nosotros deseamos conocer y entender lo que creemos.

17 (6) Ag. —Muy bien por esa llamada de atención; no podemos negar lo que establecimos en los comienzos de la discusión precedente: si el creer no fuese cosa distinta del entender, y no hubiéramos de creer antes las grandes y divinas verdades que deseamos entender, sin razón habría dicho el profeta: «Si no creéis, no entenderéis».

18 El mismo Señor exhortó también a creer primeramente en sus dichos y en sus hechos a aquellos a quienes llamó a la salvación.

Mas después, al hablar del don que había de dar a los creyentes, no dijo: «Esta es la vida eterna, creer en mí», sino que dijo: «Esta es la vida eterna: que te conozcan a ti solo Dios verdadero, y a Jesucristo a quien enviaste». Después, a los que ya creían, les dice: «Buscad y hallaréis»; porque no se puede decir que se ha hallado lo que se cree sin entenderlo, y nadie se capacita para hallar a Dios si antes no creyere lo que ha de conocer después.

19 Obedientes, pues, a los preceptos del Señor, seamos constantes en la investigación. Iluminados con su luz, encontraremos lo que por su consejo buscamos, en la medida que estas cosas pueden ser halladas en esta vida por hombres como nosotros; porque si, como hemos de creer, los perfectos ya mientras viven aquí, y ciertamente los buenos y religiosos después de la presente vida, contemplan y consiguen estas verdades con más claridad y perfección, es de esperar que también nosotros lo consigamos. Despreciando las cosas terrenas y humanas, debemos desear, y amar estas divinas.

SAN AGUSTÍN, *Del libre albedrío*, Biblioteca de Autores Cristianos, 1982 (trad. de P. Evaristo Seijas)

1 | Contextualización de *Del libre albedrío*

Cuando Agustín de Hipona nació, en el año 354, el Imperio romano estaba desintegrándose, aunque pocos tenían conciencia de ello. Las incesantes migraciones desde el exterior del Imperio revelan que ser romano seguía siendo todavía un ideal, mientras que en el interior había perdido su significado.

El cristianismo tuvo en este contexto un papel protagonista. Con su mensaje de salvación y su compromiso moral con la totalidad de los hombres, al margen de raza, sexo o clase, los seguidores de Cristo estaban bien preparados para afrontar el colapso del mundo clásico. La época de las persecuciones había concluido. El enemigo del cristianismo no era ya el Estado, sino la heterodoxia. Había que impedir sobre todo que la divergencia de opiniones resquebrajara la unidad espiritual que permitió a los cristianos multiplicarse cuando su fe era considerada subversiva porque apelaba a una autoridad superior a la de los césares.

En aquel momento, en que era una fuerza en expansión, el principal desafío de la cristiandad era la asimilación del paganismo: convertir los viejos ídolos en símbolos e interpretarlo todo de nuevo, insertándolo en un marco diferente. Construir ese nuevo marco fue la labor de los «padres de la Iglesia», entre los que destaca san Agustín.

La visión cristiana gira sobre dos hechos fundamentales: la caída de Adán y la venida de Cristo. El primero es narrado en el libro del *Génesis*, con el que comienza la Biblia. Allí se dice que Dios creó el mundo y que hizo al hombre a imagen suya a fin de que participara de su perfección, pero que este no se conformó con contemplar el mundo a la luz de Dios, sino que quiso ser como Dios, fuente de sentido. Entonces, el Creador lo abandonó y el mundo, que era un paraíso, se convirtió en valle de lágrimas. A partir de ese día, ser hombre significó vivir siendo consciente del sinsentido de la existencia y de su dolorosa limitación. Pero Dios se apiadó de su criatura e irrumpió en la Historia para redimirlo. La forma en que ocurrió esto resulta poco convincente para la razón, aunque no para el creyente. Si lo que perdió al hombre fue su afán de ser como Dios, de ver las cosas desde sí mismo, la reconciliación debía comportar por fuerza el movimiento inverso. Jesús demanda a los hombres fe, coraje para creer lo increíble. Apela a su corazón, no a su razón, y por eso aconseja amar al prójimo como a uno mismo, esto es, trascender las fronteras de la identidad y la conciencia personal, ese abismo en el que cayó Adán cuando volvió la espalda al Creador.

El cristianismo es una religión, no una filosofía. Su punto de partida precede a cualquier experiencia mundana. Cristo religa (*religión* viene de *religare*) lo que en el origen quedó escindido. De esa forma redime al hombre del absurdo de una vida sin finalidad. Esta idea es ajena al ámbito donde apareció la filosofía. En Grecia no hay nada equiparable a ella. Los griegos confiaban en la inteligibilidad del Cosmos y en la capacidad del hombre para aprehenderla, aunque no fuera un camino fácil. Desde el primer momento, los filósofos exhortan a salir de la senda trillada, esa vía tradicional que amenaza con sus convenciones nuestra comprensión de la realidad. La verdad hay que conquistarla. Pero el cristianismo va más lejos. Para él, la conciencia corrompida del ser humano es un escollo absoluto en la búsqueda de la verdad. La única manera de llegar hasta ella es trascenderla. De ahí la importancia de la fe y del amor. El contraste entre la mentalidad cristiana y la mentalidad pagana no puede ser mayor.

Agustín tardó en descubrirlo. Antes de ser cristiano recorrió un largo camino. Los lectores de sus *Confesiones*, la primera autobiografía de la Historia, saben cuánto le costó dejar el paganismo. Había rebasado la treintena y era profesor de gramática y retórica, las dos disciplinas básicas en la formación clásica. Si algo lo convenció para dar el paso fue que el cristianismo restauraba la esperanza en la posibilidad de hallar la verdad (una esperanza que habían perdido los filósofos helenísticos y romanos) y, sobre todo, su manera de interpretar el drama de la libertad.

No es casual que la primera obra que Agustín escribió tras su conversión fuera *Del libre albedrío*. El texto se divide en tres libros. El primero, compuesto en Roma en el 388, trata del mal. Los otros dos, redactados en África entre el 391 y el 395, del bien y de cómo la prescencia divina no recorta nuestra libertad. Esta constituye para Agustín un hecho insoslayable y radical. Ser hombre significa tener que elegir, hacer esto o lo otro, y hacerlo siempre impelido por la necesidad de que la acción tenga sentido. Tal necesidad se debe a que nuestras experiencias son siempre fragmentarias. Vivimos en el tiempo, pero este no es nada fuera de la conciencia. Las dimensiones temporales (pasado, presente, futuro) se corresponden con sus estados fundamentales: memoria, atención, expectación. Haber caído en el devenir temporal y la multiplicidad es el precio del pecado original. Desde entonces, el hombre se afana en vano por dar unidad y sentido a sus experiencias. Cristo rompe esa situación. Gracias a él sabemos que para experimentar lo real en su plenitud hay que trascender el tiempo, ir más allá de la conciencia, recuperar como referencia la mirada divina. Solo dejando espacio a Dios en el alma acontece una verdadera iluminación, que es lo contrario de lo que ocurre cuando el alma gira en torno a sí misma.

Los años en que Agustín escribió el tratado sobre el libre albedrío fueron muy importantes para la Iglesia. Por estas fechas se publicó (354) el edicto contra el paganismo que le otorgó la primacía religiosa en el Imperio. El Imperio, en cambio, entró en una fase de anarquía sin precedentes. El colapso del Estado condujo al caos y la ruina de la civilización. La actitud de la Iglesia en su compromiso de resistencia frente a la degradación civil será un factor decisivo en su futura consolidación, durante la Edad Media. El saqueo de Roma por los godos en el año 410, uno de los hitos de la Historia, demostró que el mundo antiguo estaba agotado. Agustín respondió a aquel suceso con *La ciudad de Dios* (413-416), un texto sobre la historia y la política que ejercería honda influencia en el siguiente milenio. En él, Agustín se propuso refutar a quienes achacaban la caída de Roma a su cristianización, afirmando que, aunque la providencia gobierne el destino de todas las cosas, el hombre es siempre libre de elegir entre el bien o el mal, y es la libertad la que condiciona la marcha de la Historia. Occidente debe mucho a esta certeza.

2 | Análisis y comentario del texto

La libertad humana

Durante una parte de su vida, Agustín profesó el maniqueísmo. Esta es una doctrina que ve el mundo como un campo de batalla en el que contienden dos fuerzas antagónicas: el bien y el mal. Ambas fuerzas andan confundidas en todas las cosas. Mientras que lo material, identificado con el mal y las tinieblas, es causa de desorden, el espíritu, identificado con la luz y el bien, es el principio del orden. La mezcla de estos principios tiene graves consecuencias: una de ellas es la negación del libre albedrío. El elemento material que nos constituye obra en contra de nuestra voluntad y nada podemos hacer para impedirlo. El hombre se figura ser el dueño de sus actos, pero se trata de una ilusión. Agustín rechaza dicha teoría, incompatible con el cristianismo. Si no somos responsables de lo que hacemos –y no podríamos serlo si no obráramos voluntariamente–, carece de sentido hablar de pecado y también, pues, de redención. El hecho de que nuestra acción esté condicionada por distintos factores no significa que seamos esclavos de ellos. En rigor, se trata de lo contrario: somos libres justo porque podemos apartar de la vista dichos factores y guiar nuestra acción de acuerdo con el Bien incondicionado que es Dios. Siempre que obramos de esta manera, obramos correctamente; en cambio, cuando damos la espalda a Dios, la acción nunca es buena. Se apunta a una diana que carece de valor y, aunque el tirador pueda sentirse feliz de su destreza, el premio de su puntería es una bagatela.

Detengámonos ahora en los apartados I y II del libro segundo de la obra que tenemos que comentar.

El primero lo hemos dividido en dos partes:

El sentido de la libertad

Evodio, interlocutor de Agustín, pregunta a este por qué Dios ha dado al hombre libertad para pecar. Su respuesta remite a algo tratado en el libro I: el correlato de la libertad es la justicia divina, que premia y castiga. Nuestra libertad es, pues, parte del proyecto divino.

La libertad en el proyecto divino

La fe y el principio de autoridad enseñan que Dios es el creador de todas las cosas y su juez. Se entiende, por tanto, que el libre albedrío de la voluntad es un don dado al hombre a fin de que este obre rectamente y se apropie de su destino. La libertad de la voluntad es condición tanto de la acción recta, que es buena y merece ser premiada, como de la acción incorrecta, que es mala y merece ser castigada.

El segundo lo hemos dividido en cuatro partes:

¿Por qué se usa mal la voluntad?

Evodio se pregunta si no hubiera sido mejor carecer de voluntad antes que pecar por ella.

Apelación a la fe

Agustín responde preguntándose si procede cuestionar la voluntad de Dios y si no es esta acaso una razón más poderosa que cualquier razón, pues si la libertad es un don divino por fuerza tiene que ser un bien.

Fe y razón

Evodio admite creer todo esto, pero no comprenderlo. Propone, en consecuencia, seguir la investigación como si no creyera.

Crear para entender

Agustín expone la necesidad que tiene la razón de la fe para entrar en el camino de la verdad, pues solo así puede alcanzar la sabiduría que hace posible la buena acción. Este punto es muy importante porque Agustín es el primer autor cristiano que, en vez de desdeñar la razón, buscó la forma de articularla con la fe.

3 | Otros planteamientos filosóficos

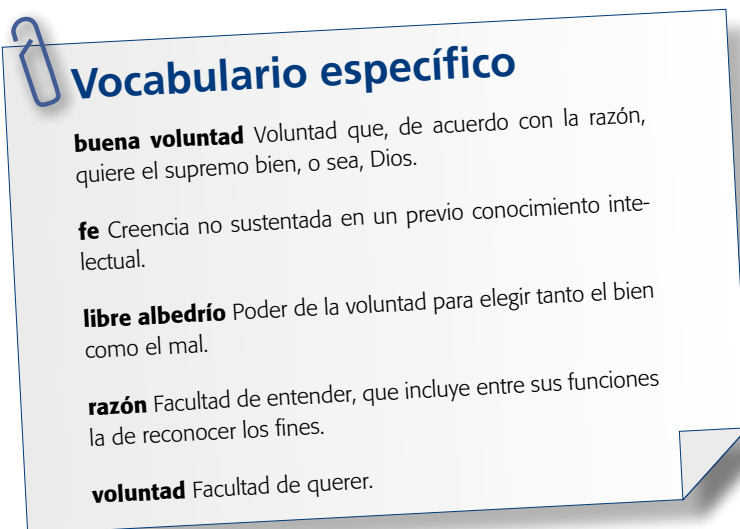
El problema de la voluntad y el libre albedrío en la historia de la filosofía

Es un tópico de la literatura filosófica decir que el problema de la voluntad y el libre albedrío no fue planteado hasta la aparición del cristianismo. Esto no es del todo cierto. Se trata más bien de un cambio de horizonte. El cristianismo aborda la cuestión desde el contexto, antes descrito, del pecado y la redención. La naturaleza corrompida del hombre lleva a este a confundir sus fines particulares con el bien y a escoger, por tanto, el mal en vez del bien. Sin la ayuda de la gracia es un ser perdido. Los griegos, en cambio, consideraron el problema de la libertad desde su concepción de la *physis*. Aristóteles cree que el hombre no puede elegir su ser, pero sí cómo ser. El fin último de sus acciones, aquello en que radica su felicidad, entendida como perfección, no depende de su voluntad, pues lo que el hombre es lo es por naturaleza, aunque sí los medios que usa para lograrlo. Aquí es donde radica el problema,

ya que la elección de los medios puede llevar al hombre a desarrollarse en una dirección opuesta a su fin natural. Justo porque puede hacerlo caben el éxito y el malogro, una vida excelente o lo contrario.

Hasta la época moderna, las nociones agustinianas de *voluntad* y *libre albedrío* mantuvieron, en líneas generales, su vigencia. Esto cambió en el siglo XVIII debido al proceso de secularización impulsado por los ilustrados. La referencia a Dios, como fin supremo, tiende a desaparecer. Kant, por ejemplo, concibe la voluntad como facultad capaz de darse a sí misma la ley y su libertad no como un hecho objetivo, sino como un postulado de la razón práctica. El concepto cristiano de *obligación* —la sola palabra alude ya a una instancia superior— es reemplazado por el de *deber*, en el que la única referencia para la voluntad es la propia razón humana.

La idea de una voluntad sin referencias externas (la plenitud aristotélica o el Dios cristiano) ni internas (la razón kantiana) aparece con Nietzsche, quien observa que el concepto de *libertad* presupone la capacidad de conocer y controlar la voluntad, algo de suyo absurdo, pues es esta la que decide por nosotros. No somos seres racionales o criaturas de Dios que poseen además una voluntad, sino que somos voluntad, voluntad de afirmarse en el caótico devenir. Querer ser esa voluntad sin límites ni referencias es precisamente el rasgo característico del «superhombre». *Excelencia y malogro, bien y mal, libertad o necesidad* son términos que carecen de sentido en este horizonte, el horizonte de la transvaloración de todos los valores válidos hasta el momento.



Vocabulario específico

buena voluntad Voluntad que, de acuerdo con la razón, quiere el supremo bien, o sea, Dios.

fe Creencia no sustentada en un previo conocimiento intelectual.

libre albedrío Poder de la voluntad para elegir tanto el bien como el mal.

razón Facultad de entender, que incluye entre sus funciones la de reconocer los fines.

voluntad Facultad de querer.