

# Informe de lectura sobre el diálogo *De Libero Arbitrio* de San Agustín

Realizado por el Lic. Jorge Diego Gordillo Almiron.

## INTRODUCCIÓN

1- San Agustín es el más importante de los padres latinos, tanto desde el punto de vista literario, filosófico y teológico; como por la enorme extensión de su obra. Su influencia en el pensamiento de Occidente es inmensa, dominó toda la edad media como la máxima autoridad y es fundamental en el pensamiento de todos los autores escolásticos, incluido Santo Tomás de Aquino.

2- Nació en Tagaste, en Numidia, colonia romana del norte de África –la Argelia actual- el 13 de noviembre del año 354; y murió el 28 de agosto del 430, en la ciudad de Hipona, siendo su obispo, mientras el imperio romano se derrumbaba asolado por los bárbaros.

3- Su padre Patricio era pagano, mientras que su madre Mónica, hoy santa, era fervorosa cristiana y educó a su hijo en la fe. En el año 365, fue enviado a la ciudad de Maduara para formarse en gramática y retórica, lo cual incluía el estudio del griego. Durante ese período en Maduara, lejos de su madre y bajo la influencia del ambiente pagano de la ciudad, el Agustín adolescente fue apartándose de la fe cristiana que Mónica había tratado de inculcarle. Y cuando en el 370 muere Patricio, y poco después Agustín va a continuar sus estudios en Cartago, ciudad libre y cosmopolita, la principal metrópoli africana y la segunda del Imperio; se completa el desorden moral de su conducta. Sin embargo, a pesar de su vida desordenada no descuida sus estudios, movido por la ambición de llegar a ser un gran maestro de retórica.

4- Agustín no cursó estudios regulares de filosofía, no frecuentó como otros las escuelas filosóficas, sino que su formación es la de un gramático y retórico. No obstante ello, y aunque no lo habían preocupado hasta allí los problemas filosóficos, la lectura de una obra de Cicerón, hoy perdida, "*El Hortensius*", despierta de pronto en él el afán por la búsqueda de la verdad.

5- Creyó encontrar una respuesta a sus preguntas en la doctrina de la secta maniquea. Una gnosis de origen persa, muy extendida en el norte de África, que sostiene fundamentalmente la existencia de dos principios opuestos entre sí: uno de la Luz o del Bien, y el otro de las Tinieblas o del Mal, que también libran batalla en el interior del hombre, por lo cual no sería éste, en último término, el responsable cuando predomina en él el principio de las Tinieblas y comete una mala acción. Según esta secta hay tres clases de hombres ya por naturaleza: los "espirituales", elegidos, predestinados, pertenecen al reino de la Luz; los "psíquicos", que pueden acercarse en su conducta hacia uno u otro extremo; y los "materiales", que están irremediamente sujetos al poder de las Tinieblas. La materia misma tiene su origen en este principio de las Tinieblas y es, por tanto, mala en sí misma.

6- Durante algunos años fue Agustín un entusiasta adepto del maniqueísmo, pero luego fue decepcionándose, advirtiendo contradicciones cuya solución estaría en una enseñanza superior que nunca le era revelada. En el año 384 alejado ya del maniqueísmo pero sin nada que lo reemplace, frecuenta el escepticismo académico y también participa de algunas doctrinas propias del estoicismo.

7- Hasta que en el año 385 ocurrió algo muy importante y decisivo para la evolución intelectual de Agustín: cayeron en sus manos ciertos libros de los platónicos traducidos del griego al latín, eran algunos textos de las *Enéadas* de Plotino en la traducción de Mario Victorino. Con esa lectura se le hizo clara la posibilidad de que existan sustancias inmateriales, o sea espirituales; y que el mal no existe en sí mismo, sino que es la privación de un bien, lo cual le dio la solución a su problema y acabó de liberarlo del dualismo maniqueo.

8- La obra "*De Libero Arbitrio*" es una polémica contra el maniqueísmo, y en este sentido Agustín retoma la polémica antignóstica a través de Orígenes; como así también no se podría entender el planteo filosófico de la misma si no tenemos en cuenta el andamiaje conceptual que nos brinda la filosofía helenística, particularmente el estoicismo, a través del gran orador latino Marco Tulio Cicerón.

9- Teniendo en cuenta las influencias antes mencionadas lo que haré en un primer momento es dar cuenta de las mismas ya que éstas nos dotarán del aparato conceptual que posibilitará la apropiada interpretación del texto agustino.

10- Entonces el planteo agustiniano del libre albedrío es tributario de dos grandes debates:

a- el de la crítica al determinismo estoico y su noción de causalidad;

b- el de la polémica antignóstica llevada a cabo por Orígenes.

11- Ambos planteos proporcionaron a San Agustín un conjunto de argumentaciones y de categorías que fueron centrales para la elaboración de su respuesta.

12- La crítica al determinismo estoico lo dotó de un sutil material dialéctico de refutación de la necesidad. La polémica antignóstica le brindó un análisis del movimiento voluntario y su fundamentación racional. La exposición de este momento es sólo a los efectos de mostrar los antecedentes inmediatos del problema en el tratamiento de San Agustín, limitándolo a los puntos más destacados que considero reaparecen en su obra *De Libero Arbitrio*.

13- Con el propósito de poner de manifiesto estos puntos de partida de la reflexión agustiniana, desarrollaré en un primer momento, ciertos aspectos de la crítica al determinismo estoico, tal como se presenta en los textos de Cicerón *De Adivinatione* y *De Fato*. De manera análoga, en un siguiente paso, seleccionaré en el tratado de Orígenes, *Sobre los principios*, aquellos análisis que especifican el movimiento voluntario. Una vez realizados estos pasos presentaré la obra de San Agustín en un tercer momento.

## 1- CICERÓN<sup>1</sup> Y LA CRÍTICA AL DETERMINISMO ESTOICO.

14- La tesis de una fuerza o poder providente que todo lo gobierna y que todo lo determina es clásica del estoicismo antiguo. Según estudiosos del tema<sup>2</sup> el estoicismo es la primera expresión filosófica griega de un tema presente en la conciencia helénica desde antiguo: el hado o destino.

15- El poeta Hesíodo (siglo VII a. C.), en una de sus obras dice: *mil diversas amarguras deambulan entre los hombres, repleta de males está la tierra y repleto el mar. Las enfermedades ya de día, ya de noche, van y vienen a su capricho entre los hombres acarreando penas a los mortales en silencio, puesto que el providente Zeus les negó el habla. Y así no es posible en ninguna parte escapar a la voluntad de Zeus.*<sup>3</sup>

16- La existencia de una necesidad subyacente se encuentra ligada a una visión pesimista de la vida y a un fatalismo inexorable que convierte al ser humano en una pequeña pieza del enorme mecanismo del cosmos, regido por los dioses o por fuerzas incomprensibles para la mente humana. Hay un poder providente, Zeus, a cuya voluntad no es posible escapar.

17- La doctrina contra la cual va a polemizar Cicerón es precisamente ésta (la estoica); ya que en ella se admitía casi todos los tipos de adivinación, y esta adivinación se encuentra en relación directa con la necesidad, el destino y la causalidad.

18- Según Cicerón, al germen de esta doctrina la depositó Zenón y la desarrolló Cleanto, llegando de este modo a Crisipo, hombre de sutil ingenio que trató la cuestión extensamente en dos libros y dos tratados, y que para nosotros reviste un carácter muy especial en atención a la solución que da, junto a la de Carnéadas.

19- Podemos advertir, a través de estos tratados, la resistencia especulativa que se origina al postular o arribar a una concepción determinista. Se encuentra presente en todas las corrientes filosóficas de la época (a saber: el epicureísmo, el escepticismo, y hasta el estoicismo en Crisipo), el intento de liberar al hombre de este determinismo; debido a que a la visión puramente física y cosmológica del problema se le sumaba la visión jurídica de la imputabilidad o culpabilidad, que era de especial interés para el derecho y la justicia, con sus respectivos premios y castigos y su carácter intimidatorio.

20- Al comienzo del tratado *De Adivinatione* Cicerón define lo que se entiende por adivinación, dice: *existe entre los hombres cierta adivinación que los griegos llaman μαντιχήν es decir, presentimiento y ciencia de las cosas futuras. Esta*

---

<sup>1</sup> Marco Tulio Cicerón nació en las proximidades de Arpino en el año 106 antes de Cristo y murió en el 43. su filosofía no es ciertamente original, pero la influencia que ha ejercido hace de ella una pieza indispensable en la historia de la filosofía. No sólo divulgó para el mundo romano lo más importante de la tradición intelectual griega, sino que muchas de sus obras fueron leídas con frecuencia por los filósofos posteriores tanto paganos como cristianos. A ello debe agregarse la influencia ejercida en la formación del vocabulario filosófico latino. No cabe duda alguna que las obras de Cicerón son una fuente indispensable y de incalculable valor para la transmisión del pensamiento filosófico antiguo. Escuchó en Roma a los representantes de la escuela epicúrea (Fedro), de la estoica (Diodoto), de la académica (Filón) y fue ganado por completo para la nueva academia por Filón de Larisa.

<sup>2</sup> Ver Marcelo D. Boeri: *Libertad, determinismo y responsabilidad en el estoicismo*, U. N. T. Fac. de Filosofía y Letras, Centro de estudios Clásicos, Tucumán, 1993.

<sup>3</sup> Hesíodo, *Trabajos y Días*, Ed. Gredos, Madrid, 2000, pág. 69.

*μαντιχην* o adivinación, consiste en el conocimiento seguro y cierto de ciertos hechos que han de acontecer en el porvenir.<sup>4</sup>

21- Ahora bien, esta adivinación (según la exposición de los estoicos que Quinto defiende en el tratado) está relacionada directamente con la existencia de los dioses. Porque si (para los interlocutores del diálogo) los diferentes géneros de adivinación que admitimos y practicamos son verdaderos, existen dioses; y viceversa, si existen dioses, la adivinación existe. A Quinto le basta tener pruebas claras y ciertas de la adivinación para quedar convencido de que existen los dioses y velan sobre los hombres. El raciocinio por el que se deduce la adivinación es el siguiente: *si hay dioses y éstos no hacen conocer lo venidero a los hombres, o no aman a los hombres o ellos mismos ignoran lo futuro, o consideran que el conocimiento de lo venidero no nos interesa, o creen que no es propio de la majestad divina anunciarnos las cosas que han de suceder, o, en último caso, los mismos dioses no pueden comunicarnos este conocimiento. Pero nos aman, son benéficos y generosos con nosotros; no pueden ignorar lo que está decretado según sus propios designios, saben que nos interesa el porvenir, y que nuestra prudencia aumenta en proporción de este conocimiento; no pueden considerar estas advertencias impropias de su majestad, porque nada hay superior a la benevolencia, ni tampoco pueden ignorar lo venidero. Si no existen dioses, no hay señales de lo futuro: pero existen dioses, luego nos instruyen de lo venidero. Siendo esto así, nos dan medio para comprender las señales, que de otro modo serían inútiles. Este medio es la adivinación; luego la adivinación existe.*<sup>5</sup>

22- Toda esta argumentación, en los puntos más generales, será compartida por el cristianismo, que no niega el conocimiento de lo venidero, y su Dios posee las características antes enunciadas.

23- Si ahora nos preguntamos como ven los adivinos y soñadores lo que jamás ha existido, se debe responder que *fácil es la cuestión si se concede que existen dioses, que su providencia gobierna el mundo y que vela por todos los intereses, tanto generales como particulares. Si nos convencemos de esto, se deduce necesariamente que los dioses revelan lo futuro*<sup>6</sup>. La fuerza y toda la virtud de la adivinación provienen, primeramente de Dios, después del Destino y por último de la naturaleza, como enseñaba Posidonio.

24- Pero, en opinión de Cicerón, si existe adivinación obedece principalmente a la existencia del Destino. Ya que entiende por destino o hado *lo que los griegos llaman εμαρμενην*, es decir, una serie ordenada de causas ligadas entre sí y naciendo unas de otras. No es el hado lo que entiende la superstición, sino lo que enseña la física, la causa eterna de todo, la causa del pasado, del presente, y del porvenir más remoto<sup>7</sup>.

25- Esto es principalmente lo que debemos retener, y considero fundamental para nuestro trabajo. Existe adivinación no sólo por la existencia de los dioses y su interés en los asuntos humanos, sino porque “todo ha sido dispuesto causalmente”. De tal modo que al ser el presente efecto de estas causas se

---

<sup>4</sup> Cicerón, *De Adivinatione*, Ed. Orbis, Barcelona, 1985, trad. de Francisco Navarro y Calvo, libro I, I y ss.

<sup>5</sup> Ibid., libro I, XXXVIII.

<sup>6</sup> Ibid., LII.

<sup>7</sup> Ibid., LVI.

encuentra ya contenido en ellas, no pudiendo variar el curso de acción y viéndose necesariamente impelido a llevarse a cabo, según la disposición de las causas antecedentes y eficientes. Y como todo sucede por el hado, si existiese un mortal cuyo espíritu pudiera abarcar el encadenamiento general de las causas, sería infalible; pues el que conoce las causas de todos los acontecimientos futuros, prevé necesariamente el porvenir. Ya que, *las cosas futuras no brotan de repente, sucede con la sucesión del tiempo como con la cuerda que se desarrolla; nada hay nuevo, sino que todo es repetición continua de los mismos acontecimientos. No debe extrañarnos que los adivinos presientan lo que todavía no existe en ninguna parte, porque todo existe simultáneamente, pero se realiza en el tiempo. De la misma manera que la semilla encierra lo que ha de nacer, así las causas contienen el porvenir entero*<sup>8</sup>.

26- Junto a Cicerón, también en Alejandro de Afrodisia (*De Fato*, 22) podemos encontrar una completa formulación de la ley estoica de causación, según la cual si todas las circunstancias que rodean la causa y el efecto fueran las mismas, sería imposible para las cosas actuar en un momento de un modo y en otro momento de otro modo, el efecto sería el mismo. Pues si en un momento dado y bajo determinadas circunstancias se ha producido cierto estado en virtud de ello, este estado, que es un efecto de las circunstancias que lo rodean como causas eficientes, se volverá a repetir inevitablemente, si las causas y las circunstancias se repiten también.

27- De modo que una de las caracterizaciones clásicas del destino que encontramos en las fuentes estoicas y que nos transmite el orador latino, es la de una serie o una secuencia causal inexorable, en la cual los hechos, cosas, o estados de cosas anteriores son causas de los que se producen con posterioridad, de modo que nada se produce en el mundo que no tenga una absoluta dependencia de un hecho anterior.

28- Junto a esta característica de producción del efecto por la causa, surge también una imagen de la causalidad signada por la noción de continuidad. La continuidad es un atributo esencial de la causalidad.

29- Pero Cicerón, que apuesta decididamente por la libertad del hombre, no admite la adivinación, ni por ende la causalidad, que a la par de generar y aumentar la superstición, constriñe la acción humana a una necesidad (destino, hado, causalidad) de la cual no puede sustraerse.

30- Pongamos especial atención en como se encuentran relacionadas estas nociones, que después reaparecerán en el tratamiento de la cuestión que hace San Agustín.

31- De este modo, Cicerón, al tomar partido por la libertad, niega la serie causal y por lo tanto niega también la adivinación, e incluso la presciencia divina.

32- Por esto se pregunta: *¿puede existir presentimiento de aquello que no tiene razón ninguna para existir? ¿Qué se entiende, cuando se dice que una cosa ha sucedido por casualidad, por azar, por accidente, por acaso, si no es que pudo no ocurrir, u ocurrir de otra manera? ¿Cómo, pues, ha de preverse lo que se debe a*

---

<sup>8</sup> Cicerón, op. cit., libro I, LVII.

*la caprichosa fortuna o ciega casualidad? (...) ¿Quién puede prever que una cosa sucederá, cuando no es posible asignar causa alguna a su existencia?*<sup>9</sup>

33- Con esto, Cicerón introduce la fortuna, la contingencia, el azar, dentro del orden causal, que no es otra cosa que pensar la posibilidad de que pueda ocurrir algo sin causa; y como él mismo explica más adelante, *nada hay más contrario al orden racional, y a lo constante (la continuidad), como la casualidad y dudo (por esto mismo) que el mismo Dios sepa lo que ha de ocurrir fortuitamente, porque si lo supiese, el acontecimiento se realizará infaliblemente.*<sup>10</sup>

34- Cicerón ha aceptado como fundamento de su argumentación que, si existiese el hado, existiría conocimiento de lo venidero. Y por esto, al no existir una serie causal rigurosa en todos los acontecimientos, no se puede conocer lo venidero, ya que la fortuna y el azar son los agentes de lo que ocurre sin causa alguna. Pero ¿puede existir algo sin causa?

35- La respuesta a esta cuestión se encuentra en la solución que da Carnéades al problema del determinismo.

36- En la misma, nos transmite Cicerón, que Crisipo no comprende de qué se trata ni en qué estriba la cuestión. Porque *confesamos, desde luego, que no depende de nosotros ser ingeniosos ni obtusos, débiles o fuertes, pero el que quisiera deducir de esto que ni siquiera está en nuestro poder sentarnos o pasear, demostraría que ignora lo que es deducir consecuencias (...) Causas naturales pueden producir las inclinaciones viciosas, pero destruirlas y arrancarlas de raíz no es obra de naturaleza, sino de la voluntad, de la energía y de constante disciplina, cosas todas que quedarían destruidas si se establece el imperio del hado sobre la base de la adivinación.*<sup>11</sup> Por lo que cuando se dice que algo ocurre sin causa, no decimos que ocurre sin causa alguna, sino que a éstas debemos buscarlas en nuestra voluntad. Esto se puede ver claramente cuando Carnéades enseña como puede resistirse a Crisipo, al decir que el ánimo puede tener algunos movimientos voluntarios, a la que, en último extremo, no puede asignarse causa.

37- *Se concede que no existe movimiento sin causa, pero se niega que todo lo que ocurre deba explicarse por causas antecedentes, porque no se necesita buscar la causa de la voluntad fuera de ella. Por general abuso de lenguaje decimos, que uno quiere o no quiere sin causa, cuando así hablamos, excluimos las causas externas y antecedentes, pero no todas las causas. Por lo que, no debe buscarse causa externa al movimiento voluntario del ánimo, porque la naturaleza del movimiento voluntario lleva consigo que esté en nuestro poder y dependa de nosotros, por consiguiente no carece de causa, pero la causa está en su naturaleza misma*<sup>12</sup>. En esta respuesta de Carnéades se encuentra un antecedente importantísimo en la consideración de Agustín de este problema, a saber “la causa de nuestra voluntad está en nosotros mismos y no se debe buscar la causa de la voluntad fuera de ella”.

38- Si todo ocurre por causas antecedentes, todos los acontecimientos están naturalmente enlazados y todas las cosas estarían determinadas. Si esto es así,

---

<sup>9</sup> Ibid., libro II, VI.

<sup>10</sup> Cicerón, op. cit., libro II, VII.

<sup>11</sup> Cicerón, *El Hado*, Ed. Orbis, Barcelona, 1985, trad. de Francisco Navarro y Calvo, apartado V.

<sup>12</sup> Ibid., XI.

todo lo hace la necesidad; y si así es, nada depende de nuestra libertad. Pero es indudable que hay algo en nuestro poder, luego no ocurre necesariamente todo lo que sucede.

39- Como vemos, dentro de la serie causal se introduce ahora a la voluntad, que tiene la particularidad de ser ella una causa en sí misma, y este hecho de considerar a la voluntad como causa hace posible que se de una acción libre, a la cual se le pueda imputar lo que sucede (la culpabilidad). Quisiera recordar, junto a Ferrater Mora en su artículo sobre “causa”, que el término causa, que traduce al término griego αιτία, tuvo originariamente un sentido jurídico y significó acusación o imputación. Αιτέω significa acuso, y αιτιομαι pido. También algunos autores suponen que el término latino causa proviene de caveo, me defiendo, paro el golpe, tomo precauciones (contra alguien o contra algo), y hasta no me fío (de alguien). Parece, pues, que también el vocablo causa tiene un previo sentido jurídico, si bien inverso al del griego; en aquel se subraya la imputación mientras que en este la defensa. Sin embargo, como vemos, no podemos hacer derivar el significado de causa sólo de las acepciones jurídicas, pero sí señalar la relación existente.

40- La significación de causa (que como vimos se encuentra emparentada con el sentido jurídico) puede entenderse, según lo encontramos expuesto en Cicerón, como la producción de algo. Veamos estas definiciones:

*La causa es la que verdaderamente produce su efecto, como la herida lo es de la muerte. No puede llamarse causa a lo que no produce por virtud propia el efecto de que se considera causa, ni por consiguiente puede llamarse de esta manera lo que solamente es condición de la existencia del hecho, y sí a aquello que produce por necesidad el hecho de que es causa<sup>13</sup>*

*Los partidarios de Diodoro dicen que debe distinguirse entre aquello sin lo cual no puede existir un hecho y aquello otro que produce necesariamente la existencia de un hecho<sup>14</sup>. Esto es propiamente la causa.*

41- Por esto Cicerón va a rechazar la solución que da Crisipo al problema del determinismo. En la explicación de Carnéades, para afirmar la libertad, se sustrae de la serie causal a la voluntad, ya que ésta, no tiene causa antecedente. Sin embargo un análisis más fino y detallado de la cuestión lo encontramos en Crisipo, aunque Cicerón no comparta su explicación.

42- Los antiguos filósofos que admitían la universalidad del hado, decían que el consentimiento era necesario y forzoso. Los que sostenían la opinión contraria negaban el imperio del hado sobre el consentimiento (Carnéades), ya que si sujetaban al hado el consentimiento, se le hacía inevitablemente necesario y de esta manera se razonaba: *si todo se hace por el hado, todo se hace por causa antecedente; si nuestro propio impulso se encuentra en esta condición todo lo que*

---

<sup>13</sup> Cicerón, op. cit., XV.

<sup>14</sup> Ibid., XVI.

*viene detrás de nuestro impulso lo está de igual manera, luego también el consentimiento*<sup>15</sup>.

43- Crisipo como árbitro componedor, parte por mitad la diferencia, ya que rechaza la necesidad y quiere que no ocurra nada sin causas anteriores. Para esto hace una distinción en éstas, de las cuales dice que unas son perfectas y principales, otras auxiliares y próximas. Como él mismo lo explica: *cuando digo que todo ocurre por causas anteriores, no entiendo que sean causas perfectas y principales, y si solamente auxiliares y próximas. Si todo se hace por el hado, dedúcese que todo se hace en virtud de causas antecedentes, pero no que éstas sean principales y perfectas, bastando que sean auxiliares y próximas*<sup>16</sup>.

44- De esta manera se afirma el hado y a la vez se hace depender algo de nuestra voluntad por el consentimiento. Ya que si bien no puede haber consentimiento sin percepción, la percepción solamente es causa próxima y no principal del consentimiento. La percepción imprime y graba en cierta manera su imagen en nuestro ánimo, pero el consentimiento queda en nuestro poder.

45- Para Cicerón esto no es una solución, ya que *nuestra voluntad recibe, como el cilindro un impulso externo* (la representación o imagen, visus) *pero en virtud de su propia naturaleza* (su volubilidad) *y espontáneamente sigue el impulso* (asentimiento, adsentio).<sup>17</sup>

46- Si bien lo que se logró es hacer partícipe a la voluntad en un proceso determinado, no queda claro en dónde se halla la libertad. Aquí vemos a la voluntad actuando al modo de un cilindro, por ende qué opción, qué alternativas, tenemos al decidir un curso de acción. Al parecer ninguno. Se da un movimiento de acción y reacción mecánico, como en la física. Por esto para Cicerón la libertad consiste en sustraerse a la acción causal, de modo que la voluntad se establezca como verdadero principio de acción o de un curso de acción.

47- De todo lo expuesto surgen los conceptos orientadores y las líneas sobre las cuales se van a erigir las respuestas.

48- La primera definición que debemos tener en cuenta es la que da de "hado", este término es sinónimo de "destino" y de "causalidad", y significa "una serie ordenada de causas ligadas entre sí, naciendo unas de otras". De aquí la otra definición a tener en cuenta, la de "causa", que *"es la que verdaderamente produce el efecto"*; o sea, no puede llamarse causa a lo que no produce por virtud propia el efecto de que se considera causa. Es lo que produce necesariamente la existencia de un hecho. Vemos el estrecho vínculo entre el efecto y su causa, de modo tal que el efecto ya está contenido en la causa. De este modo aceptando la causalidad se puede afirmar la adivinación, como vemos el porvenir está contenido en el presente.

49- Así vemos cómo para hacer a la voluntad libre, se la sustrae de esta serie causal; y de este modo también se niega la adivinación; o se parte a la media su efectividad, menguando su poder coactivo, como es el caso del estoicismo en la figura de Crisipo.

---

<sup>15</sup> Ibid., XVII.

<sup>16</sup> Ibid., XVIII.

<sup>17</sup> Ibid., XIX.



50- Por lo que en la línea más radical frente al determinismo lo tenemos a Carnéades para quien la libertad supone que la voluntad sea un verdadero principio de acción. Pero queda por aclarar el papel que juega dentro de la serie causal, ya que al parecer nos estamos debatiendo frente a dos posturas extremas que se excluyen. O sea, nuestro consentimiento sólo es un asentimiento natural a una representación, o decididamente y sin más se separa de la serie causal.

51- De aquí que el otro aspecto importante a tener en cuenta sea la forma como opera la causalidad en el hombre, y a esto lo vemos cuando se explica que la percepción imprime y graba, en cierta manera, su imagen en nuestro ánimo; ya que *nuestra voluntad recibe, como el cilindro, un impulso externo* (la representación o imagen, visus) *pero en virtud de su propia naturaleza* (la volubilidad en el caso del cilindro) *y espontáneamente sigue el impulso* (asentimiento, adsentio). Los aspectos a destacar de esta explicación son:

- el impulso externo bajo la forma de representación o imagen,
- la propia naturaleza,
- el asentimiento o consentimiento.

52- Lo queda por explicar aquí es a qué aludimos con “la propia naturaleza” en base a la cual sigue el asentimiento o consentimiento, porque si hablamos de una naturaleza “buena” o “mala” arribamos al postulado gnóstico y maniqueo según el cual esta naturaleza determina y constriñe al hombre de modo tal que nada puede hacer para cambiarla, y si bien esta naturaleza es propia del hombre, no manifiesta su libertad.

53- Este legado conceptual será tenido en cuenta por los autores cristianos que estudiaremos a continuación, quienes producirán una revolución en el campo donde se debate, y esto gracias y en virtud de las verdades que se revelan en las Sagradas Escrituras.

## 2- ORÍGENES<sup>18</sup>. VIRTUD Y FUERZA DE LA RAZÓN EN EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD.

---

<sup>18</sup> Orígenes nace en el año 185-86 d. C.; probablemente en Alejandría y fue maestro en la escuela de catequistas de esa ciudad. De familia muy cristiana, su padre Leónidas muere mártir por la fe en el año 202, cuando él tiene 17 años.

Discípulo de San Clemente y de Ammonio Saccas, (también maestro de Plotino). Contaba con apenas 18 años cuando el obispo Demetrio lo pone al frente de la célebre escuela de Alejandría. Ante la necesidad de poder responder las preguntas y objeciones de los paganos cultos, que también por curiosidad frecuentaban sus clases, se convence de la necesidad de adquirir un conocimiento profundo de los filósofos de su época y comienza a frecuentar la enseñanza de Ammonio Saccas. Y más adelante el mismo Orígenes enseñará filosofía en su escuela, y lo seguirá haciendo cuando años más tarde, obligado a dejar Alejandría por un conflicto con el obispo Demetrio, se retira a Cesarea de Capadocia donde funda una escuela en la que tendrá por discípulo a Gregorio el Taumaturgo, a través del cual su influencia llegará de manera muy directa (por intermedio de una discípula de éste, llamada Macrinia, que será la abuela de Basilio y Gregorio de Nisa) a los que serán en el siglo siguiente los tres grandes Padres Capadocios.

La obra y enseñanzas de Orígenes son por una parte una continuación de las de San Clemente de Alejandría, mas, por otra, amplían considerablemente el marco de los propósitos de su maestro, quien se limitó, en el fondo, a una incorporación al cristianismo de la tradición filosófica griega, pero sin llegar, como Orígenes, a la edificación de un completo sistema filosófico-teológico. Por esta mayor amplitud de propósitos y la realización consecuente de los mismos, la obra de Orígenes ha influido considerablemente sobre la fijación de los dogmas efectuada por los Capadocios, previa eliminación de los elementos ajenos a la ortodoxia.

54- Como vimos, el estoico Crisipo hace una importante distinción entre causas auxiliares y próximas, y causas perfectas y principales. Subyace a esta importante distinción la dialéctica percepción-representación, dialéctica que representa un importante legado de la filosofía helenística.

55- Pero faltaba especificar a qué aludíamos con la expresión “la propia naturaleza”.

56- Una de las formas de interpretar esta expresión es la que lleva a cabo el gnosticismo para el cual cuando hablaba de propia naturaleza, hablaba de naturalezas buenas y malas que determinan nuestro consentimiento, ya que en virtud de ellas asentimos o disentimos, cuestión que nos conduce al maniqueísmo. A este respecto, cabe ser destacados los análisis de Orígenes, fundamentalmente en el *Tratado sobre los principios*, ya que la polémica antignóstica produjo importantes avances en la comprensión del movimiento propio del libre albedrío y que San Agustín tendrá en cuenta en su obra.

57- Orígenes señala allí: *para comprender lo que es el libre albedrío, es preciso explicar su noción, a fin de que cuando ella llegue a ser clara, el objeto de esta investigación sea expuesto con exactitud.*<sup>19</sup>

58- Esta explicación estará basada en las diferentes clases de movimientos de los seres. *Entre los seres que son movidos, nos dice Orígenes, unos tienen en sí mismos la causa del movimiento, otros son movidos únicamente desde fuera. Son movidos solamente desde fuera, los objetos que uno puede llevar como los leños, las piedras y toda materia cuya cohesión está mantenida por su sola estructura. Tienen en sí mismo la causa de su movimiento, los animales, las plantas, en resumen, todo lo que es mantenido en conjunto por una fuerza natural de crecimiento y un alma. Entre aquellos que tienen en sí mismos la causa de su movimiento, se dice que unos son movidos de sí mismos, los otros, por sí mismos: de sí mismos son los seres inanimados y por sí mismos los animados. Y los seres animados se mueven por sí mismos porque una representación se produce en ellos, la cual produce el impulso.*<sup>20</sup>

59- Acá nos encontramos con una interesante y detallada descripción que da Orígenes de los movimientos de los seres. De modo que al observar lo que ocurre en ellos advierte que unos tienen en sí mismo la causa del movimiento, y otros son movidos únicamente desde fuera. Esta distinción se encuentra en relación con los seres como los leños, las piedras y toda materia inanimada, que no poseen movimiento en sí mismos a no ser que otros se los impongan; y con los animales y todo lo que es mantenido por una fuerza natural de crecimiento y un alma. La diferencia específica que se da entre ellos es que los seres animados no están constreñidos por una fuerza externa y ajena a ellos que los ponga en movimiento.

60- De los seres que poseen en sí mismos la causa del movimiento se distingue entre seres inanimados, que son movidos de sí mismos, como las plantas y los vegetales; y seres animados, animales (entre los que cabe contar al hombre), que son movidos por sí mismos. Los inanimados responden a leyes de crecimiento y

---

<sup>19</sup> Selección de textos realizado por la Prof. Nellibe J. Bordón a partir de Origéne, *Traité des Principes*. Tomo III (livres III y IV). Introducción, texte critique de la philocalie de la versión de Rufin, traduction por Henri Crouzel et Manlio Simonetti, Col. Sources Chrétiennes, Les Éditions Du Cerf, Paris, 1980. L. III, I, 1.

<sup>20</sup> Ibid., L. III, I, 2.

alimentación propias, mientras que los animados responden, además de a estas leyes, a su naturaleza imaginativa, ya que una representación se produce en ellos siguiéndole el impulso en virtud de la misma.

61- En esta jerarquía vemos que cada estadio abre una esfera que acompaña a cada característica natural de los sujetos en cuestión. De aquí que luego el cristianismo hablará de lo propio de cada naturaleza como a lo que debe responder el sujeto según su estatus ontológico o su jerarquía en el ser.

62- Recordemos la respuesta de Crisipo. Hacía una distinción entre causas perfectas y principales, y causas auxiliares y próximas. Nos decía que la percepción imprime su imagen en nuestro ánimo (causas auxiliares y próximas), dependiendo de nosotros el consentimiento (causas perfectas y principales). De este modo Orígenes da cuenta de este movimiento; y vemos como se entronca y se va develando la continuidad y comunicación que se teje en el pensamiento filosófico. Los análisis de Crisipo, que comenta Cicerón, generan una línea que llega al conocimiento de Orígenes, en la forma de la dialéctica representación – impulso.

63- Y continua con su explicación: *Mejor dicho, en algunos animales, las representaciones se producen, provocando el impulso, accionando la naturaleza imaginativa el impulso, de modo ordenado: así en la araña la representación de tejer se produce y el impulso a tejer sigue, al provocarla a ello, la naturaleza imaginativa de modo ordenado, puesto que el animal no ha recibido ninguna otra cosa fuera de esta naturaleza imaginativa.*<sup>21</sup>

64- Esta dialéctica encuentra su fundamento y acierto en el hecho de que todo ser animado es un ser percipiente e imaginativo, de este modo se ve afectado por aquello que le llega a través de sus sentidos, generando, de este modo, una imagen, una representación, que al ser propia de su naturaleza y en virtud de ella producida, le sigue indefectiblemente el impulso a obrar en consecuencia a ésta.

65- En este análisis sobre los movimientos de los seres inanimados y animados cabe destacar que todos estos movimientos no son extraños al hombre (como observará también San Agustín), ya que podemos ser arrastrados por fuerzas externas a nosotros, como ser las de la naturaleza que nos imponen movimientos contrarios a nuestra voluntad (por ejemplo un movimiento huracanado), que poseemos leyes de crecimiento y subsistencia, y que nuestra naturaleza es imaginativa por lo tanto también actúa en virtud de representaciones. Pero estos movimientos no ponen de manifiesto la esfera más propia del hombre según su diferencia específica.

66- Los movimientos del hombre no pueden ser agotados por esta clasificación, su naturaleza lleva en sí misma algo más, un carácter específico, un movimiento que no está siendo contemplado en la anterior clasificación, ¿cuál es la especificación de este movimiento?

67- Enseña Orígenes: *pero el animal racional, además de la naturaleza imaginativa, posee la razón que juzga las representaciones, rechaza unas y acepta otras para que el viviente se conduzca según ellas. Es por lo que, puesto que la razón posee en su naturaleza los medios de ver el bien y el mal, cuando nosotros la empleamos para ver el bien y el mal y, de este modo, elegir el bien y*

---

<sup>21</sup> Ibid.

*rechazar el mal, somos dignos de alabanza si nos dedicamos a practicar el bien, dignos de censura en el caso contrario.*<sup>22</sup>

68- Según la solución más compleja que habíamos considerado en la figura de Crisipo, si bien ya se advertía este consentimiento o este asentimiento que hace la voluntad a una representación, no se iba más allá de él. Precisamente porque su solución consistía en otorgarle algún papel en el encadenamiento causal a la voluntad del sujeto, una solución que se debate sólo dentro de la consideración física del problema. Pero era de suponer que esto no contentaba del todo, ya que este asentimiento sólo se da como una reacción natural, y por ende también determinada, frente a un estímulo. Lo que realmente se requería era la libertad exenta de todo tipo de coacción, tanto externa como interna, esto era lo que requerían Cicerón y Carnéades, y esto sólo se logra con la luz que trae la razón a la conciencia, que es justamente la que tiene el poder de frenar el impulso que de otro modo se daría inevitablemente. Ya que como sigue explicando Orígenes, *que una incitación venga de fuera provocando tal o cual representación, eso, según confesión de todos, no depende de nuestro libre albedrío. Pero, en cuanto a juzgarse si uno debe servirse de esta manera o de esta otra, en relación a lo que se produce, eso es obra solamente de la Razón que está en nosotros y que, a partir de estas ocasiones, fortifica en nosotros los impulsos que nos conducen al bien y a lo conveniente o, al contrario nos desvían de él.*<sup>23</sup>

69- El hombre no está constreñido por los estímulos exteriores y *si alguno pretende que el estímulo exterior es tal, que es imposible hacerle frente cuando se produce de tal manera, que reflexione en sus propias pasiones y movimientos para que vea si no se ha producido ahí una aprobación, un consentimiento, una inclinación de la inteligencia hacia tal actitud, a causa de fuerza de persuasión. Para aquel que ha decidido, por ejemplo, guardar la continencia y abstenerse de la unión sexual, no es la aparición de una mujer la que lo provoca a obrar contra su propósito, es decir la causa decisiva del abandono de sus resoluciones. De hecho, él ha consentido completamente a los estímulos y a la dulzura del placer, al no haberle querido resistir ni ratificar su decisión de practicar la incontinencia. Ocurre*

---

<sup>22</sup> Ibid., L. III, I, 3 (2). Este argumento de la posibilidad de premio y castigo había sido ya señalado por Justino en *Apologías I y II* (trad. de María Mercedes Bregada, Philo Press, Amsterdam, 1968), en *Apología I* leemos: *es que a quienes escogieron el bien les espera digna recompensa, y a los que lo contrario les espera igualmente digno castigo. Porque no hizo Dios al hombre a la manera de las otras criaturas, por ejemplo árboles o cuadrúpedos, que nada pueden hacer por propia determinación, pues en este caso no sería digno de recompensa o alabanza, no habiendo por sí mismo escogido el bien, sino nacido ya bueno; ni de haber sido malo se le castigaría justamente, por no haber podido ser otra cosa de lo que fue.* Y continúa: *En conclusión, si decimos que los acontecimientos futuros han sido profetizados, no por eso afirmamos que suceden por necesidad del destino; lo que afirmamos es que Dios conoce de antemano cuanto ha de ser hecho por todos los hombres, es decreto suyo recompensar según el mérito de sus obras, y por ello justamente predice por el Espíritu profético lo que a cada uno ha de venir de parte de Él, conforme a lo que sus obras merezcan.* Y en *Apología II* leemos: *Tampoco decimos que los hombres hagan o sufran algo por necesidad del Destino, sino que cada uno obra bien o peca por su libre determinación (...)* Y por no entender esto los estoicos dicen que todo sucede por necesidad del Destino. Pero no; Dios creó libres al principio al género de los ángeles y al de los hombres y por eso recibieron con justicia el castigo de sus pecados en el fuego eterno.

<sup>23</sup> Ibid.

*todo lo contrario en aquel, a quien sobrevienen las mismas tentaciones, cuando él es más instruido y ejercitado: los estímulos y las excitaciones pueden producirse; sin embargo, la razón más fortalecida y formada por el ejercicio y el estudio, alcanza por la instrucción a la firmeza en su dirección hacia el bien, o al menos se le aproxima y rechaza las excitaciones y debilita el ansia.<sup>24</sup>*

70- Es precisamente esta facultad racional que poseemos la que, bien instruida y ejercitada, nos posibilita ser libres. Ya que al brindarnos una conciencia disciplinada nos posibilita un juicio en base al cual asentimos o disentimos.

71- Y por eso *si acusamos a las incitaciones de fuera y nos consideramos exentos de todo reproche comportándonos como los leños y las piedras que son movidos por fuerzas que se ejercen desde fuera, no es verdadero ni noble; quienes lo hacen y quieren que sea así falsifican la noción de libre albedrío.<sup>25</sup>*

72- De este modo Orígenes completa la solución dada por Crisipo. Gracias a la razón que sopesa las representaciones, se logra sustraer la acción humana de la coacción de la serie causal; pero observemos que no se niega la causalidad, sigue actuando, como en Crisipo, sólo que, y esto es fundamental, en vez de un asentimiento natural, que poseen los animales también, tenemos un verdadero consentimiento libre de nuestra voluntad en virtud de la razón. Ya que de no ser así: *si nosotros preguntáramos qué es el libre albedrío se respondería, cuando nada de fuera se presenta para empujarme en la dirección opuesta a la que he decidido. De la misma manera, acusar solamente a nuestra constitución natural es contrario a la evidencia, pues la enseñanza y la educación (la disciplina) se hacen cargo de los más intemperantes y los más indómitos, y los transforman, con tal que ellos obedezcan a sus exhortaciones: de tal modo tiene efecto la exhortación y la conversión que llegan a ser mejores, y de este modo se concede lo que pedían Cicerón y Carnéades, la voluntad como verdadero principio de acción y su apuesta firme a que causas naturales pueden producir las inclinaciones viciosas, pero destruirlas y arrancarlas de raíz no es obra de naturaleza, sino de la voluntad, de la energía y de constante disciplina, cosas todas que quedarían destruidas si se establece el imperio del hado sobre la base de la adivinación.*

73- De modo tal que el libre albedrío implica una ausencia plena de coacción, tanto externa como interna. Ya que tanto lo de fuera como representación mía; como mi naturaleza, indómita e intemperante; se encuentran bajo la acción de la razón; ya sea sopesando las representaciones, como disciplinando y educando el carácter.

74- Esta visión coloca a Orígenes y, por su influencia ejercida, al cristianismo en un intelectualismo en relación a la moral, debido a que ésta encontrará su fundamento en la actitud racional del individuo, de ahí que la instrucción y la formación sea tan necesaria y que el cristianismo ponga especial cuidado en enfatizar en el hombre su estado conciente y de constante vigilia. Esta herencia la recibe San Agustín y por ende todo el cristianismo.

75- Pero hemos llegado con un alto grado de conformidad a ver claramente la libertad del hombre y de su voluntad; pero lo que no se ve claramente y queda por

---

<sup>24</sup> L. III, I, 4 (3).

<sup>25</sup> L. III, I, 4 (4).

analizar es cómo esta libertad no afecta la presciencia divina ni el poder de Dios y su providencia sobre las acciones humanas. Como ya lo había enunciado el gran orador latino Marco Tulio Cicerón o hay dioses que gobiernan el mundo y con ellos queda establecido el hado sobre la base de la adivinación, y de este modo el accionar del hombre se encuentra predeterminado por la misma serie causal en virtud de las causas antecedentes y eficientes; o se afirma la libertad y con ello cae el causalidad y la presciencia divina, ya que si Dios lo prevé el acontecimiento tendrá lugar fatalmente.

76- A este gran interrogante y planteo responderá San Agustín, tratando de armonizar lo que a simple vista parece una contradicción.

### 3- EXPOSICIÓN DEL DIÁLOGO *DE LIBERO ARBITRIO*.

#### - EXPOSICIÓN DEL LIBRO I

77- El libro primero se introduce con la siguiente pregunta de Evodio a San Agustín: *Dime, te ruego: ¿puede ser Dios el autor del mal?*

78- Resulta curioso que siendo una obra que va a tratar sobre la libertad y el libre albedrío lo primero que se pregunte sea por el autor del mal; y que esta cuestión sobre el mal sirva como introducción a la de la libertad.

79- Como Agustín considera que son dos los significados que solemos dar a la palabra mal: uno cuando “alguien ha obrado mal”; otro cuando “alguien ha sufrido algún mal”; entonces le pregunta a Evodio a qué mal se refiere. Evodio quiere saber quién es al autor de uno y de otro; Agustín le responde que: *Siendo Dios bueno, como tú sabes o crees –y ciertamente no es lícito creer lo contrario-, es claro que no puede hacer el mal. Además, si confesamos que Dios es justo –y negarlo sería una blasfemia-, así como premia a los buenos, así también castiga a los malos; y es indudable que las penas con que los aflige son para ellos un mal. Ahora bien, si nadie que padece, padece injustamente, como nos vemos obligados a confesar, pues, creemos en la Providencia divina, reguladora de cuanto en el mundo acontece, síguese que de ningún modo es Dios autor del primer género de mal, y sí del segundo.*

80- De este modo el interés de Evodio y del diálogo se centrará en el primer género de mal, cuando alguien ha obrado mal, y no en el segundo, cuando alguien sufre algún mal.

81. Agustín afirma que cada hombre que no obra rectamente es el verdadero y propio autor de sus malos actos. *Y si lo dudas, considera lo que antes dijimos, a saber: que la justicia de Dios castiga las malas acciones. Y claro está que no serían justamente castigadas si no procedieran de la voluntad libre del hombre.*

82- Acá podemos ver la razón por la cual estas cuestiones están estrechamente vinculadas; cuando uno obra mal se hace merecedor de un castigo, pero para que este castigo sea justo y se implemente acorde a la justicia, el obrar del hombre necesariamente tiene que ser libre, se tiene que dar una voluntad libre. Por esto Evodio va a preguntar si el mal no puede residir en Dios o en otro agente, ya que de ser así, la causa del mal no se encontraría en la voluntad o en el querer del hombre y de este modo se vería exento de todo cargo y culpa. En líneas generales esta era la idea del maniqueísmo, que sostenía la existencia de dos

principios, y el mal que obraba el hombre respondía a uno de ellos, no siendo él el autor o responsable del mal resultante. Esta consideración determina el análisis posterior, ya que se tratará de ver desde distintos y diversos puntos, si efectivamente es la voluntad libre, del hombre, el verdadero origen del mal que se obra, o si no hay otro agente a que responda.

83- Con esta finalidad Evodio pregunta si hemos aprendido a pecar o alguien nos ha enseñado.

84- Para Agustín “obrar mal no es otra cosa que alejarse de la “disciplina”. Ya que la “disciplina” es un bien, por ella se nos comunica la ciencia o se enciende en nosotros el deseo de adquirirla, y el conocimiento se logra mediante ella<sup>26</sup>. Y si la disciplina es un bien, el mal no se puede, en modo alguno, aprender; porque si se aprendiera estaría contenido en la disciplina, y entonces ésta ya no sería un bien. No se puede aprender el mal.<sup>27</sup> Recordemos también a Cicerón cuando decía que la disciplina nos aleja de las inclinaciones viciosa.

85- Toda inteligencia es buena, y de tal magnitud que no hay en el hombre otro bien mayor. Por lo cual, se debe dejar de preguntar por un mal doctor o maestro, porque si es malo no es doctor, y si es doctor, no es malo. Como Evodio preguntaba de dónde aprendimos a obrar mal, se le responde que a obrar mal no se aprende ya que el aprendizaje se encuentra vinculado a la ciencia y a la inteligencia, y éstos son bienes sumos.

86- Entonces si a obrar mal no se aprende, si no hay un doctor o un maestro que nos enseñe a obrar mal ¿de dónde proviene el mal que obramos?

87- Agustín le recuerda a Evodio que suscita precisamente la cuestión que tanto le atormentó siendo aún muy joven, y que, después de haberse fatigado inútilmente en resolverla, le empujó e hizo caer en la herejía de los maniqueos.

88- La complejidad de esta cuestión, para el cristianismo, la plantea Agustín del siguiente modo: *creemos que hay un solo y único Dios y que de Él procede todo cuanto existe, y que, no obstante, no es Dios el autor del pecado. Turba, sin embargo, nuestro ánimo esta consideración: Si el pecado procede de las almas que Dios creó, y las almas vienen de Dios, ¿cómo no referir a Dios el pecado siendo tan estrecha la relación entre Dios y el alma pecadora?*<sup>28</sup>

89- Evodio exclama: *acabas de formular con toda claridad y precisión la duda que cruelmente atormenta mi pensamiento, y que me ha obligado y empeñado en esta discusión contigo.*

90- Agustín le da ánimos a Evodio: *aunque esto atormente nuestro pensamiento, no debemos asentir a este razonamiento, ya que el concebir a Dios como la cosa más excelente que se puede decir y pensar, es el verdadero y sólido principio de la religión, pues no tiene esta idea óptima de Dios quien no crea que es omnipotente y absolutamente inmutable, creador de todos los bienes, a todos los cuales aventaja infinitamente, y gobernador justísimo de todo cuanto creó, y que no necesitó de cosa alguna para crear, como si a sí mismo no se bastara. De*

---

<sup>26</sup> En una nota del traductor de la obra agustiniana nos advierte que San Agustín toma ordinariamente la palabra *disciplina* en el sentido de enseñanza recibida, ya que disciplina viene de *discipuli doctrina*. Pero a veces la toma también en sentido general de método escolástico o pedagogía, enseñanza y aun por la ciencia misma.

<sup>27</sup> San Agustín, op. cit., libro I, cap. I.

<sup>28</sup> Véase San Agustín, *Del Libre Albedrío*, libro I, capítulo II.

*donde se sigue que creó todas las cosas de la nada, más no de sí mismo, puesto que de sí mismo engendró sólo al que es igual a Él, y a quien nosotros decimos Hijo único de Dios, y al que, deseando señalar más claramente, llamamos “Virtud de Dios” y “Sabiduría de Dios”, por medio de la cual hizo de la nada todas las cosas que han sido hechas.*

91- Pero ¿cómo hacer compatibles estas cualidades divinas con el mal en el mundo? Teniendo en cuenta esto ¿es posible no adjudicarle al Creador el pecado o el mal en el mundo? Si Dios es el Creador de todo, creándolo de la nada, de dónde surge todo sino de Él mismo. Si Él es la causa de todo, ¿cómo es que este todo no es Él o está ya contenido en Él? ¿Cuál es el espacio que queda para el obrar libre?

92- San Agustín no puede admitir que Dios sea el autor del mal, como tampoco puede admitir que haya ningún poder capaz de socavar el poder de Dios. Además, su lucha contra los maniqueos lo llevó a excluir por completo toda realidad que no dependa de Dios. Pero, puesto que el mal tiene lugar, éste debe explicarse de algún modo, y de tal modo que ni tenga origen divino, ni tampoco en algún poder capaz de oponer su propia realidad a la de Dios. Por esto Agustín deberá afirmar y probar que el mal reside en el hombre, en su voluntad libre, en su apartamiento de Dios, el mal es un movimiento propio del hombre por el cual se aleja de Dios.

93- En el intento de afirmar esto, de modo claro y distinto, Agustín deberá mostrar cuál es la especificación de este movimiento. Por esto cuando Evodio le pregunta a Agustín cuál es el origen del mal que hacemos, Agustín lo lleva a considerar qué está entendiendo por obrar mal.

94- Para Evodio obras malas son los adulterios, los homicidios y los sacrilegios. Agustín pregunta por qué le parece que el adulterio es una acción mala. Y si es acaso porque la ley lo prohíbe. Para Evodio no puede ser malo porque la ley lo prohíba, sino que porque es malo lo prohíbe la ley, pero esto tampoco explica dónde radica la maldad del adulterio, ya que lo que están buscando es entender. La segunda explicación que brinda Evodio es que es un mal esto, que él mismo no quisiera verse obligado a ver en su mujer, porque el que hace a otro lo que no quiere que se haga con él, obra ciertamente mal. Agustín descarta esta explicación porque se puede dar el caso en que la lujuria llegara a tanto que de buen grado alguien prestara a otro su mujer a condición de tener él a su vez la misma libertad respecto de la mujer de aquel; y esto no va en contra del principio que acaba de citar. Por último a Evodio le parece que es un mal porque con frecuencia ha visto que han sido condenados los hombres acusados de este crimen. A lo que Agustín objeta que también se han condenado a muchos hombres por sus buenas acciones, por lo que la condena no explica la malicia del acto. Por último Evodio se da por vencido y admite su ignorancia.

95- Agustín toma la palabra y sugiere que tal vez la malicia de los actos proceda de la libidine, ya que al querer dar Evodio una razón extrínseca de la malicia se ha encontrado en dificultades insuperables. Y para que entienda mejor que la malicia del adulterio procede de la libidine, le dice, que si alguien deseara eficazmente abusar de la mujer de su prójimo y de algún modo llegara a saberse su intento, y que lo hubiera llevado a cabo de haber podido, éste no sería menos culpable que si realmente hubiera sido sorprendido en flagrante delito, aunque de hecho no hubiera podido realizar sus deseos. A esta libidine la llama también por otro



nombre, concupiscencia. Por lo que *toda acción mala no es mala por otra causa, sino porque se realiza bajo el influjo de la pasión, o sea de un deseo reprobable*. Y este deseo culpable que llamamos libidine consiste *en el amor desordenado de aquellas cosas que podemos perder contra nuestra propia voluntad*.<sup>29</sup> A qué se refiere aquí Agustín con amor desordenado cuando en virtud de ella define a la libidine: a no obrar con recta razón, amando las cosas temporales y mudables, que se pueden perder contra nuestra propia voluntad.

96- La “recta razón” nos impone no aferrarnos a las cosas mudables y temporales, que podemos perder por más que no queramos. Y de este modo se amplía la especificación del movimiento racional que brindaba Orígenes, Agustín habla de una “recta razón” no de la razón sin más, esto es importantísimo porque si bien es la razón la que genera un movimiento independiente en la causalidad que constriñe y coacciona al hombre, esta razón no es autónoma.

97- Una vez admitida la libidine o la concupiscencia fuente de la malicia de los actos, Agustín quiere saber si se puede matar sin ningún género de concupiscencia. Para esto brinda unos ejemplos como ser: el enemigo que violentamente se arroja sobre nosotros o el sicario que traidoramente nos acomete en defensa de la propia vida, de la libertad o de la pureza. Cuestión que, dada la respuesta de Evodio de que no se hallan exentos de libidine quienes se defienden por salvar estas cosas que pueden perder contra su voluntad, y si en contra de su voluntad no pueden perderlas, no hay necesidad de que las defiendan hasta la muerte del injusto agresor, lleva a Agustín a considerar si no son injustas las leyes que permiten al viajero matar al salteador de caminos antes de que éste mate a aquél, o que un hombre o una mujer mate, si puede, antes de que se consume el hecho, al que violentamente atenta contra su honra.

98- Según Evodio se halla suficientemente a cubierto de tal acusación la ley que en la nación a quien se da permite males menores a fin de evitar los mayores. Mucho menor mal es, evidentemente, matar al que pone acechanzas a la vida ajena que al que defiende la propia. Y mucho más criminal es el estupro de un hombre contra su voluntad que el que éste mate al que violentamente pretende semejante agravio.

99- Pero en cuanto a los demás, aún siendo justa la ley, Evodio no ve cómo pueden ellos justificarse; porque la ley no les obliga a no matar, sino que les deja en libertad de hacerlo o no hacerlo. En su mano está, por consiguiente, el no matar a nadie por defender aquellas cosas que pueden perder en contra de su voluntad, y que por esto mismo no deben amarlas. No está en nuestras manos el poder retener todo lo que nos puede arrebatarse el injusto agresor, a quien damos muerte. Así no se entiende en qué sentido podemos decir que es nuestro. Por esta razón no condena Evodio las leyes que permiten matar a los tales; pero no encuentra cómo disculpar a los que de hecho matan.

100- Ninguna ley los condena como reos, pero son aquellas que nos son conocidas externamente y promulgadas por los hombres, porque según Evodio están sujetos a otra ley mucho más obligatoria y secreta, puesto que no hay cosa que no gobierne la divina Providencia. ¿Cómo pueden hallarse limpios de pecado ante esta Ley quienes por defender las cosas que conviene despreciar han

---

<sup>29</sup> Ibid., capítulo IV.

manchado sus manos con la sangre de un hombre? Paréceme, según esto, que la ley, dada para el buen gobierno de un pueblo, autoriza legítimamente estos actos, que, no obstante, castiga la Providencia divina. Porque, sin duda, la ley humana se propone castigar no más que en la medida de lo preciso para mantener la paz entre los hombres, y sólo en aquellas cosas que están al alcance del legislador. Mas en cuanto a otras culpas, es indudable que tienen otras penas, de las que únicamente puede absolver la sabiduría divina. Por lo tanto, la ley humana, que tiene sólo por fin el gobierno de los pueblos, permite y deja impune muchos actos que castiga la Providencia divina.

101- Agustín propone examinar, ahora, cuidadosamente hasta qué punto deba castigar las malas acciones esta ley por la que se gobiernan los pueblos en la presente vida, y ver después qué es lo que deba ser secreta, pero inexorablemente castigado por la divina Providencia.

102- Antes de nada, pregunta Agustín: como esta ley que se promulga por escrito es útil a todos los que viven vida temporal, dime si estos mismos hombres y pueblos pertenecen a aquellas cosas que no pueden perecer ni mudarse y que son, por tanto, eternas, o, por el contrario, son mudables y están sujetas al tiempo. A lo cual Evodio no duda en afirmar que el hombre es evidentemente mudable y está sujeto al tiempo.

103- Ahora bien, opina Agustín, si se diera pueblo tan morigerado y grave y custodio tan fiel del bien común que cada ciudadano tuviera en más la utilidad pública que la privada, ¿no sería justa una ley por la que se le permitiera a este pueblo elegir magistrados, que administraran la hacienda pública del mismo? Y si finalmente, este mismo pueblo llegara poco a poco a depravarse de manera que prefiriese el bien privado al bien público y vendiera su voto al mejor postor, y, sobornado por los que ambicionan el poder, entregara el gobierno de sí mismo a hombres viciosos y criminales, ¿acaso no obraría igualmente bien el varón que, conservándose incontaminado en medio de la general corrupción y gozando a la vez de gran poder, privase a este pueblo de la facultad de conferir honores, para depositarla en manos de los pocos buenos que hubieran quedado, y aun de uno solo? Opinión frente a la cual Evodio asiente.

104- Ahora bien siendo al parecer estas dos leyes tan contrarias entre sí, que la una y la otra quitan al pueblo la facultad de elegir sus magistrados, y habiendo sido dada la segunda en condiciones tales que no pueden existir ambas en un mismo pueblo, ¿podemos decir que una de los dos es injusta y que no debía haberse dado? –de ningún modo responde Evodio.

105- Llamemos, entonces, ley temporal a esta que, aun siendo justa, puede, no obstante, modificarse justamente según lo exijan las circunstancias de los tiempos. Y aquella ley de la cual decimos es la razón suprema de todo, a la cual se debe obedecer siempre, y que castiga a los malos con una vida infeliz y miserable y premia a los buenos con una vida bienaventurada, y en virtud de la cual justamente se da aquella que hemos llamado ley temporal, y en su misma virtud y con igual justicia se la modifica, la llamemos inmutable y eterna.

106- La ley temporal es justa y legítima ya que está fundada en la ley eterna. Porque si el pueblo a que aludimos en un tiempo gozó justamente del derecho de elegir a sus magistrados, y en otro distinto se vio justamente privado de este derecho, la justicia de esta vicisitud temporal arranca de la ley eterna, según la

cual siempre es justo que el pueblo juicioso elija sus magistrados, y que se vea privado de esta facultad el que no lo es.

107- Según esto, para dar verbalmente, y en cuanto me es posible, una noción breve de la ley eterna, que llevamos impresa en nuestra alma, diré que es aquella en virtud de la cual es justo que todas las cosas estén perfectamente ordenadas. Y la recta razón (agreguemos) debe responder a esta Ley Eterna en virtud de la cual se hacen justas las leyes temporales.

108- Ahora bien según la ley eterna el hombre está perfectísimamente ordenado a un fin, y según este fin vale más el saber que el vivir. Ya que una cosa es vivir y otra es saber que vivimos. Las bestias carecen de razón. Por ejemplo, al ver a las bestias tan frecuentemente como las vemos domadas por el hombre, plegadas a su dominio; ¿alguna vez se te ha ocurrido que alguna podría subyugar al hombre? Entonces cuál es la cosa por la que el hombre aventaja al bruto si no es la que solemos llamar razón o inteligencia. Así, pues, ten esta verdad muy en cuenta para continuar ahora lógicamente nuestro discurso, pues creo no ignoras ya que esto que llamamos saber, *scire*, no es otra cosa que percibir por la razón. Por tanto el que sabe que vive no carece de razón. Pero las bestias carecen de razón. Por lo tanto no todo viviente sabe que vive, aunque todas las cosas que saben que viven son necesariamente vivientes. De este modo la vida más elevada y pura consiste en la ciencia, que nadie puede alcanzar, sino el que está dotado de inteligencia. Y entender es vivir mediante la luz misma de la mente una vida más noble y perfecta. Esta es una vida mejor a cualquier vida. Si esto que hace al hombre superior a las bestias –sea lo que fuere y llámese como se quiera, mente o espíritu, o mejor, mente y espíritu indistintamente, puesto que una y otra expresión se encuentran también indistintamente en los sagrados libros- domina en él y tiene sometidos a su imperio todos los demás elementos de que consta el hombre, entonces es cuando se halla éste perfectísimamente ordenado. Porque es claro que no hay buen orden, ni siquiera puede decirse que haya orden, allí donde lo más digno se halla subordinado a lo menos digno, si es que a ti no te parece otra cosa. Cuando la razón, mente o espíritu gobierna los movimientos irracionales del alma, entonces, y sólo entonces, es cuando se puede decir que domina en el hombre lo que debe dominar, y domina en virtud de aquella ley que dijimos que era ley eterna. Y cuando el hombre se halla así dispuesto y ordenado es verdaderamente sabio. Y cuando la mente no tiene el mando supremo se convierte en un necio. La humana sabiduría consiste en el señorío de la mente sobre las pasiones y que es también evidente que puede no ejercer de hecho este señorío. Todo cuanto es igual o superior a la mente, que ejerce su natural señorío y que es virtuosa, no la puede hacer esclava de la libidine, porque su misma justicia se lo impide, y todo lo que es inferior no puede tampoco conseguirlo, a causa de la misma inferioridad, por lo que ninguna otra cosa hace a la mente cómplice de las pasiones sino la propia voluntad y libre albedrío. Igualmente lógico es muy justo que sufra las consecuencias penales de tan gran pecado. Es que debe mirarse como castigo pequeño el que la libidine domine a la mente y el que, después de haberla despojado del caudal de su virtud, como a miserable e indigente, la empuje de aquí para allá a cosas tan contradictorias como aprobar y defender lo falso como verdadero; a desaprobar poco después lo que antes había aprobado, precipitándose, no obstante, en nuevos errores; ora a suspender su

juicio, dudando las más de las veces de razonamientos clarísimos; ora a desesperar en absoluto de encontrar la verdad, sumiéndola por completo en las tinieblas de la estulticia; o bien a tomar con empeño abrirse paso hacia la luz, para caer de nuevo extenuada por la fatiga. Debiendo añadirse a todo esto que las pasiones ejercen su dominio sobre ella cruel y tiránicamente, y que a través de mil y encontradas tempestades perturban profundamente el ánimo y vida del hombre.

109- Todo esto lo merece el hombre por haber abandonado el reino de la virtud y haber elegido servir a la libidine. Pero esto mismo le extraña a Evodio ya que según él es verdad que somos insensatos, pero tampoco fuimos nunca sabios para que podamos decir con razón que padecemos penas tan acerbísimas.

110- Vemos ya claramente a qué se alude, en el cristianismo, con la expresión “la propia naturaleza”, y no es más que lo que enseña Orígenes y completa su sentido Agustín, la propia naturaleza del hombre es vivir según recta razón. Pero el hombre puede ver claramente lo que es el bien, como también puede no ver el bien con claridad y no distinguir así el bien del mal. Y por esto pregunta Evodio por qué padecemos nosotros penas tan acerbísimas que somos insensatos, es verdad, pero que tampoco fuimos nunca sabios, para que podamos decir con razón que las padecemos por haber abandonado el reino de la virtud y haber elegido servir a la libidine.<sup>30</sup>

111- En virtud de esto Agustín articulará una respuesta fundamental para el tratamiento de la libertad.

112- Agustín pregunta a Evodio si sabe que tiene buena voluntad, y Evodio pregunta ¿qué es la buena voluntad?

113- Agustín nos enseña que es la voluntad por la que deseamos vivir recta y honestamente y llegar a la suma sabiduría. Considera ahora, continúa Agustín, *si no deseas una vida recta y honesta, o si no tienes vehementes deseos de ser sabio, o si te atreves a negar que tengamos buena voluntad cuando queremos estas cosas*<sup>31</sup>.

114- Por tanto de nuestra voluntad depende el que gocemos o carezcamos de un bien tan grande y tan verdadero. Porque ¿qué es lo que está tanto en nuestra voluntad como la misma voluntad? El que tiene esta buena voluntad tiene ciertamente un bien, que debe preferir con mucho a todos los reinos terrenos y a todos los placeres del cuerpo. Mas el que no la tiene, carece, sin duda, de lo que es superior a todos los bienes, que no está en nuestras manos poseer, y que únicamente podría darle la voluntad por sí y ante sí. Ya que a la buena voluntad basta quererla para poseerla.

115- Vemos aquí como el movimiento voluntario mismo se va perfilando como un verdadero principio de acción, y esto en virtud de la vivencia que se da en la intimidad de la persona. Y así sólo *“la propia voluntad y libre albedrío hace a la mente cómplice de las pasiones”*.

116- De esto concluye que el que quiere vivir rectamente y honestamente, si realmente prefiere este querer a los bienes fugaces de la vida, conseguirá indudablemente ese inmenso bien, con tanta facilidad cuanta supone el ser para él una misma cosa el querer algo y el tener lo que quiere.

---

<sup>30</sup> Ibid., capítulo XII

<sup>31</sup> Ibid.

117- Con esto da cuenta Agustín de porqué padecen con razón los hombres necios, aunque nunca hayan sido sabios. Según esto es dichoso el hombre amante de su buena voluntad y que ante ella desprecia todo lo que se estima como bien, y cuya pérdida puede sobrevenir aun a pesar de la firme voluntad de conservarlo. *Cualquiera que tenga buena voluntad, que la ame con verdadero amor y cariño sobre todas las cosas, sabiendo que nada hay mejor que ella, y en ella se recree, y de ella, finalmente, goce, y de ella se alegre, abismado en su consideración y en la ponderación de cuán grande bien es y de que no le puede ser arrebatada, ni por la fuerza ni por la astucia.*<sup>32</sup>

118- Acaso el amar la voluntad y apreciarla en cuanto queda dicho, no es también buena voluntad y luego añade: *¿Qué razón hay, pues, para dudar de que, aún no habiendo sido nunca sabios, podamos merecer vivir una vida laudable y dichosa o vituperable y desdichada?*

119- Pero si todos quieren vivir una vida feliz, ¿por qué pues no lo consiguen todos?, ¿cómo se explica que los que viven una vida miserable lo hagan por su propia voluntad, siendo así que nadie quiere vivir miserablemente?

120- *Los que son dichosos no lo son porque han querido vivir una vida dichosa, contesta Agustín, pues esto lo quieren también los malos, sino porque han querido vivir bien o rectamente, cosa que no quieren los malos. Por lo cual no es de extrañar que los hombres desventurados no alcancen lo que quieren, esto es, una vida bienaventurada, ya que a su vez no quieren lo que le es inseparable y sin lo cual nadie se hace digno de ella y nadie la consigue, a saber, el vivir según recta razón.*<sup>33</sup>

121- Vemos aquí como se van articulando y completando las dos respuestas, la voluntad requiere de la razón, se complementan. Aunque el fundamento lo hallamos en la voluntad, ya que el querer es lo más propio que posee el hombre, se debe querer vivir una vida recta, según razón. Es decir hay que querer “querer vivir la vida rectamente”.

122- En efecto, esto ha establecido con estabilidad inconmovible aquella Ley Eterna, según la cual de parte de la voluntad está el mérito, y que el premio y el castigo consistan en la bienaventuranza y en la desventura. Así que, cuando se dice que los hombres son desgraciados por su propia voluntad, no significa que quieren ser desgraciados, sino que son de una voluntad tal, que a ella le sigue necesariamente la desgracia, aún sin quererla ellos. Por lo tanto, al afirmar que todos los hombres desean ser dichosos, y que, a pesar de esto, no todos lo son, no se establece contradicción alguna con lo arriba dicho; porque, siendo verdad estos dos extremos, lo es también que no todos quieren vivir rectamente, ya que esta voluntad de vivir según la razón, y no otra, es la que procura la vida bienaventurada.

123- La voluntad es lo más propio que poseemos y la respuesta a la pregunta de por qué obramos de tal manera y no de otra debemos buscarla en nuestro interior, en nosotros mismos. Si hemos decidido desobedecer a lo que se nos revela como lo más justo y noble, debemos afirmar que es nuestra voluntad la que se rebela o se niega. En este sentido la voluntad se convierte en el verdadero principio de

---

<sup>32</sup> Ibid., capítulo XIII.

<sup>33</sup> Ibid., capítulo XIV.

nuestra acción, como lo requería Carnéades y Cicerón. Y esto porque Dios así lo dispuso.

124- Por lo que el obrar mal consiste en *despreciar los bienes eternos, de los cuales goza la mente por sí misma y por sí misma percibe, y que no puede perder, con tal de que los ame, y en procurar, por el contrario, como cosa grande y admirable los bienes temporales, que se gozan por el cuerpo, y que nunca podemos tener por seguros.*<sup>34</sup>

125- Con a Evodio le parece ver ya resuelta y esclarecida la cuestión del origen del mal, que se habían propuesto dilucidar, a saber, en qué consiste el obrar mal; pues, si no me engaño, tiene su origen, según las razones aducidas, en el libre albedrío de la voluntad. Pero quisiera me dijeras si el mismo libre albedrío, del que estamos convencidos que trae su origen el poder pecar, ha podido sernos dado por aquel que nos hizo. Porque parece indudable que jamás hubiéramos pecado si no lo tuviéramos, y es de temer que por esta razón pueda ser Dios considerado como el verdadero autor de nuestros pecados.

126- Y Evodio tiene razón en hacer esta pregunta porque con este tratamiento ha dado cuenta cabal Agustín del movimiento libre del hombre, de su especificación; pero no ha respondido al crucial problema que alude a la relación de este movimiento con su creador, consideración que cae dentro de o que se entiende por relación causal.

## - EXPOSICIÓN LIBRO II

127- Pregunta Evodio: ¿por qué nos ha dado Dios el libre albedrío de la voluntad puesto que de no habérselo dado, ciertamente no hubiera podido pecar?

128- Parece que Evodio no entiende que el libre albedrío no ha sido dado por Dios para pecar sino para obrar rectamente, no comprende que esto se desprende del movimiento racional que posee todo hombre y por el cual se libera, o puede hacerlo, de los condicionamientos (estímulos, inclinaciones) que lo determinan. El libre albedrío es necesario simplemente porque entraña la Razón, facultad propia con la que Dios dotó al hombre. Y la buena voluntad que es el querer, querer obrar bien, o sea con recta razón y justo entendimiento.

129- Pero para entender la insistencia de Evodio, y no tomarlo como un hombre de corto entendimiento y pedante, debemos entender que esta pregunta se formula ahora en relación a la causalidad. Causalidad que destruía Cicerón al afirmar la libertad y junto con ella caía la presciencia divina, aunque lo más grave no sea esto, sino que al pedir Cicerón que la voluntad sea una causa en sí misma, un verdadero principio de acción, corta toda relación con una causa antecedente y esto es lo que subyace a la pregunta de Evodio: o Dios nos dio el libre albedrío y en este sentido es Él el origen del mal, o Dios no nos dio el libre albedrío y es el hombre la causa del mal que obra y, al liberarse de la causalidad, corta también su relación con el Creador. Pero Agustín no puede afirmar estas alternativas, ni que se afirme la libertad sin Dios, pues en este caso Dios se vuelve una entidad innecesaria, ni que se afirme la existencia de Dios pero se niegue la libertad del hombre.

---

<sup>34</sup> Ibid., capítulo XVI.

130- Para que quede claro esto, y no sólo por la fe, Agustín intentará primero dar una prueba evidente de la existencia de Dios; segundo, verá si proceden de Él todas las cosas, en cuanto a todo lo que tienen de buenas; y tercero si entre los bienes se ha de contar la voluntad libre del hombre.

131- Con el fin de mostrar la existencia de Dios tratará previamente la certeza de la propia existencia humana. Para esto es preciso inquirir antes qué es lo más noble y excelente que hay en el hombre.

132- Vemos, gracias a la razón, que de los seres creados unos tienen sólo la existencia, una piedra o un cadáver; otros viven y por ende existen también como los animales; y otros como el hombre entienden. De esto se desprende que la inteligencia, el entender, es lo más excelente que posee el hombre, porque supone el vivir y el existir. El ser que posee estas tres perfecciones es más excelente que aquel otro al cual falta una o dos de ellas.

133- Así Agustín llega a saber que existe, vive y entiende. Orden jerárquico que establece porque siendo tres cosas muy distintas entre sí el ser, el vivir y el entender, es verdad que la piedra existe y que la bestia vive, y, sin embargo, no se piensa que la piedra viva ni que la bestia entienda, y, no obstante, se está certísimo de que el que entiende existe y vive. Por lo cual no se duda que sea más excelente el ser que tiene estas tres perfecciones que aquel otro al cual falta una o dos de ellas.

134- Entender implica el saber, que en el caso del hombre se inicia con los sentidos. Por esto realiza un análisis de los sentidos externos e internos (éstos últimos ofician de jueces y moderadores de los primeros). En base a tales conocimientos opera la razón que es la facultad de juzgar. Lo más excelente que se encuentra en el hombre es la razón. Por tanto si hay Alguien superior a la razón, tal sería Dios. En demostrar esto se basará el argumento a favor de la existencia de Dios.

135- El análisis de los sentidos externos le hace ver cómo el objeto es común a todos los que lo perciben y sin embargo cada uno que percibe, lo hace con su propio sentido. Así va preparando el terreno hasta llegar al ámbito del conocimiento racional que juzga según ciertas normas o reglas luminarias. Tal preparación está precedida por la pregunta respecto a la sabiduría, en cuya contemplación gozosa consiste la vida bienaventurada.

136- Si, pues, consta que todos queremos ser bienaventurados, igualmente consta que todos queremos ser sabios, porque nadie que no sea sabio es bienaventurado, y nadie es bienaventurado sin la posesión del Bien Sumo, que consiste en el conocimiento y posesión de aquella Verdad que llamamos sabiduría. Y así como antes de ser felices tenemos impresa en nuestra mente la noción de felicidad, puesto que en su virtud sabemos y decimos con toda confianza, y sin duda alguna, que queremos ser dichosos, así también antes de ser sabios, tenemos en nuestra mente la noción de la sabiduría, en virtud de la cual cada uno de nosotros, si se le pregunta si quiere ser sabio, responde sin sombra de duda que sí, que lo quiere.

137- El descubrimiento de la Verdad, que no es inferior a la mente, pues ésta juzga según aquella; que no es igual a la mente, pues ésta es mudable, le hace ver a Evodio que la verdad es superior a la mente. Y si es superior, es más

excelente que la razón. Por lo tanto, por aquí queda despejado el camino para saber que Dios existe y que es superior a nuestra razón.

138- A este argumento se lo puede denominar argumento por el anhelo de vida bienaventurada. Pero Agustín dará otro llamado argumento por la presencia de la verdad.

139- Agustín le recuerda ahora a Evodio: *“Te prometí demostrarte si te acuerdas, que había algo que era mucho más sublime que nuestro espíritu y que nuestra razón. Y esto es la misma Verdad. Abrázala si puedes, goza de ella, y alégrate en el señor y te concederá las peticiones de tu corazón. Porque ¿qué más pides tú que ser dichoso? ¿Y quién más dichoso del que goza de la inconcusa, inmutable y excelentísima Verdad?”*<sup>35</sup>

140- Y en esto consiste también nuestra libertad, en someternos a esta verdad suprema, y esta libertad es nuestro mismo Dios, que nos libra de la muerte, es decir, del estado de pecado. La misma verdad hecha hombre y hablando con los hombres dijo a los que creían en ella: *“si fuereis fieles en guardar mi palabra, seréis verdaderamente mis discípulos y conoceréis la verdad, y la verdad os hará libres”* (Juan 8, 31 – 32). De ninguna cosa goza el alma con libertad, sino de la que goza con seguridad.

141- Este razonamiento demuestra la existencia de Dios, *“la verdad es, sin duda alguna, superior a nuestras inteligencias, que si llegan a ser sabias es únicamente por ella, y que no juzgan de ella, sino que por ella juzgan de todas las demás cosas”*<sup>36</sup>. Y como se había establecido que si encontramos algo superior a la razón, si bien puede no ser Dios, porque Dios es aquello superior sobre el cual no hay nada, el hecho mismo de ser mayor a la razón nos posibilita afirmar certeramente la existencia de Dios.

142- Por lo dicho *“existe, pues, Dios, realidad verdadera y suma, verdad que ya no solamente tenemos como indubitable por la fe sino que la vemos ya por la razón también”*<sup>37</sup>.

143- De acá también se demuestra que de Dios proceden todas las cosas buenas entre las cuales se encuentra el *libre albedrío*. Ya que todo bien y toda perfección proceden de Dios, a través de la forma que se asigna a cada criatura.

144- Ningún ser puede formarse a sí mismo, porque no puede darse a sí mismo lo que no tiene, y, por tanto, para llegar a tener forma, es preciso que le preceda un ser formado. Se establece como principio, entonces, que el hombre recibe su forma de otra forma inmutable y siempre permanente que renueva todas las cosas, las pone en la existencia y las gobierna con su Providencia. Por lo tanto, si la existencia misma, en su grado más inferior, es un bien, con tanta mayor razón lo será todo lo que se encuentra sobre ella. Es indudable por esto, no sólo que el libre albedrío es un bien, sino todo lo que se encuentra en la naturaleza y en el universo entero. El ser es bueno, toda la creación es buena y canta la gloria de su creador. Por consiguiente todos los bienes, grandes o pequeños proceden de Dios.

---

<sup>35</sup> Ibid., capítulo XIII

<sup>36</sup> Ibid., capítulo XV

<sup>37</sup> Ibid.



145- Con estos antecedentes aborda la tercera cuestión, de ellos se deriva que el libre albedrío es un bien no máximo como la virtud, ni ínfimo, sino intermedio.

146- El libre albedrío es un bien así como nuestro cuerpo es un bien, y por el hecho que podamos hacer mal uso de él no dejaremos de apreciarlo, del mismo modo que por medio de la libre voluntad podamos obrar mal, no dejaremos de considerarla un bien, en esto radica que sea un bien intermedio.

147- Y es un bien, pues sin el nadie puede vivir rectamente, como vimos.

148- Pero por qué si el libre albedrío es un bien dispuesto por Dios, que entraña la razón, lo más excelente en el hombre y en donde la Verdad se revela y en base a la cual juzga, el hombre puede hacer mal uso de él. Esto nos lleva al segundo problema que había quedado planteado.

149- Pero Evodio es insistente y presentará serias objeciones que nos llevará a ver en toda su complejidad el problema.

150- Evodio quiere saber, dado que la voluntad libre es un bien, y si todo es un bien y por doquier reina la bondad y el orden, de dónde proviene aquel movimiento por el que la misma voluntad se aparta del bien común e inmutable y se da a los bienes propios, o a los lejanos, o a los ínfimos, y se convierte a todas las cosas mudables.

151- Evodio es insistente porque la cuestión es muy profunda, y de largo alcance. Lo que pretende Agustín es abordar la cuestión en toda su complejidad y en todos los frentes. Como dice Gilson, si partimos de la idea cristiana de Dios concebido como ser, observamos que esta idea misma no sólo nos presenta la imposibilidad de no adjudicarle al creador la existencia del mal, sino que también, profundizando lo que entrañan estas premisas, excluye la posibilidad de una relación cualquiera entre las cosas y Dios, por la sencilla razón que hace imposible la existencia misma de las cosas<sup>38</sup>. Concedamos por hipótesis que el universo mutable tal como nos es dado no halle en sí su razón suficiente, y que su existencia postule la del Ser; luego demos por sentado el Ser en su actualidad pura, ¿no es absurdo imaginar la existencia de algo que no sería él? Si Dios no es el Ser, ¿cómo explicar el mundo? Pero si Dios es el Ser, ¿cómo puede haber algo que no sea Él? ¿Podemos salir de ese dilema?

152- El lastre que lleva este planteo que le hace Evodio a San Agustín no es más que el que le impone las nociones estoicas de causalidad y causa. Recordemos que una característica de la causalidad era la continuidad, ya que la definimos como una serie ordenada de causas ligadas entre sí y naciendo unas de otras. Al ser dispuesto todo causalmente, el presente se encuentra contenido en sus causas antecedentes y se desarrolla en el tiempo al igual que una cuerda o una semilla. Y siendo la causa la que verdaderamente produce su efecto, ya que no puede llamarse causa a lo que no produce por virtud propia el efecto de que se considera causa, y sí a aquello que produce por necesidad el hecho de que es causa, obviamente no puede verse cómo no remitir a Dios el movimiento por el cual la voluntad se aleja de los bienes eternos y se vuelve a los mudables. Dios es la causa primera de todo.

---

<sup>38</sup> Etienne Gilson, *El Espíritu de la Filosofía Medieval*, Emecé, Buenos Aires, 1952; capítulo V: Analogía, Causalidad y Finalidad, págs. 92 y ss.

153- Pero a esto lo vemos de este modo en virtud de una causalidad que se desarrolla en el tiempo y en el espacio; y la concepción de esta serie causal, obviamente, nos impide comprender por qué Dios no constriñe el movimiento voluntario del hombre. Pero debemos alejarnos de esta concepción y arribar a una noción de causalidad propia del cristianismo que no opera en el tiempo y en el espacio y que crea desde la nada. No se debe comprender la causalidad creadora a lo largo del espacio-tiempo, como lo manifiesta Sertillanges<sup>39</sup>, o sea remontándonos siempre hacia un atrás de modo que en un principio encontremos a la Causa Primera, en virtud de la continuidad. Dios, la Causa Primera, crea todo junto al tiempo, no “en” el tiempo; y esto hace que todo intento por llegar, de algún modo, a ella suponga un éxtasis; ya que al no ser parte de la sucesión temporal, por ser su Creador, carece de lo que podríamos llamar principio y fin; no es al comienzo, ni al final donde hallaremos a Dios, no es remontándonos hacia atrás o hacia adelante como llegaremos a Él, sino sólo a través de un salto que supone salir del espacio tiempo. Por esto llamo a la causalidad física, *causalidad horizontal*; y he llamado a la causalidad judeo-cristiana, la creadora, *causalidad vertical*. Y Dios crea de la nada, en ningún tiempo ni espacio, ya que éstos son también creados. Pensar esto es imposible, pues nosotros tenemos al tiempo y al espacio como categorías del pensamiento, por esto Evodio es insistente y no puede comprender que se de una causalidad que no constriñe y una Causa que es un Principio cree otro principio que es una causa en sí misma. La confusión conceptual surge de estas dos nociones de causalidad que entran en juego, llevando los criterios de una a la otra, resultando de este modo cierta aporía lógica.

154- Agustín articula la respuesta considerando las dos líneas causales, la horizontal y la vertical diciéndole a Evodio: *“si al hacerme esta pregunta te respondiera que no lo sé, quizá se apoderara de ti una mayor tristeza, y, no obstante, te diría la verdad, porque nadie puede saber lo que no es nada.*

155- *Tú conténtate por ahora con creer religiosa y firmemente que no hay bien alguno que percibas por los sentidos o por la inteligencia, o venga de algún modo a tu pensamiento, que no proceda de Dios. No dudes en atribuir a Dios cualquier cosa en la que adviertas que hay medida, número y orden. Y allí donde substrajeres estas tres perfecciones no queda absolutamente nada. (...) Todo bien procede de Dios; no hay por tanto, ser alguno que no proceda de Dios. Considera ahora de dónde puede proceder aquel movimiento de aversión, que decimos que es un pecado, por ser defectuoso –todo defecto procede de la nada-, y no dudes que no procede de Dios.*

156- *Defecto, sin embargo, que por ser voluntario, es potestativo nuestro. Si lo temes, preciso es que no lo quieras, y si no lo quieres no se dará. ¿Qué mayor seguridad para nosotros que vivir esa vida, en la cual no nos puede suceder nada que no queramos que nos suceda?”<sup>40</sup>.*

157- Todo defecto procede de la nada; y la nada, obviamente, es nada.

---

<sup>39</sup> Sertillanges, *La idea de creación*, Ed. Nuevos Esquemas, Buenos Aires, 1969, trad. de Gustavo E. Piemonte, capítulo II: “La creación Ab Aeterno”, pág. 35.

<sup>40</sup> San Agustín, op. cit., libro II, capítulo XX.

158- Si la voluntad es un principio. No hay nada anterior que la determine como decía Cicerón, y no se puede saber lo que no es nada.

159- Por esto completa la respuesta, *siendo la voluntad causa del pecado, tú me preguntas por la causa de la misma voluntad, y si llegara a encontrarla, ¿no me preguntarías también por la causa de esta causa? ¿y cuál ha de ser el módulo de tus preguntas y el término de tus investigaciones y discusiones, siendo así que no debes llevar la investigación más allá de la misma raíz de la cuestión?*<sup>41</sup>.

160- A esto quiere poner fin Agustín con la noción de nada, no sólo para que no se piense en el mal como un substrato o materia informe. Ya que Evodio como un buen representante de la filosofía pagana no puede entender que se dé algo sin causa, entonces siempre busca la causa antecedente que produce verdaderamente el efecto, Agustín le responde la causa que buscas es la nada, mejor dicho, nada, no hay tal causa para la voluntad, si la encontrara la debería encontrar en Dios; pero no es correcto, porque Dios es precisamente la causa de que la voluntad no tenga causa en su movimiento, aunque parezca contradictorio. Por eso es tan difícil comprender la respuesta de Agustín, porque no se entiende cómo se puede crear un acto libre de toda coacción con respecto al que lo crea. No se debe ir más allá de nuestra voluntad, y esto bajo una concepción pagana, horizontal, física de la causalidad, resulta difícil de entender. Ya que la causa es la que produce verdaderamente el efecto y nada hay en el efecto que no esté ya contenido en la causa.

161- Y en este sentido, indefectiblemente, nos topamos con un misterio, con un límite para nuestro conocimiento, que no es otro que el de la creación de la nada.

162- De este modo le advierte Agustín a Evodio: *si tú pretendes investigar la causa de esta raíz, ¿cómo será la voluntad la raíz de todos los males? Será, sin duda, aquella que es causa de ésta, pero, una vez que la hubiéramos encontrado, preguntarías también, como antes dije, por su causa, y así nunca pondrías fin a tus investigaciones*<sup>42</sup>.

163- Y la respuesta obvia a estas preguntas es que la causa es Dios, que es causa de todo, esto es lo que está buscando Evodio que diga Agustín; y esto es cierto, porque Dios es causa de todo, pero no como lo interpretaría Evodio, viéndolo a Dios como una causa que produce y a nosotros como los efectos de una causa, Dios quiso ser causa de la libertad en el hombre, o sea ser la causa de otra causa que es un principio, este es el fundamento de la inviolabilidad de la voluntad humana y de que ella sea un principio.

164- Por consiguiente ¿cuál puede ser la causa de la voluntad anterior a la voluntad? O esta causa es la misma voluntad, y entonces en ella tenemos la raíz que buscamos, o no es la voluntad, y en este caso la voluntad no peca. Así, pues, o la voluntad es la primera causa del pecado o la causa primera del pecado está sin pecado; porque no se puede imputar con razón sino al que voluntariamente peca.

165- Por lo demás, cualquiera que sea la causa de la voluntad, o es justa o es injusta. Si es justa, nadie que la obedezca puede pecar, y si es injusta, el que no la obedezca no pecará.

---

<sup>41</sup> Ibid., libro III, capítulo XVII.

<sup>42</sup> Ibid.

166- ¿O es que esta causa es violenta y nos puede obligar por la fuerza en contra de nuestra voluntad?

167- Recordemos cuanto antes hemos dicho ya del pecado y de la voluntad libre. Sea cual fuere la causa que mueva a la voluntad, si no se la puede resistir, no hay pecado en ceder; mas, si se la puede resistir, no se ceda a ella, y no habrá pecado. ¿Qué puede sorprendernos y engañarnos? Vivamos alerta, para no ser sorprendidos. ¿Qué es tanta su astucia que no se puede precaver? Si así es, no puede haber pecado, porque ¿a quién podría argüírsele de pecado en aquello que no está en su mano evitar?

### - EXPOSICIÓN LIBRO III

168- El tercer problema con que se enfrenta el cristianismo, al probar la libertad del hombre, es el que le ofrece la revelación, según las Sagradas Escrituras, de que Dios todo lo conoce y nada se escapa a su poder y a su ciencia, en la que hay que contar la presciencia divina, el futuro no se esconde a sus ojos.

169- Este problema tiene un importante antecedente en la filosofía helenística, como vimos; y se encuentra en estrecha relación con la concepción determinista que ofrece el marco conceptual para que se debata nuestro tema.

170- Según la exposición que Cicerón hacía de este tema, podríamos observar como el hecho de que todo esté determinado, ligado causalmente posibilitaba la adivinación o conocimiento de lo venidero. Este conocimiento era posible precisamente por la causalidad, debido a esto cuando Cicerón negaba la adivinación, necesariamente negaba la serie causal, en el sentido de que los hechos que sucedan se deban exclusivamente a causas antecedentes y eficientes. Para él la voluntad, como lo explicaba Carnéades, es una causa en sí misma que no necesita de causa antecedente que la impulse a realizar lo que realiza. De este modo, siguiendo a Carnéades, introduce un corte en la serie causal de modo tal que la voluntad se sustrae a la misma.

171- Como a este tratamiento lo asume el cristianismo, y como también este va a afirmar el conocimiento de lo venidero, o sea la presciencia divina, no niega la existencia del encadenamiento causal, necesario para este conocimiento.

172- Evodio, al igual que el orador latino, considera que esto es incompatible. Y que al asumir el planteo físico del problema debemos aceptar también el determinismo y por ende la ausencia de libertad. Esto se deduce del siguiente planteo: *“Siendo esto así, estoy, sin embargo, sumamente preocupado, porque no acierto a comprender cómo puede ser que Dios conozca de antemano todos los futuros y que no obstante, no pequemos por necesidad. Porque decir que las cosas pueden suceder de otro modo distinto de cómo Dios las prevé, es intentar destruir la presciencia de Dios con tanta impiedad como locura. Así, como Dios había previsto que el hombre había de pecar, era de necesidad que sucediera lo que Dios había previsto que sucedería. ¿Cómo puede darse la libertad de la voluntad donde tan evidente e inevitable es la necesidad?”*<sup>43</sup>

173- Evodio cree junto a Cicerón que un acto voluntario libre no está determinado ni constreñido por el destino, por lo tanto escapa al conocimiento, si se conociese

---

<sup>43</sup> Ibid., libro III, capítulo II.

estaría determinado. Lo que Agustín explica es que si se conoce no es el conocimiento el que le impone forzosidad, ya que si puedo ver que serás feliz el día de mañana, no serás por esto feliz, sino por tu propia voluntad. Así como la voluntad de ser feliz no anula la presciencia de Dios, del mismo modo si el día de mañana has de realizar voluntariamente un acto culpable, no porque Dios lo vea de antemano dejará de ser un acto voluntario. Así como tu presciencia no obliga a pecar la de Dios tampoco.

174- Es nuestra voluntad la que Dios conoce y prevé.

175- Recordemos: no podemos tener la convicción de que está en nuestro poder sino aquello que hacemos cuando queremos hacerlo, por lo tanto nada está tanto en nuestro poder como nuestra misma voluntad, pues ella están dispuesta a la ejecución sin demora ninguna en el mismo instante en que queremos.

176- *He aquí como sin negar la presciencia divina de todas las cosas que han de suceder, es posible que nosotros queramos libremente lo que queremos. Dios tiene presciencia de nuestra voluntad, y tal será cual Él la prevé, y será una voluntad o acto libre, porque así Dios lo ha previsto; y, por otra parte, no sería voluntad nuestra si no estuviera en nuestro poder, en fin, no queda anulada nuestra voluntad por la presciencia divina; al contrario, es más cierta, porque Aquél cuya presciencia no se engaña previó que seríamos libres.*<sup>44</sup>

177- ¿Pero cómo o en donde contempla y previó esto Dios?

178- La respuesta no hubiera sido de fácil acceso si no se hubiera tenido a mano la obra *La Ciudad de Dios* del mismo autor, en el libro V, capítulos IX al XI el santo tratará de explicar la postura adoptada por Cicerón y qué el lo que llevó al mismo a negar la presciencia divina.

179- Según Agustín lo que temió Cicerón es que si se saben todas las cosas venideras y si con el mismo orden que se saben que sucederán han de acontecer, Dios que lo sabe todo ab aeterno, observa cierto y determinado orden, y si hay cierto orden en las cosas, necesariamente le hay también en las causas; ya que no puede ejecutarse operación alguna a que preceda la causa eficiente, y si hay cierto orden de causas con que se efectúa todo cuanto se hace, con el hado dice se hacen todas las cosas que se hacen lo cual, si fuere cierto, nada está en nuestra potestad y no hay libre albedrío de la voluntad, y si esto lo concedemos prosigue, todas las acciones de la vida humana van por el suelo. Se coloca a un hombre pío y temeroso de Dios en la estrechez de elegir una de dos vías: o que hay presciencia de lo venidero, o que hay alguna acción dependiente de nuestra voluntad, pues le parece que ambas proposiciones no pueden ser ciertas.

180- Cicerón escogió como más adecuado el libre albedrío de la voluntad, y para confirmarle y establecerle con solidez, niega la presciencia de los futuros.

181- Pero según Agustín un corazón piadoso y temeroso de Dios hace elección de lo uno y de lo otro.

182- Ya que no se sigue que si para Dios hay un orden de todas las causas, luego por lo mismo nada ha de depender del albedrío de nuestra voluntad, porque aún nuestras mismas voluntades están en el orden de todas las causas, el que es cierto y determinado respecto de Dios, y se comprende en su presciencia, pues las voluntades humanas son también causas de las acciones humanas; y así el

---

<sup>44</sup> Ibid., capítulo III.

que sabía todas las causas eficientes de las cosas sin duda que en ellas no pudo ignorar nuestras voluntades, de las cuales tenía ciencia cierta eran causas de nuestras obras. Y nuestras voluntades tanto pueden cuanto supo ya y quiso Dios que pudiesen.

183- El cristianismo no negó nunca la serie causal, debido a esto su doctrina entraña dos concepciones de causalidad, que como se puede ver ocasionan dificultades al confundirse los planos en donde actúan. La causalidad de orden físico, que se extiende a lo largo del espacio y del tiempo, y la judeo-cristiana que supone un éxtasis, un salir del espacio tiempo, esta noción es la que se introduce con la noción de creación ex nihilo.

184- Dios se sitúa allende del cosmos, es trascendente, y desde esa trascendencia que supone un éxtasis para el hombre, contempla la serie causal de los acontecimientos en donde se encuentra la voluntad libre del hombre y la razón que le permite discernir. Si frente a esto preguntamos, cómo Dios conoce lo que acontece en la intimidad de nuestra voluntad, solo diré que es un misterio. Podría arriesgar una respuesta pero es inapropiado para este informe, ya que Agustín no nos da esta respuesta sólo nos dice que Dios las ve, las contempla en una serie causal que creo dista mucho de la que nos imaginamos.

## CONCLUSIÓN

185- Espero con este informe haber dado cuenta de la complejidad que encierra el diálogo *De Libero Arbitrio* en su conceptualización filosófica; y de la necesidad, como decíamos en la introducción, de hacer el recorrido histórico-filosófico que entrañan sus conceptos.

186- En este sentido creo que hemos dado con la noción que liga a la conceptualización cristiana con la pagana, y es la noción de causalidad. Pero hemos de advertir que con el cristianismo se da un nuevo sentido a esta noción, mejor dicho se amplía su sentido ya que se encuentra en un nivel físico y a la vez en un plano teológico. A esto habíamos llamado su horizontalidad y verticalidad.

187- Por esto podemos concluir que en Agustín se ha tratado la cuestión de la libertad en toda su amplitud. Y que las respuestas tienen un alcance que no se nos figura con la sola lectura de su diálogo.

188- Con esta obra se ha liberado al hombre de la opresión y coacción del destino, que tantas penas le provocaba, y por otro lado el hombre, siempre que quiera, o tenga buena voluntad, podrá realizar una vida más plena, ya que nada hay que nos lo impida, ni por parte de nuestro creador, ni en nuestra naturaleza.

189- Solamente el hombre es el responsable de su esclavitud, y de la fuerza coactiva que él ejerce sobre él mismo. Ya que en tanto y en cuanto no comprendamos que la buena voluntad y la educación son necesarias para una vida plena y digna, que sólo se encuentra en la responsabilidad que el hombre tiene para con el hombre, todas las situaciones de opresión y esclavitud, en cualquiera de sus formas no serán abolidas. Y esto es tarea nuestra. La sociedad que surge de la afirmación de la libertad es una sociedad responsable y no una signada por la culpabilidad.

190- Quisiera destacar esto porque nosotros también creemos en la libertad, pero en la libertad que creemos es aquella en virtud de la cual nos hacemos culpables

del mal que obramos, pero no responsables por el bien que no obramos. Y si la libertad tiene algún sentido y valor es precisamente para obrar el bien, sin esta consideración la libertad pierde sentido y peso, pasando a ser meramente un juego de palabras para hacerle decir al hombre “soy culpable del mal que obro porque soy libre”. Quisiera recordar que los griegos no necesitaron de la libertad para hacer culpable a un hombre, recordemos a Edipo; como tampoco los maniqueos ni los gnósticos. Para hacer culpables a los hombres no se necesita de la libertad, ni del bien. Se necesitan simplemente de la necesidad, del destino, la causalidad, y del mal.

191- Esto nos llega directamente a nosotros que hoy en día pedimos que bajen la edad de imputabilidad, con el afán de condenar a jóvenes y verlos pagar por lo que han hecho, alegando que saben lo que hacen y que por ende actúan libremente y con “razón” cuando lo hacen. Qué es lo que nos anima en este pedido, acaso el bien y la libertad, saber que en la creación no hay mal absoluto y que el ser es un bien y todo lo que vive canta la gloria del creador. O es que acaso pensamos que hay naturalezas malas que debemos apartar de nosotros porque ya están destinadas. O será un sentimiento de venganza que anida en nuestro corazón dando rienda suelta a la pasión desordenada y ciega, signada por una causalidad insoslayable encubierta bajo el discurso de la bondad la justicia y la libertad. Si el sentido de este pedido es la culpa, la pena y el castigo, no es necesaria la libertad ni la razón ni la buena voluntad. La libertad es necesaria para realizar el bien, y de este modo hacernos responsables por el bien que obramos y debemos; y ser responsables no es ser culpables, ni hacer culpable a nadie; ser responsable es tener la capacidad para responder por el otro; sobre todo cuando lo hemos matado o lo queremos hacer y Dios me interpela y me pregunta ¿dónde está tu hermano? y yo sin “responder” pregunto ¿acaso soy yo el guardián de mi hermano?