

COMPATIBILIDAD ENTRE LA GRACIA Y EL LIBRE ALBEDRÍO
EN *DEL LIBRE ALBEDRÍO* Y *DE LA GRACIA Y EL LIBRE ALBEDRÍO*
DE SAN AGUSTÍN DE HIPONA

Trabajo para optar al título de
Licenciado en Filosofía

Modalidad: Trabajo monográfico

Presentado por
Daniel Ortiz Londoño
Cód.: 2012132025

Director
Maximiliano Prada Dussán

Universidad Pedagógica Nacional
Facultad de Humanidades
Departamento de Ciencia Sociales
Licenciatura en Filosofía
Bogotá D.C
2017

Resumen

Tradicionalmente diversos autores han encontrado en San Agustín dos posibles posiciones con respecto a la gracia y el libre albedrío, una en la que son compatibles y otra en la que se excluyen mutuamente. Este trabajo tiene como objetivo principal contribuir a la discusión tradicional con argumentos a favor de la compatibilidad. Los textos principales que fundamentan la propuesta son *Del libre albedrío* y *De la gracia y el libre albedrío*, los cuales se estudian detenidamente en los dos primeros capítulos del trabajo. A partir de dicho estudio se procede en el capítulo tercero a sentar los argumentos de la compatibilidad en la que se muestra cómo ambos textos son complementarios uno de otro, aunque sus propuestas apunten en direcciones diferentes. El que ambos textos puedan complementarse, y debido a la distancia temporal y teórica de uno y otro, aporta a su vez un argumento a favor de la unidad en el pensamiento agustiniano a través de los años, elementos estos que sólo quedarán enunciados y se articularán a favor de la tesis compatibilista.

Debido a los contextos diversos de ambos libros, un factor fundamental que se tiene en cuenta en cada uno de los capítulos es el público para el que cada escrito surge, siendo que ambos cobran sentido en discusiones con herejías, bastante diferentes entre ellas. Tales herejías, el maniqueísmo y el pelagianismo respectivamente, condicionan el desarrollo de Agustín en cada caso, cobrando relevancia en el cuerpo de este trabajo. Así mismo, cobran importancia diferentes conceptos que permiten evidenciar la compatibilidad en ambos textos, tales como, por citar algunos, libertad en tres diferentes acepciones, voluntad, gracia, gradación de los bienes, soberbia, entendimiento y sabiduría. El desarrollo agustiniano de estos conceptos en cada caso es tratado, rastreando en ellos la unidad filosófica substancial del pensamiento del santo que, aunque se desarrolló más en el segundo escrito con relación al primero, no cambió por completo, gracias a lo cual se pueden articular uno y otro texto, dando como resultado una posible solución al problema del compatibilismo, empresa principal en el transcurso de este trabajo monográfico.

Palabras clave

Libre albedrío, gracia, voluntad, entendimiento, compatibilismo.


Abstract

Traditionally several authors have found in St. Augustine two possible positions with regard to the grace and free will, one in which they are compatible and another in which they are mutually exclusive. The primary objective of this document is to cooperate in the traditional discussion with arguments in favour of compatibility. The main texts that support this proposal are *De libero arbitrio* and *De gratia et libero arbitrio*, which are studied in the first two chapters of the document. From this study, in the third chapter the arguments of the compatibility are set, is shown how both texts are complementary to each other, although their proposals point in different directions. The fact that both texts can be complimented, and because of the temporal and theoretical distance of one and other, contributes in turn to an argument in favor of the unity in the Augustinian thought throughout the years, elements that will only be enunciated and articulated in favor of the compatibilist thesis.

Because of the diverse contexts of both texts, a fundamental factor that is considered in each of the chapters is the audience for which each writing arises, both of which make sense in discussions with heresies, quite different between them. Such heresies, Manichaeism and Pelagianism respectively, condition Agustín's development in each case, becoming relevant in the body of this document. In the same way, different concepts take on importance, that allows evidence the compatibility in both texts, such as, to name a few, freedom in three different meanings, will, grace, gradation of goods, pride, understanding and wisdom. The Augustinian development of these concepts in each case is treated, tracing in them the substantial philosophical unity of the saint's thought which, although it developed more in the second writing in relation to the first, did not completely change. In a possible solution to the problem of compatibilism, the main company in the course of this monographic work.

Key words


Free will, grace, will, understanding, compatibilism.

 UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL <small>Formación y Transformación</small>	FORMATO	
	RESUMEN ANALÍTICO EN EDUCACIÓN - RAE	
Código: FOR020GIB	Versión: 01	
Fecha de Aprobación: 10-10-2012	Página 4 de 60	

1. Información General	
Tipo de documento	Trabajo de grado
Acceso al documento	Universidad Pedagógica Nacional. Biblioteca Central
Título del documento	COMPATIBILIDAD ENTRE LA GRACIA Y EL LIBRE ALBEDRÍO EN <i>DEL LIBRE ALBEDRÍO Y DE LA GRACIA Y EL LIBRE ALBEDRÍO</i> DE SAN AGUSTÍN DE HIPONA
Autor(es)	Ortiz Londoño, Daniel
Director	Prada Dussán, Maximiliano
Publicación	Bogotá. Universidad Pedagógica Nacional, 2017. 56 p.
Unidad Patrocinante	Universidad Pedagógica Nacional
Palabras Clave	LIBRE ALBEDRÍO, GRACIA, VOLUNTAD, ENTENDIMIENTO, COMPATIBILISMO.

2. Descripción
<p>Este trabajo tiene como objetivo principal contribuir a la discusión por la compatibilidad o la exclusión entre la gracia y el libre albedrío con argumentos a favor de la compatibilidad. Tras el estudio de toda la bibliografía se procede a sentar los argumentos de la compatibilidad en la que se muestra cómo los dos textos primarios son complementarios uno de otro, aunque sus propuestas apunten en direcciones diferentes. El que ambos textos puedan complementarse, y debido a la distancia temporal y teórica de uno y otro, aporta a su vez un argumento a favor de la unidad en el pensamiento agustiniano a través de los años, elementos estos que sólo quedan enunciados y se articulan a favor de la tesis compatibilista.</p>

3. Fuentes
<p>San Agustín [<i>Conf.</i>]. "Confesiones" en <i>Obras</i>, editadas por Ángel Custodio Vega O.S.A. Madrid: B.A.C., 1979. Vol. II.</p> <p>San Agustín [<i>Dono per.</i>]. "El don de la perseverancia" en <i>Obras</i>, editadas por Victorino Capánaga O.R.S.A. et al. Madrid: B.A.C., 1956. Vol. VI, pp. 569-671.</p> <p>San Agustín [<i>Enchir.</i>]. "Manual de fe, esperanza y caridad" en <i>Obras</i>, editadas por Victorino Capánaga O.R.S.A. et al. Madrid: B.A.C., 1963. Vol. IV, pp. 453-639.</p> <p>San Agustín [<i>Grat. et lib. arb.</i>]. "De la gracia y el libre albedrío" en <i>Obras</i>, editadas por Victorino Capánaga O.R.S.A. et al. Madrid: B.A.C., 1956. Vol. VI, pp. 223-301.</p> <p>San Agustín [<i>Lib. arb.</i>]. "Del libre albedrío" en <i>Obras</i>, editadas por Victorino Capánaga O.R.S.A. et al. Madrid: B.A.C., 1963. Vol. III, pp. 189-209.</p> <p>San Agustín [<i>Retr.</i>]. "Retractaciones" en <i>Obras</i>, editadas por Teodoro C. Madrid. Madrid: B.A.C., 1995. Vol. XL, pp. 593-828.</p> <p>BETTETINI, María. (2008). <i>Introduzione a Agostino</i>. Bari: Editori Laterza.</p> <p>CHÁVEZ A, Pamela. (2010). <i>San Agustín. Apuntes para un diálogo con la ética actual</i>.</p>

 UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL <small>Facultad de Filosofía</small>	FORMATO	
	RESUMEN ANALÍTICO EN EDUCACIÓN - RAE	
Código: FOR020GIB	Versión: 01	
Fecha de Aprobación: 10-10-2012	Página 5 de 60	

Santiago de Chile: Editorial universitaria.

DAL MASCHIO, Eduardo A. (2015). *San Agustín. El doctor de la gracia contra el mal*. España: Batiscafo.

GARDEAZÁBAL, Carlos. (2000). Libre albedrío y 'libertas' en san Agustín. *Saga - Revista de Estudiantes de Filosofía*; Vol. 1, núm. 1, 21-31.

MANN, William E. (2001). "Augustine on evil and original sin". En E. Stump y N. Kretzmann (Ed.). *The Cambridge Companion to Augustine* (pp. 40-48). Cambridge: Cambridge University Press.

RUNIA, David T. (2016). "Philosophia". En R. Dorado et al. (Ed.). *Augustinus-Lexikon* (pp. 719-742). Basilea: Schwabe.

STUMP, Eleonore. (2001). "Augustine on free will". En E. Stump y N. Kretzmann (Ed.). *The Cambridge Companion to Augustine* (pp. 124-147). Cambridge: Cambridge University Press.

WETZEL, James. (2001). "Predestination, Pelagianism, and foreknowledge". En E. Stump y N. Kretzmann (Ed.). *The Cambridge Companion to Augustine* (pp. 49-58). Cambridge: Cambridge University Press.

4. Contenidos

El trabajo se desarrolla a lo largo de tres capítulos. El primero y el segundo tratan directamente cada uno de los libros de Agustín que se propusieron: el capítulo primero se enfoca tanto en sentar la posición fuerte con respecto al libre albedrío y desplegar todos sus elementos, como en hacer explícita la primera noción de la gracia presente en *Del libre albedrío*. El capítulo segundo, por su parte, rescata y conecta los elementos presentes en *De la gracia y el libre albedrío*, expresados en un lenguaje eminentemente bíblico, que favorecen el libre albedrío sin más y en su conexión con la gracia, pero también reconstruye la postura sobre la gracia que excluye directamente al libre albedrío.

En el capítulo tercero, por su parte, se hace manifiesta la relevancia de las diferentes herejías en la construcción agustiniana e, igualmente, confluyen todos los conceptos, tanto los mayores: libertad, gracia y voluntad; como los menores: gradación de los bienes y concupiscencia. A partir de estos conceptos, de sus relaciones y distancias, se hace evidente la transformación agustiniana y se sientan las bases para la propuesta de una posible compatibilidad entre el libre albedrío y la gracia, en la cual ambos textos se complementan.

5. Metodología

No aplica.

6. Conclusiones

Sentar una postura excesiva de un cambio de pensamiento total de Agustín es arriesgado, pues evidentemente, si bien les dio mayor desarrollo a sus ideas con el paso de los años, lo hizo siempre sobre la base de su pensamiento tras su conversión. Por el contrario, sentar una postura defectuosa en la que se proponga el mantenimiento íntegro de Agustín con el paso del tiempo es del mismo modo peligroso, pues el mismo desarrollo que les dio a sus ideas lo llevó a explorar diferentes horizontes interpretativos y a evaluar, sin repudiar —como lo hace

en todas las *Retracciones*—, sus posiciones iniciales.

Agustín es, en cambio, un autor que, como tantos otros, con el paso de los años y debido tanto a las influencias de todas las tradiciones que convergían en él, como a las disputas conceptuales en las que se vio envuelto, maduró intelectualmente, desarrollando su pensamiento en sentidos diferentes, quizá menos orgánicos, de lo que hubiera sido si alguno de los elementos antes nombrados hubiera faltado, pues es difícil separar lo que Agustín sostiene en respuesta a un oponente, de lo que habría mantenido independientemente de la oposición (Cfr. Wetzell, 2006, p. 49).


No se trata, pues, de optar por uno de los dos extremos ni por el equilibrio entre ellos, sino de identificar en cada cuestión de qué manera se da la unidad en Agustín a lo largo de los años y también por cuáles elementos se da la divergencia, siendo que a algunos planteamientos se vio en la necesidad de darles un mayor desarrollo que a otros. En este sentido, los intentos de articular el libre albedrío y la gracia siempre resultan problemáticos, pese a la labor aquí emprendida, pues mientras que el primero es una noción filosófica empleada en la religión, el segundo es un concepto propiamente teológico que, pese a los más elaborados desarrollos argumentativos, siempre recaerá en el dogma de la autoridad divina.

La articulación de ambos conceptos es posible, sin embargo, debido a la unidad en la visión sobre la voluntad como dividida, siendo que, aunque hable para los filósofos o lo haga para los creyentes, su posición al respecto sigue siendo la misma. Con todo, en el trasfondo de la voluntad Agustín sí parece, con el paso de los años y pese a su propuesta de la gracia, estar apartando su mirada de Dios como sólo misericordioso y dispensador de bien por mal, para fijarla en ambas cualidades de Dios, la justicia y la misericordia, por las que da bien por bien. Este bien por bien no ha de entenderse como el mérito pelagiano, sino como la gracia en la voluntad ante el correcto empeño y esfuerzo de la mente en la gracia al entendimiento, pues “no basta la sola voluntad del hombre, si no la acompaña la misericordia de Dios; luego tampoco sería suficiente la misericordia de Dios si no la acompañara la voluntad del hombre” (*Enchir.*, XXXII, 9).

En este sentido, en la relación entre la libertad y la gracia, puede entenderse que todo inicia con la gracia que, en su primera forma que es la sabiduría, sale al encuentro del ser humano, se le insinúa con el fin de moverlo a que haga responder a su libre voluntad, colocándose en posición de búsqueda y, posteriormente, disposición a la fe, de la cual surge una suerte de actitud orante por la cual el ser humano se reconoce necesitado de más gracia para obrar aquello que conoce por su búsqueda. Continúa así la gracia, luego de la aceptación de la libre voluntad, perfeccionando esa misma voluntad para que pueda cumplir sus deseos, hasta que el querer se transforma en poder, llegando a ser que la voluntad que eficazmente quiere, también puede.

Así es que la voluntad y el entendimiento están siempre de la mano, tanto así que la misma voluntad puede obrar a través del entendimiento, lo cual es patente en el recorrido hecho por Agustín en su vida, propuesto en *Confesiones*. La gracia es siempre una sola, un don de Dios, pero que se manifiesta de maneras diferentes según convenga, como en el caso de Agustín, en un primer momento siendo el aliciente para la búsqueda de la verdad, deseo que lo llevó a deambular entre doctrinas hasta llegar al cristianismo, en donde, en un segundo momento la gracia fortaleció su voluntad para lograr la adhesión entre su entendimiento y el objeto de deseo.

La libertad y la gracia no son, pues, incompatibles, o al menos no en todos los niveles. Si

 UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL <small>Facultad de Filosofía y Letras</small>	FORMATO	
	RESUMEN ANALÍTICO EN EDUCACIÓN - RAE	
Código: FOR020GIB	Versión: 01	
Fecha de Aprobación: 10-10-2012	Página 7 de 60	

bien la libertad menor al ser una libertad política nada tiene que ver con la gracia, el libre albedrío se muestra no sólo como el enlace en el que se articula toda la estructura de la libertad, sino también como una condición de posibilidad, junto a la gracia, para alcanzar la *libertas*, en la cual no se da una frontera con la gracia puesto que la unidad es tal que los afectos desordenados en el ser humano desaparecen. Así pues, tras la conversión se pierden las disconformidades entre libertad y gracia. El sabio, por ejemplo, no siente que la libertad sea cohibida por la gracia pues su voluntad se ha adherido de tal forma a los mandatos de la ley que conoce que la libre voluntad y la gracia se vuelven una misma. De esta manera, la compatibilidad es un problema planteado a quienes no han usado bien de la gracia, el entendimiento y la voluntad, pues cuando no hay conversión todo aparece como separado, empezando por la voluntad que está dividida. La conversión, entonces, es trabajo mancomunado entre el entendimiento, la voluntad y la gracia, aunque incluya diferentes elementos, implica unidad.

Así pues, en mor de la unidad sería erróneo considerar que la gracia, el entendimiento y la libre voluntad están fragmentadas, trabajando por separado. Si bien en determinados momentos sí se hace notar más una cosa o la otra, dependiendo la situación que se afronte, siempre van de la mano. En este sentido las obras de Agustín pueden considerarse ejemplares, notándose mucho más la libre voluntad en *Del libre albedrío*, pero sin perderse la gracia y, por el contrario, haciendo mayor hincapié en la gracia en *De la gracia y el libre albedrío*, pero sin perder del todo la libertad; el entendimiento, por su parte, en ambos casos, aparece de manera más o menos soterrada, pero permitiendo el enlace de una y otra propuesta en la construcción de la compatibilidad de ambos conceptos.

Elaborado por:	Daniel Ortiz Londoño
Revisado por:	Maximiliano Prada Dussán

Fecha de elaboración del Resumen:	22	08	2017
--	----	----	------

Tabla de contenido

Introducción.....	5
1. <i>Del libre albedrío</i>	8
1.1. Del Agustín maniqueo al Agustín cristiano.....	8
1.1.1. El estilo del texto.....	10
1.1.2. El mal metafísico y el mal moral.....	11
1.2. El libre albedrío.....	12
1.2.1. Distinción entre libertad y libre albedrío.....	13
1.2.2. Diferentes grados en los bienes.....	14
1.2.3. El mal en las obras consiste en acoger desordenadamente los bienes.....	15
1.2.4. La voluntad está dividida.....	17
1.2.5. Concupiscencia y seducción demoniaca.....	18
1.2.6. La presciencia no anula el libre albedrío.....	19
1.3. La gracia en <i>Del libre albedrío</i>	21
2. <i>De la gracia y el libre albedrío</i>	25
2.1. Pelagianismo.....	25
2.1.1. El estilo del texto.....	27
2.2. Libre albedrío.....	28
2.2.1. Necesidad de la gracia aún con libre albedrío.....	30
2.3. La gracia contra el merecimiento.....	33
2.4. Gracia y libre albedrío.....	37
3. Del libre albedrío a la gracia.....	40
3.1. El maniqueísmo y el pelagianismo: condiciones de posibilidad.....	40
3.2. La libertad y el libre albedrío.....	43
3.3. El libre albedrío y la gracia.....	46
3.4. La voluntad.....	48
Conclusiones.....	52
Bibliografía.....	55

Introducción

Aunque, como lo cuenta en *Confesiones*, realizó al menos un escrito previo, es recién convertido al cristianismo que Agustín empieza a elaborar la magna obra que hoy conocemos. Entre sus primeros escritos destaca sobre todo una apología del cristianismo en contra de la herejía maniquea, y entre ellos, uno realizado entre el año 387 d. C. y el 395 d. C., intitulado *Del libre albedrío*. En tal escrito, el santo cimienta su posición a favor de la libertad en la voluntad, refutando las ideas deterministas de los herejes. Para desarrollarlo empleó Agustín diferentes conceptos: bien y mal, libertad en diferentes acepciones, voluntad, concupiscencia, tentación y, en un menor grado, gracia.

Con el paso de los años, Agustín se mantuvo en constante discusión con los planteamientos no cristianos, como los de los filósofos paganos, los judíos y los herejes, principalmente donatistas y arrianos. En el año 412 d. C. se dio a conocer una herejía que acompañó a Agustín hasta el fin de sus días: el pelagianismo. Este grupo postulaba, sustentándose en el mismo Agustín y otros escritores de la época, una libertad absoluta del ser humano, en la cual éste por sí mismo podía obrar el bien sin necesidad de la gracia de Dios —lo cual podían desarrollar a partir de Agustín, debido a su descuidado tratamiento del asunto—. Para contrarrestar el influjo de la errada doctrina, Agustín trabajó en gran cantidad de escritos doctrinales, haciendo notar la importancia de la gracia de Dios, tanto para la salvación como para poder llevar una vida buena.

En el año 426 d. C., una comunidad de monjes hace notar a Agustín que su posición sobre la gracia está excluyendo, aparentemente, el libre albedrío, razón por la cual escribe el texto intitulado *De la Gracia y el Libre Albedrío*, buscando hacer congeniar ambos términos. En el desarrollo de esta tarea vuelve a emplear los conceptos antes nombrados, pero ahora dándole mucha mayor relevancia a la gracia y disminuyendo el papel del libre albedrío. Aunque en su esfuerzo busca demostrar la compatibilidad de ambas nociones, debido a todo el énfasis que ha puesto a lo largo de los años en la noción de gracia, ambos conceptos parecen irreconciliables.

En torno al libre albedrío y la gracia en San Agustín existe una extensa literatura en la que destaca, sobre todo, la oposición de los autores sobre el parecer del santo. Mientras que, para algunos, debido al énfasis puesto en la gracia se encuentra en Agustín una posición que anula cualquier posible decisión sobre el destino personal, otros rechazan tal planteamiento, en mayor o menor medida, disputando en qué sentido es libre la voluntad en el autor africano, siendo que a la

vez existe la gracia de Dios que pareciera anularla (Cfr. Stump, 2001, p. 124). Así pues, tanto por las fuentes primarias como por las secundarias, se puede pensar descuidadamente que Agustín, con el paso de los años y la influencia de las disputas, cambió totalmente su posición, presentándose como uno que defiende el libre albedrío ante los maniqueos y otro diferente que defiende la gracia ante los pelagianos.

Considerando todo este panorama, el presente trabajo busca, a partir de los textos *Del libre albedrío* y *De la gracia y el libre albedrío*¹, teniendo en cuenta los elementos centrales que son la libertad, la voluntad y la gracia, hacer un aporte a la discusión en torno a si el libre albedrío y la gracia son compatibles en algún sentido o se excluyen radicalmente, sentando la posición a favor de la compatibilidad, mostrándose como complementario un texto con el otro. En el oficio de probar esta hipótesis, secundariamente, se considerará que, aunque Agustín sí maduró y desarrolló sus planteamientos en torno a la gracia y el libre albedrío, no hubo cambios substanciales en él, no siendo un Agustín filósofo en el primer caso y otro diferente, un teólogo, en el siguiente, sino simplemente un pensador que, como todos, con el pasar de los años progresó en sus puntos de vista, como él mismo lo reconoció (Cfr. *Dono per.* XII, 30), y supo distinguir las situaciones y dilemas en los que se concentraba en cada discusión, respondiendo a cada uno según correspondía.

Para desarrollar este planteamiento y bosquejar la propuesta de la compatibilidad en el pensamiento agustiniano a través de los dos textos propuestos, será necesario reconstruir y clarificar los argumentos que ambos tienen, tanto a favor de la gracia como del libre albedrío. Sin embargo, ya que tales argumentos no siempre son evidentes, pues el mismo autor en un texto no presta demasiada atención a la gracia y en el otro hace lo mismo, pero con el libre albedrío, en esos casos se examinarán y harán explícitas las cuestiones más problemáticas de la propuesta de Agustín. De esta manera se podrá avanzar en el desarrollo, contrastando el pensamiento del santo en ambos casos para extraer los elementos complementarios de uno y otro texto a favor de la compatibilidad.

Para cumplir con los propósitos planteados, el desarrollo está distribuido en 3 capítulos. El primero y el segundo tratan directamente cada uno de los libros de Agustín que se propusieron: el capítulo primero se enfoca tanto en sentar la posición fuerte con respecto al libre albedrío y desplegar todos sus elementos, como en hacer explícita la primera noción de la gracia

¹ Así como de comentaristas que enriquecen la interpretación y de otros fragmentos de textos agustinianos, entre los que se cuentan *Confesiones*, *Del orden*, *Del don de la perseverancia* y *Retractaciones*.

presente en *Del libre albedrío*. El capítulo segundo, por su parte, rescata y conecta los elementos presentes en *De la gracia y el libre albedrío*, expresados en un lenguaje eminentemente bíblico, que favorecen el libre albedrío sin más y en su conexión con la gracia, pero también reconstruye la postura sobre la gracia que excluye directamente al libre albedrío.

En el capítulo tercero, por su parte, se hace manifiesta la relevancia de las diferentes herejías en la construcción agustiniana e, igualmente, confluyen todos los conceptos, tanto los mayores: libertad, gracia y voluntad; como los menores: gradación de los bienes y concupiscencia. A partir de estos conceptos, de sus relaciones y distancias, se hace evidente la transformación agustiniana y se sientan las bases para la propuesta de una posible compatibilidad entre el libre albedrío y la gracia, en la cual ambos textos se complementan.

1. *Del libre albedrío*

1.1. Del Agustín maniqueo al Agustín cristiano

Antes de convertirse en el prolífico autor cristiano que la historia da a conocer, e incluso antes de convertirse al cristianismo, Agustín buscaba satisfacer su deseo de conocer la verdad. En su búsqueda destacan sobre todo los años en los que formó parte del maniqueísmo, en el cual, como consta en las *Confesiones*, empleó Agustín varios años de su juventud, aprendiendo y promulgando sus corrientes, razón para que calaran hondamente en su entendimiento. Entre las doctrinas que más impactaron a Agustín, por causarle una cierta satisfacción intelectual (Cfr. Mann, 2006, p. 40), se encuentra la doctrina dualista del mal.

El maniqueísmo era “un sistema religioso y filosófico de carácter sincrético, fruto de la combinación de elementos judaicos, budistas y mazdeístas por un lado, y por otro, de las metafísicas dualistas preexistentes en las tradiciones egipcias y griegas” (Gardezabal, 2000, p. 22). Tal entramado de corrientes pretendía, mediante el abandono de todo el error que representaba lo que no fuese meramente racional, como la fe, llegar al conocimiento de la verdad y a Dios mismo (Cfr. Chávez, 2010, p. 30).

Para Manes y el maniqueísmo, los cuales no son claramente diferenciados por Agustín en su desarrollo, existía un dualismo profundo —materia/espíritu, mal/bien— que no encajaba en absoluto con la joven tradición cristiana. Tal dualismo se sustentaba en la existencia de dos principios eternos, uno bueno y otro malo, que como consecuencia llevaba al maniqueísmo a negar el libre albedrío y aceptar la necesidad del pecado pues “se pecaba en contra de la voluntad: el hombre es forzado a ello por la sustancia contraria, el mal” (Gardezabal, 2000, p. 22) y la materia, que era su fruto. Con esto, la concupiscencia aparecía como natural, no como adquirida.

Sin embargo, al ser las doctrinas maniqueas profundamente materialistas por su principio malo, al que daban más prelación por tener la capacidad de subyugar a las realidades espirituales buenas, no solucionaban del todo las preguntas de Agustín por un ser inmaterial bueno. En tal punto de su discurrir en busca de la verdad conoce el neoplatonismo, de capital importancia en su conversión al cristianismo; en primer lugar, por plantearle la existencia de un único principio bueno, que más adelante identificaría con el Dios cristiano, y en segundo lugar porque, debido a ese único principio proveniente en su sistema conceptual de las influencias neoplatónicas, Agustín abandona las ideas deterministas. Es así que, abandonado el maniqueísmo y con él el dualismo, sustentado en el neoplatonismo y en su recién adoptado cristianismo, el santo construye toda una

nueva mirada sobre el mal, dentro de la cual juega un papel predominante el libre albedrío de los seres humanos.

Varios fueron los textos en los cuales Agustín realizó planteamientos rescatando el libre albedrío, pero recién convertido, cuando mantenía fuertes riñas refutando las doctrinas maniqueas, destaca sobre todo el texto titulado *Del libre albedrío* (387-395)². En él suele identificarse una postura agustiniana desprovista de la gracia de Dios con respecto a la libre voluntad, al menos con la carga tan fuerte que va a ponerle a la gracia en escritos posteriores, como en su disputa con los pelagianos. Sin embargo, tras una lectura detallada resulta que el germen de los argumentos para este desarrollo fuerte de la gracia ya estaba presente en Agustín desde antes de la controversia pelagiana, incluso en este temprano texto en el que refuta a los maniqueos y en el cual, aún sin ser la gracia el eje fundamental, sí se puede vislumbrar.

El que en el primer planteamiento del santo sobre el libre albedrío esté presente la gracia da un punto de anclaje mucho más amplio para rastrear la cuestión de si, en lo que respecta a la gracia y el libre albedrío, se mantiene Agustín siendo uno mismo con el paso de los años o cambia totalmente su parecer. Para cumplir con tal tarea, el presente capítulo realiza a continuación una somera caracterización del estilo propio del texto en el contexto en el que se da y del problema del mal que le sirve de aliciente; en segundo lugar, plantea todo el desarrollo a favor del libre albedrío en el entorno de su disputa con los maniqueos, para más adelante contrastarlo con sus ideas en el entorno de la disputa pelagiana. En esta tarea es necesario caracterizar en qué consisten los grados del bien y cómo de ellos pueden resultar los males por los que opta el libre albedrío, presentar la idea agustiniana de la división de la voluntad por la que igualmente el albedrío se descarría y, por último, plantear la objeción y solución de la presciencia divina, por la cual parecería haber predestinación y no libre albedrío. En tercer lugar, llegados a la cúspide de la cuestión, el capítulo evidencia los planteamientos, más o menos soterrados, que apuntan a la necesidad de la gracia y su compatibilidad con el libre albedrío, lo cual toma más fuerza en el desarrollo del segundo capítulo, en el que sí es directamente una cuestión a tratar.

² Además de la libre voluntad, el concepto de mal tiene un papel destacado tanto en los inicios de la escritura de Agustín como en el presente capítulo. Para rastrearlo, además de *Del libre albedrío* son igualmente relevantes *Las Confesiones*, en las que, si bien no se rastrea el término cabalmente, se encuentran claridades para el desarrollo de las ideas aquí planteadas.

1.1.1. El estilo del texto

En la retórica romana aprendió Agustín el uso del diálogo, conocimiento que afianzó con su paso por el neoplatonismo, razón para que en su producción intelectual escribiera varias obras en forma de diálogo, entre ellas *Del libre albedrío*. Sin embargo, los términos de Agustín en este diálogo cambian de un libro a otro, pues mientras que en el primero emplea conceptos como Sabiduría o Verdad para referirse a Dios, en el tercero le trata de Señor y emplea otros términos más propios de la religión tales como Diablo y Serpiente. Pese a ello, a nivel general la obra puede considerarse más como la de un filósofo cristiano que como la de un teólogo, pues su pensamiento se muestra explícitamente permeado por el platonismo —no sólo en la forma, sino también en el contenido—, el cual le aportó imprecisiones a su desarrollo, utilizadas más tarde por los pelagianos para apoyar sus tesis en detrimento de la gracia. Con todo, Agustín plantea ciertas condiciones al libre albedrío de las que no se percatan los pelagianos pues, aunque no insiste en el tema de la gracia, menciona elementos como el primer pecado de naturaleza que bastaba para que no se diera la mala interpretación.

A lo largo de los tres libros el interlocutor de Agustín es Evodio, personaje que poseía un genio agudo para las cuestiones espirituales, siendo así que en los dos diálogos en los que aparece —*De libero arbitrio* y *De quantitate animae*—, además de brindar dinamismo a los mismos, se muestra apasionado por dar claridad a temas dificultosos, llevándolos a tomar precisión. Justamente es debido a su descontento por los resultados obtenidos que el diálogo no termina en el libro I o en el II, sino que se extiende hasta el III.

En el curso del segundo libro las intervenciones de Evodio son más largas, como las de un interlocutor más avezado, con más conocimientos, por lo que se arriesga a proponer sus propias ideas y ya no sólo a preguntar y asentir. Empero, si bien en el libro II las intervenciones de Evodio son más largas y más nutridas por su propio pensamiento, también las intervenciones de Agustín empiezan a extenderse más, con monólogos más densos, hasta tal punto que del capítulo 11 hasta el 15 la figura de Evodio sólo aparece en un par de ocasiones. A continuación, en el libro tercero, ya desde el final del capítulo 4 no está presente Evodio ni siquiera para asentir, labor en la que aparece al final del capítulo 16. Iniciando el capítulo 17 abre con una pregunta que queda sin respuesta, pues Agustín se enfoca en otras cuestiones, tras lo cual reconoce que la extensión que le ha dado al libro es demasiada por lo que, aun quedando cosas sin resolver, es necesario culminarlo.

1.1.2. El mal metafísico y el mal moral

Si bien el diálogo es sobre el libre albedrío, en él se empieza discutiendo acerca del mal. Evodio con su espíritu inquieto interpela a Agustín con la cuestión de “¿cuál es el origen del mal?” (*Lib. arb.* I, 2, 4). Agustín recuerda que tal interrogante fue tormentoso para él en sus años de juventud y que por no hallar una respuesta satisfactoria cayó en el maniqueísmo, del cual logró salir debido a su “ardiente deseo de encontrar la verdad” (*Lib. arb.* I, 2, 4), que le obtuvo el auxilio divino para apartarse del error de la herejía y más tarde encontrar una respuesta a tal interrogante.

Agustín direcciona el asunto del mal al pecado, pues para él el mal no es un hecho independiente, sino la obra de los seres humanos, producto de sus deseos descarriados. Así, expresa puntualmente la cuestión como: “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 las almas pecadoras?” (*Lib. arb.* I, 2, 4). No pone con ello Agustín en tela de juicio la bondad de Dios pues, aunque de Él procede todo lo que existe, no puede ser el autor del pecado puesto que de ser corrompido no sería Dios. La tarea propuesta con la pregunta es, en cambio, buscar sin presupuestos el origen del pecado. Se distingue en este punto la referencia a dos tipos de mal: el metafísico por el que preguntó Evodio, proveniente de una fuente o principio malo; y el moral en la pregunta de Agustín, proveniente de la decisión del alma de los seres humanos.

El maniqueísmo ya consideraba estos dos tipos de mal, dando solución al primero de manera ontológica, suponiendo el origen del mal en un dios maligno creador de la materia, que ataba las realidades espirituales, buenas por naturaleza, sometiéndolas al mal, siendo así el mal moral una condición impuesta al ser humano. Esta respuesta no resulta satisfactoria para un Agustín que empieza a comulgar con el neoplatonismo, pues, considerando al pecado como un mal de tipo meramente moral, no se logra explicar cómo es posible la existencia del pecado si a la vez existe un Dios activo y providente o, en otras palabras, cómo puede existir el mal moral si no existe el mal ontológico, sino sólo el bien.

Pero las posibilidades de solución se pueden cimentar en la misma doctrina cristiana. Así, empieza Agustín a construir su respuesta, siendo que para él Dios todo lo creó de la nada y no de sí mismo, pues no puede hacer surgir algo imperfecto de su ser perfecto (Cfr. Mann, 2006, p. 42), por lo que el origen del ser se da en el no ser que es la nada: “Dios crea ex nihilo, de la nada, y todo lo que Dios crea es bueno” (Mann, 2006, p. 41). Esto bueno, el bien, tiene medida, número y orden, que dan perfección a las formas, pero “si se prescinde en absoluto de todo bien, no queda

algo de algo, sino que no queda absolutamente nada de nada” (*Lib. arb.* II, 20, 54). De esta manera, al tener el ser su origen en el no ser, el mal que representa la corrupción física, tal como la enfermedad, queda solucionado como el retorno de la salud, no a la enfermedad, sino a la nada de la que surgió la materia. Además, el mal ontológico es sustituido por la ausencia del bien, dejando de ser algo con existencia propia e independiente, como consideraban los maniqueos.

Sin embargo, aún queda por solucionar el origen del mal moral. Dos son las posibilidades que da Agustín: la primera y más simple se refiere a la ignorancia del ser humano de que aquello que hace es malo, suponiéndolo bueno, esto es, el genuino desconocimiento de la ley por el que no tiene el ser humano normas para dirigir su vida; la segunda y más compleja se refiere a la soberbia o el orgullo. Para resolver esta cuestión Agustín tiene que valerse de toda una serie de conceptos entre los que destacan voluntad, culpa, libre albedrío, concupiscencia, grado de bien, entre otros sobre los que se volverá más adelante.

Aunque a lo largo del texto se irá esclareciendo en qué consiste la soberbia, en un primer momento se puede caracterizar como el propio ensordecimiento del alma que deja de escuchar la voz de Dios, posponiéndolo a Él y volviéndose sobre sí misma y sobre todas las cosas inferiores, esto es, en términos de la voluntad, amando más a la creatura que al Creador. Por esta razón, “el pecado no es un deseo de cosas naturalmente malas, sino un abandono de cosas mejores. Y esto en sí mismo es el mal, no esa naturaleza que el pecador usa maliciosamente. El mal es usar el bien maliciosamente” (Mann, 2006, p. 45). Así pues, el soberbio es aquel que, aun siendo él mismo y todo lo que lo rodea un bien, por ser creación de Dios, se aparta del Creador, sumo bien, y se vuelve sobre las creaturas, bienes en menor grado.

1.2. El libre albedrío

Después de echar un vistazo por el contexto del que surgió Agustín, su estilo filosófico y el problema del mal, del que es fruto su primer trabajo en torno al libre albedrío, pasamos ahora a reconstruir y evidenciar algunos elementos presentes en el desarrollo de sus ideas. Retomando lo dicho, el mal moral tiene su principal causa en la soberbia y el orgullo de seres capaces de replegarse sobre sí mismos, de amarse sobre todas las cosas, capacidad propia de las voluntades libres, que pueden ser tanto virtuosas como viciosas.

La libre voluntad tiene un opuesto que es la predestinación, a la cual se llega al pasar de la gracia dada por Dios, aparentemente a unos cuantos selectos, hasta su voluntad estable desde siempre, siendo así fundamental la gracia de Dios en oposición al libre albedrío. La distinción

entre estos dos conceptos, sobre todo por su relación con los maniqueos, no era ajena a Agustín y no la perdió de vista en el desarrollo de este diálogo. Tanto es así que en el capítulo 17 del libro III pone la cuestión en boca de Evodio, que había salido de escena desde el capítulo 4. Empero, no es la gracia, y mucho menos la predestinación³, la cuestión fundamental a tratar por el santo en *Del libre albedrío*, pues no era el asunto central en su problemática con los maniqueos. En este diálogo, en cambio, le da mucho más énfasis al desarrollo de sus ideas a favor de la libre voluntad, ideas que, aunque intrincadas, se esclarecen a continuación.

1.2.1. Distinción entre libertad y libre albedrío

Es menester entender la forma en que Agustín se refiere a la libertad. La distinción entre libertad como *libertas* y libre albedrío es ya clásica en el santo; sin embargo, no es sólo en estos dos sentidos que Agustín se refiere a la libertad en este diálogo, sino en tres. Tratándose de la gradación de los bienes, que se abordará a continuación, la libertad puede ser diferentes cosas: la libertad menor, que se manifiesta de múltiples formas, ejemplificándose en *Del libre albedrío* como la “libertad por la que se creen libres los que no sirven a otros hombres” (*Lib. arb.* I, 15, 32) en calidad de esclavos. Tal libertad es menor pues sólo sirve para decidir sobre asuntos efímeros, que en nada se relacionan con la vida eterna.

Otra es, en cambio, la libertad de los bienaventurados, de aquellos que utilizaron su libre albedrío para el bien, siguiendo la ley eterna, siendo esta libertad la verdadera (Cfr. *Lib. arb.* I, 15, 32), la libertad mayor. Esta libertad de los bienaventurados consiste en someterse a la verdad, “esta libertad es nuestro mismo Dios que nos libra de la muerte, es decir del estado de pecado” (*Lib. arb.* II, 13, 37). Es esta la *libertas* agustiniana, “el uso apropiado del libre albedrío” (Gardeazábal, 2000, p. 29).

Tal forma de libertad dista del libre albedrío, que es la tercera forma para referirse a la libertad, en que es debido a esta última que los seres humanos pueden escoger ser verdaderamente libres, gozando sólo de aquello que se puede gozar con seguridad, o por el contrario escogiendo ser reos de las pasiones y las leyes de los seres humanos. De esta manera, “la libertad [que es la *libertas*] no puede definirse absolutamente como elección, sino relativamente como referencia al bien, fin

³ Si bien la predestinación es un tema tratado por Agustín en otros textos puesto que la gracia tiene un punto en el que se relaciona con ella, el desarrollo sobre la gracia hecho por el santo en los dos escritos sobre los que versa este trabajo no son lo suficientemente fuertes como para hablar propiamente de una predestinación, razón por la cual el concepto solamente queda aquí enunciado.

último de esta libertad [que es el libre albedrío]” (Gardeazábal, 2000, p. 29), por lo que la libertad mayor, la *libertas*, es el fin último de la libertad intermedia, el libre albedrío.

Así pues, Agustín considera por libertad tanto la de aquellos que no están sometidos a más autoridad que la suya propia —que se verá en el siguiente capítulo que es la misma libertad, en cuanto a su grado, de aquellos que obedecen la ley—, la libertad de las voluntades que se pueden decidir por el mal o por el bien y, por último, la libertad de los bienaventurados, la *libertas*, que, al gozar con la verdad no están atados a pasiones descarriadas, no siendo una libertad para la decisión, como las dos anteriores, sino simplemente una libertad para y por el bien.

1.2.2. Diferentes grados en los bienes

Se mencionó ya que el bien tiene medida, número y orden, que dan perfección a las formas, y además de ello, que hay tres tipos de libertad según sea su grado. Con ambas nociones se introduce un concepto capital en el desarrollo de la teoría agustiniana: la gradación de los bienes. Agustín considera que todo lo creado proviene de Dios y al ser Dios bueno, todo lo que de Él provenga es bueno también, sin importar su tamaño, siendo esta una idea inspirada en el platonismo, pero que marca una clara diferencia con el maniqueísmo. Así, al ser todo lo que existe un bien, es necesario que haya grados en el bien, pues no todo es bueno en igual medida.

Agustín considera entonces tres grados o clases de bienes según su tamaño: los bienes grandes, que sólo se pueden usar para el bien, siendo tales únicamente las virtudes; los bienes mínimos, que son de diversas especies y se pueden perder contra voluntad; y los bienes intermedios, que son las potencias del alma, sin las que no se puede vivir rectamente. De esta manera los bienes grandes sólo están dispuestos para el bien, pero tanto los bienes mínimos como los intermedios pueden ser abusados con propósitos viles (Cfr. *Lib. arb.* II, 19).

El libre albedrío es en este sentido un bien intermedio, sin el que no se puede vivir rectamente, pero del cual se puede abusar a voluntad. Sin embargo, no deja de ser intrigante ¿cómo es posible que sea un bien siendo que por él les vienen a los seres humanos los más grandes males? Para responder a esta cuestión, tómese el caso del cuerpo de una persona, el cual carece de un gran bien cuando no tiene manos o pies, aunque de tenerlos los pueda usar de manera que no debe, haciendo mal a otros o a sí mismo. Sucede lo mismo con los ojos que, aun siendo el don más grande del cuerpo, son obligados por algunos a servir al placer. Y así como las manos, los pies y los ojos, “la voluntad libre, sin la cual nadie puede vivir rectamente, es un bien dado por Dios” (*Lib. arb.* II, 18, 48). Con todo, el libre albedrío es un bien más elevado que los

bienes del cuerpo pues los seres humanos aún sin manos, pies u ojos pueden vivir bien, por lo que es mayor bien aquel sin el cual no se puede vivir bien en forma alguna. No es, sin embargo, un bien más grande que las virtudes pues en estas últimas impera la recta razón, de la cual nadie puede abusar, por lo que las virtudes siempre son bienes que no derivan en males.

Se entiende así en qué consiste la soberbia, pudiendo concluirse con las palabras de Agustín: “ni aun aquellos bienes que anhelan los pecadores son en manera alguna males, ni lo es tampoco la voluntad libre del hombre (...) sino que el mal consiste en su aversión del bien inmutable y en su conversión a los bienes mudables” (*Lib. arb.* II, 19, 53). Esta conclusión suscita una nueva cuestión y es ¿cómo es posible que al abandonar la voluntad el bien inmutable y acoger los bienes mudables haga algún mal, siendo que también son bienes?

1.2.3. El mal en las obras consiste en acoger desordenadamente los bienes

Efectivamente todo lo creado es bueno, porque participa de la perfección, y la perfección en todos sus grados es laudable (Cfr. *Lib. arb.* III, 11); empero, cada creatura ha de ser alabada según su grado de excelencia, siendo reprehensible el alabar más lo inferior e imperfecto y menos lo superior y más excelente. Así, por ejemplo, el más excelente de todos los cuerpos es la luz, pero por ser material nunca será más perfecta que un alma, por más pecadora que ella sea. La razón de esto es que el alma es la única posesión del ser humano que no puede perder en contra de su voluntad, como sí puede perder todos los miembros de su cuerpo o sus posesiones materiales.

Por la facultad racional de su entendimiento el ser humano tiene la capacidad de distinguir estas perfecciones: las de los cuerpos que puede perder contra su voluntad, la del alma que no puede perder contra su voluntad y que, sin embargo, a veces se ve alterada por sus apegos a la materia y por último la de Dios, eterna e inmutable. Al igual que con los grados del bien, cada cosa aquí debe ser alabada según sea su grado pues de estimarse más a sí mismo que a Dios o a la materia más que a sí mismo, habrá afectos desordenados que derivarán en perjuicio del ser humano.

De todos estos afectos, más que el tener mayor estima por las cosas materiales que se pueden perder contra voluntad, que por el alma que no se puede perder si no se quiere, está el ponerse a sí mismo en lugar de Dios, lo cual, como se ha venido indicando, es la soberbia, que consiste en el amor de la propia excelencia y en un deseo de elevación perversa (Cfr. Mann, 2006, p. 46). Para Agustín “el principio de todo pecado, la soberbia; y el principio de la soberbia del hombre es apartarse de Dios” (*Lib. arb.* III, 25, 76), siendo el principio de todo pecado porque el

ser humano que puede no busca y pudiendo obtener la ayuda de Dios, lo desprecia a Él que lo busca. Por lo que

no se imputa como culpa precisamente lo que ignoras por ignorancia invencible, sino la negligencia en procurar saber lo que ignoras; ni tampoco se te imputa como culpa el que no puedas dar tú la salud a tus miembros heridos, sino el que desprecies a quien quiere y puede curarte (*Lib. arb.* III, 19, 53).

Así, la soberbia resulta ser una insensatez (Cfr. *Lib. arb.* III, 24, 72) al apartar al ser humano de Dios, que es el único que le puede auxiliar. De esta manera, por más bien que sea el alma para el ser humano, el retraerse sobre sí mismo sin recurrir a Dios es amar más lo que es menos y, por tanto, un mal. Aun así, que el ser humano se repliegue sobre sí mismo o sobre las cosas materiales parece ser un movimiento natural, por lo que no tendría que haber culpa en ello.

Tómese el caso de una piedra que al ser arrojada hacia lo alto cae al piso por su propio peso y tal es un movimiento natural. Empero, si el movimiento hacia el pecado es culposo, entonces no puede ser en forma alguna natural esa caída, como consideraban los maniqueos, y efectivamente no es natural pues lo único que puede esclavizar una voluntad es ella misma, por lo que el movimiento hacia el pecado es propio y no ajeno pues “los seres humanos pueden tener una clara percepción de que un bien es superior a otro, sin embargo, elegir libremente el bien inferior” (Mann, 2006, p. 46). En el caso de la piedra, ella no puede evitar caer, el alma en cambio, si no quiere, nadie la obliga a moverse, siendo el movimiento de la piedra natural y el movimiento del alma voluntario. Es así que “al alma la acusamos de pecado cuando vemos claramente que a los bienes superiores antepone el goce de los inferiores” (*Lib. arb.* III, 1, 2). En síntesis, el movimiento hacia el pecado “es un movimiento propio del alma, y además voluntario, y por eso culpable” (*Lib. arb.*, III, 1, 2).

Es por la voluntad, que tiene la capacidad de querer y no querer, que nos procuramos goces, por lo que los abusos de la voluntad son goces que se querían y por tanto responsabilidad de cada uno. Tal mal movimiento debe ser reprimido, de forma que no se ceda ante él y pueda el ser humano enfocarse en lo eterno e inmutable, apreciando cada uno de los bienes según sea su grado de bien. Pero ¿puede el ser humano desear enfocarse en lo eterno e inmutable y a la vez volverse sobre sí mismo o sobre la materia? Agustín considera que sí, pues el ser humano tiene la capacidad de querer varias cosas a la vez, pero qué quiere y cómo lo quiere son asuntos de la voluntad, que puede contener en sus deseos al mismo tiempo tanto lo espiritual como lo material. Examinemos ahora esta cuestión.

1.2.4. La voluntad está dividida

Desde siempre, hay en el ser humano una voluntad perversa de la cual surgen el apetito, la costumbre y por último la necesidad. Tales eslabones, como en una cadena, subyugan al ser humano. Pero hay una voluntad diferente, que nace posteriormente y va de la mano del entendimiento, por la cual se desean los bienes no terrenos. A esta segunda voluntad, empero, se le dificulta vencer a la primera, afincada desde el nacimiento. Tales dos voluntades pueden catalogarse como la carnal y la espiritual⁴ (Cfr. *Conf.* VIII, 5, 10), por las cuales “en la mayor parte de los casos estamos íntimamente convencidos de que debemos hacer una cosa y, sin embargo, nos place hacer todo lo contrario” (*Lib. arb.* III, 8, 23). Así, la voluntad aparece como dividida en al menos dos niveles según sea el grado de su deseo: una es la voluntad que meramente desea algo, sin arrojarse a ello, por lo que no actúa; otra es la que, además de desear, lleva al ser humano a actuar. De esta manera, el primer nivel es un deseo débil de la voluntad, mientras que el segundo, al aparecer como más relevante ante la voluntad llevándola incluso a actuar, es un deseo fuerte.

Cabe aclarar que la imagen de las dos voluntades es sólo figurativa, en ella se representan los dos polos opuestos de lo que puede llegar a desear la voluntad, pero muchas son las voluntades, así como muchos son los deseos del ser humano. Empero, si bien la voluntad desea muchas cosas al mismo tiempo, no puede satisfacer todos sus deseos pues llegan a ser contrarios, así que se tiene que decidir por una o unas, pero pocas con respecto a todas las que puede querer. Tales deseos no son desordenados y ordenados en todos los casos, ya que puede haber a la vez muchos desordenados y muchos ordenados, aunque dependiendo de la persona, estar todos en desorden o todos en orden, pero siempre con la voluntad en conflicto, teniendo que decidirse por una o unas entre tantas cosas deseadas.

Para Agustín esta división de la voluntad radica en la diferencia de cuerpo y alma, reconociendo que cuando el querer está al alcance, pero no lo está el poder obrar el bien (Cfr. *Lib. arb.* III, 22, 65), la razón está en que la carne no ha secundado los deseos del espíritu, como en el caso del fumador o el alcohólico que desean dejar sus vicios, pero no logran hacerlo. En cuanto a los deseos del cuerpo, no es lo mismo querer que poder, pues muchas cosas quiere el cuerpo, como procurarse placeres desmedidamente, pero no todas las puede debido a sus limitaciones. En los deseos del alma, en cambio, sí se relacionan el querer y el poder, puesto que en ella aquello que

⁴ Para ampliar la distinción agustiniana entre lo carnal y lo espiritual véanse los capítulos I-IV del libro XIV de *La ciudad de Dios*.

es querido también es accesible. Sin embargo, obra más fácilmente el cuerpo que el alma, ya que “manda el alma al cuerpo y le obedece al punto; mándase el alma a sí misma y se resiste” (*Conf.* VIII, 9, 21). En este sentido, el alma

si, conociendo lo que ha de hacer, no lo puede ejecutar, es que todavía no se le ha dado el poder para ello. Ha precedido en ella la acción de su parte más noble, que es la facultad de conocer el bien que debe hacer; pero la segunda, más tarda y carnal, no secunda inmediatamente, como debería hacerlo, la propuesta de la primera; y está providencialmente ordenado así, a fin de que la misma dificultad que experimenta de parte de esta le advierta que debe recurrir, como auxiliar de su perfección, al mismo que reconoce como autor de sus comienzos, a fin de que, reconociendo que es elevado a la perfección de los bienaventurados, no por sus propias fuerzas, sino por la misericordia de aquel de cuya bondad ha recibido el ser, se encienda más y más en su amor y sea de Él más amado (*Lib. arb.* III, 22, 65).

Aparece así un apunte de Agustín a la necesidad de la gracia, cuando el espíritu reconoce que debe desear más lo mayor y menos lo menor, pero su voluntad no logra hacerlo, entonces ha de pedir a Dios su auxilio para que ordene según sus designios los deseos de la voluntad. Pero ¿a qué se debe que el ser humano por sí mismo, aun conociendo qué y cómo debe amar no lo pueda hacer por sus propios medios? La respuesta está en el primer pecado de naturaleza, pues “la carne humana parece incapaz de olvidar lo que movió a Adán a elegir como lo hizo” (Wetzel, 2006, p. 55) y, en menor medida, en la insidia y persuasión del demonio.

1.2.5. Concupiscencia y seducción demoniaca

Como consecuencia de su primer pecado, Adán y Eva quedaron sujetos al error, a las pasiones y a la muerte, rasgos heredados por su descendencia. Para hacerse mejores, los descendientes de Adán, mediante la conversión, tienen la posibilidad de gozar de la felicidad que se otorgó a su padre, con lo que parece claro que de Adán haber querido se habría mantenido sin pecar, pues su descendencia ha demostrado que es posible superar los vicios de origen.

No aplicar un esfuerzo digno en conseguir la felicidad que se quiere es negligencia, la cual es castigada, no la ignorancia o la debilidad, pues “el mal del pecado consiste en la negligencia” (*Lib. arb.* III, 24, 72). El alma debe ser diligente y progresar desde su debilidad e ignorancia hasta la bienaventuranza, para lo cual está capacitada, por lo que la miseria en la que se nace es para vencerla, no para morir en ella. No salir de tal condición de miseria es traicionar a la razón y con ella a su Creador que ha dotado a sus creaturas de tantas habilidades. De esta manera, la ignorancia y la debilidad, castigos del primer ser humano, son condiciones de posibilidad para las nuevas almas, a las cuales “se le[s] ha dado el poder de inquirir piadosa y diligentemente, si

quisiera[n]” (*Lib. arb.* III, 22, 65); poder que deben emplear para salir de su estado de imperfección. Sin embargo, el poder para progresar en la perfección está en Dios, teniendo el ser humano que vencer sus pequeñas dificultades para pedirle a Él tal progreso. En este punto hay una clara compatibilidad entre el libre albedrío y la gracia puesto que señala que el esfuerzo para mantenerse en el bien es primeramente humano y posteriormente apoyado por lo divino: el ser humano “debe ser perseverante en el cumplimiento del deber, por costoso que sea, hasta vencer la dificultad de obrar bien, y debe implorar el auxilio del Creador, a fin de que secunde sus esfuerzos” (*Lib. arb.* III, 20, 57).

Así es que, al Dios hacerse humano dio la posibilidad a los humanos de llegar a Él, capacitándoles para imponerse al poder del demonio, que “pretendía someter a la ley de la muerte a toda la posteridad de Adán” (*Lib. arb.* III, 10, 29), haciendo pervertidas sus almas. En este sentido parece que todos los seres humanos son vulnerables a la tentación demoniaca, alentada por la concupiscencia, pero acercándose a Dios —a la Sabiduría o Verdad a la que se refiere en los libros I y II— puede superar su condición de pecador. Sucede entonces que el ser humano nace en la ignorancia y, cuando conoce, por la debilidad se le dificulta el obrar; sin embargo, por temor al castigo ha de “reprimir los goces culpables y sobre todo la soberbia” (*Lib. arb.* III, 10, 29) pues es propio de su naturaleza el abstenerse de las pasiones, cosa que un animal, falto de voluntad, no puede hacer.

Para culminar la propuesta en torno al libre albedrío sólo queda solucionar un interrogante y es ¿cómo puede el ser humano tener una libre voluntad si entre las cualidades de Dios consta la presciencia, por la cual conoce de ante mano las elecciones humanas? Pasemos ahora a tratar esta cuestión.

1.2.6. La presciencia no anula el libre albedrío

A Adán de Dios le venía el precepto, que por ser superior le iba a traer una recompensa, y de la serpiente le llegó la tentación, inferior y por tanto merecedora de un castigo. Sin embargo, precepto y tentación no dependían del mismo Adán, sino sólo la elección de una de las dos opciones. Pero ¿dependía en realidad de él? Las obras de Dios son sempiternas por lo que desde el principio determinó el orden universal, no habiendo actos de una nueva voluntad en Él. Por esta razón Dios tiene presciencia desde siempre, siendo así que, si algo ha de suceder, sucede. Pero siguiendo esta argumentación, incluso la dicha se da por necesidad, por lo que se llega a

bienaventurado a la fuerza. Todo esto es así pues la voluntad de Dios es necesaria y si determinó todo desarrollo desde el principio, todo se desarrolla según su determinación.

Si Dios prevé el futuro ¿cómo es que no es necesario que el ser humano peque? Al Dios tener presciencia, tenía previsto que los primeros seres humanos iban a pecar e igualmente lo harían todos los demás después de ellos. Por otro lado “decir que las cosas pueden suceder de otro modo distinto de como Dios las prevé, es intentar destruir la presciencia de Dios con tanta impiedad como locura” (*Lib. arb.* III, 2, 4), pareciendo ser así que Dios prevé el futuro y las cosas pasan según tal previsión, en otras palabras, todo pasa según como Dios lo quiera. La pregunta es, pues “¿puede darse la libertad de la voluntad donde tan evidente e inevitable es la necesidad?” (*Lib. arb.* III, 2, 4).

De esta manera se tiene que la presciencia divina es contraria al pecado, por lo que habría que negar una de las dos, pues “si es necesario [el pecado], ya no hay libertad de la voluntad” (*Lib. arb.* III, 3, 6) y si no hay libre albedrío, no hay actos buenos ni pecaminosos. La necesidad es, pues, contraria al libre albedrío. Así, por ejemplo, con respecto a la bienaventuranza, si en manos de cada uno estuviera, todos lo serían desde el momento en que lo quisieran, pero ello no pasa, por lo que el ser bienaventurado no es algo que dependa de cada uno, ya que sólo está en poder del ser humano aquello que puede cuando quiere.

Si la voluntad es necesaria, no depende del ser humano. Ello es distinto al hecho de que es el ser humano el que quiere cuando quiere querer, estando tal querer en su poder, siendo de esta forma libre. La voluntad está dispuesta siempre que se quiere, siendo así que aquello que se quiere es querido de manera voluntaria, por lo cual, aunque Dios conozca de ante mano, no se quiere algo sin quererlo. Así pues, el querer o no querer son deseos propios de la voluntad y aunque se los puede insinuar un tercero, como Dios u otro ser humano, no se los puede imponer. En este sentido, nadie llega a bienaventurado sin querer serlo, sino queriéndolo, con lo que la voluntad de ser feliz no anula la presciencia de Dios. De igual modo a como pasa con la bienaventuranza, los actos culposos también se quieren, sin importar la presciencia de Dios, pues “independientemente de si una expresión particular es conocida de antemano, la voluntad conserva su carácter” (Wetzel, 2006, p. 50).

Así pues, sucede con la presciencia que no importa si es Dios, para que haya presciencia de un hecho éste debe pasar necesariamente como se pensó, de no ser así no habría presciencia. Piénsese en el caso de un adulto que ve a un grupo de niños jugando alegremente y prevé que, por las razones que él pueda imaginar, terminarán peleando; él no los obliga a que peleen, pero si

efectivamente pelean, entonces el adulto habrá tenido presciencia de ello. Siendo de esta manera, si alguien prevé que otro va a pecar, no lo estaría obligando a ello, pero pecaría porque de lo contrario no habría presciencia. De igual modo pasa con la previsión de Dios, por lo que “la distinción entre el conocimiento previo y la predestinación es sencilla: lo que está predestinado es conocido de antemano, pero no todo lo que es conocido de antemano está predestinado” (Wetzel, 2006, p. 50).

En conclusión “es propio de su presciencia el no ignorar nada de cuanto ha de suceder, y propio de su justicia el no dejar impune el pecado en su juicio, precisamente porque es cometido por la voluntad libre, y que la presciencia no obliga a nadie a pecar” (*Lib. arb.* III, 4, 11), por lo cual Dios no precisa que nadie peque por el hecho de dar la libertad para hacerlo, pues, como se planteó en el caso del adulto previendo la pelea de los niños, para que haya presciencia los hechos deben efectivamente darse como se previeron, pero el que algo se prevea no condiciona los hechos que se darán. Por estas razones, “el conocimiento previo no implica ningún impedimento al libre albedrío” (Wetzel, 2006, p. 50).

De esta manera, se han reconstruido y clarificado ya los argumentos de Agustín a favor del libre albedrío, en su gran mayoría desprovisto de la gracia, salvo en algunos puntos en los que no podía desligarse una cosa de la otra, presentándose tales casos como los de un cierto compatibilismo. Pasamos ahora a clarificar y hacer explícitas las apuestas más o menos soterradas del santo por la necesidad, no demasiado fuerte, de la gracia de Dios, aun con la existencia del libre albedrío, pero sin una articulación del todo clara.

1.3. La gracia en *Del libre albedrío*

Hasta este punto la argumentación de Agustín pareciera ser sólida, pese a algunas inconsistencias, pues como se ha evidenciado, no todo su desarrollo es unívoco con respecto al libre albedrío, ya que al incluir el concepto de gracia en algunos apartados y ligarla a la voluntad, hace al ser humano que desea vivir una vida bienaventurada, dependiente de su Creador. En este sentido otros conceptos se ven involucrados, entre los que cuentan: el perfeccionamiento, la naturaleza, la concupiscencia, la ignorancia y la Sabiduría.

La Sabiduría busca constantemente al ser humano, pero él, voluntariamente, se aleja de ella. Siendo así que, pese a las insistencias que pueda tener la Sabiduría, la potestad última de aceptarla o rechazarla se encuentra en el ser humano, pero ¿es insistente con todos o sólo con algunos? A quienes siguen el camino de la Sabiduría, ella les sale al encuentro y cuando alguno se

aparta de ella por desear más un bien menor, la Sabiduría le llama, por ello “ay de aquellos que te abandonan a ti, que eres su guía, oh luz divina (...). Tú no cesas, en efecto, de insinuarnos cuál es tu naturaleza” (*Lib. arb.* II, 16, 43). Así pues, es la Sabiduría la que tiene la potestad de presentarse a quienes la buscan y de insistir en ellos cuando dejan de buscarla, pero si la Sabiduría es Cristo y Él es Dios, entonces es el mismo Dios el que busca y rebusca a los seres humanos para presentárseles (Cfr. *Lib. arb.* II, 16) y no ellos a Él.

Si el ser humano no busca a Dios es por su condición de ignorante. Pero la ignorancia y la debilidad no han de ser impedimentos sino estímulos del alma para hacerse mejores por medio de la gracia. Siendo el alma capaz de juzgar y distinguir lo mejor de lo peor reconoce su estado y busca mejorar, obteniendo conocimiento y fortaleza, pues si bien ha nacido débil e ignorante, nada la obliga a permanecer así. Empero, sin Dios no se logra tal perfeccionamiento, Él, que “amándolas les da la vida, y que, amado después por ellas, las perfecciona a las que, antes de que existan, les da el ser y el poder ser bienaventuradas si aman a quien les dio tal ser y tal vida” (*Lib. arb.* III, 20, 56). Así establece Agustín una nueva condición para el perfeccionamiento del ser humano: el amor a Dios. Y es que, a mayor amor del ser humano hacia Dios, más gracia le vendrá de Él (Cfr. *Lib. arb.* III, 22, 65). Siendo de esta manera, es bienaventurado sólo el que ama a Dios, que les dio este poder.

No es un asunto trivial el de la relación entre la ignorancia y la desventura, pues avanza Agustín un paso más considerando que el ignorante que se arraiga en las malas obras pierde la capacidad de acercarse al bien ya que “pena justísima del pecado es que cada cual pierda el don del cual no ha querido usar bien” (*Lib. arb.* III, 18, 52). De esta manera parece ser que aquel que no valora cada bien como le corresponde ser valorado: lo mayor, lo menor y lo intermedio como tales y no como otros, pierde esa capacidad, siendo condenado a vivir en el error de su ignorancia, sin que Dios le busque, razón por la cual

una persona que peca por ignorancia es sin embargo culpable —no por la ignorancia en la cual peca, sino porque la ignorancia que da lugar a su pecado es su propia falta—. No buscó el conocimiento que necesitaba cuando podía haberlo hecho; si lo hubiera buscado, Dios se lo habría dado. Del mismo modo, una persona que es incapaz de querer el bien por sí misma es, sin embargo, culpable por el mal que hace, porque podría haber pedido a Dios que ayudara a su voluntad; y si lo hubiera hecho, Dios le habría dado la ayuda que necesitaba para hacer el bien (Stump, 2006, p. 133).

Se da paso así a la que es quizá la frase más lapidaria y explícita con respecto a la necesidad de la gracia en este libro: “el hombre, que cae voluntariamente, no puede igualmente levantarse por su voluntad” (*Lib. arb.* II, 20, 54), pues si no es la voluntad del propio ser humano por la que

se levanta y pide el auxilio de Dios, entonces la voluntad por la que lo hace es externa a él, dependiente del mismo Dios que inspira al ser humano la voluntad de acercársele. Sin embargo, más adelante Agustín parece contradecir esta afirmación al expresar que “el alma pecadora que ha perdido, sí, la bienaventuranza por el pecado, pero que no ha perdido aún el poder de recuperarla (...) por la humilde penitencia vuelve a recuperar su alta dignidad” (*Lib. arb.* III, 5, 15), siendo esta penitencia, por la que se levanta y recupera la bienaventuranza, algo a lo que el ser humano puede acceder por sí mismo. La razón posible para ello es que “la determinación de la voluntad por la gracia trabaja junto con el deseo humano de segundo orden para esa gracia. Es por eso que Agustín continúa diciendo que en tal caso la voluntad es ayudada por la gracia” (Stump, 2006, p. 134).

Agustín vuelve sobre el mismo punto al expresar que el alma tiene “la facultad, con la gracia de Dios, de perfeccionarse a sí misma y poder adquirir y poseer con piadosos ejercicios todas las virtudes” (*Lib. arb.* III, 20, 56), por lo que la gracia es *conditio sine qua non* para poder perfeccionarse. De esta manera la voluntad del ser humano es voluntad de alejamiento, o voluntad de acercamiento a Dios, pero para acercarse necesita del mismo Dios que le mueva a tal cosa, de Dios, de quien procede todo bien, para formar una buena voluntad (Cfr. *Lib. arb.* II, 19, 50).

“Todas las cosas deben, pues, en primer lugar, todo el ser que tienen, en cuanto son naturalezas. En segundo lugar, deben toda su posibilidad de ser mejores, si quisieren serlo; deben todas las gracias que han recibido para querer serlo” (*Lib. arb.* III, 16, 45), de donde se sigue que la gracia para querer ser mejores se recibe de Dios, pues a Él se debe toda posibilidad de ser mejor, pero ¿qué pasa con los que no quieren ser mejores? Agustín apunta nuevamente a lo mismo líneas más adelante manifestando que “se ha de alabar al que de antemano te mandó el querer, te dio el poder y no ha dejado impune el no querer” (*Lib. arb.* III, 16, 46), pero deja un cabo suelto al no aclarar si ¿Dios mueve todas las voluntades al querer o sólo a algunas? De ser a todas, ¿cómo es que algunas no quieren y en cambio viven en el pecado?

Con todo, pareciera ser que todos los pecados son consecuencia del primer pecado de Adán. Así como en el caso de la lengua, que no es únicamente el miembro en la boca sino también el idioma, por ser extensión del miembro, de igual manera “no solo llamamos pecado al que propiamente es pecado porque procede de la voluntad libre con advertencia de la razón, sino también a todo lo que necesariamente se haya de seguir del pecado” (*Lib. arb.* III, 19, 54). Al ser de esta manera, sólo el de Adán es propiamente un pecado por seguirse de su voluntad libre, pero los demás seres humanos no han tenido tal voluntad ya que “propiamente” no han pecado.

De esta manera, las ideas de Agustín con respecto a la gracia no son profundamente desarrolladas y van desde las más vagas, que pueden articularse de manera más o menos fácil con el libre albedrío, hasta las más rígidas que lo anulan por completo. Así, al no ser tratada la gracia, la compatibilidad tampoco aparece claramente, salvo en lo referido a la sabiduría y la ignorancia, ideas que, aunque vagas, permiten articular en el tercer capítulo, con la compatibilidad de la gracia y el libre albedrío, los dos libros tratados, por medio de la ya mencionada facultad del alma para perfeccionarse que, en los capítulos dos y tres, será asociada con el entendimiento.

2. De la gracia y el libre albedrío

Hasta este punto se han desarrollado las ideas de Agustín presentes en *Del libre albedrío* en torno mayoritariamente a la libre voluntad, tales como la distinción entre libre albedrío y libertad, la gradación de los bienes, la voluntad, la concupiscencia y la relación del libre albedrío con la presciencia de Dios. Sin embargo, además de tal desarrollo, también se han evidenciado algunos elementos que parecen sumarse a favor de la gracia y todos los conceptos que giran en torno a ella.

A continuación, a lo largo de este segundo capítulo se seguirá el mismo camino, pero ahora planteando no sólo la libre voluntad y la gracia presentes en *De la gracia y el libre albedrío*, sino también evidenciando algunos elementos que constan en el libro por los cuales ambas posturas pueden ser compatibles. Para tal fin se ha de plantear, en primer lugar, el contexto en el que surge el texto y el estilo en el que está escrito, predominantemente bíblico, para después avanzar en la exploración del planteamiento agustiniano, que se propondrá, siguiendo al autor, haciendo referencia a fuentes bíblicas.

2.1. Pelagianismo

En *Del libre albedrío* la gracia no fue un asunto fundamental tratado por Agustín puesto que no le convocaba en el momento, siendo que “gran parte de su teología de la gracia se articula en respuesta al supuesto error de otra persona —por lo general un pelagiano o simpatizante pelagiano—” (Wetzel, 2006, p. 49). La corriente herética denominada como pelagianismo, debido a su precursor Pelagio, se dio a conocer en el norte de África hacia el año 412 d. C.; sin embargo, Agustín no realizó la distinción entre el hombre y la corriente, siendo que consideraba como lo mismo al herejarca y a los seguidores, más o menos fieles, de su herejía.

Pelagio, de procedencia irlandesa, desarrolla su pensamiento en oriente, dentro de un contexto ascético que le impactó profundamente, por lo cual, en su vida pública, “más que un fino teólogo, el monje británico era sobre todo un reformador de las costumbres, que propugnaba un estricto rigorismo moral de tintes marcadamente ascéticos” (Dal Maschio, 2015, p. 90). Su exhortación moral invitaba a los cristianos a ir más allá de la mediocridad de su tiempo, intentando sostenerse siempre en un ideal de perfección del cual servir como ejemplo. Tal mensaje “estaba ganando audiencia principalmente entre los hombres y mujeres laicos de linaje

aristocrático” (Wetzel, 2006, p. 51), e igualmente en las comunidades monacales que tanto se esforzaban ya por mantener tal ideal de perfección humana.

La herejía de Pelagio consistía, como lo atestigua el mismo Agustín (Cfr. *Dono per.* II, 4), en encontrar problemas en las doctrinas cristianas de la concupiscencia, el bautismo y el pecado, proponiendo a su vez su propio ideario distinto al de la tradición. La mirada de san Agustín, empero, se centró en el tratamiento que daba, y dieron posteriormente sus seguidores, a la gratuidad de la gracia, la cual quedaba desplazada por la propuesta fundamental del merecimiento, presente en el sistema pelagiano.

Sólo por esta cuestión, Agustín dibuja en sus textos a un Pelagio absolutamente descarriado, sin resaltar cualidades positivas como el llamado moral al pueblo. Más bien, lo muestra como un heresiarca beligerante contra la gracia, aun cuando parte de lo que buscaba el irlandés con sus planteamientos, en los que consideraba posturas del mismo Agustín, era refutar ideas del dualismo maniqueo. Además de ello, como se resaltó ya, Agustín no distinguía entre Pelagio y sus seguidores, siendo que ni en la teoría, ni en la práctica, eran lo mismo, puesto que los pelagianos, aunque asentados en las ideas de Pelagio, tomaron diversos rumbos conceptuales, por lo que el pelagianismo no era una doctrina unívoca.

Así pues, no prestando mayor atención a otras cuestiones, Agustín plantea en diversos textos su postura con respecto a la gracia y a la vez va dibujando, someramente, las ideas pelagianas del merecimiento. Ellas proponían que para bien obrar el ser humano podía apoyarse en sí mismo sin la necesidad de Dios. En este sentido, para los pelagianos el ser humano debe primero volverse a Dios para que posteriormente Dios se vuelva hacia él, siendo esta una relación proporcional por la cual consideraron “que la gracia de Dios se nos confiere según nuestros méritos” (*Grat. et. lib. arb.* V, 10), por lo que la única gracia que consideraban posible era la del perdón, que no se da por los propios méritos. Y siendo el perdón de los pecados pasados la única gracia, la fortaleza para no cometerlos a futuro se convierte también en una virtud que se obtiene por merecimiento, al igual que todas las demás gracias, incluida la salvación (Cfr. *Grat. et. lib. arb.* VI, 15).

Para Agustín, Pelagio mal interpretó el pasaje de *Proverbios* que reza: “volveos a mí y yo me volveré a vosotros” (Prov. 3: 11), siendo que más evidencias bíblicas prueban que es Dios quien vuelve a las personas hacia Él y no ellas quienes lo hacen por sí mismas (Cfr. Salm. 80: 8; 85: 5, 7), incluso llegando Cristo a decir que nadie va en pos de Él si Dios no lo mueve a ello (Cfr. Jn. 66,

44), con lo cual, aun confirmando el mismo Dios la doctrina católica, los pelagianos lo ignoran y proponen todo lo contrario.

Con todo, los pelagianos tenían varias inconsistencias en sus planteamientos, como confundir gracia y naturaleza. Consideraban que la gracia es connatural y por ella es que los seres humanos son racionales y están por encima de las demás creaturas. Pero la naturaleza y la gracia son diferentes en la medida en que la naturaleza le es común a todos los seres humanos, sin importar para qué usen su libre albedrío, pero la gracia, aunque dispensada equitativamente, al ser un don sólo se ve manifiesta en aquellos que son fieles. Sumado a ello, si bien consideraban como innecesaria la gracia, pues la buena voluntad del que cree le lleva a suplicar y la súplica le hace méritos para que obtenga su recompensa por ellos, no podían solventar la cuestión de la gracia para los niños, que aún no pueden tener buenos o malos méritos puesto que no tienen siquiera una voluntad que los lleve a pedir.

Aunque Agustín retrata a Pelagio y a los pelagianos sin distinción, en *De la gracia y el libre albedrío* la disputa no es ya contra el pelagianismo propiamente dicho, sino contra el semipelagianismo, los rezagos de las enrevesadas doctrinas heréticas. Este texto en particular fue escrito a una comunidad de monjes que, apoyando poco la doctrina de la gracia debido a su vida ascética, en la que dejando todo, incluso a sí mismos, buscaban hacer méritos para su salvación, estaban cargados de dudas tanto en lo referido a la gracia pregonada por Agustín, como al libre albedrío de Pelagio. Agustín, plantado en Las Escrituras, pretendió disipar sus dudas y mostrarles, no con mucho éxito, el trabajo mancomunado del libre albedrío con la gracia, resaltando siempre el papel fundamental de esta última.

2.1.1. El estilo del texto

Si bien en *Del libre albedrío* trató Agustín el tema ampliamente a partir de argumentos filosóficos, recurriendo a la Biblia para apoyar sus tesis más que para sustentarlas, en *De la gracia y el libre albedrío*, al enmarcarse la disputa pelagiana sólo en aspectos dogmáticos y doctrinales del cristianismo y no ya en cuestiones teóricas, la posición del santo está en todo momento sustentada en Las Escrituras, evidenciando con ello que el asunto puede ser tratado desde ambas perspectivas.

Cabe resaltar que desde que inició, toda la disputa contra el pelagianismo la cimentó Agustín en la Biblia, principalmente en las epístolas paulinas, que interpretó unas veces de una forma y otras veces de otra (Cfr. Wetzel, 2006, p. 53). Tal recurrir a la Biblia no ha de entenderse

como la insuficiente argumentación de un hombre que ha abandonado los esfuerzos de la razón para refugiarse en la fe, como una exposición de la mera autoridad que la Biblia representa. Dicha interpretación sería equivocada no sólo por contradecir el supuesto agustiniano del trabajo mancomunado entre la fe y la razón, sino también porque para él Las Escrituras no representaba una mera fuente de autoridad, sino también un relato histórico, por lo cual

como lectores contemporáneos cometeríamos un error si creyéramos que san Agustín recurre a una narración mítica para fundamentar sus posiciones doctrinales. Nada más lejos de la mentalidad del obispo. Desde su punto de vista, lo relatado en el libro del Génesis (y por extensión en toda la Biblia) es historia, sucedió realmente. San Agustín no se sirve de la interpretación de una alegoría, sino que se está limitando a constatar unos hechos en apoyo de su argumentación (Dal Maschio, 2015, p. 101).

Además de todo su contenido bíblico, como ya se mencionó, esta obra agustiniana consiste en una suerte de carta dirigida por el santo a una comunidad de monjes establecida por uno de tantos discípulos suyos, en la cual pretende demostrar que la gratuidad de la gracia no interfiere con el libre albedrío. La razón para esto fue que, luego de que los pelagianos evidenciaran el problema de la gratuidad de la gracia —y seguido de él el de la predestinación—, Agustín escribió gran variedad de textos intentando esclarecer la doctrina cristiana, pero en algunos planteó una postura tan fuerte sobre la necesidad de la gracia que llevó a aumentar la confusión entre los monjes que son destinatarios de la carta presente. Entre ellos, algunos oponían gracia y libertad como si se excluyeran mutuamente, siendo que unos muchos apostaban por la libertad y otros pocos por la gracia.

Es de resaltar, pues, el uso tan marcado que hace Agustín de citas bíblicas, tanto para afirmar su posición como para refutar la contraria. Lo hace a todo momento para objetar la idea pelagiana del merecimiento de la gracia, expresando tajantemente, por su cuenta, que “no por nuestros méritos, sino por su misericordia, Dios nos lleva a la vida eterna” (*Grat. et. lib. arb.* IX, 21). Así, en donde el catolicismo ve libre albedrío y gracia por gratuidad, el pelagianismo encuentra mérito, puesto que no es gracia para ellos aquello que es un justo salario, una deuda de Dios con el ser humano bien portado.

2.2. Libre albedrío

Hay en todo el texto una particular recurrencia a Las Escrituras por sí mismas al hablar del libre albedrío. Para Agustín, la existencia del libre albedrío es algo que se sabe por el testimonio bíblico, más allá de las citas puntuales, pues no tendría sentido el que en ellas existan tantos

preceptos que de ser cumplidos tendrán su justa recompensa, si el ser humano no tuviera libertad para cumplirlos o no hacerlo, considerando con ello al libre albedrío como la capacidad del ser humano de seguir la ley, siendo bueno, o de no hacerlo y apartarse de ella, siendo malo. Así pues, los preceptos están mandados debido a que hay libertad para obedecerlos o desobedecerlos.

En todo el texto Agustín hace uso abundante de citas que enseñan que a lo largo de toda Las Escrituras está consignado el libre albedrío, expresado de diferentes maneras. Tal es la marcada presencia de la Biblia en su mente que sólo en el capítulo segundo llega a hacer treinta citas⁵ a favor de la libertad de la voluntad. Es por tal razón que, tanto por la exigencia de cumplir los preceptos como por las citas que directamente avalan el libre albedrío, se prueba por constatación histórica de la narración bíblica su existencia.

En medio de esta lógica bíblica, cita Agustín la epístola a los Romanos y manifiesta que los seres humanos “cambiaron la verdad de Dios en mentira, adorando y sirviendo a las criaturas antes que al Creador” (Rom. 1: 25). Por esta razón Dios abandonó al ser humano a su suerte, es decir, a su concupiscencia, por la que se corrompe a sí mismo y gracias a la cual Dios puede manifestar su misericordia: “Dios a todos nos encerró en la infidelidad para de todos compadecerse” (*Grat. et. lib. arb.* XXII, 44). De esta manera, aquel que obra el mal no lo hace por tentación de Dios, al cual le sería imposible hacer un mal que le envilecería, rebajándolo de su condición de Dios a una inferior a la del alma buena. La tentación, en cambio, le viene al ser humano de su propia concupiscencia, que lo lleva a cometer los pecados que le acarrearán la muerte o le hacen sujeto de misericordia.

Así, tanto por el libre albedrío como por la concupiscencia, el pecado es un acto voluntario, diferente a los actos por necesidad —o por naturaleza, en el error pelagiano— como es, por ejemplo, el desarrollo propio de un cuerpo. Dios otorga al ser humano el libre albedrío y pone delante suyo el elegir qué desear y de acuerdo a ello qué obrar, por lo que las obras malas que realice dependen de los deseos de la propia voluntad y no se puede remitir a Dios la culpa por ellas.

Aun con los consejos bíblicos, agustinianos y tantos más, podría el ser humano al obrar el mal excusarse en la ignorancia de los preceptos, alegando el desconocimiento como razón para no haberlos cumplido, pero tal excusa surge de la soberbia pues por ella se hace el ser humano

⁵ En el justo orden en el que aparecen usadas por Agustín las citas son: Jn. 15. 22; Rom. 1. 18-20; Sant. 1. 13-15; Prov. 19. 3; Sir. 15. 11-18; Sal. 1. 2; Rom. 12. 21; Sal. 31. 9; Prov. 1. 8; Prov. 3. 7-11, 27-29; Prov. 5. 2; Sal. 35. 4; Prov. 1. 29; Mt. 6. 19; Mt. 10. 18; Mt. 16. 24; Lc. 2. 14; I Cor. 7. 36-37; I Cor. 9. 17; I Cor. 15. 34; II Cor. 7. 11; I Tim. 5. 11; II Tim. 3. 12; I Tim. 4. 14; File. 1. 14; Efe. 6. 6; Sant. 2. 1; Sant. 4. 11; I Jn. 2. 15; Mt. 16. 27.

negligente en el conocimiento de la ley. Sin embargo, ignorar sin más y querer ignorar son hechos diferentes ya que mientras que el primero es un acto involuntario, el segundo se realiza voluntariamente, justo como lo había mencionado ya en *Del libre albedrío* (Cfr. *Lib. arb.* III, 19, 53; 24, 72). Con todo, el ignorante, al igual que el conocedor, tienen sus respectivos castigos, siendo más fuerte el de quien conoce la ley que el de quien la desconoce. La razón para ello radica en las condiciones iniciales de ambos, residiendo la diferencia entre ignorar y caer, y conocer y caer, en que aquel que conoce tiene ya el aliciente necesario para no dejarse vencer por su concupiscencia por medio de su actuar voluntario.

Para no perder la batalla contra la concupiscencia, la fe en Cristo es *conditio sine qua non* pues le alcanza al ser humano la liberación: “sin la fe de Cristo nadie puede ser libertado” (*Grat. et. lib. arb.* III, 5). De esta manera, vuelve a hacer alusión Agustín a los tipos de libertad según su grado de bien, refiriéndose a la libertad mayor de nuevo como a la *libertas*, la liberación de Cristo que se da por la gracia de Dios (Cfr. *Lib. arb.* II, 13, 37); y a la libertad menor, en este caso, como aquella que se le da a los seres humanos cumplidores de la ley, pero que a la vez los hace reos del mandato, por lo que no es una verdadera libertad.

2.2.1. Necesidad de la gracia aún con libre albedrío

Así pues, Las Escrituras no sólo mandan cumplir preceptos, para que el ser humano obedezca o desobedezca según sea su voluntad, insinuando con ello el libre albedrío, sino que también lo hace explícito en gran variedad de pasajes. Sin embargo, pese a las múltiples fuentes bíblicas que sustentan el libre albedrío, negar por ello la necesidad y gratuidad de la gracia para obrar el bien es adoptar una postura soberbia frente a la relación entre el ser humano y Dios, pues justamente a la soberbia se refiere el profeta cuando manifiesta que es maldito el hombre que en el hombre pone su confianza (Cfr. Jer. 17; 5), incluso si ese hombre es él mismo, puesto que, para bien obrar, el hombre ha de apoyarse solamente en Dios y no en hombre alguno, ni siquiera en sí mismo.

De esta manera, el libre albedrío permite decidirse por dos opciones: el bien o el mal. Sin embargo, en el caso en que el ser humano opte por el bien, Dios atiende a ese querer y le da el poder obrarlo, le da “la gracia de Dios sin la que nada de bueno podemos hacer” (*Grat. et. lib. arb.* IV, 7). Así pues, pareciera que, si bien hay libre albedrío para decidir entre el bien y el mal, la voluntad sólo da paso al acto de cualquier obra mala pero no permite obrar el bien, efecto para el cual se requiere el auxilio divino. Tal auxilio es la gracia que ayuda al ser humano a vencer la

concupiscencia, pero que, aunque es una ayuda, también es indispensable, pues siendo la victoria un don de Dios que favorece al libre albedrío, la gracia se hace necesaria para que el mal no venza al bien, siendo que pese a todas las dificultades que pueda tener, aquel al que se le otorgue la gracia sale vencedor.

Continuando con los argumentos que recurren a Las Escrituras, la expresión evangélica “vigilad y orad para que no caigas en la tentación” (Mt. 26: 41) supone dos acciones: en primer lugar, la humana, que vigila las posibles ocasiones de pecado y ora para con su oración motivar la segunda acción, la divina, por la cual “el hombre [es] por la gracia ayudado” (*Grat. et. lib. arb.* IV, 9). De esta manera, el libre albedrío para obrar el bien se presenta como el poder de pedir la gracia, no como el obrar el bien en sí sin la gracia, por lo que las buenas obras del ser humano se deben, antes que nada, al buen deseo que tiene, pues “estas buenas obras serían nulas de no haber sido precedidas de pensamientos buenos” (*Grat. et. lib. arb.* VII, 16). Esto en razón a que las obras son buenas en calidad de los buenos pensamientos que las antecedan y acompañen. Aun así, incluso el pensamiento, como lo expresa la epístola a los Corintios (Cfr. 2 Cor. 3: 5), también proviene de Dios.

Avanza Agustín en su desarrollo y presenta a Dios no sólo como la fuente del pensamiento y el dador de la gracia para las buenas obras, sino también como su ejecutor pues “es Él quien en los buenos ejecuta las buenas obras” (*Grat. et. lib. arb.* IX, 21), siguiendo con ello el planteamiento del apóstol que expresa que “Dios es el que obra en vosotros tanto el querer como el hacer” (Fil. 2: 13). Se percata Agustín de aclarar que tal cosa no anula el libre albedrío pues el mismo apóstol Pablo, un verso antes, había expresado que el ser humano debe ocuparse en procurarse la salvación (Cfr. Fil. 2: 12), y al mandarle a trabajar, le manda a vivenciar su libre albedrío. Sin embargo, con esto no soluciona el santo el problema de la compatibilidad.

Al procurarse su salvación, el ser humano ha de evitar el pecado, que se relaciona profundamente con la ley y consiste en la soberbia del ser humano de “esperar cumplir esa ley por sus propias fuerzas” (*Grat. et. lib. arb.* XII, 24), con lo que pretende poner su propia capacidad por encima de la de Dios. Aparece así una noción del pecado, la de la propia exaltación de la creatura por sobre el Creador, siendo que para evitarlo el ser humano ha de guiarse según el espíritu y no según la carne, acto para el cual el espíritu de Dios mueve al espíritu de los seres humanos a imponerse sobre la carne. Así es que Dios les exige a los seres humanos cosas que por sí mismos ellos no pueden para que se vean en la necesidad de pedirle a Él el poder para actuar.

La ley de Dios está acompañada siempre por la justicia, que al igual que la justicia de los seres humanos da libertad, pero de un grado diferente. Mientras que la justicia del ser humano, aunque está inspirada en la de Dios, es letra muerta que mata y sólo alcanza a dar la libertad menor del que se somete a las leyes del mundo; la justicia de Dios es el mismo espíritu vivificador que permite alcanzar la *libertas*. Por ello, “los que buscáis la justicia en la ley habéis perdido la gracia” (*Grat. et. lib. arb.* XII, 24), pues ni por la ley, ni por la naturaleza se obtiene la justicia, sino sólo por la gracia.

Al conocimiento del mal tienen acceso los seres humanos justamente por medio de la ley, según la cual la gracia les ayuda a no obrarlo, por lo que seguidamente, donde no hay gracia para obrar, aunque puede haber conocimiento —que, como se propondrá al final del capítulo, es una primera manifestación de la gracia—, también puede haber mal obrar. Por tal razón es que hay mandatos divinos con respecto a la lujuria, a la soberbia y a la concupiscencia en general, los cuales “si quieres, puedes guardar (...). Es indudable que, si queremos, podemos cumplir lo ordenado” (*Grat. et. lib. arb.* XVI, 32), siendo la voluntad, luego del conocimiento, la que se encarga de desear para obrar, tanto el bien, como el mal.

En este punto, siendo que por la ley el ser humano conoce lo que debe hacer, cabe preguntar: ¿cómo es posible que no lo obre y en cambio haga el mal? Para comprender la relación y distinción entre el conocer y el obrar es necesario volver sobre el concepto de voluntad. De entrada, distingue Agustín que “no todos entienden esto [de la ley], sino aquellos a quienes ha sido dado” (*Grat. et. lib. arb.* IV, 7). Con esto, manifiesta que hay cosas que sólo les es dada a algunos, pero no a otros, que no quieren recibir para ejecutar ya que, aunque conocen, no entienden la ley, pues “a quienes es dado, quieren de tal manera que cumplen su deseo” (*Grat. et. lib. arb.* IV, 7), apareciendo así la voluntad de primer orden abordada en el capítulo I (Cfr. *Lib. arb.* III, 8, 23), aquella que no solamente quiere, sino que también actúa.

Cuando quiere, es el ser humano el que quiere e igualmente cuando obra, consistiendo la intervención de Dios en fortalecer la voluntad de aquellos que a Él le piden el poder de actuar por su propia cuenta, siendo así que el que quiere ora para conseguir la voluntad necesaria y poder cumplir los mandatos de Dios. Adquiere así sentido la recomendación agustiniana: “no te dejes vencer del mal, antes vence el mal con el bien” (*Grat. et. lib. arb.* IV, 8), pues tiene el ser humano la potestad de vencer al mal con el bien por medio de la oración, optando por lo uno o por lo otro. Así pues, aquel que quiere, aunque no pueda realizar lo que quiere, tiene una buena voluntad, la cual es endeble y se convierte en fuerte en el momento en que pueda llevar su deseo a la práctica.

Surge de nuevo aquí la voluntad como dividida en dos, y mantiene Agustín la idea de que el querer de la voluntad se distingue según su grado de eficacia: por un lado, está el querer que no es eficaz pues no es lo suficientemente fuerte para satisfacer su objeto de deseo, es un querer que se queda queriendo y no llega al acto; por otro lado, está el querer eficaz, aquel que cuando quiere se arroja sobre lo querido, convirtiéndose en obra. En este sentido afirma Agustín que “si alguien quisiera y no pudiere, conozca que todavía no quiere con plena eficacia” (*Grat. et. lib. arb.* XV, 31), pues si quisiera de tal forma toda su voluntad estaría arrojada sobre el objeto deseado, pero siendo que no es así, sólo una parte de la voluntad quiere, por lo que ella misma está dividida.

2.3. La gracia contra el merecimiento

De momento el planteamiento agustiniano aparece a favor de un trabajo mancomunado entre el libre albedrío y la gracia, siendo que todos los seres humanos, por tener naturalmente lo primero, libre albedrío, están en condiciones de recibir lo segundo, la gracia. Sin embargo, no todo el planteamiento de Agustín es tan favorable con el libre albedrío, pues como ya se dejó notar al menos una vez, en su afán por refutar cualquier posibilidad de mérito en la propuesta pelagiana, introduce una necesidad tan tajante de la gracia que suprime la libertad de la voluntad. Si bien la supresión no la sustenta en la Biblia, la cual avala el libre albedrío, sí justifica en ella la necesidad de la gracia, haciéndola tomar un rumbo diferente al del albedrío.

Entre la gran variedad de referencias bíblicas, cita Agustín el evangelio de Juan, cuando Jesús dice: “sin mí nada podéis hacer” (Jn. 15: 5), dando a entender que la fuerza para mantenerse en la gracia y pelear un buen combate contra el mal proviene de Dios. De esta manera, Dios engendra en el entendimiento de los seres humanos la gracia para pedir la fe y ya con la fe, estos oran a Dios pidiendo la gracia para cumplir la ley. Así pues, la fe no es una obra, sino una virtud previa a las obras, pero siendo que sin Dios nada bueno puede el ser humano, quien no tiene fe está sin Él en su vida, pues

si no hay nada bueno en un ser humano que no haya recibido y si el consentimiento para recibir la gracia de Dios [es decir el acto de fe] es en sí mismo un buen acto de voluntad, entonces ese mismo consentimiento también tiene que ser un regalo de Dios (Stump, 2006, p. 138).

El ser humano “no caerá en tentación si con voluntad buena vence la concupiscencia mala. Mas, con todo, no basta la libre voluntad humana, a menos que la victoria sea por Dios concedida a quien ora para no caer en la tentación” (*Grat. et. lib. arb.* IV, 9). Varios elementos son de resaltar en las dos proposiciones que se acaban de señalar: en primer lugar, el hecho de que la

libre voluntad no sea suficiente para que el ser humano venza a su concupiscencia da a entender que con el libre albedrío sólo puede optar por el bien, pero no alcanzarlo o mantenerse en él, para lo cual necesita la gracia de Dios, pues, aunque haya algo que se tenga por mejor, ningún pensamiento puede arrojar a la voluntad hacia ello. De este hecho se deriva una segunda cuestión y es ¿cómo puede el ser humano orar para no caer en tentación, si orar es un acto bueno en el que no se mantendría por sí mismo? Para orar, entonces, se hace necesaria la gracia de Dios. La cuestión se hace problemática al momento de proponer que el ser humano necesite la gracia para obrar bien, pero la debe pedir a Dios en oración, siendo la oración un acto que también depende de la gracia.

En este sentido el caso de Pablo de Tarso es ejemplar para Agustín como estandarte contra el mérito pues, pese a la vida que llevaba, Dios le dio bien por mal, olvidándose de sus malos méritos, llegando incluso a admitir Pablo que por la gracia de Dios es lo que es (Cfr. 1 Cor. 15: 10). Así pues, debido a que ella se posee, posterior a la gracia surge el obrar bien, pero ¿cómo puede el ser humano conseguirla? Siendo que, en el caso de Pablo, aún sin quererla la obtuvo. Pareciera de esta manera no importar lo que el ser humano haga, ya que Dios dispensa su gracia a voluntad, “no por las obras justas que nosotros hubiéramos hecho, sino por su misericordia” (*Grat. et. lib. arb.* V, 12), por lo que, en el caso de Pablo, “sólo la gracia de Dios intervino” (*Grat. et. lib. arb.* V, 12).

la gracia de Dios no se nos confiere según nuestros méritos. Es más: a veces hemos visto y diariamente lo vemos que la gracia de Dios se nos da no sólo sin ningún mérito bueno, sino con muchos méritos malos por delante. Pero cuando nos es dada ya comienzan nuestros méritos a ser buenos por su virtud; porque, si llegare a faltar, cae el hombre, no sostenido, sino precipitado por su libre albedrío (*Grat. et. lib. arb.* VI, 13).

En estos términos, si la gracia se da a quien tiene malos méritos, entonces le es dada a quien mal obra, lo cual no excluye el hecho de que deba pedirse a Dios, aún en medio de las malas obras. Sin embargo, ya que se es bueno en virtud de la gracia recibida, surge la duda de cómo podría un ser humano malo hacer una buena obra, como lo es pedir la gracia con la fe, siendo que no pertenece la fe al ser humano, sino que le viene de Dios. En el caso de Pablo, “tras los méritos malos logró la gracia” (*Grat. et. lib. arb.* VI, 14). Parecería así que se necesitan malos méritos para lograr la gracia, pero ¿siendo que todos los seres humanos por el libre albedrío tienen malos méritos, por qué no todos obtienen la gracia? Esta cuestión quedará aclarada párrafos más adelante, con la distinción agustiniana de las cualidades de bondad y justicia de Dios.

Continuando con Pablo de Tarso, manifiesta él mismo que ha “obtenido del Señor la misericordia para ser fiel” (1 Cor. 7: 25), expresando Agustín a continuación que “la fe no puede poseerse sino por la misericordia de Dios y que es gracia suya” (*Grat. et. lib. arb.* VII, 17). Así pues, la gracia de la fe es primordial para el ser humano que pretende ordenar su voluntad y, sin embargo, no basta, pues debe llevarle a actuar de acuerdo a ella, esto es, a hacer buenas obras: “obras [que] proceden de la fe y no la fe de las obras” (*Grat. et. lib. arb.* VII, 17). De esta manera, las buenas obras del ser humano son procedentes de la fe, que a su vez procede de Dios o, dicho de otro modo, las obras de los seres humanos, hechas con fe, provienen de Dios. La principal característica que imprime la fe en las obras que produce es la de la caridad, que también proveniente del Creador (Cfr. *Grat. et. lib. arb.* VII, 18), resultando con ello que todo el conjunto involucrado en el proceso: pensamiento, gracias, fe, caridad y obras, provienen de Dios.

Con todo, aunque las buenas obras se den por el pensamiento, por la gracia y por la caridad de Dios, siguen siendo ejecutadas por el ser humano. Aun así, sin importar las buenas obras, la justificación la da Cristo a los seres humanos por su fe, no por sus obras (Cfr. Gal. 2: 16) y ya que siendo que la fe la da Dios, Cristo justifica a quienes Dios les da su gracia. De esta manera, Dios da a cada uno según su fe, que produce sus obras, pero ¿son dichas obras realmente de los seres humanos? Pues no por el hecho de no ser ejecutadas por Dios dejan de ser de Él las obras y no del ser humano. En este sentido dice Dios, hablando por el profeta, sobre dar dones a los seres humanos: “no lo hago por vosotros, casa de Israel, sino más bien por el honor de mi nombre” (Ez. 36: 22), con lo que testifica que no actúa por los méritos del ser humano, malos en todo caso, sino porque Él quiere y puede hacerlo. Justo un versículo más adelante (23) afirma Dios que “os aspergeré con aguas puras y os purificaré de vuestras impurezas, de todas vuestras idolatrías”, siendo así que saca del mal a quien desea, sin importar todos sus malos méritos o de qué haya sido el actor y autor.

Así es que Dios reparte sus gracias siempre que quiere, incluso a los que se ponen en su contra, como en el caso de Pablo, puesto que “la gracia de Dios siempre es buena y hace que tenga buena voluntad el hombre que antes la tenía mala” (*Grat. et. lib. arb.* XV, 31). De esta manera, Dios impera sobre la voluntad, inclinándola hacia donde quiere, cuando lo quiere (Cfr. *Grat. et. lib. arb.* XX, 41). Tal postura es irreconciliable con el libre albedrío puesto que Dios ya no sólo hace bueno lo que es malo, sino que también en sus manos está el querer de los seres humanos y no en ellos mismos. Agustín reconoce tal situación e intenta mantener el libre albedrío manifestando que “la gracia de Dios, que no anula la humana voluntad, sino que de mala la hace

buena y luego le ayuda” (*Grat. et. lib. arb. XX, 41*). Tal sentencia, sin embargo, no es convincente en la tarea de lograr una compatibilidad, por aparecer como incompleta al no explicar cómo se hace buena una mala voluntad, lo cual se resolverá en el tercer capítulo recurriendo al entendimiento.

Sin embargo, Dios a unos sí les cuenta sus malos méritos, no dándoles la gracia como a otros, con lo cual expresa dos de sus cualidades, la justicia y la bondad, no pudiendo darse sólo una. “Dios obra en el corazón de los hombres con el fin de inclinar las voluntades humanas donde Él quisiere, ya con misericordia hacia el bien, ya de acuerdo con sus méritos hacia el mal” (*Grat. et. lib. arb. XXI, 43*). Siendo de esta manera, y como respuesta a la pregunta de por qué no todos los seres humanos tienen gracia si todos tienen malos méritos: devolviendo mal por mal Dios manifiesta su justicia, devolviendo bien por mal manifiesta su bondad y por último dando bien por bien expresa tanto su justicia como su bondad. En ningún caso da mal por bien pues ello sería injusto y malévolo, siendo que aquellos que obtienen males es porque justamente lo merecen.

Así pues, por justicia aquel que obra el mal tiene como recompensa el mal puesto que “Dios obra en el corazón de los malos lo que quiere [moviéndolos al bien o sirviéndose del mal para beneficio de los buenos], dando a cada uno según sus méritos” (*Grat. et. lib. arb. XXI, 42*), por lo que el consejo agustiniano se inclina en cualquier caso al bien: “hagamos el bien, para que en la vida futura recibamos bien por bien quienes en esta vida recibimos bien por mal” (*Grat. et. lib. arb. XXII, 44*). Plantea a su vez con ello que hay un cierto merecimiento de la vida futura, que no se da por mérito sin más, sino como una gracia ante la gracia del bien que le fue dada al ser humano malo.

La salvación es así el justo premio a la gracia de Dios pues “Dios corona sus dones y no tus méritos, si estos, por ti y no por Él son méritos. Si tales son, malos son y Dios no los corona; pero si son buenos, dones son de Dios” (*Grat. et. lib. arb. VI, 15*). Por esta razón, aquello que es coronado por Dios es bueno porque son sus dones, pero los méritos del ser humano, sin importar cuales sean, si no provienen de Dios, no son buenos. Dios, entonces, no corona los méritos de la persona por ser méritos humanos, sino los méritos que provienen de los dones otorgados por Él mismo. En este sentido, el libre albedrío parece una simple excusa. En el mejor de los casos aparece como una capacidad por la que el ser humano lo único que puede hacer es caer y no acceder ni mantenerse sostenido en el bien, para lo cual necesita la gracia, sin la cual nada bueno podría, pues el ser humano “si abandonado fuera, nada bueno por sí hacer podría” (*Grat. et. lib.*

arb. VI, 13). Y así, “ya que por nuestra naturaleza tendemos al mal, sólo la gracia divina puede salvarnos” (Gardeazábal, 2000, p. 26), pudiendo el ser humano sin Dios rechazar maldades, pero no por ello acoger bienes.

Pese a su fuerte e inflexible postura, Agustín no pretende contradecirse y sustentar que la gracia anula el libre albedrío; él, en cambio, “quiere mantener que los seres humanos tienen libre albedrío y son los únicos responsables de sus pecados y que Dios quiere que todos los seres humanos sean salvos, incluso los pecadores que de hecho no son salvos” (Stump, 2006, p. 136). Por tal razón, y aunque en varios momentos descuidó tal desarrollo, no en vano apunta el santo algunas posibilidades para la compatibilidad de estos dos conceptos.

2.4. Gracia y libre albedrío

Por lo que respecta al mérito, la fe, la voluntad y la salvación, parece ser que la gracia excluye a la libre voluntad, pero ¿son acaso totalmente inconciliables gracia y libre albedrío en *De la gracia y el libre albedrío*? Una respuesta afirmativa, aunque aparentemente evidente, se muestra como desconsoladora. Por fortuna, algunos puntos pueden permitir una cierta compatibilidad entre la gracia y el libre albedrío, pues por lo que respecta a la gracia, “Agustín quiere que esta posición teológica sea —de alguna manera— compatible con la teoría del libre albedrío que presentó en su *De libero arbitrio*” (Stump, 2006, p. 137).

En primer lugar, retomando las palabras de Agustín, “comienza Él a obrar para que nosotros queramos, y cuando ya queremos, con nosotros coopera para perfeccionar la obra (...) para que nosotros queramos, sin nosotros a obrar comienza, y cuando queremos y de grado obramos, con nosotros coopera” (*Grat. et. lib. arb.* XVII, 33). De esta manera, la acción de Dios da el querer y, posteriormente, de ser éste aceptado, ayuda en el obrar; sin embargo, Agustín no aclara el hecho de que pueda rechazarse la obra de Dios y ser querida. De estar abierta esta posibilidad de rechazo, si bien para Agustín Dios mueve el querer, no obliga al ser humano en forma alguna, razón para solventar el que unos sean buenos y otros no, porque moviendo el querer de todos, unos lo aceptan y actúan conforme a ello, perseverando en sus obras por la fe; otros actúan, pero no perseveran en su querer con la oración; y los últimos definitivamente rechazan el querer, no llegando nunca a obrar según la voluntad de Dios. De esta forma, el querer siempre y en última instancia está en poder de la voluntad, puesto que a ella le corresponde aceptar o rechazar la gracia, ya que “aunque Dios hace todo el trabajo de llevar a una persona a la

creencia, el voluntario humano responde creyendo, y la creencia estimula ciertos actos de voluntad” (Stump, 2006, p. 138).

Lo anterior se debe a que en Dios dar la fe y dar el querer de la fe son cosas distintas, pues el querer es previo a la fe. Queriendo, el ser humano busca la forma de actuar y recurre a la oración, siendo ayudado por Dios, entonces surge y se incrementa su fe, por lo que, si Dios diera la fe, daría un producto ya elaborado. Así, cuando el ser humano quiere y pide a Dios, Él le ayuda a someter incluso todos sus malos deseos en pro del acto que quiere obrar, pero si Dios no obra para que el ser humano quiera, entonces nada bueno puede obrar.

La fe y las obras, como ya se mencionó, están íntimamente ligadas con la caridad. En cuanto a ella, es bíblico que sin la caridad no se es ni se hace nada con respecto a la salvación, por lo que aquel que quiere actuar bien debe tener una caridad como la de Cristo y tal caridad sólo se consigue pidiéndola a Él. Tal petición está en pro de cumplir el mandamiento de amar a Dios y amar a los seres humanos, en ese justo orden, como si de una jerarquía se tratara, pues en la caridad se conoce a los que les son fieles a Dios y no a las personas.

A todos los seres humanos se les da desde siempre algo de caridad para que con ella puedan buscar más, puesto que no se les pediría que busquen la caridad si ya no hay algo en ellos: “ciertamente sin fruto alguno se le advertiría si antes no se le diese algo de caridad” (*Grat. et. lib. arb.* XVIII, 37). Así es que Dios primero ama y da el amor a los seres humanos para que posteriormente ellos puedan amarle a Él. Si no fuera así y los seres humanos amaran sin recibir el amor antes, sí habría méritos por su parte y tendrían razón los pelagianos. El ser humano, entonces, elige a Dios porque primero Dios lo ha elegido a él, moviendo su voluntad. El poder de elegir si quedarse allí a donde fue movida o moverse por sí misma está siempre, empero, en la voluntad, pues si bien “imprime el Omnipotente en el corazón de los hombres un movimiento de sus propias voluntades” (*Grat. et. lib. arb.* XXI, 42), tal movimiento no es imparable. Aún con las inclinaciones venidas al ser humano de parte de Dios, mantiene él la potestad de apartarse hacia el mal. Así pues, “un intento que Agustín hace en algunos tratados para demostrar que esto es posible es sugerir que Dios ofrece esta gracia [de la fe] a todos, pero que está abierta a que los seres humanos decidan si la rechazan o la aceptan” (Stump, 2006, p. 137).

En la misma línea del movimiento de Dios al ser humano y adscrita al esfuerzo agustiniano por lograr una cierta compatibilidad, está la cuestión del bautismo. Por el bautizo, aún contra la voluntad, se le confiere la gracia al nuevo bautizado, siendo el bautizo y no la fidelidad o infidelidad de los padres aquello por lo que la gracia es otorgada (Cfr. *Grat. et. lib. arb.* XXII, 44).

De esta manera, otra posible solución es el hecho de que a todos los bautizados se les da por el simple bautizo la gracia de la fe, quedando en poder del bautizado el hacer o no buen uso de su gracia, pidiendo las demás, o abandonándose a su propia suerte sin gracia alguna. En este sentido se entiende que

para san Agustín el bautismo y la remisión del pecado original no constituían un punto de llegada, tras el cual se abría un camino seguro y sin obstáculos hacia la beatitud; el bautismo era un punto de partida, al que seguía un tortuoso itinerario en el que la meta no estaba garantizada. Y mucho menos para el hombre por sí mismo (Dal Maschio, 2015, p. 93).

Resaltan pues, a partir de la apuesta de Agustín en cuanto a la fe, la caridad y el bautizo, al menos dos niveles de la gracia de Dios que se articulan con el libre albedrío. El primer nivel es el de la gracia para querer la fe y el segundo el de la gracia para obrar lo que quiere la voluntad según la determinación personal de la fe. Por esta razón se puede decir que la gracia es

totalmente gratuita e independiente de mérito humano. Actúa especialmente en el entendimiento, iluminando el bien que se ha de seguir, y en la voluntad, haciendo amar el bien; destruye las dos principales causas de hacer el mal en los hombres, es decir, la oscuridad o ignorancia y la falta de amor (Chávez, 2010, p. 161).

En estas palabras surge un nuevo concepto, el entendimiento, fundamental en el capítulo precedente para la obra de la Sabiduría que busca al ser humano y en el capítulo siguiente para la articulación del compatibilismo. De momento, el actuar en el entendimiento puede entenderse como la gracia para querer la fe, pues si permaneciera el ser humano en la oscuridad, sin poder acceder a la verdad, de nada le serviría el libre albedrío sino sólo para obrar lo que apeteciera su concupiscencia.

Es en el entendimiento, pues, donde comienza la obra de Dios para que el ser humano tenga fe. Y siendo que ama a todos los seres humanos, su caridad se ha repartido a todos ellos, a los que les es dado conocer el bien contenido en la doctrina, por la que no permanecen en la oscuridad. Así, es por la primera gracia, la del entendimiento⁶, por la cual quieren los seres humanos procurarse lo mejor, es decir los bienes mayores. En este sentido, el libre albedrío consiste en la sujeción a un orden dado en la doctrina, que es accesible al entendimiento, en la conformación de la voluntad propia a la Voluntad de Dios.

⁶ Se descarta aquí la necesidad del bautismo, ya que con o sin él todos los seres humanos están igualmente capacitados, por la facultad del entendimiento, a conocer la doctrina y, con ella, distinguir los bienes mayores de los menores.

3. Del libre albedrío a la gracia

En los capítulos uno y dos hemos tratado respectivamente los textos *Del libre albedrío* y *De la gracia y el libre albedrío*, reconstruyendo, clarificando, haciendo explícitos y examinando los argumentos presentes en ambos: en el primer caso enfocando la atención en el libre albedrío y sus elementos, pero sin dejar de ver las primeras nociones de la gracia; en el segundo, haciendo lo inverso, sentando principalmente una postura sobre la gracia, en su relación con un débil libre albedrío.

En lo que sigue, el presente hará uso de los argumentos ya presentados y añadirá algunos más para contrastar ambos libros, abandonando en la medida de lo posible el uso de citas directas agustinianas, abundantemente presentadas en los dos primeros capítulos, pero recurriendo como se ha hecho ya a otros trabajos sobre el pensamiento del santo. Se pretende identificar así, en medio de todas las diferencias planteadas, la unidad filosófica substancial del pensamiento agustiniano, que se desarrolló más y más con el pasar de los años, pero que no cambió completamente, gracias a lo cual se pueden articular uno y otro texto, dando como resultado una posible solución al problema del compatibilismo, empresa fundamental en el transcurso de este trabajo.

3.1. El maniqueísmo y el pelagianismo: condiciones de posibilidad

Para comenzar, es fundamental volver sobre los públicos de Agustín, pues si bien son varias las condiciones por las que él aparece con desarrollos diferentes en ambos momentos de su vida, destaca sobre todo el público con el que dialoga. De no existir la confrontación, a su pensamiento y al de la iglesia en general, el progreso de su desarrollo seguramente se habría dado en otro sentido, por lo que es gracias a las herejías variopintas que el santo maduró en la forma que lo hizo. Por esta razón es primordial plasmar el contraste entre el maniqueísmo y el pelagianismo, así como la forma en la que escribe Agustín en cada caso.

Encontramos en primer lugar *Del libre albedrío* en el entorno de la disputa con el maniqueísmo. Si bien la obra de Mani fue providencial en el Imperio Persa, pues pudo solucionar los problemas religiosos que había entre budistas, zoroastristas y cristianos, intentando fusionar las tres religiones en una, se difuminó mucho en la comunicación oral puesto que en el territorio imperial se hablaban muchos idiomas, principalmente de medio oriente (Cfr. Bettetini, 2008, pp. 41-42). Sin embargo, en la traducción de unos idiomas a otros algunas ideas se agregaban, se

reinterpretaban o se perdían, por lo que las ideas maniqueas no fueron unívocas desde su constitución por Mani, sino que se fueron disolviendo. Por su parte, sucede en Agustín con los maniqueos el mismo fenómeno que con los pelagianos, pues en ningún caso procura distinguir al precursor y a la corriente, centrado únicamente en los errores enmarcados por uno u otro grupo.

El foco principal de esta primera disputa era el origen del mal. Para el desarrollo del libre albedrío a partir del problema del mal Agustín tiene la claridad de que, aunque de Dios procede todo lo que existe, no es Él el autor del pecado, ya que de ser corrompido no sería Dios, centrándose así el interés en la causa del mal. Por esta razón se remite al libre albedrío hasta manifestar que “el libre albedrío de la voluntad es la causa del mal que hacemos” (*Conf.* VII, 3, 5), no implicando directamente ello que sea también el libre albedrío la causa del bien. Tenía presente Agustín esta distinción entre elaborar un discurso sobre el mal y elaborar un discurso sobre el bien, pues llega a manifestar, en su revisión de *Del libre albedrío*, que “una cosa es indagar de dónde viene el mal, y otra cómo se vuelve al bien primero o se llega a un bien mayor” (*Retr.* I, 9, 2). Así, aclara el santo que con su apuesta por el libre albedrío no defiende en ningún momento la causa del mérito en el pelagianismo.

Por su parte, con sus planteamientos, el pelagianismo buscaba refutar el determinismo maniqueo, proveniente de su dualismo, por lo cual es perfectamente comprensible que se basaran en el mismo Agustín. Sin embargo, tras surgir la disputa, los pelagianos acusan al santo de retornar a una posición maniquea, y no era para menos, pues, aunque no era su intención, a medida que su pensamiento iba evolucionando parecía reproducir el dualismo maniqueo: dos naturalezas opuestas en el ser humano, una espiritual buena que buscaba purificarse de todo lo mundano y otra corporal mala que le apartaba de los bienes celestiales. Con todo, hay que tener en cuenta que en Agustín, si bien se da dicho dualismo, no es la dimensión corpórea mala en sí misma, sino capaz de poner en tensión al alma, dividiendo la voluntad. Además, “debemos tener en cuenta también que en el primer enfrentamiento el problema es el origen del mal, mientras que en el segundo el problema es el origen del bien” (Gardeazábal, 2000, p. 26), siendo ello otra razón para que se dieran los malentendidos.

En *Del libre albedrío*, pues, a Agustín no le interesa tanto elaborar un discurso sobre la libre voluntad como presentar una justificación de que no es Dios el origen del mal y, seguidamente, determinar en dónde está tal origen. En *De la gracia y el libre albedrío*, igualmente el interés no está en discurrir sobre la libre voluntad, sino en hacer una apología de la gratuidad de la gracia, atribuyendo a Dios el origen del bien. Sin embargo, “en un tratado tras otro, Agustín se enfrenta

al problema de hacer de Dios la única fuente de toda bondad en la voluntad humana después de la caída sin quitarle a los seres humanos el control sobre su voluntad” (Stump, 2006, p. 139), tarea que no concluyó. El que el mismo Agustín no diera una respuesta convincente para la compatibilidad era motivo suficiente para que los pelagianos rechazaran su incompleta doctrina (Cfr. Bettetini, 2008, p. 49). El problema del pelagianismo desde su inicio no fue tanto el supeditar la voluntad de Dios a la voluntad de los méritos del ser humano, sino el anular la importancia de la iglesia en la salvación de los seres humanos (Cfr. Dal Maschio, 2015, p. 94).

Es pues en sus disputas con maniqueos y pelagianos que el pensamiento de Agustín apunta a dos frentes: en primer lugar, defiende contra los maniqueos la libre voluntad y la responsabilidad, para después, en su discusión con los pelagianos, delimitar tan rigurosamente el papel de la libertad de la voluntad hasta casi negarla (Cfr. Gardeazábal, 2000, p. 22). Sin embargo, Agustín no se retracta durante la controversia pelagiana de su visión primigenia sobre la libertad de la voluntad en *Del libre albedrío* (Cfr. *Retr.* 1, 9), antes bien “la misma doctrina y puntos fundamentales contra los maniqueos los vuelve a defender, y los sabe explicar muy bien adaptados contra los pelagianos” (Madrid, 1995, introducción a *Retr.* p. 622).

Llega a afirmar el santo que “en los libros de *Del libre albedrío*, que en absoluto fueron escritos contra ellos [los pelagianos], puesto que aún no existían, tampoco callé del todo esta gracia de Dios, que ellos intentan suprimir con nefanda impiedad” (*Retr.* I, 9, 4). Y se cita a sí mismo para atestiguar esta presencia de la gracia en su primera obra: “no pueden existir no sólo los bienes grandes, pero ni los más pequeños, si no viene de Aquel de quien desciende todo bien, esto es: de Dios” (*Lib. arb.* II, 19, 50), denotando con ello que, al venir todos los bienes de Dios, está incluida la voluntad y más aún el buen uso que el ser humano haga de esa voluntad, el uso virtuoso, que es un bien mayor y se da sólo por la gracia. Sin embargo, aclara que no ha insistido en la gracia de Dios, por no tratarse entonces de ella (Cfr. *Retr.* I, 9, 4). Así pues, en *Del libre albedrío* la gracia no era un tópico fundamental en el desarrollo de Agustín pues la discusión que se daba en el momento tenía otras dimensiones.

No puede culminarse esta sección dejando de lado los estilos literarios en cada momento. Mientras que *Del libre albedrío* presenta su desarrollo a partir de argumentos filosóficos, provenientes de un Agustín en el que ardía el pensamiento neoplatónico apasionado por la verdad, en *De la gracia y el libre albedrío* el desarrollo se da más por medio de la Biblia, saltando a la vista en su discusión con los pelagianos un Agustín mucho más teólogo. Empero, no por ello dejaron de estar presentes las fuentes bíblicas en el primer momento y los argumentos filosóficos

en el segundo, como se evidenció ya en los capítulos previos. Así pues, mientras que el primer texto es un diálogo, a la usanza de Platón, el segundo es una carta pastoral, a la usanza de Pablo de Tarso, notándose una cierta versatilidad del santo que intenta tratar la misma cuestión desde dos ópticas distintas, razón por la cual

en nuestra opinión, en San Agustín no es posible separar totalmente su pensamiento de su fe. No podemos olvidar que la totalidad de los escritos que de su autoría han llegado hasta nosotros pertenecen al periodo posterior a su conversión o a su bautismo y la gran mayoría al tiempo en que ya ha sido ordenado sacerdote y obispo; su tratamiento racional de los problemas va de la mano de la precomprensión de la verdad de la fe cristiana. No obstante, Agustín distingue los dos órdenes irreductibles de la razón y la fe; a veces, sus doctrinas fundadas sobre la fe y la verdad revelada iluminan ámbitos de tratamiento estrictamente racional; otras, el propio Agustín invita a transitar por el camino de la sola razón en cuestiones «escritas en el corazón de los hombres». En este sentido, hasta cierto punto es posible un diálogo con los aspectos estrictamente filosóficos de su obra, siempre que no se pierda de vista que ellos desembocan finalmente en una cuestión de fe, teológica (Chávez, 2010, p. 25).

3.2. La libertad y el libre albedrío

Tenemos pues que ni la gracia está negada en *Del libre albedrío*, ni tampoco el libre albedrío está negado, aunque sí restringido, en *De la gracia y el libre albedrío*, puesto que, en este último caso, “por razones teológicas y filosóficas, ciertamente parece que Agustín debe negar que la voluntad de fe es causada sólo por la gracia divina” (Stump, 2006, p. 136). Por lo que, en un primer momento, el cambio de Agustín parece mínimo con respecto a los conceptos mayores. Sin embargo, aunque la idea de gracia coincide en uno y otro caso, siendo siempre un don de Dios sin el cual nada bueno puede el ser humano, tras todas las restricciones al libre albedrío y la apuesta fuerte por la gracia, en *De la gracia y el libre albedrío* da la sensación de que la libertad desaparece. Tal impresión no es vaga, pues al manejar tres ideas de libertad, bien pudieron modificarse o entrelazarse, por lo que cobra sentido preguntar si son las mismas ideas de libertad las que maneja el santo a lo largo de ambos textos.

Cabe recordar que en ambas obras se mantiene la idea heredada del neoplatonismo de que todo lo que existe es un bien, aunque no en igual medida, pues todos los bienes por provenir de Dios son precursores de bien en el ser humano, pero no se comparan con el bien sumo que es Dios y todo el bien que Él, mediante la gracia, puede otorgar (Cfr. *Conf.* II, 5, 10). Tal es el caso de la libertad, y si bien en adelante el tono en que se trata la libertad menor la haga ver como deshonrosa, es sólo para hacer notar su diferencia con la libertad intermedia y la mayor, pero sin perder de vista que es igualmente un bien para el ser humano que la posee.

De la libertad intermedia que es el libre albedrío nadie se puede privar pues es gracias a ella que el ser humano cobijado sólo por la ley temporal, que le da la libertad menor, puede o no acoger la ley eterna, que le da la libertad mayor. De esta manera es en el libre albedrío que toda la estructura de la libertad se articula, siendo por él que, “en cada elección, grande o pequeña, la voluntad elige un objeto determinado, pero, al mismo tiempo, elige querer o no tal estructura de la libertad” (Chávez, 2010, p. 158). Así pues, por el libre albedrío los seres humanos pueden escoger una u otra estructura de libertad, relacionándose íntimamente los tres grados de la libertad gracias a la libre voluntad. La libertad intermedia es, entonces, la posibilidad que tiene el ser humano de autodeterminarse en la libertad menor o en la mayor, puesto que siempre está enmarcada por ellas (Cfr. Chávez, 2010, p. 158).

Una es, pues, la libertad del que acoge la ley eterna y otra diferente la libertad del que acoge la ley temporal. La libertad menor de la ley temporal consiste, en *Del libre albedrío*, en la “libertad por la que se creen libres los que no sirven a otros hombres” (*Lib. arb.* I, 15, 32) en calidad de esclavos. Tales personas, las libres en términos políticos, son aquellas que están cobijadas por el manto de la ley. Siendo de esta manera, la libertad menor como no esclavitud radica en la posibilidad de participación en la vida pública, estando sujeta a las leyes. Sin embargo, al ser la libertad de aquel que no es un esclavo el estar sometido a unas leyes determinadas por un gobierno, es otro tipo, aunque soterrado, de esclavitud. En términos de la voluntad, la libertad frente a la letra de la ley temporal es la de aquel que sigue la ley sin que su voluntad sea esa.

Puede suceder, sin embargo, que por soberbia alguien ponga lo mudable al mismo nivel o por encima de lo inmutable, desagradando a Dios, por medio de los afectos desordenados, en el deleite de aquello que le agrada al mismo ser humano. Empero, por la ley eterna, aquel que ama lo menor como si no fuera de esa índole, al perderlo, por las condiciones de finitud propias de tal bien, es preso de sufrimiento por haber puesto desordenadamente su afecto en aquello que acababa. Tal es el caso de la libertad de aquel que no es un esclavo, siendo que tras una guerra u otra vicisitud puede verse privado de ese bien en el que había puesto su afecto.

Tales grados son accesibles al ser humano por la facultad del entendimiento: el grado de aquello que es producto de los seres humanos y escapa a la voluntad de seres individuales, como la ley temporal; el grado del alma, producto de Dios, mudable, pero dependiente de la voluntad de cada uno; y el grado de Dios, inmutable e independiente de cualquier voluntad humana. Así, amar más el fruto de los seres humanos que al alma, o al alma más que a Dios, deriva en un perjuicio del ser humano que puede ser perfectamente evitado gracias al entendimiento.

Se tiene, pues, que la ley, bien sea la de Dios o la del ser humano, pretende impartir justicia, cada una en su justo grado, pues mientras que la del ser humano somete a las leyes del mundo, la de Dios libera de los apegos desordenados de la voluntad. Por tal razón, “los que buscáis la justicia en la ley habéis perdido la gracia” (*Grat. et. lib. arb.* XII, 24). La libertad de los bienaventurados, la *libertas*, al igual que la libertad menor implica un cierto sometimiento, pero a la ley eterna, por la que se libera la voluntad de acoger desordenadamente bienes que no debe, otorgando con ello sosiego al ser humano. Tal sosiego, aunque fruto de una suerte de sometimiento, es en todo caso superior al sosiego de aquel que es libre en términos políticos, pues mientras que no compete a la voluntad de este último el mantener o perder esa libertad menor, sí está en poder de la voluntad del bienaventurado el mantenerse en dicho estado.

Sin embargo, es natural que el alma al goce de los bienes superiores anteponga el goce de los bienes inferiores (Cfr. *Lib. arb.* III, 1, 2), razón por la cual argumenta el santo en *De la gracia y el libre albedrío* que, para lograr desear la ley eterna, la fe en Cristo es una condición indispensable pues le alcanza al ser humano la libertad mayor que le es prácticamente imposible desear por sí mismo, enunciando el mismo Agustín que “sin la fe de Cristo nadie puede ser libertado” (*Grat. et. lib. arb.* III, 5). Así pues, “tres elementos concurren para el ejercicio total de la libertad: el mismo libre albedrío de la voluntad, la doctrina [contenedora de la ley eterna] —que enseña cómo se ha de vivir— y la gracia del Espíritu Santo, que infunde en el alma la complacencia y amor del Bien” (Chávez, 2010, p. 161), por lo cual resulta que en *De la gracia y el libre albedrío* no desaparece la libertad, ella se mantiene, pero su papel está tan condicionado por la gracia —tanto en el entendimiento como en la voluntad— que no tiene mayor relevancia, puesto que los méritos no sirven para la salvación.

Se tiene así que, en ambos momentos, Agustín mantiene la idea de que la libertad menor es una suerte de sometimiento soterrado y que la libertad mayor es la liberación de todos los afectos desordenados. La libertad intermedia, en cambio, es en un primer momento el enlace articulador de la noción entera de libertad, pero en el segundo momento aparece como una, sólo una, de las condiciones de posibilidad para alcanzar la libertad mayor, liberándose del interés por la libertad menor, pero siempre con el auxilio de Dios, que es la segunda y más importante condición. Resulta pues que, efectivamente, es la libertad intermedia, el libre albedrío, el que da la sensación de desaparecer en el desarrollo agustiniano, puesto que no logra alcanzar un buen grado de compatibilidad con la gracia, razón de más para abordar de nuevo tal cuestión, ahora en el paralelo de ambos textos.

3.3. El libre albedrío y la gracia

Como cualquier otro pensador, “con el transcurso del tiempo Agustín desarrolló sus puntos de vista sobre la relación entre libre albedrío y gracia” (Stump, 2006, p. 130). Tal relación no la tuvo presente al elaborar *Del libre albedrío*, puesto que la gracia no era un problema en la disputa del mal contra los maniqueos, por lo que se limitó a enunciarla las veces que su desarrollo lo exigía, pero no a elaborar un tratado sobre ella. Para encontrar los puntos de convergencia y divergencia, y poder encontrar en ello el cambio que sufre el libre albedrío, es necesario volver nuevamente sobre el contenido de ambos conceptos, gracia y libre albedrío, pero ahora contrastando uno y otro texto.

En *Del libre albedrío* plantea Agustín tanto la gradación de las criaturas, como el mal que se da al abandonar lo mayor, que es la verdad por acceso racional, para acoger los bienes mutables. Tales ideas se encuentran presentes también en *De la gracia y el libre albedrío*, pero de manera bíblica, citando el santo la epístola a los Romanos: “cambiaron la verdad de Dios en mentira, adorando y sirviendo a las criaturas antes que al Creador” (Rom. 1: 25). Tal movimiento del ser humano es posible gracias a la voluntad, pues como consta en ambos textos, el mal no lo obra el ser humano por tentación sino por su libre decisión. Este movimiento es una de las dimensiones de la soberbia, presente igualmente en ambos textos, por la que el ser humano se vuelve sobre sí ignorando a Dios, esperando cumplir la ley por sus propias fuerzas (Cfr. *Grat. et. lib. arb.* XII, 24), dejando ver que hay que amar todas las cosas en Dios (Cfr. *Conf.* IV, 12, 18). El libre albedrío consiste, sin embargo, en el libre movimiento de la voluntad, bien pudiendo amar todas las cosas en Dios, o amarlas desordenadamente sin Él.

Avanzando un poco más, en la relación de este libre movimiento con la gracia, en el versículo ya citado, “vigilad y orad para que no caigas en la tentación” (Mt. 26: 41), se encuentran tanto el libre albedrío de aquel que vigila, como la gracia de Dios a quien se ora. Pero se reduce el papel del libre albedrío al de simplemente poder pedir la gracia, siendo que por la ley conocen los seres humanos cómo deben obrar y cómo no, según lo cual pueden pedir a Dios para querer y obrar el bien que conocen, pues “Dios da gracia al intelecto y la voluntad de una persona que lo desee” (Stump, 2006, p. 134).

Aunque de manera soterrada, el hecho de que el libre albedrío por sí mismo es insuficiente para poder ordenar la voluntad, necesiéndose la gracia de Dios, no es una novedad en *De la gracia y el libre albedrío*, pues como se enunció ya al citar *Retractaciones*, ya estaba presente en *Del libre*

albedrío. Sin embargo, la gracia se vuelve problemática al momento de considerar Agustín en el segundo texto que incluso el querer ordenar la voluntad es un deseo que se da netamente por la gracia de Dios, por lo que es necesario poseer ya una gracia para poder acceder a la segunda. Se identifican así dos niveles de la gracia por los que apuesta Agustín en el segundo desarrollo: primero la de querer ordenar la voluntad, que se da como gracia en el entendimiento, y segundo la de poder efectivamente ordenarla, que se da como gracia directamente en la voluntad, pues “el hombre puede querer, pero no puede querer su querer” (Dal Maschio, 2015, p. 93), razón por la cual una cosa es desear el orden y otra distinta pedir ese orden para poder obrarlo, necesitándose lo primero para lo segundo.

En *Del libre albedrío* considera Agustín que la Sabiduría busca al ser humano insistentemente, incluso cuando él se aparta de ella. Tal búsqueda de la Sabiduría al ser humano está íntimamente relacionada con la claridad que Dios da al entendimiento en *De la gracia y el libre albedrío*, por la cual, al no mantenerse el ser humano en la ignorancia natural, adquiere los conocimientos⁷ necesarios por los que la fe se le hace deseable. Así pues, aquel a quien ha iluminado la Sabiduría tiene ya el incentivo suficiente en el entendimiento para amar ordenadamente los bienes con su actuar voluntario.

De esta manera, la ignorancia en el entendimiento y la debilidad en la voluntad son propias de todos los seres humanos y actúan como condición de posibilidad pues permiten a todos el hacerse mejores, deseo que les surge tras reconocer en otros el conocimiento y la fortaleza. Tal mejoramiento, empero, sólo se logra por la gracia de la Sabiduría que siempre busca al ser humano, puesto que “nunca somos abandonados en la lección que tenemos que aprender sobre el amor, incluso si Dios tiene que encontrarnos en el vacío” (Wetzel, 2006, p. 57). Así, aunque Dios da la gracia para querer ordenar la voluntad, actuar conforme a esa gracia y pedir las demás, o no hacer nada al respecto, está siempre y en última instancia en potestad del ser humano.

Así pues, “para Agustín, una persona que no está ayudada por la gracia no puede hacer otra cosa que pecar” (Stump, 2006, p. 131), por lo que pareciera que el corrompido pecador no ha sido en ninguna forma iluminado. Sin embargo, como consta en *Del libre albedrío*, aun lo que se corrompe es bueno, aunque no sea sumamente bueno, pues lo que es sumamente bueno es

⁷ Distingue Agustín el conocimiento de los asuntos terrenos, del conocimiento de los asuntos divinos. Todos los seres humanos están en condiciones de tenerlos ambos, pero bien puede alguno tener el primer tipo de conocimiento sobre todos los procesos humanos, sin tener el segundo, sobre la ley eterna, que, sin embargo, está a su alcance. En adelante el conocimiento al que se hace alusión es al de los asuntos divinos y no al de los procesos humanos.

incorruptible, pero sólo puede corromperse aquello que es bueno (Cfr. *Conf.* VII, 12, 18). Si algo se corrompiera totalmente dejaría de ser y por tanto de existir, pero todo sigue existiendo en la medida en que sigue habiendo en ello algo de bueno, en el caso del ser humano el bien que permanece es el entendimiento, por el cual puede conocer la ley, la ya mencionada doctrina que enseña cómo vivir. De tal modo, siempre hay algo de bien en el ser humano corrompido, siendo que tal bien, al ser reconocido como luz personal por medio del entendimiento, le permite buscar y acercarse a la fuente de la que emana. En este sentido, “Agustín parece pensar en Dios como siempre dispuesto a dar gracia a cualquier persona que quiera que Dios se la dé, ya sea en forma de conocimiento sobre lo que se debe hacer, o en forma de gracia que fortalece la voluntad en el bueno” (Stump, 2006, p. 133).

Agustín, entonces, pretende compatibilizar una noción teológica, la gracia, con una noción filosófica, el libre albedrío (Cfr. Stump, 2006, p. 137). Sin embargo, recarga tanto el concepto teológico de gracia que al final mantiene el libre albedrío por constar en Las Escrituras, más que por articularse en su desarrollo. En este sentido no es casual que en ambos libros mantenga el santo una humilde actitud de resignación frente al desconocimiento de los desarrollos que no puede llevar a cabo por la ignorancia de su entendimiento, al que no le ha sido dada una luz que aporte mayor claridad. En el mejor de los escenarios el libre albedrío aparece como la capacidad por la que el ser humano puede aceptar la gracia que ya se le dio a su entendimiento o caer en pecado, siendo que por sí mismo puede no desear o actuar males, pero no por ello desear y mucho menos obrar bienes. Resulta así que “el libre arbitrio o voluntad designa la posibilidad de elegir entre el bien y el mal, el bien por auxilio de la gracia y el mal por ausencia de ella” (Gardeazábal, 2000, p. 28).

3.4. La voluntad

Las restricciones dadas por la concepción de gracia a la noción de libertad evidentemente le aportaron cambios profundos al pensamiento agustiniano. La libre voluntad deja de estar del todo arrojada a su arbitrio para verse condicionada por la gracia, lo que no le resta su carácter de voluntad libre por no estar determinada por la naturaleza o la necesidad causal —casos en los cuales no sería una voluntad en absoluto— (Cfr. Stump, 2006, p. 131), ni siquiera aun por el ejercicio del entendimiento, con el cual está en estrecha relación. Conocer es ya para el ser humano una primera gracia, dada por la Sabiduría que le sale al encuentro; sin embargo, aun conociendo lo que hay que hacer y deseando hacerlo, no puede el ser humano por sí mismo

mover su voluntad, en la que hay apetito, costumbre y necesidad; de esta manera la fe, surgida en primer lugar en el entendimiento, es un deseo de segundo orden (Cfr. Stump, 2006, p. 136).

El primer orden de la voluntad es aquel en el que hay apetito, costumbre y necesidad, puesto que está marcado por la concupiscencia, legada por el pecado original, que acarrea dos consecuencias sobre los seres humanos: en primer lugar, ignorancia en el entendimiento, por la cual necesita el ser humano el auxilio de la Sabiduría; en segundo lugar, debilidad en la voluntad, que desemboca en una flaqueza en el apetito sensible, por la que necesita las demás gracias. Así, que el ser humano no pueda obrar lo que conoce tras ser auxiliado por la Sabiduría, lo debe también a la concupiscencia, que lo lleva a obrar el mal que no quiere. Sin embargo, el conocimiento dado a todos por la gracia es ayudado por la misma gracia para alcanzar la voluntad de efectuar ese conocimiento.

La ignorancia es propia de todos los seres humanos, pero también les es propio la capacidad del entendimiento, siendo que aquel que no alcanza la gracia de la voluntad no lo hace por ignorante, pues le es dada la gracia de la sabiduría, por lo que no alcanza la segunda gracia debido a su negligencia (Cfr. *Lib. arb.* III, 24, 72). El alma está capacitada para no ser negligente, primero por el entendimiento, gracias al cual conoce, y segundo por la voluntad, por la cual puede obrar. Así, al ser humano, aunque nace en la ignorancia legada por su concupiscencia, le es dada la gracia de conocer el bien, pero cuando conoce, por la debilidad de la voluntad se le dificulta el obrar aquello que conoce debe realizar (Cfr. *Lib. arb.* III, 22, 65).

Cuando el ser humano conoce el bien de lo que debe realizar, pero no logra obrarlo debido a que su voluntad no está arrojada a ello, debe pedir a Dios, lo cual está contenido en su conocimiento, que le dé el poder ya no de mandarse a sí mismo sin lograr nada, sino de arrojarse todo él hacia eso que conoce. Así, aquel que conoce y por ello se dispone a pedir ya tiene en sí algo de voluntad movida por el entendimiento, pero que es débil puesto que la voluntad debe ser toda ella movida por sí misma y no por nada ajeno, pues si se quiere algo pero no se puede es porque no se quiere plenamente (Cfr. *Grat. et. lib. arb.* XV, 31), siendo así la voluntad más o menos eficaz, según sea capaz de convertir en acto las potencias de su deseo. De esta manera aparece más claramente que el entendimiento y la voluntad están profundamente ligados (Cfr. *Lib. arb.* III, 25, 75).

Cuando el alma no hace lo que se manda es porque no lo quiere totalmente, por lo que tampoco manda toda ella, pues manda debido a que quiere, pero no actúa porque no quiere. Si quisiera totalmente no tendría que mandarse, pues ya lo sería. En esto consiste el problema de las

dos voluntades: una arrastrada por la costumbre del cuerpo y la otra elevada por la verdad del conocimiento (Cfr. *Conf.* VIII, 9, 21). En este sentido, “el hecho de que la voluntad pueda ordenarse y resistir sus propios mandatos significa que la voluntad se puede dividir contra sí misma de varias maneras” (Stump, 2006, p. 126).

No se trata aquí de que existan dos mentes, sino de una división en la voluntad, por lo cual no es que la mente se contradiga, es que la voluntad quiere demasiadas cosas a la vez, pues muchas son las voluntades, aunque sean caracterizadas por Agustín sólo en dos polos opuestos. Así pues, “cuando uno delibera, una sola es el alma, agitada con diversas voluntades” (*Conf.* VIII, 10, 23), que desean muchas cosas al mismo tiempo, pero por lo mismo el ser humano no las puede actuar todas, teniendo que decidirse por una o unas, pero pocas con respecto a todas las que puede querer. El deseo no es, entonces, sólo por una cosa mala proveniente del apetito carnal y otra buena proveniente del anhelo espiritual, pues puede haber a la vez muchas malas y muchas buenas, siempre con la voluntad en conflicto, teniendo que decidirse por uno o unos entre tantos objetos de deseo.

Desgarra al alma con particularidad, como ya se enunció, sus deseos por la eternidad, pero a la vez por los bienes temporales; “a la fragilidad humana corresponde un anhelo de completitud; el espíritu es llamado simultáneamente por la finitud y la infinitud, lo que constituye el drama de la existencia humana” (Chávez, 2010, p. 31). Por esta razón, para Agustín la experiencia de fe pone al ser humano en un estado de tensión permanente por constituir un compromiso frágil que se ve expuesto siempre a la insidia de la carne, del deseo de lo otro distinto a ella misma (Cfr. Dal Maschio, 2015, p. 93). Sin embargo, aunque deshacerse de las costumbres de la carne no es tarea fácil, deseando la eternidad por el entendimiento, poco a poco es más fácil para el ser humano apartarse de los bienes temporales con la gracia que va recibiendo.

La idea de la voluntad dividida en Agustín, tanto en *Del libre albedrío* como en *De la gracia y el libre albedrío* se mantiene intacta, pero es más desarrollada en el segundo texto al reconocer Agustín que, debido a la concupiscencia, tan presente ya en el primer escrito, la voluntad no se puede dominar, efecto para el cual necesita de la gracia. Podría alegarse que el entendimiento es una forma de control sobre la voluntad; sin embargo, el entendimiento que conoce y se dispone a pedir es ya un entendimiento influenciado por la gracia. Así, incluso el entendimiento iluminado en su ignorancia por la Sabiduría no sabe qué es lo que quiere cuando obra el mal que no quiere, aunque sus razones de elevarse por encima de su propia imperfección sí le son motivos de acción. El entendimiento, pues, no controla, porque conoce y no conoce a la vez: no conoce porque la

voluntad obra lo que no quiere y conoce el anhelo de perfección que la Sabiduría le inspira, siendo este conocimiento la racionalización de un deseo, que lo guía a identificar como tal, y no como razón, a ese mismo deseo.

Con todo, “la explicación de Agustín de por qué una voluntad humana post-caída no puede hacer el bien sin la gracia no está muy desarrollada” (Stump, 2006, p. 131), pues lo que implica la caída es que el ser humano entra en pecado, siendo ello un principio bíblico al que no se le puede dar mayor desarrollo. Su apuesta está, en términos de la concupiscencia, sobre el entendimiento y la voluntad: por un lado, los seres humanos son ignorantes de lo que es el bien a menos que la gracia les dé el conocer, y por el otro, aun conociendo, hacerlo es demasiado difícil pues la voluntad está debilitada debido a la costumbre de obrar lo contrario. En cualquier caso,

el problema es insoluble para Agustín porque asume (...) que la voluntad tiene sólo dos posiciones disponibles en cuanto a las voliciones [deseos]: asentimiento o rechazo. En esta opinión, una persona que no asiente a la gracia entonces la rechaza y una persona que no rechaza la gracia entonces la asiente (Stump, 2006, p. 140).

Sin embargo, en los términos en los que se ha venido dando el desarrollo hasta este punto, el entendimiento aparece como un estado intermedio en el que el ser humano no rechaza ni asiente, por lo cual “la voluntad puede moverse directamente del rechazo a la quietud, sin moverse primero a la aceptación” (Stump, 2006, p. 141). Esta quietud surge por el entendimiento en el que obra la luz de la Sabiduría, con la cual Dios trabaja para hacer mover al ser humano a la aceptación o él, voluntariamente, se llena de razones para volver al rechazo. Esta solución que se plantea al compatibilismo, con el entendimiento como un estado intermedio entre el rechazo y la aceptación de la gracia, no es del todo evidente en Agustín; sin embargo, sí surge como una interpretación viable de su pensamiento a lo largo de los dos textos trabajados. Quizá por la posible intuición que tenía el santo frente a tal solución fue que,

incluso frente a su propia incapacidad para encontrar una solución, Agustín se negó a renunciar a su convicción de que la gracia es la única fuente de la voluntad de fe o a su insistencia en que los seres humanos tienen libre albedrío —y no hay indicación de que él sintiera que tenía que abandonar cualquier cosa en su anterior exposición de la libertad de la voluntad para mantener esta posición (Stump, 2006, p. 139).

Conclusiones

Sentar una postura excesiva de un cambio de pensamiento total de Agustín es arriesgado, pues evidentemente, si bien les dio mayor desarrollo a sus ideas con el paso de los años, lo hizo siempre sobre la base de su pensamiento tras su conversión. Por el contrario, sentar una postura defectuosa en la que se proponga el mantenimiento íntegro de Agustín con el paso del tiempo es del mismo modo peligroso, pues el mismo desarrollo que les dio a sus ideas lo llevó a explorar diferentes horizontes interpretativos y a evaluar, sin repudiar —como lo hace en todas las *Retractaciones*—, sus posiciones iniciales.

Agustín es, en cambio, un autor que, como tantos otros, con el paso de los años y debido tanto a las influencias de todas las tradiciones que convergían en él, como a las disputas conceptuales en las que se vio envuelto, maduró intelectualmente, desarrollando su pensamiento en sentidos diferentes, quizá menos orgánicos, de lo que hubiera sido si alguno de los elementos antes nombrados hubiera faltado, pues es difícil separar lo que Agustín sostiene en respuesta a un oponente, de lo que habría mantenido independientemente de la oposición (Cfr. Wetzel, 2006, p. 49).

No se trata, pues, de optar por uno de los dos extremos ni por el equilibrio entre ellos, sino de identificar en cada cuestión de qué manera se da la unidad en Agustín a lo largo de los años y también por cuáles elementos se da la divergencia, siendo que a algunos planteamientos se vio en la necesidad de darles un mayor desarrollo que a otros. En este sentido, los intentos de articular el libre albedrío y la gracia siempre resultan problemáticos, pese a la labor aquí emprendida, pues mientras que el primero es una noción filosófica empleada en la religión, el segundo es un concepto propiamente teológico⁸ que, pese a los más elaborados desarrollos argumentativos, siempre recaerá en el dogma de la autoridad divina.

La articulación de ambos conceptos es posible, sin embargo, debido a la unidad en la visión sobre la voluntad como dividida, siendo que, aunque hable para los filósofos o lo haga para los creyentes, su posición al respecto sigue siendo la misma. Con todo, en el trasfondo de la voluntad Agustín sí parece, con el paso de los años y pese a su propuesta de la gracia, estar

⁸ No hay que perder de vista, sin embargo, que la línea divisora entre la filosofía y la teología en los primeros siglos después de Cristo no estaba claramente dibujada, siendo que llegó Agustín a pensar que los filósofos griegos, desde Pitágoras hasta el platonismo intermedio, escribían sobre Dios —o sea que hacían teología en términos contemporáneos— sin concretar nada por faltarles la revelación que fue Jesús (Cfr. Runia, 2016, pp. 722-725). En el obispo de Hipona el problema de la división radica más bien en unir dos naturalezas distintas que son el cielo y la tierra, la gracia de Dios con el libre albedrío del ser humano, entendida aquí esta división como la de teología y filosofía.

apartando su mirada de Dios como sólo misericordioso y dispensador de bien por mal, para fijarla en ambas cualidades de Dios, la justicia y la misericordia, por las que da bien por bien. Este bien por bien no ha de entenderse como el mérito pelagiano, sino como la gracia en la voluntad ante el correcto empeño y esfuerzo de la mente en la gracia al entendimiento, pues “no basta la sola voluntad del hombre, si no la acompaña la misericordia de Dios; luego tampoco sería suficiente la misericordia de Dios si no la acompañara la voluntad del hombre” (*Enchir.*, XXXII, 9).

En este sentido, en la relación entre la libertad y la gracia, puede entenderse que todo inicia con la gracia que, en su primera forma que es la sabiduría, sale al encuentro del ser humano, se le insinúa con el fin de moverlo a que haga responder a su libre voluntad, colocándose en posición de búsqueda y, posteriormente, disposición a la fe, de la cual surge una suerte de actitud orante por la cual el ser humano se reconoce necesitado de más gracia para obrar aquello que conoce por su búsqueda. Continúa así la gracia, luego de la aceptación de la libre voluntad, perfeccionando esa misma voluntad para que pueda cumplir sus deseos, hasta que el querer se transforma en poder, llegando a ser que la voluntad que eficazmente quiere, también puede.

Así es que la voluntad y el entendimiento están siempre de la mano, tanto así que la misma voluntad puede obrar a través del entendimiento, lo cual es patente en el recorrido hecho por Agustín en su vida, propuesto en *Confesiones*. La gracia es siempre una sola, un don de Dios, pero que se manifiesta de maneras diferentes según convenga, como en el caso de Agustín, en un primer momento siendo el aliciente para la búsqueda de la verdad, deseo que lo llevó a deambular entre doctrinas hasta llegar al cristianismo, en donde, en un segundo momento la gracia fortaleció su voluntad para lograr la adhesión entre su entendimiento y el objeto de deseo.

La libertad y la gracia no son, pues, incompatibles, o al menos no en todos los niveles. Si bien la libertad menor al ser una libertad política nada tiene que ver con la gracia, el libre albedrío se muestra no sólo como el enlace en el que se articula toda la estructura de la libertad, sino también como una condición de posibilidad, junto a la gracia, para alcanzar la *libertas*, en la cual no se da una frontera con la gracia puesto que la unidad es tal que los afectos desordenados en el ser humano desaparecen. Así pues, tras la conversión se pierden las disconformidades entre libertad y gracia. El sabio, por ejemplo, no siente que la libertad sea cohibida por la gracia pues su voluntad se ha adherido de tal forma a los mandatos de la ley que conoce que la libre voluntad y la gracia se vuelven una misma. De esta manera, la compatibilidad es un problema planteado a quienes no han usado bien de la gracia, el entendimiento y la voluntad, pues cuando no hay conversión todo aparece como separado, empezando por la voluntad que está dividida. La conversión, entonces, es

trabajo mancomunado entre el entendimiento, la voluntad y la gracia, aunque incluya diferentes elementos, implica unidad.

Así pues, en mor de la unidad sería erróneo considerar que la gracia, el entendimiento y la libre voluntad están fragmentadas, trabajando por separado. Si bien en determinados momentos sí se hace notar más una cosa o la otra, dependiendo la situación que se afronte, siempre van de la mano. En este sentido las obras de Agustín pueden considerarse ejemplares, notándose mucho más la libre voluntad en *Del libre albedrío*, pero sin perderse la gracia y, por el contrario, haciendo mayor hincapié en la gracia en *De la gracia y el libre albedrío*, pero sin perder del todo la libertad; el entendimiento, por su parte, en ambos casos, aparece de manera más o menos soterrada, pero permitiendo el enlace de una y otra propuesta en la construcción de la compatibilidad de ambos conceptos.

Bibliografía

Obras de San Agustín

San Agustín [*Conf.*]. “Confesiones” en *Obras*, editadas por Ángel Custodio Vega O.S.A. Madrid: B.A.C., 1979. Vol. II.

San Agustín [*Dono per.*]. “El don de la perseverancia” en *Obras*, editadas por Victorino Capánaga O.R.S.A. *et al.* Madrid: B.A.C., 1956. Vol. VI, pp. 569-671.

San Agustín [*Enchir.*]. “Manual de fe, esperanza y caridad” en *Obras*, editadas por Victorino Capánaga O.R.S.A. *et al.* Madrid: B.A.C., 1963. Vol. IV, pp. 453-639.

San Agustín [*Grat. et lib. arb.*]. “De la gracia y el libre albedrío” en *Obras*, editadas por Victorino Capánaga O.R.S.A. *et al.* Madrid: B.A.C., 1956. Vol. VI, pp. 223-301.

San Agustín [*Lib. arb.*]. “Del libre albedrío” en *Obras*, editadas por Victorino Capánaga O.R.S.A. *et al.* Madrid: B.A.C., 1963. Vol. III, pp. 189-209.

San Agustín [*Retr.*]. “Retractaciones” en *Obras*, editadas por Teodoro C. Madrid. Madrid: B.A.C., 1995. Vol. XL, pp. 593-828.

Obras sobre San Agustín

- BETTETINI, María. (2008). *Introduzione a Agostino*. Bari: Editori Laterza.
- CHÁVEZ A, Pamela. (2010). *San Agustín. Apuntes para un diálogo con la ética actual*. Santiago de Chile: Editorial universitaria.
- DAL MASCHIO, Eduardo A. (2015). *San Agustín. El doctor de la gracia contra el mal*. España: Batiscafo.
- GARDEAZÁBAL, Carlos. (2000). Libre albedrío y 'libertas' en san Agustín. *Saga - Revista de Estudiantes de Filosofía; Vol. 1, núm. 1*, 21-31.
- MANN, William E. (2001). "Augustine on evil and original sin". En E. Stump y N. Kretzmann (Ed.). *The Cambridge Companion to Augustine* (pp. 40-48). Cambridge: Cambridge University Press.
- RUNIA, David T. (2016). "Philosophia". En R. Dorado *et al.* (Ed.). *Augustinus-Lexikon* (pp. 719-742). Basilea: Schwabe.
- STUMP, Eleonore. (2001). "Augustine on free will". En E. Stump y N. Kretzmann (Ed.). *The Cambridge Companion to Augustine* (pp. 124-147). Cambridge: Cambridge University Press.
- WETZEL, James. (2001). "Predestination, Pelagianism, and foreknowledge". En E. Stump y N. Kretzmann (Ed.). *The Cambridge Companion to Augustine* (pp. 49-58). Cambridge: Cambridge University Press.