



« Misericordia y Amor al prójimo según  
 San Agustín.» // Ciclo 2016

**LOS LÍMITES DE LA VOLUNTAD.**

El fin de la naturaleza humana es llegar a ser feliz y para Agustín esto es lo mismo que la posesión de la Verdad que es Dios. La *via beatitudinis* es, pues, el proceso de conversión que devuelve al hombre hasta su patria —a la tierra del Padre y al Padre mismo—. Tal como sucede con la *epistrophé* plotiniana, transforma al hombre en tres sentidos, pero a diferencia de aquella no lo hace de la misma manera: mientras para Plotino al tiempo que el hombre progresa en el orden ético, lo hace también en el gnoseológico y en el ontológico; para Agustín el progreso en el orden del ser depende de aquél que se da en el orden del conocimiento y éste, a su vez, del que se da en el orden de la virtud. En otras palabras, en el camino de la salvación la voluntad constituye la clave de bóveda.

Si bien desde el punto de vista metafísico Agustín es un platónico —más cercano al neoplatonismo de Plotino, que a la doctrina del divino Platón—, desde el punto de vista ético resuelve el problema de la *beata vita* en clave aristotélica. Ciertamente, Agustín no tiene a su alcance la obra ética del estagirita y hasta donde nos es dado saber tan sólo llegó a

leer sus *Categorías*. De todas formas, la tradición platónica en la que se inscribe su sistema de ideas y de la cual —más allá de su originalidad— representa una síntesis, desde el punto de vista metafísico ha absorbido el binomio aristotélico potencia y acto, así como también su teoría de las cuatro causas: y —consecuente con esta teoría— desde el punto de vista ético, la respuesta del estagirita al problema de la responsabilidad moral.

Claro está que hay aún muchas incógnitas con respecto a cuál haya sido la fuente en la que abreva el platonismo agustiniano —si la lectura directa de Plotino, la enseñanza de Ambrosio, o ambas—. Pero más son las incógnitas que subsisten con respecto al modo como pudo haber heredado el criterio aristotélico para convertir a la voluntad en una facultad capaz en algún sentido de autodeterminación —si el helenismo que trasunta la obra de Cicerón, si la misma enseñanza de Ambrosio, o ambas a la vez—. [1] Para comprender el alcance de esta herencia en relación con la *beata vita* es preciso: primero, reparar en el libro tercero de la *Ética nicomaquea*; y segundo, en el modo como a través de Filón de Alejandría la vertiente platónica que con él se inicia —y que luego desemboca en el pensamiento agustiniano— reinterpreta el criterio allí sentado.

Recordemos primero que la ética socrático-platónica ponía la causa del mal moral en la ignorancia con respecto al Bien y de esta forma volvía involuntarias las acciones incorrectas. Ahora bien, frente a esta solución Aristóteles objeta que la ignorancia del bien no es causa de acciones involuntarias, sino lisa y llanamente de maldad. De acuerdo con el estagirita el criterio para juzgar el grado de voluntariedad de una acción y por ende de responsabilidad respecto de la misma depende de dos variables: del conocimiento relativo a las circunstancias particulares en las cuales a cada individuo le toca obrar, y de la presencia o ausencia de una fuerza que lo coaccione —ya sea interna, ya sea externamente— sin que le sea posible oponer resistencia alguna.

Tomando estas variables como criterio, Aristóteles distingue cuatro tipos de acciones: involuntarias (*akoúision*), no voluntarias (*oúk hekoúision*), mixtas (*mixtaí*) y voluntarias (*hekoúision*). Involuntarias son las acciones donde se combinan la ignorancia de las circunstancias particulares, con la presencia de una fuerza superior a la del agente. No

voluntarias son aquellas donde se combinan la ignorancia de las circunstancias particulares, con la ausencia de una fuerza superior al agente. Acciones mixtas son las acciones donde, no ignorando las circunstancias particulares, el agente actúa coaccionado por una fuerza superior.<sup>[2]</sup> Finalmente, voluntarias son aquellas donde el agente actúa conociendo las circunstancias particulares en las que se enmarca su accionar sin sufrir coacción de ningún tipo.<sup>[3]</sup>

De esta clasificación de las acciones, se desprende: primero, que la responsabilidad radica en quien puede ser identificado como principio del movimiento que da lugar a la acción o causa eficiente; segundo, que la responsabilidad no es exclusiva del agente; y tercero, que siempre hay un responsable. Ahora bien, desde el momento en que en el libro quinto de la *Ética nicomaquea* Aristóteles sugiere que más vale morir antes que vivir sin dignidad, resulta que las acciones completamente involuntarias son una mera hipótesis explicativa, puesto que —si bien es posible la completa ignorancia con respecto a las circunstancias particulares— no existe fuerza alguna que no ofrezca alternativa más que ceder a su influjo, en la misma medida en que siempre existe la opción del suicidio.

Por consiguiente, el agente es siempre en algún sentido responsable por sus acciones. De esta suerte, mientras la virtud por definición sólo puede ser voluntaria, el vicio puede ser más o menos voluntario de acuerdo con las circunstancias, pero nunca involuntario.<sup>[4]</sup>

Filón de Alejandría, por su parte, retoma en una versión simplificada la clasificación aristotélica de las acciones. Concretamente, distingue entre acciones involuntarias y acciones voluntarias. Involuntarias son para él las acciones donde el agente actúa bajo la coacción de una fuerza superior —ya sea externa, ya sea interna— ignorando además las circunstancias particulares en que se inscribe su acción. Voluntarias son aquellas acciones en las que el agente conoce las circunstancias particulares o no sufre coacción de ningún tipo. Aquí también la responsabilidad recae en quien pueda ser tenido como principio del movimiento que da lugar a la acción.

¿Cuál es la novedad que introduce Filón? De la mano de la exégesis bíblica llega a la conclusión de que mientras el vicio puede ser involuntario o voluntario, la virtud, que por definición no puede ser involuntaria, tampoco puede ser voluntaria completamente, ya que

encuentra su principio en la providencia divina. Obviamente, la razón de ser de esto último radica en la metafísica filoniana, desde el momento en que identifica a la causa última de la totalidad con el Dios del Antiguo Testamento y hace comenzar la historia con Adán y Eva. Así pues, el vicio será involuntario en aquellas ocasiones donde Dios se sirva de los hombres como instrumentos para impartir justicia, y voluntario cuando el principio del movimiento que da lugar a la acción sea únicamente el hombre. Todavía más, a partir de su lectura alegórica del pecado original, llega a la conclusión de que Dios castiga al hombre con la incapacidad de obrar bien por sí mismo. Por lo tanto, el hombre postadánico es solamente capaz de obrar el mal o evitarlo, y es Dios quien, restituyendo paulatinamente su naturaleza —a la par que el hombre va reuniendo los méritos suficientes—, le concede: primero el recto obrar, luego la virtud y por fin la felicidad.[5]

### 1. La *via beatitudinis* y los límites de la voluntad hasta el año 396.

En la ética agustiniana confluyen la respuesta aristotélica al problema de la responsabilidad moral y la exégesis filoniana del pecado original: Agustín utiliza las mismas variables que el estagirita como criterio para responder quién es el responsable por el mal en el mundo e igual que Filón entiende la expulsión del paraíso como un descenso cuantitativo en el orden del ser.[6] Asimismo, nuestro filósofo introduce una novedad que combina con estos dos elementos y hace a la originalidad de su planteo: define a la voluntad como un movimiento del *animus* tendiente a conseguir o conservar alguna cosa, desplazando de esta suerte el eje de la discusión al plano de la intencionalidad.[7] Más claramente aun, toda acción es el resultado de una deseo: una acción recta, de un querer ordenado (*cupiditas*); y una incorrecta, de un querer desordenado (*improbanda cupiditas*).[8] Aun cuando una intención no se lleve a cabo, la voluntad en que se origina no deja por ello de ser sujeto del orden o desorden que ella implica. Por ello es que para Agustín la calidad moral del hombre se resuelve en el ámbito de la intencionalidad y es en cuanto al querer donde éste es capaz de proceder más o menos voluntariamente —esto es, de convertirse en el principio del movimiento que da lugar al deseo—, según se trate del hombre adánico o del postadánico, y de volverse digno

de *beata vita*.<sup>[9]</sup> Así pues, el hombre tendrá una voluntad ordenada si el bien propio constituye el fin último de su querer y de su obrar; y una voluntad desordenada, si persigue como fin último cualquier otro bien que no sea el propio.<sup>[10]</sup>

Ahora bien, en la misma medida en que el hombre no puede conocer por sí mismo la Verdad, tampoco es capaz de alcanzar por sí la *beata vita* y la perfecta *virtus* que coinciden con la *sapientia*. Por más que ordene su voluntad, Dios es el único capaz de concederle la plenitud de la que es capaz su naturaleza incluso en el orden moral. Por sí mismo sólo puede conquistar todo bien inferior y si hay algo sobre lo que tiene entera potestad es su miseria. No obstante ello, desde el punto de vista de los medios convenientes para uno y otro fin, el hombre es por naturaleza un ser que puede lo que quiere, lo cual no es necesariamente una ventaja, ya que no siempre quiere lo que debe y el orden no hace concesiones.

Más específicamente aun, en su versión adánica el hombre es capaz de orientar su voluntad en dirección al *Summum Bonum* como fin último; o de dirigirla en dirección contraria a lo propio teniendo un bien inferior como fin último. Si lo primero, se vuelve también capaz de querer los medios convenientes al bien propio y de obrar rectamente; si lo segundo, de querer los medios convenientes al mal<sup>[11]</sup> y de obrar incorrectamente. Aun así, el Creador es el único capaz de concederle la virtud como premio al obrar recto y —fundamentalmente— al querer ordenado que se mantienen constantes.

Cuando Adán y Eva desobedecen el mandato divino, el hombre pierde la capacidad de querer y obrar de manera ordenada en cuanto a los medios que allanan el camino hacia la Patria. El hombre postadánico, si bien conserva la capacidad de reconocer a lo eterno y perfecto como único bien propio y de tenerlo por fin último, con respecto a los medios que a él conducen es completamente incapaz de quererlos por sí mismo —y por ende de obrar en consecuencia, si las circunstancias lo permiten—. Desde el punto de vista de los medios, solamente es capaz o bien de querer o de no querer los que causan el mal —y de traducirlos en acciones de acuerdo con los límites que impone el contexto—. Únicamente si evita el desorden de la intención —y si es posible también el de la acción—, se vuelve digno de que Dios le conceda: primero, el querer ordenado; y segundo, la acción ordenada con respecto a los

medios que lo devuelven a la tierra del Padre. Recién una vez que ha ganado ambas prerrogativas y se mantiene constante en su recto ejercicio se vuelve digno de virtud. De más está decir que también para el hombre *natura lapsa la virtus* —y con ella *labeata vita* y la *sapientia*— es un *donum Dei*.<sup>[12]</sup>

Ahora bien, ya sea que se trate del hombre adánico, ya sea que se trate del postadánico, no existe circunstancia que pueda obligar a la voluntad humana a orientarse en dirección contraria a lo propio como fin último: siempre está a su alcance evitar por sí el mal en el orden del obrar y fundamentalmente en el del querer.<sup>[13]</sup> Si lo superior sólo puede ser doblegado por lo inferior cuando cede a su influjo, el hombre que resulta sujeto de un querer desordenado yerra voluntariamente —obre o no en consecuencia—, en la misma medida en que no existe naturaleza capaz de torcer sus intensiones sin contar con su consentimiento, puesto que todo lo que va en contra del *ordo universalis* resulta inferior a todo lo que lo respeta.<sup>[14]</sup>

De lo dicho se desprende que el hombre es dueño de su destino, en la misma medida en que es capaz de autodeterminación en cuanto al orden de su voluntad, lo que implica que a su alcance sólo está ser más o menos desdichado. Cabe preguntarse a esta altura hasta qué punto es justo que el hombre sea castigado con la infelicidad por causa de sus desaciertos, toda vez que el desorden que justifica la pena es producto de los límites impuestos a su voluntad por el mismo Dios que juzga sus consecuencias.

En el caso de los límites de la voluntad de Adán, Agustín nos aclara que Dios no le concede al hombre una facultad que en sí misma constituye un mal —lo que sería metafísicamente imposible— y que lo vuelve pecador, sino que por el contrario le concede una facultad que es un bien y cuya finalidad es la de orientarse hacia el Bien Supremo, esto es, una facultad sin la cual no podría querer de manera ordenada y obrar rectamente, y por consiguiente tampoco volverse digno de *virtus* —ni de *beata vita*, ni de *desapientia*—. <sup>[15]</sup> En todo caso es el primer hombre el que hace mal uso de la misma y por esa razón es enteramente responsable del pecado que comete y merecedor de la deficiencia que le es impuesta como castigo.<sup>[16]</sup>

En el caso del hombre postadánico, a los límites propios de la voluntad por naturaleza, se suman aquellos que son débito del pecado original: ignorancia con respecto al Bien<sup>[17]</sup> e incapacidad para querer los medios propicios con vistas a lo propio sin la asistencia divina. Agustín sostiene que Dios castiga justamente las faltas de la *natura lapsa*, porque, a pesar de la debilidad heredada, el hombre sigue siendo capaz de evitar constituirse en el principio del movimiento que da lugar al querer desordenado —y a las acciones que pudieran resultar a partir de él—, desde el momento en que la ignorancia del Bien no es causa de involuntariedad, sino de maldad. Y aclara además que lo que el Creador castiga no es la incapacidad que arrastra, sino la negligencia en el ejercicio de la capacidad que conserva.<sup>[18]</sup>

En pocas palabras, aunque Dios es la causa última del hombre y sus facultades, dado que le concede una voluntad que nunca pierde la posibilidad de autodeterminación desde el punto de vista de la intensión en cuanto al mal —ya sea en su versión adánica, ya sea en su versión postadánica—, no es legítimo considerarlo como el principio del movimiento que da lugar al mal en el mundo. Nadie más que el hombre es responsable por la infelicidad que él mismo padece.

A esta altura podríamos preguntarnos con Evodio si la *prescientia* divina deba ser tenida en cuenta como otro de los límites que condiciona el alcance de la voluntad: si Dios todo lo conoce, ¿acaso esto no significa que está todo decidido de antemano? Agustín responde negativamente, porque sólo un conocimiento previo—cronológicamente— al suceder —incluso en cuanto a la voluntad del hombre— supone predeterminación; mientras que el conocimiento divino, en tanto eterno, no es anterior —cronológicamente— a ninguna cosa.<sup>[19]</sup> En todo caso, el conocimiento divino es anterior lógicamente al suceder, y si Dios “prevé” alguna cosa, “prevé” que los hombres han de obrar “libremente”.<sup>[20]</sup>

El primer paso, pues, en el camino de la conversión lo da la voluntad. Desde el punto de vista ético la *via beatitudinis* supone dos estadios en el orden de la virtud. Por *virtus*, a su vez, debemos entender la recta mirada del *animus*, esto es, la condición moral que alcanza la parte superior del alma racional toda vez que fija sus ojos en el *summum bonum* como en su horizonte. Tres son las virtudes del primer

estadio: *fides*, *spes* y *caritas*. La *fides* es la virtud por medio de la cuál el hombre cree que en el bien perfecto y eterno está la *beata vita*. Se trata de un acto de la voluntad apoyado en la razón, por medio del cual el hombre reconoce la necesidad de un Creador perfecto y eterno, y asume su condición de criatura.<sup>[21]</sup> La *spes* es la confianza en el hecho de que será feliz una vez que alcance dicho bien. La *caritas* es el amor que sólo quiere a lo propio por sí y a todo lo demás como un medio.<sup>[22]</sup> A su vez esta virtud tiene distintas maneras de manifestarse: *temperantia*, *fortitudo*, *iustitia* y *prudencia* son, pues, cuatro funciones de la *caritas* y constituyen el segundo estadio en el orden de la virtud. *Temperantia* es el amor que se entrega íntegro al *Summum Bonum* y reprime el deseo de lo inferior por sí. *Fortitudo* es el amor que resiste a la presión de lo inferior y no se lamenta por la pérdida de lo que no es propio. *Iustitia* es el amor que reconoce al Creador como único Señor y da a cada uno lo que le corresponde en acuerdo con la justicia divina. *Prudentia* es el amor que sabe distinguir y escoger lo útil con vistas a la consecución del *Summum Bonum*.<sup>[23]</sup>

Tras la muerte, el *beatus* seguirá siendo virtuoso, pero no según todas y cada una de las virtudes mencionadas: sólo conservará la *carita* transformada en puro amor del *Summum Bonum* fortalecido por participación directa. La fe y la esperanza ya no le serán necesarias, porque habrá alcanzado el fin en el que creía y que esperaba mientras era sujeto de la vida terrena. Las funciones de la caridad tampoco le serán necesarias, porque ya no habrá frente a qué oponer resistencia.<sup>[24]</sup> Desde el punto de vista gnoseológico los estadios fundamentales son: *scientia* y *sapientia*. *Scientia* denota el conocimiento cierto e indubitable, ya sea relativo a la creación, ya sea relativo a la voluntad del Creador: de un lado, el conocimiento de la esencia de las cosas que han sido creadas, de las leyes naturales y de los *primeros principios*; y de otro lado, el conocimiento de la ley divina. *Sapientia* es el conocimiento eterno que se obtiene por contemplación directa de la Verdad.

Desde el punto de vista ontológico el camino de la salvación significa un progresivo perfeccionamiento de las facultades que hacen a su especificidad como hombre: *voluntas*, *memoria* y *ratio*. En ese sentido, cuanto más avanza en el camino de la *via beatitudinis*, tanto más se perfecciona en cuanto al *animus* volviéndose cada vez más digno

devirtus, de *beata vita* y de *sapientia*, hasta el punto en que estas tres perfecciones le son concedidas por Dios.

El progreso en el orden del ser depende de aquel que se da en el del conocimiento y éste del que se da en el orden de la virtud. Agustín esquematiza este camino en siete pasos, a través de los cuáles ilustra el modo cómo sus tres dimensiones interactúan, se implican mutuamente y en última instancia necesitan del punta pie inicial de la voluntad para emprender la marcha: *humilitas* o *timor Dei*, (momento de la fe); *pietas* (momento de la *scientia* de la verdad revelada); *scientia* (momento del conocimiento cierto relativo a la creación y el orden); *labor* (momento del esfuerzo que resiste a la coacción de lo inferior); *consilium Dei* (momento de la *fortitudo*, la *temperancia*, la *iustitia* y la *prudentia*); *munditia cordis* (momento en que se alcanza la plenitud en cuanto a la facultad capaz de contemplar directamente la Verdad); *sapientia* (momento de la contemplación directa de la Verdad). Resulta, pues, que el *Regnum Caelorum* o *beata vita* es el don divino que corona el proceso de conversión y coincide con el séptimo momento: estrictamente hablando denota la plenitud ontológica que consigue la criatura racional gracias a la visión inmediata del sumo bien, que para el Agustín de esta etapa —por las razones que explicamos en el capítulo anterior— es todavía posible en la vida terrena.[\[25\]](#)

Cabe aclarar que si bien Agustín construye un esquema preciso para la *via beatitudinis*, no es más que un mapa de ruta. En tanto y en cuanto las posibilidades de progreso en esta senda dependen en última instancia de la voluntariedad de las intenciones y de las acciones, y ellas a su vez de las circunstancias particulares en las que se inscriben, llegar a la meta también se encuentra condicionado por lo mismo. Sin ir más lejos, la calidad de creyente cristiano no es condición necesaria, ni suficiente cuando se persigue la calidad de *beatus*. El Creador premia o castiga el mérito o el demérito respectivamente, sopesando el esfuerzo de cada criatura racional a la luz del escenario en que se monta su existencia. Así pues, en el camino de la salvación cada quien carga con su cruz y marcha al ritmo que le impone su peso.[\[26\]](#)

## 2. La *via beatitudinis* y los límites de la voluntad a partir del año 396.

Nada cambia con respecto a los límites de la voluntad[27] en la etapa que inaugura el *De la doctrina cristiana*, muy a pesar de los pelagianos.[28] Es sabido que ellos leen el *Del libre albedrío* de manera tal que entienden la capacidad de autodeterminación de la voluntad en términos absolutos: de un lado, no admiten la necesidad de la asistencia divina como elemento indispensable en la rectificación de dicha facultad para el caso del hombre adánico; y de otro, sostienen que la naturaleza humana es capaz de alcanzar por sí la virtud —y con ella la sabiduría y la vida bienaventurada— tanto antes, como después del pecado original.

Cuando el Obispo de Hipona responde a los pelagianos insiste en tres aspectos que ya había anticipado en el *Del libre albedrío* —y en cierto sentido sugerido en el *Contra los académicos*— y que sus adversarios —tal vez poco inocentemente— pasaron por alto: primero, en que la virtud es un don divino tanto para Adán, como para su estirpe; segundo, en que la voluntad de la criatura racional es capaz de completa autodeterminación sólo en relación con el mal moral; y tercero, en que la voluntad adánica se diferencia de la del hombre *natura lapsa* en la misma medida en que es capaz de querer y obrar el bien en cuanto a los medios que conducen al *Summum Bonum*, —potestad que pierde tras la expulsión del paraíso—.

Agustín agrega en esta etapa que alcanzar la felicidad no significa conquistar en cuanto a la voluntad una capacidad de autodeterminación absoluta, esto es, una facultad a tal punto plena que le sea posible optar entre lo bueno y lo malo, lo recto y lo incorrecto sin más, prescindiendo de la gracia divina. Por el contrario, una vez que el hombre llega a ser feliz —y al mismo tiempo virtuoso y sabio— la plenitud de su voluntad consiste en ya no poder pecar, esto es, en no tener otra alternativa más que querer y poder únicamente el fin propio.[29]

Ahora bien, aunque nuestro filósofo no cambia su parecer en cuanto a los límites de la voluntad, en lo que hace al camino que describe la *via beatitudinis* desplaza el horizonte y —por lo motivos que explicamos en el capítulo anterior— lo posterga hasta después del juicio final.[30] Así pues, en la vida terrena el hombre puede únicamente aspirar a que le sean concedidas —siempre que reúna los méritos suficientes—: la *fides*,

las *spes* y la *caritas* —con sus cuatro funciones—, pero no la virtud perfecta que es puro y exclusivo amor de Dios; la *scientia* en tanto conocimiento de la esencia de las cosas, de las leyes naturales, de los *primeros principios* y de la ley divina, pero no *sapientia* que es *scientia* de la Verdad; la pureza en cuanto al *animus*, pero nunca la capacidad suficiente como para estar cara a cara con el Creador. Ética, gnoseológica y ontológicamente, para el Agustín que escribe a partir del año 396, la vida en este mundo no es mucho más que el anhelo de una felicidad cuya realidad es sólo la esperanza.

*“Sed qui spe beatus est, nondum beatus est: exspectat namque per patientiam beatitudinem quam nondum tenet. Qui vero sine ulla spe tali, sine ulla tali mercede cruciatur, quantamlibet adhibeat tolerantiam, non est beatus veraciter, sed miser fortiter. Neque enim propterea miser non est, quia miserior esset, si etiam impatienter miseriam sustineret. Porro si ista non patitur, quae nollet pati in suo corpore, nec tunc quidem beatus habendus est, quoniam non vivit ut vult.”* (De la Santísima Trinidad XIII, 7, §10.)

## Citas Bibliográficas

[1] Dada la erudición de Agustín, nos parece bastante poco probable que simplemente se trate de una coincidencia entre su pensamiento y el de Aristóteles.

[2] Si al cometer una acción de este tipo el agente es sujeto de arrepentimiento una vez que alcanza el conocimiento de las circunstancias particulares, dicha acción deja de ser mixta para convertirse en no voluntaria.

[3] Cf.: ARITÓTELES, *Ética Nicomaquea* III, 1110a, 1- 1110b, 5.

[4] Cf.: ARITÓTELES, *Ética Nicomaquea* V, 1138<sup>a</sup>, 5-1138b, 15.

[5] Cf.: FILÓN DE ALEJANDRÍA, *De la vida de Moisés* I, §171-§175 y 212; *De la creación del mundo* §46.

[6] Una vez más: no estamos diciendo aquí que Agustín retome conscientemente la ética aristotélica o la metafísica filoniana, sino simplemente que elementos de una y otra son claramente detectables en su sistema, aun cuando no sepamos a ciencia cierta cuál pudo haber sido la fuente de la que los haya recogido.

[7] Véase página 36, nota 3.

[8] Agustín utiliza también los términos “*libido*” y “*concupiscentia*” para hacer alusión al deseo desordenado. Si bien reconoce que desde el punto de vista del uso no remiten a lo mismo, porque el primero es mayormente utilizado para hacer referencia al desorden en cuando al deseo carnal, entiende que en tanto son formas de *improbanda cupiditas* han de ser analogados y tenidos ambos por *fornicatio*.

[9] Cf.: *Del libre albedrío* I, 3, §6-§8.

[10] Cf.: *Del libre albedrío* I, 8, §18; III, 25.

[11] Entiéndase por mal —en este capítulo— aquel que resulta del querer desordenado y la acción que lo refleja —si se diera el caso de que tuviera la posibilidad de llevarse a la práctica—, esto es, mal moral, pues ontológicamente —según explicamos en la introducción— el mal no es.

[12] Cf.: *Del libre albedrío* III, 24, §71-§73 y 25, §74-§76.

[13] “*Defectus autem iste quod peccatum vocatur, si tamquam febris invitum occuparet, recte iniusta poena videretur, quae peccantem consequitur, et quae damnatio nuncupatur. Nunc vero usque adeo peccatum voluntarium est malum, ut nullo modo sit peccatum, si non sit voluntarium; et hoc quidem ita manifestum est, ut nulla hinc doctorum paucitas, nulla indoctorum turba dissentiat. Quare aut negandum est*

*peccatum committi, aut fatendum voluntate committi. Non autem recte negat peccasse animam, qui et poenitendo eam corrigi fatetur, et veniam poenitenti dari, et perseverantem in peccatis iusta lege Dei damnari. Postremo, si non voluntate male facimus, nemo obiurgandus est omnino, aut monendus: quibus sublatis Christiana lex et disciplina omnis religionis auferatur necesse est. Voluntate ergo peccatur. Et quoniam peccari non dubium est, ne hoc quidem dubitandum video, habere animas liberum voluntatis arbitrium. Tales enim servos suos meliores esse Deus iudicavit, si ei servirent liberaliter: quod nullo modo fieri posset, si non voluntate, sed necessitate servirent.” (De la verdadera religión XIV, §27.)*

[14] Cf.: *Del libre albedrío* I, 10, §20-11, §23.

[15] Agustín distingue tres tipos de bienes cuando se trata de los que son utilizados como medios para llegar a ser feliz: inferiores, intermedios y superiores. Inferiores son aquellos bienes que no son necesarios para hacer del hombre un ser ordenado. Intermedios son aquellos sin los cuales no podría alcanzar el orden en cuanto al querer y al obrar —son condición necesaria, aunque no suficiente—. Superiores son aquellos con los cuales sólo es posible el orden en cuestión. Toda criatura constituye un bien inferior, la voluntad es pues el único bien intermedio y sólo las virtudes han de ser tenidas por superiores. Cf.: *Del libre albedrío* II, 19.

[16] *Del libre albedrío* II, 17, §45- 18, §50.

[17] El hombre postadánico no ignora que su fin propio es un bien tal que no puede serle quitado contra su voluntad, sino que “Dios” es el nombre de ese bien perfecto y eterno.

[18] *Del libre albedrío* I, 12 y 16; III, 19.

[19] Cf.: *Del libre albedrío* III, 3, §7-§8.

[20] Las comillas tienen que ver con el hecho de que se trata de una libertad relativa a la capacidad de autodeterminación de la que es sujeto el hombre —según se trate del adánico o el postadánico—. Ahora bien, en sentido estricto el término “*libertas*” denota la voluntad del hombre *beatus* y significa esa condición de plenitud de dicha facultad en la que no puede querer otra cosa más que el bien propio, porque a él se encuentra adherida. Agustín reserva el término “*voluntas*” para la voluntad adánica y acuña la expresión “*liberum arbitrium*” para hacer alusión a la voluntad del hombre *natura lapsa*.

[21] En primer lugar: si todo lo cambiante es imperfecto y todo cuanto ha llegado a ser es cambiante, la totalidad de las cosas que son es

imperfecta. En segundo lugar: si todo lo imperfecto reclama una causa distinta de sí que a su vez sea incausada para llegar a ser, la totalidad reclama una causa inconmutable y perfecta como causa última, pues de lo contrario caeríamos en una regresión al infinito lo cual atenta contra el principio del *ordo universalis*. En tercer y último lugar: si el orden exige que lo superior rija sobre lo inferior, el hombre por ser imperfecto, pero capaz de reconocer la necesidad de un principio perfecto y eterno, tiene la obligación de subordinar su voluntad a la del Creador. Para Agustín cualquier hombre puede darse cuenta de estas tres verdades, porque todos han sido dotados con la misma luz de la razón.

[22] *“Aspectus animae, ratio est: sed quia non sequitur ut omnis qui aspicit videat, aspectus rectus atque perfectus, id est quem visio sequitur, virtus vocatur; est enim virtus vel recta vel perfecta ratio. Sed et ipse aspectus quamvis iam sanos oculos convertere in lucem non potest, nisi tria illa permaneant: fides, qua credat ita se rem habere, ad quam convertendus aspectus est, ut visa faciat beatum; spes, qua cum bene aspexerit, se visurum esse praesumat; caritas, qua videre perfruique desideret. Iam aspectum sequitur ipsa visio Dei, qui est finis aspectus; non quod iam non sit, sed quod nihil amplius habeat quo se intendat: et haec est vere perfecta virtus, ratio perveniens ad finem suum, quam beata vita consequitur.”* (Soliloquios I, 6, §13.)

[23] *“Quod si virtus ad beatam vitam nos ducit, nihil omnino esse virtutem affirmaverim nisi summum amorem Dei. Namque illud quod quadripartita dicitur virtus, ex ipsius amoris vario quodam affectu, quantum intelligo, dicitur. Itaque illas quattuor virtutes, quarum utinam ita in mentibus vis ut nomina in ore sunt omnium, sic etiam definire non dubitem, ut temperantia sit amor integrum se praebens ei quod amatur, fortitudo amor facile tolerans omnia propter quod amatur, iustitia amor soli amato serviens et propterea recte dominans, prudentia amor ea quibus adiuvatur ab eis quibus impeditur sagaciter seligens. Sed hunc amorem non cuiuslibet sed Dei esse diximus, id est summi boni, summae sapientiae summaeque concordiae. Quare definire etiam sic licet, ut temperantiam dicamus esse amorem Deo sese integrum incorruptumque servantem, fortitudinem amorem omnia propter Deum facile perferentem, iustitiam amorem Deo tantum servantem et ob hoc bene imperantem ceteris quae homini subiecta sunt, prudentiam amorem bene discernentem ea quibus adiuvetur in Deum ab his quibus impedi potest.”* (De las costumbres... I, 15, §25.) Ib.: *Del libre albedrío* I, 13; *De las diversas cuestiones* LXXXIII, 31.

[24] Cf.: *Soliloquios* I, 7, §14.

[25] Cf.: *Sermón de la montaña* III y IV. Ib.: *De la verdadera religión* XXVI.

[26] Cf.: *Del libre albedrío* III, 15.

[27] Para la voluntad como un bien concedido por Dios cf. por ejemplo: *Dos libros sobre diversas cuestiones a Simpliciano*, II, 1, §4; *De la naturaleza del bien contra los maniqueos* XXXVI; *La ciudad de Dios* XIV, 4 y 5. Para el mal moral como resultado de un deseo desordenado cf. por ejemplo: *Contra Secundino* XI; *Del combate cristiano* XIII, §14; *La ciudad de Dios* XIX, 15; *De la naturaleza del bien contra los maniqueos* XXXIV. Para la voluntad como una facultad capaz de autodeterminación en cuanto al mal moral cf. por ejemplo: *Confesiones* VII, 16, §22 y VIII, 8-10; *De la naturaleza y la gracia* XVII, §19; *La ciudad de Dios* V, 9-10 y XIV, 11. Para la fe —en tanto *humilitas*— como punta pie inicial en el camino de la salvación cf. por ejemplo: *Sermón* 43. Para la virtud como don divino cf. por ejemplo: *De la gracia de Cristo y del pecado original* I, 26, §27; *De la gracia y el libre albedrío* XIX, §40; *Del don de la perseverancia* XVII, §44; *Del alma y su origen* III, 1, §1.

[28] No es nuestra pretensión la de reconstruir aquí la polémica contra los pelagiano, ya que excede los límites del presente trabajo. De todas maneras, no se nos escapa que las ideas que Agustín esboza en el marco de dicha polémica no se reducen a los puntos que nosotros destacamos aquí con la única finalidad de seguir adelante en el examen del alcance de la voluntad en relación con la *beata vita*.

[29] Cf.: *La ciudad de Dios* XXII, 30, §3.

[30] Los mismos siete pasos con que Agustín esquematiza la *via beatitudinis* en el *Sermón de la montaña* y en el *De la verdadera religión* reaparecen en el *De la doctrina cristiana*, con la única salvedad de que el séptimo se ha postergado hasta el fin de los tiempos: *timor Dei, pietas, scientia, fortitudo, consilium Dei, purgatio cordis, sapientia*. (Cf.: *De la doctrina cristiana* II, 7, §9-§10.)