

ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS

REVISTA TRIMESTRAL

AÑO 9 — N.º 36

OCTUBRE 1930

T. 9 — FASC. 4

LA LIBERTAD HUMANA EN SAN AGUSTÍN

SERÁ siempre de interés el tema de la libertad humana estudiada en San Agustín. Es terreno éste en que se han librado muchos combates. Las negaciones heréticas de la libertad se han querido apoyar muchas veces en este gran Padre de la Iglesia.

Naturalmente, el dogma de la libertad no descansa en el ingenio de éste ni de ningún otro Doctor: pero fuera triste que la grandísima autoridad del de Hipona quedase como aliada de aquella proposición, condenada como herética, en Jansenio, por Inocencio X, que dice: *Ad merendum et demerendum in statu naturae lapsae non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione* (1).

Cierto no es éste el caso. Mas la tenacidad del jansenismo en proclamarlo suyo, hace que la Teología católica siempre tenga que insistir en el estudio de la cuestión. Porque si bien la Iglesia pronunció su fallo definitivo en pro de la libertad, según el verdadero y vulgar concepto de la misma, pero ahí quedan escritos en que se ha dicho centenares de veces que la Tradición católica, y en especial San Agustín, está en contra.

Deseando no pasar los límites de un artículo, ni reducir éste a la forma de un croquis lleno de citas y afirmaciones generales, que no dirían más en favor de la libertad de lo que los adversarios dicen en contrario, reduciremos nuestro estudio al análisis de dos pasajes del Doctor de Hipona, en los cuales reconocemos cierta dificultad; ya que

(1) V. D. B., n. 1094. Viva, *Damnatarum thesium Theologica trutina*, p. 1. Patavii, 1737, pp. 525-533.

si nos consta que se valió de ellos Jansenio para inculcar su error, es porque lo hemos comprobado después que por la lectura directa del Santo Doctor nos convencimos de que habían de dar armas al autor del *Augustinus*. Son éstos: 1) l. 3 de *Libero Arbitrio*, c. 3; 2) l. 5 de *Civitate Dei*, c. 10 (1).

1) *Dificultad del l. 3 de Lib. Arb., c. 3*

Con un poco de buena voluntad, o, más claro, de malicia, se puede urgir mucho sobre este lugar para hacer creer que el autor no enseñaba otra libertad que la voluntariedad (*libertas a coactione*), y que no conocía o prescindía al menos de la propiamente dicha libertad, que es una indiferencia activa o facultad y capacidad para extremos distintos y encontrados (*libertas a necessitate*).

En gracia a la claridad será menester una cita larga. Con serlo la de Jansenio, ni basta para poner en su punto la dificultad, ni mucho menos para mostrar exactamente el pensamiento de San Agustín. Lo

(1) Trata de estos dos pasajes Jansenio en su *Augustinus*, t. 3, l. 6, c. 6, que intitula así: «Duplex necessitas Augustino, *coactionis* et *simplex* seu *voluntaria*. Illa, non haec repugnat libertati.» Esto es, no repugna a la libertad necesaria para merecer premio o castigo. Tomaremos las dos dificultades en concreto y prescindiendo de las cuestiones de terminología a que puede llevar el que llame Jansenio a la simple necesidad de un acto de la voluntad con ese calificativo de *voluntaria*. Porque la discusión es sobre una realidad muy independiente de terminologías, pues se trata simplemente de ver si San Agustín entendía que es capaz de verdadero mérito o demérito una acción de la voluntad que no estuvo en nuestra mano evitarla. Este hallarse en nuestra mano dejar de hacer el acto de la voluntad, que de hecho ejecutamos, es lo que se llama para más claridad libertad de indiferencia. Pues con cuánta confianza aduzca Jansenio en pro de su opinión los dos pasajes que vamos a estudiar, se verá por algunas palabras suyas que transcribiré. Cuanto al 1), dice: «Nescio quid manifestius urgentiusque proferri posset ad demonstrandum volitionis cuiusque libertatem, etiam illius quam nos habere necesse est.» Cuanto al 2), aun con mayor aseveración, escribe «Ex his vides quam enormiter aberrant illi, qui ut probent ad libertatem arbitrii requiri indifferentiam, et abesse debere necessitatem, illo loco utuntur Aug. de Civitate Dei, cum non tantum ex usu vocis *necessitas*, quem apud Aug. et veteres Scriptores habet, sed ex ipsa contextus evidentia perspicuum sit eum de *necessitate coactionis* loqui.» Precisamente tratamos de ver el alcance de esa evidencia del contexto. Reconocemos el peligro de una tergiversación posible de los dos pasajes, pero no una verdadera razón para dudar siquiera de la sana doctrina de San Agustín en esta materia de la libertad.

único que parece verse allí, y aun esto por las intencionadas añadiduras de que va revestido el texto, es que en el léxico del Santo podrá en ocasiones quedar dudoso el sentido de las palabras *cogere*, *coactio* y *necessitas*. Pero como aun prescindiendo de la cuestión presente hay realidades en la vida consciente que se significan bien con una de estas palabras, y no tanto, al menos, con otra, el cauto lector no queda convencido por cuantas afirmaciones lea en el *Augustinus de Iprés*, sobre el sentir del Agustín de Tagaste.

He aquí, pues, el texto difícil de éste (P. L. 32, col. 1275): «Quod si non hoc modo dixerit, *sed dixerit se, quia necesse est ut velit, ipsam voluntatem in potestate non habere; occurreretur ex eo quod ipse dixisti* (1), cum quaerem utrum invitus beatus futurus sis: respondisti enim quod iam esses beatus, si potestas esset in te; velle enim te, sed nondum posse dixisti. Ubi ego subieci de te clamasse veritatem: *non enim negare possumus habere nos potestatem, nisi dum nobis non adest quod volumus; dum autem volumus, si voluntas ipsa deest nobis, non utique volumus. Quod si fieri non potest ut dum volumus non velimus, adest utique voluntas volentibus; nec aliud quidquam est in potestate nisi quod volentibus adest. Voluntas igitur nostra nec voluntas esset, nisi esset in nostra potestate. Porro quia est in potestate, libera est nobis. Non enim est nobis liberum, quod in potestate non habemus, aut potest non esse quod habemus. Ita fit ut et Deum non negemus esse praescium omnium futurorum, et nos tamen velimus quod volumus. Cum enim sit praescius voluntatis nostrae, cuius est praescius ipsa erit. Voluntas ergo erit, quia voluntatis est praescius. Nec voluntas esse poterit, si in potestate non erit.*»

Las palabras subrayadas nos dicen con una evidencia meridiana que para nuestro grande autor lo mismo era ser un acto voluntario que tenerlo en nuestro poder. De donde se puede silogizar diciendo: es así que tener un acto en nuestro poder es ser propiamente libres al ejecutarlo; luego para el Santo ser un acto voluntario, o simplemente de la voluntad, es ser libre en el propio sentido de la palabra o en cuanto somos responsables del mismo; y por tanto, en cuanto podemos merecer con él o desmerecer. Y como ser voluntario no importa

(1) El interlocutor de Agustín es Evodio, según parece, quien más tarde fué obispo, a quien va dirigida la *Epíst.* 162. (V. *ibid.*, cols. 1221-1222.)

más que no ser violento (*libertas a coactione*); luego sin la libertad a *necessitate* podemos merecer o desmerecer, que es la proposición de Jansenio.

Para entender la fuerza de la dificultad reflexiónese sobre aquellas frases que equivalentemente contienen nuestro raciocinio: *Voluntas igitur nostra nec voluntas esset, nisi esset in nostra potestate. Porro quia est in potestate, libera est nobis.*

Confírmase y agrávase la objeción con aquel otro modo de decir: *Non enim negare possumus habere nos potestatem, nisi dum nobis non adest quod volumus.* Luego, concluyendo al estilo jansenista, cualquier acto de nuestra voluntad será meritorio o demeritorio por indeliberado que sea, pues somos responsables del mismo, ya que tenemos poder o dominio sobre él, pues lo tenemos cuando queremos, aunque no podamos dejar de tenerlo, ni deliberar para conservarlo o rechazarlo (1).

Esto es claro en su género. Pero para que resalte más la dificultad que esto crea en el interpretar rectamente el sentir de San Agustín, y para que se vea desde luego que no pasa de ser una dificultad, y que no es una razón atendible, ni mucho menos definitiva, exprimamos, por decirlo así, más y más aquellas frases agustinianas, sacando de ellas todo el jugo que pueden dar tomadas a gusto de Jansenio.

Es evidente que filosofando en este supuesto, si cualquier acto de nuestra voluntad, por el mero hecho de ser de la voluntad, está en nuestro poder, y por tanto es libre y somos responsables de él, se se-

(1) Interpretado este lugar de San Agustín con esta extensión, y deducidas de él semejantes consecuencias, el Doctor de Aquino sería en esta materia el más acérrimo adversario del de Hipona. Porque véase el análisis que ha hecho Santo Tomás de lo que significa que una acción está en nuestro poder, para explicar la responsabilidad humana en la virtud y en el vicio. Dice así in 3 *Ethicorum lect.* 11: «*Si operari est in potestate nostra, oportet etiam quod non operari sit in potestate nostra. Si enim non operari non est in potestate nostra, impossibile esset nos non operari: ergo necesse esset nos operari; et sic operari non esset ex nobis, sed ex necessitate.*» Y como saboreándose en la evidencia matemática del discurso, declara la proposición recíproca arguyendo de nuevo: *Et similiter in quibus rebus non operari est in potestate nostra, per consequens quod etiam operari sit in potestate nostra. Si enim operari non esset in potestate nostra, impossibile esset nos operari. Ergo necesse esset nos non operari: et sic non operari non esset ex nobis, sed ex necessitate.* Esto es, tener una acción en nuestro poder, y no sólo el ejecutarla.

guirán éstas y parecidas consecuencias. 1) Todo primer movimiento de nuestra voluntad estará en nuestro poder. Cosa verdaderamente absurda, pues la idea clara de estos primeros movimientos, según los conocemos por una triste experiencia, es decir de ellos que no están en nuestro poder. 2) Se seguirá que creciendo la pasión, el acto de la voluntad será más libre, porque más intensamente voluntario, pues lo querremos más; y consiguientemente será más nuestro y estará más en nuestro poder. Lo cual también es contrario al buen sentido moral, que excusa, en parte al menos, a quien se siente arrebatado por una pasión viciosa sin poderse apenas contener. 3) Se seguirá, además, que no seremos menos responsables en sueño que en vigilia de nuestros quererres o caprichos; pues lo mismo en sueño que en vigilia nos sentimos queriendo lo que queremos, aun cuando en sueño no podamos querer otra cosa por defecto de la luz intelectual que nos ha de dirigir, etc.

Solución de la dificultad y aclaración del texto (l. 3 de Lib. Arb., c. 3)

Para responder a todo esto estamos muy lejos de querer dar una interpretación *a priori* de semejantes frases, difíciles a nuestro entender. Por esto empezaremos por tomar la cuestión donde la toma el interlocutor de Agustín, después de oír las mismas frases que hemos considerado fuera del contexto. Si exceptuamos el mismo Santo Doctor, nadie mejor que Evodio puede atestiguarlos cómo haya que tomarlas.

Pues bien: ahí, Evodio se nos presenta del todo desprovisto del nomen jansenista para entender a San Agustín. Admite llanamente cuanto se le ha dicho, pero sin la consecuencia jansenista, que es evidente que no había sido proferida. He aquí su réplica (*ibid.*, c. 4): *E. «Nihil horum prorsus audeo negare: sed tamen, fateor, nondum video quomodo sibi non adversentur haec duo, praescientia Dei de peccatis (col. 1276) nostris, et nostrum in peccando liberum arbitrium. Nam et iustum Deum necesse est fateamur, et praescium. Sed scire vellem quia iustitia puniat peccata quae necesse est fieri; aut quomodo non sit necesse fieri quae futura esse praescivit; aut quomodo non Creatori deputandum est, quidquid in eius creatura fieri necesse est.»*

A esta dificultad larguísima responde San Agustín, como si no hubiese dicho nada con lo referido, que Jansenio tomó en el lu-

gar citado, separándolo de todo lo demás del libro del Santo Doctor cual si fuese la respuesta definitiva y completa a la misma dificultad. Repárese en este pormenor. El pasaje citado está en el c. 3, y el libro consta de 25 capítulos. En todo lo restante se toca la misma dificultad o cosa análoga, y la doctrina del pasaje en cuestión, al menos si se interpreta a lo jansenista, se olvida por completo. ¿Puede entonces expresar aquel párrafo, interpretado al modo visto, la sustancia del pensamiento de San Agustín acerca de la libertad humana? Al menos, el mismo Santo no parece que lo haya creído, como vamos a ver.

San Agustín no dió a sus palabras el sentido que les da el Augustinus de Jansenio

En efecto. Como hemos dicho, Evodio se quedó después de aquellos sutiles juegos de palabra con toda su dificultad (1) para concebir cómo seamos libres si Dios ha previsto nuestros actos, siendo así que en este supuesto no podemos menos de ejecutarlos. Jansenio hubo de pensar al ver esto que Evodio no había entendido nada de lo que le había dicho Agustín, y acaso por esto no pasó adelante en el estudio del pensamiento del Santo en todo dicho l. 3 de *Lib. Arb.* Pero nosotros, dejando la interpretación de Jansenio, seguiremos en el estudio de lo que realmente respondió el Santo Doctor.

Así que responde a Evodio que la ciencia divina no engendra ninguna necesidad para la acción de la voluntad humana, sino que más bien es una garantía de su libertad, *puesto que ha sido prevista libre*. Esta vez ya sin nada de aquella metafísica de que no puede haber un

(1) Que Evodio insiste en la misma dificultad es bien claro, pues ya en el c. 2 había dicho (n. 4): «Quae cum ita sint, ineffabiliter me movet, quomodo fieri possit ut et Deus praescius sit omnium futurorum, et nos nulla necessitate peccemus.» Y terminaba su pregunta de esta manera: «Quomodo est igitur voluntas libera ubi tam inevitabilis apparet necessitas?» Más aún: Agustín (c. 3, n. 6), antes de responder, resumía así la pregunta: «Si enim praescius est Deus, inquis, peccatum esse hominem, necesse est ut peccet: si autem necesse est, non ergo est in peccando voluntatis arbitrium, sed potius inevitabilis et fixa necessitas.» Por tanto, hablando sin rodeos, al principio del c. 4 nos encontramos en el punto de partida del c. 3, sin haber dado un paso de provecho para la verdadera cuestión que proponía Evodio. ¿Qué crítico puede, pues, admitir que lo contenido en el c. 3 sea el meollo del pensamiento de San Agustín sobre la materia del libre albedrío?

acto violento en la voluntad, que no sería voluntario si fuese forzado; y no hay nada de esto, porque la dificultad ya no admite aquella solución, pues habla de una simple necesidad y no de una violencia. La conclusión será (c. 4, n. 10): *Sicut itaque non sibi adversantur haec duo, ut tu praescientia tua noveris quod alius sua voluntate facturum est; ita Deus neminem ad peccandum cogens, praevidet tamen eos qui propria voluntate peccabunt.*

En la cual respuesta hay que subrayar que la mera necesidad, no violencia, de que ya se habla, viene expresada por el verbo *cogo*, *cogens*, que si bien en rigor en ciertos casos significaría violentar, para todo el mundo puede significar, y en el caso significa para Agustín y su contrincente, el no poder hacer otra cosa, y no el querer sin querer de ninguna manera.

Que se hayan de tomar así dichas palabras nos lo demuestra el c. 5, donde leemos la siguiente reflexión (n. 14): «Nam ita quidam cum ratione verissima videant meliorem esse creaturam, quae quamvis habeat liberam voluntatem, Deo tamen semper infixa, nunquam peccaverit; intuentes peccata hominum, non ut peccare desinant, sed quia facti sunt dolent, dicentes: Tales nos faceret, ut semper incommutabili eius veritate perfrui, nunquam autem peccare vellemus. Non clament, non succenseant: quia neque ipsos ideo coegit peccare, quia fecit, quibus potestatem utrum vellent dedit; et sunt tales quidam Angeli, qui neque peccaverunt unquam neque peccaturi sunt.»

Que aquí el *neque coegit* significa, no impuso Dios la mera necesidad o precisión de pecar, es de todo punto evidente. Aquel *utrum vellent*, se refiere a la contingencia con que se quiere o posibilidad por parte de la voluntad de lo contrario. El ejemplo de la perseverancia en el bien de los Angeles lo acaba de confirmar plenamente; y aun las palabras anteriores «intuentes peccata hominum, non ut peccare desinant», con la tácita reprensión ya lo habían probado. Así que Agustín, para soltar la dificultad de Evodio, no defiende sólo la libertad *a coactione*.

Pero hay más, mucho más, para quien preste atención a todo este libro del Santo Doctor.

Nótese, desde luego, los epígrafes de los capítulos 15, *Defectus creaturae haud semper est culpabilis*; 16, *Peccata nostra in Deum re-fundi nequeunt*; 17, *Voluntas est prima causa peccandi*; 18, *An aliquis peccet in eo quod caveri non potest*; 19, *Peccantes ignorantiam et diffi-*

cultatem transfusa in se ex Adae peccato vitia ne excusent, que al menos persuaden que el autor no agotó toda su doctrina sobre la libertad con aquellas frases difíciles del c. 3.

Y es muy de considerar a este propósito el n. 46 del c. 16. Recomendamos la siguiente expresión que ahí se emite: *Si enim hoc debet quisque quod accepit, et sic homo factus est, ut necessario peccet, hoc debet ut peccet*.

Pregunto: ¿Esa palabra, *necessario*, significa aquí lo mismo que *violenter*? Evidente que no, sino tan sólo, sin poder hacer otra cosa, aunque contentándose o queriendo de veras el pecado.

Prosigue el Santo, y dice: *Quod si scelus est dicere, neminem natura sua cogit ut peccet* (1). Otra vez el verbo, *cogit*, se nos ofrece bajo la pluma del Santo Doctor sin aquel matiz de absoluta violencia, sino expresando la simple necesidad; pues da por supuesto el acto, lo que con la violencia absoluta sería suponer un absurdo. La frase queda perfectamente traducida, diciendo: *A nadie obliga o precisa su naturaleza a pecar*, omitiéndose toda idea de violencia física.

Acaso querrá alguno pertrecharse en lo que sigue, para insistir en que el Santo habla de estricta violencia que niega aun la voluntad o voluntariedad. He aquí lo que dice: «*Non enim quisquis dum id quod non vult patitur, peccat. Nam si iuste patitur, non in eo peccat, quod patitur invitus, sed in eo peccavit quod ita fecit volens, ut quod nollet iure pateretur.*»

Pero en vano se recurrirá a esto. Los actos no voluntarios de que se habla en esto, o son los mismos actos de la voluntad, y entonces es absurdo entender que se trata de estricta violencia, o se han de interpretar ser de otras facultades en que acaso es igualmente absurdo suponer dicha violencia, o son sólo actos del cuerpo. En suma, nótese cuán lejos andamos del modo de discurrir del c. 3. Allí se decía, si es violento ya no es voluntario, y por tanto, no existe el acto de la voluntad. Aquí se habla de actos que son un hecho, entre los cuales vienen incluidos en primera línea los de la voluntad, pues se habla de actos

(1) Que la frase transcrita se halle en el l. 1, *Retractationum*, c. 9, n. 3, nada quita a la fuerza de nuestra argumentación. Porque ni se retracta la frase, ni mucho menos se corrige o explica el sentido de la palabra, *cogit*, de algún modo que dificulte su obvio sentido.

que pueden recibir inmediatamente el calificativo de pecado, y de los mismos actos que tienen lugar, se dice que no se quieren, o que se sufren a más no poder (*dum id quod non vult patitur*).

Mas dejando esto, donde el Santo ha dado su pensamiento definitivo para la solución de la dificultad que proponía Evodio, es, según tiene cuidado de advertirlo el mismo, en el c. 18, n. 50, cuando ha escrito: «*Reminiscere superiorum, quae a nobis tam multa de peccato et voluntate libera dicta sunt. Sed si laboriosum est omnia mandare memoriae, hoc brevissimum tene. Quaecumque ista causa est voluntatis, si non ei potest resisti, sine peccato ei ceditur: si autem potest, non ei cedatur, et non peccabitur. An forte fallit incautum? Ergo caveat ne fallatur. An tanta fallacia est ut caveri omnino non possit? Si ita est nulla peccata sunt. Quis enim peccat in eo quod nullo modo caveri potest? Peccatur autem: caveri igitur potest.*

Que de esto abusase Pelagio, como nos dice el mismo Santo (l. 1, *Retractionum*, c. 9, n. 5), se concibe bien; pero las añadiduras que pueden ser útiles o necesarias para cerrar la puerta a tales abusos, no lo desvirtúan lo más mínimo en el sentido en que venimos hablando. San Agustín advierte que en seguida lo explicó de manera que no pudiese servir a nadie para negar la necesidad de la gracia, y la existencia del pecado original con sus consecuencias; pero no negó jamás lo que aquí tan de propósito afirmaba. Y sí terminará el capítulo diciendo: «Cum autem de libera voluntate recte faciendi loquimur, de illa scilicet in qua homo factus est loquimur», jamás dirá que sea propia e inmediatamente pecado lo que no se puede evitar, antes en el c. 19, n. 54, insistirá en lo dicho (c. 18, n. 50), escribiendo: *Nam illud quod ignorans quisque non recte facit, et quod recte volens facere non potest, ideo dicuntur peccata, quia de peccato illo liberae voluntatis originem ducunt*; y poco más abajo: *Sic non solum peccatum illud dicimus, quod proprie vocatur peccatum, libera enim voluntate et ab sciente committitur; sed etiam illud quod iam de huius supplicio consequatur necesse est*. En lo cual todos los Teólogos católicos están contestes.

Respuesta directa a la dificultad del c. 3

Dada la solución amplia que acabamos de ver que se impone según las líneas generales de la obra del Santo, concretemos un poco más nuestra explicación.

El c. 3 de la obra de que tratamos no pasa de ser un preámbulo para la verdadera respuesta que dará Agustín a la cuestión que se le propone. El, con su inimitable facundia, en tratándose de dificultades de gran trascendencia, no va siempre directa e inmediatamente a la plena dilucidación del punto oscuro. Sabe rodearlo de mil maneras, no pocas veces graciosamente, como quien juega con la misma dificultad que no teme. Y ¿por qué no recordarlo? Es un gran retórico, y puede deslumbrar al adversario, y, en pro de la verdad que defiende, lo hace.

Por tanto, entre las muchas cosas que responderá a una cuestión, no todas son igualmente adaptadas y comprensivas, ni siempre eficaces. Don de su sabiduría es darse cuenta de esto, y así tanteado el terreno en un sentido, sabrá pasar a otra cosa olvidando lo que ha dicho, humildemente dispuesto a retractarlo, y aun retractándose tácitamente si la necesidad y la ocasión lo exigen.

Nos ofrece un ejemplo de esto el c. 3 de que estamos tratando. Estas frases del mismo (n. 7): *Non enim posses aliud sentire esse in potestate nostra, nisi quod cum volumus facimus. Quapropter nihil tam in nostra potestate quam ipsa voluntas est....* (n. 8). *Voluntas igitur nostra nec voluntas esset, nisi esset in nostra potestate. Porro, quia est in potestate, libera est nobis*, sólo tienen un valor relativo aun para el mismo autor; no explican todo el ser de nuestra libertad y de nuestra responsabilidad. Dicen lo que dicen, y nada más; sin consecuencias enojosas que no pudieron ser abrazadas por el escritor de estas frases, como nos lo demuestra la serie de los capítulos siguientes de la misma obra, en los cuales estas enojosas consecuencias hubiesen debido brillar a cada paso si hubiesen estado en la mente del escritor, y sólo brillan por su ausencia. Mas lo que las frases dicen es verdad. Porque aun en los casos en que no somos responsables de los movimientos de nuestra voluntad, cuanto hay en ella está en nuestro poder, lo poseemos como no posemos cosa alguna exterior, aunque no lo poseamos con aquella propísima manera de dominio sobre nuestros actos propiamente libres que explicaba, como vimos, Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, y lo que más es, al sentido común, al sentido moral de toda la humanidad y a nuestra misma santa fe.

2) *Concepto de la libertad en el l. 5 de Civ. Dei, c. 10*

El segundo pasaje de San Agustín que nos propusimos examinar, en cuanto más o menos a propósito para las tan sabidas sutilezas jansenistas, dice así (P. L. 41, cols. 152-153): «Unde nec illa necessitas formidanda est, quam formidando Stoici laboraverunt causas rerum ita distinguere, ut quasdam subtraherent necessitati, quasdam subderent: atque in his quas esse sub necessitate noluerunt, posuerunt etiam nostras voluntates, ne videlicet non essent liberae si subderentur necessitati. Si enim necessitas nostra illa dicenda est, quae non est in nostra potestate, sed, etiamsi nolimus, efficit quod potest, sicut et necessitas mortis; manifestum est voluntates nostras, quibus recte vel perperam vivitur, sub tali necessitate non esse. Multa enim facimus, quae, si nollemus, non utique faceremus. Quo primitus pertinet ipsum velle; nam, si volumus, est; si nolumus, non est: non enim vellemus, si nollemus. Si autem illa definitur esse necessitas, secundum quam dicimus necesse esse ut ita sit aliquid, vel ita fiat; nescio cur eam timeamus, ne nobis libertatem auferat voluntatis. Neque enim et vitam Dei et praescientiam Dei sub necessitate ponimus, si dicamus necesse esse Deum semper vivere, et cuncta praescire: sicut nec potestas eius minuitur, cum dicitur mori fallique non posse. Sic enim hoc non potest, ut potius, si posset, minoris esset utique potestatis. Recte quippe omnipotens dicitur, qui tamen mori et falli non potest. Dicitur enim omnipotens faciendo quod vult, non patiando quod non vult: quod ei si accideret, nequaquam esset omnipotens. Unde propterea quaedam non potest, quia omnipotens. Sic etiam, cum dicimus necesse esse ut, cum volumus, libero velimus arbitrio; et verum procul dubio dicimus, et non ideo ipsum liberum arbitrium necessitati subiicimus, quae admit libertatem. Sunt igitur nostrae voluntates, et ipsae faciunt quidquid volendo facimus, quod non fieret si nollemus» (1).

(1) Confiamos que el lector excusará lo largo de nuestra cita por ser necesaria para la explicación, y por hallarse así en el lugar antes referido de Jansenio. Este se mostró excesivamente seguro de encontrar en esas palabras su idea preconcebida, cuando escribió luego este comentario: «Ecce clarissimis verbis distinguit hic duplicem illam quam diximus necessitatem, unam quae non relinquit actum in nostra potestate, hoc est, ut ipsemet explicat, quae nobis etiam nolentibus seu invitis et coactis operatur effectum suum; alteram qua simpliciter aliquid est necesse fieri, sicut vivere, praes-

No negamos que ofrece el pasaje alguna dificultad para quien lo lea con el prejuicio o temor de que San Agustín no reconocía otra libertad que la simple voluntariedad. Mas afirmamos: *a)* que en esta hipótesis tampoco se puede leer sin tropiezo interpretando naturalmente sus partes principales; *b)* que sin esta hipótesis o prejuicio, todo él tiene perfecto sentido; *c)* que en el c. 9, que inmediatamente precede, hace críticamente imposible dicha hipótesis e interpretación; *d)* que lo restante del c. 10 confirma esa imposibilidad. Expongamos estos cuatro argumentos poderosísimos cada uno de por sí contra la hipótesis jansenista.

a) Esa hipótesis no concuerda bien con las mismas expresiones del texto

En efecto: según ella, al leer *Multa enim facimus, quae, si nolle-mus, non utique faceremus*, hay que excluir de la mente de San Agustín que la condición «si nollemus» sea en algún modo posible que se cumpliese al ir a tomar la determinación que tomamos. Mas la proposición entera, *Multa facimus.....* en su sentido más obvio, o léida sin

cire, non mori, non falli, respectu Dei; illam repugnare docet libertati, istam minime.» No advirtió este autor que era mucho más verosímil, como veremos, otra interpretación de dicho texto, que es la que más cuadra con la tesis que quería probar. Poco antes del *Augustinus* de Jansenio, el eruditísimo Diego Ruiz de Montoya (V. *Commentarii ac Disputationes De Scientia, de Ideis, de Veritate ac de Vita Dei. Ad primam partem S. Thomae a q. 14 usque ad 18. Controversia de cognitione contingentium futurorum, l. 3. De Libertatis indifferentia quae per Dei praescientiam non laeditur. Disp. XLV. Sect. 5. Explicantur testimonia Patrum, quae libertatem cum necessitate copulare videntur*, n. 3), habiendo aducido como dificultad parte de este pasaje, escribía: «Haec verba a contextu divulsa, videntur significare necessitatem nihil repugnare libertati, etiamsi fuerit necessitas antecedens, et non consequens, qualis est, Deum semper vivere, et cuncta praescire. Nihilominus adhibitis Theologiae regulis, quas in praecedentibus sectionibus probavimus, cum attenta illorum consideratione, colligitur, Augustinum egisse de duplici libertate, prius de libertate a coactione, secundum quam necessarium simul et liberum est, Deum vivere et cuncta praescire. Per hanc igitur clariorem libertatem Augustinus viam aperuit, ut postea in eodem capite de alia libertate dissereret, quae pugnat e diametro cum antecedente necessitate. Quam libertatem totis viribus ibi Augustinus propugnat, ostendendo, actionis liberae futuritionem praesupponi ad praescientiam Dei, et ea ratione libertatem nostram cum divina praescientia consentire.»

prejuicio, significa que hacemos muchas cosas cuando precisamente podíamos no hacerlas. Luego está admitiendo y defendiendo el autor que tenemos libertad de indiferencia, al mismo tiempo que expresa la libertad de coacción (I).

Reflexionemos sobre el mismo texto a partir de la primera palabra hasta *Si autem illa*..... Para esa interpretación que rechazamos, todo esto se debería entender de sola la libertad de coacción. Porque el juego de la dificultad contra la libertad de indiferencia se halla evidentemente en decir que en la primera parte del texto, de la cual ahora tratamos, San Agustín tan sólo excluyó de nuestra libertad la coacción o violencia de que hablaba, y en la segunda, que luego consideraremos, admitió que la simple necesidad sin estricta violencia, que evidentemente excluye la libertad de indiferencia, concuerda con la libertad tal como él la entendía.

Pues bien, decimos que analizando la frase *Multa facimus*, se ve que en la primera parte no excluía sólo la coacción, pues sobrentendía la posibilidad de acciones diversas por parte de nuestra voluntad y por tanto también daba por supuesto que no existía propia necesidad de ejecutar la acción que se ejecutaba. Porque decía que hacemos muchas cosas que si no quisiésemos no las haríamos, lo cual repite mil veces el sentido común de toda persona honrada en el sentido de que estábamos capacitados para omitir dichas cosas que hacemos. Por consiguiente, no es una traducción obvia de la frase de San Agustín *Multa facimus*..... suponer que no admite una verdadera contingencia o libertad de indiferencia en nosotros al ejecutarlas.

Inconcebible parece cómo olvidó Jansenio en la interpretación de este pasaje los muchos matices peculiares que podía tener y tenía el pensamiento de San Agustín al defender la propia libertad humana tal como la enseña toda la Tradición cristiana. Hacerle distinguir al Santo

(I) Cualquiera puede notar la concordancia de esta nuestra explicación con la que dió del mismo texto el P. Ripalda en su excelente obra, *Adversus Baium et Baianos ad disputationes de Ente Supernaturali Appendix*, disp. 16, n. 57, donde dice: «Quare Augustinus superiori testimonio huic necessitati opponit potestatem indifferentem, qua velle nostrum ita est, ut possit non esse, sive qua voluntas ita vult, ut absolute possit non velle, seu nolle. Phrasis enim illa conditionalis, «si volumus, est»; «si nolumus non est» non solum significat assertionem conditionatam existentiae actus, sed etiam absolutam potestatis indifferentis ad oppositum», etc.

Doctor de aquella manera tan aristotélica y escolástica en un capítulo de *Civitate Dei* las dos cosas o como dos partes (que ni siquiera partes son) que se hallan en nuestra libertad, a saber: la *libertas a coactione* y la *libertas a necessitate*, y hacer que se ponga a defender primero la primera con absoluta precisión de la segunda; y hacerle hablar después con toda precisión de sola esta segunda y de toda ella, es, cuando menos, un enorme anacronismo, pues tardará aún siglos la Teología para llegar a discurrir con esta precisión de conceptos y fórmulas sólo necesarias para refutar semejantes tergiversaciones de textos como la que aquí cometió Jansenio.

Tampoco se puede, dentro de la interpretación jansenista, leer sin dificultad o sin hacerle violencia la segunda parte del texto, que es, desde las palabras *Si autem illa.....*, hasta el fin. Porque leído esto con buena voluntad de entenderlo, al llegar a las palabras *Sic etiam cum dicimus necesse esse ut, cum volumus, libero velimus arbitrio; et verum procul dubio dicimus, et non ideo ipsum liberum arbitrium necessitati subiicimus, quae adimit libertatem*, el ingenio menos sutil advertirá que habla el grande autor simplemente del caso particular y necesidad condicionada que se expresa en aquellos términos: «*Necesse esse ut, cum volumus, libero velimus arbitrio*»; y no se habla en general de cualquiera simple necesidad que haga imposible la libertad de indiferencia, dejando subsistir sólo la libertad de coacción, como debería suceder en la interpretación jansenista.

Examinémoslo un poco más para disfrutar de la luz que proyectan las expresiones del mismo texto contra las rotundas afirmaciones de Jansenio. En esta segunda parte del texto formula el grande escritor una expresiva comparación entre lo que se dice no poder el Omnipotente, que todo lo puede, y lo que se dice no poder nuestra libertad en su mismo acto libre, que por hipótesis puede ejecutar, puesto que lo ejecuta. Basta enunciar así, con toda verdad, la sustancia del pensamiento del Santo en esta parte, para que uno se pregunte, maravillado del caso: pero ¿qué puede probar esto en favor del jansenismo? Evidentemente, no queda nada de aquella idea según la cual San Agustín habla aquí de solas las cosas que quitan la libertad de indiferencia, las cuales para nada le preocupan, con tal de dejar en pie lo necesario para la libertad única que él reconoce, según se dice, que es la mera voluntariedad o libertad de coacción. Porque consta que habla de un ser necesario (*esse necesse ut*) consiguiente al ejercicio o acto del

libre albedrío, que por serlo ninguna libertad impide, ni la de coacción, ni la de indiferencia, pues llega tarde para poderlas impedir (permítasenos la frase en gracia a la evidencia de la cosa), pues es consiguiente o consecuencia del mismo ejercicio de la libertad.

Por tanto, si alguno nos preguntase: ¿de qué libertad habla el Santo en esta parte del pasaje discutido, de la libertad de indiferencia o de la coacción?, sin titubear responderíamos: habla, generalmente, de nuestro libre albedrío, como en la primera parte, sin sujetar distintamente sus expresiones a los moldes de una terminología posterior a su tiempo, lo que más en particular se verá en nuestro segundo argumento.

b) *Perfecto sentido de todo el pasaje dentro de la doctrina verdadera de la libertad de indiferencia*

Leámoslo, pues, exponiéndolo según este punto de vista. Nos dice sin rodeos lo que sigue: «Ni hay, pues, que temer aquella necesidad del hado, que temiéndola, procuraron los Estoicos distinguir las causas de las cosas de manera que algunas quedasen sustraídas a esa necesidad, y otras sometidas a ella; y entre las que no quisieron someter a la fatal necesidad pusieron nuestras voluntades, no fuese caso que dejasen de ser libres si estaban sujetas a la necesidad (del hado). Porque si hay que llamar necesidad fatal en nosotros, la que no depende de nosotros, sino que aunque no queramos hace cuanto puede, como la necesidad de morir; está claro que los actos de nuestra voluntad libre con que vivimos bien o mal moralmente hablando, no caen bajo esta fatal necesidad. Porque está claro que hacemos muchas cosas, que si no las quisiéramos no las haríamos. Y, por tanto, los actos de nuestra voluntad de que somos responsables, *quibus recte vel perperam vivitur*, no tienen que ver con la fatal necesidad de que se preocupaban los Estoicos. Entre las cuales cosas que hacemos, que si no quisiéramos no haríamos, ante todo figura (*Quo primum pertinet*) el mismo acto de querer: porque, si queremos, existe; y si no queremos, no; puesto que no queremos, si no queremos o queremos lo contrario. Prueba palmaria de que estos actos no pueden nacer de una necesidad fatal. Mas si prescindiendo del hecho de que el acto de querer es tan propio efecto nuestro, que sin nosotros no existe, tan sólo se habla de la necesidad (del hado), según la cual decimos, es necesario que exista

algo o que se haga (prescindiendo de su causa); no sé por qué haya que temer que tal necesidad (hado) nos quite la libertad. Porque no ponemos bajo tal necesidad (hado) ni la vida de Dios ni su presciencia, cuando decimos, es necesario que Dios siempre viva y que todo lo sepa; al modo que tampoco se disminuye su poder, cuando se dice que ni puede morir ni engañarse; como quiera que de tal suerte no puede esto, que antes se disminuiría su poder si lo pudiese. A la verdad, muy bien se llama Omnipotente, aunque no pueda morir ni engañarse. Pues se llama Omnipotente porque puede hacer cuanto quiera, no porque pueda padecer lo que no quiere; que si esto último le pudiese suceder, ya no sería Omnipotente. Así que precisamente no puede algunas cosas, porque es Omnipotente.»

«Por el mismo estilo, al decir, *es necesario que cuando queremos, queramos con el libre albedrío*, sin duda decimos verdad; mas no por eso sometemos el libre albedrío a una necesidad fatal que quite la libertad.»

Subrayamos el ejemplo aducido por el Santo porque es excelente para el defensor de la libertad de indiferencia, pues con toda esa necesidad es evidente que no queda impedida la libertad de indiferencia. Es una necesidad consiguiente a la existencia del libre albedrío y a un uso cualquiera del mismo. Y todo induce a creer que al discurrir así Agustín contra la vana filosofía del estoicismo, no consideraba sino estos casos en que de tal manera es necesario por hipótesis que suceda una cosa en nuestra voluntad, que no obstante tal necesidad subsista el propio dominio sobre nuestro acto para ejecutarlo o no ejecutarlo, esto es, la libertad de indiferencia.

Confirma esto la sentencia final de nuestro texto: *Sunt igitur nostrae voluntates*, etc. Muy bien concluye, que de lo dicho se desprende que los actos de nuestra voluntad son nuestros, esto es, de nuestro pleno dominio, y son la causa de lo que hacemos queriendo, y no la necesidad que preocupaba a los Estoicos, pues lo que así hacemos, no se haría si no quisiésemos.

Con esta interpretación, que es legítima porque es obvia, y tan conforme como se acaba de ver con la intención de San Agustín de refutar los escrúpulos de los Estoicos, y no precisamente la doctrina cierta de los Teólogos Escolásticos del siglo XVI (como parece haber pensado Jansenio), se ve que no hay nada en este pasaje de aquella distinción rigurosa según la cual admitiría el Santo Doctor sólo la li-

bertad de coacción y no la libertad de indiferencia. El texto más bien prescinde de esta distinción de dos maneras de libertad, pues abarca las dos en sus dos partes, refutando por igual con el hecho de las dos maneras de libertad, manifestadas en la conducta humana, la cavilosidad estoica.

c) *El c. 9 y la interpretación necesaria del primer párrafo del c. 10*

Decimos, pues, en tercer lugar que el c. 9 del mismo libro nos obliga, en buena crítica, a interpretar el pasaje examinado del c. 10 en el sentido que acabamos de interpretarlo, o sea dejando a salvo nuestra libertad de elección o indiferencia. Esta consecuencia del c. 9 al 10 dimana de que en el 9 es de todo punto evidente que el autor defiende la libertad de elección o de simple necesidad; y así, sería incongruente suponer que al principio del 10, sin previo aviso, cambia de parecer y defiende lo contrario. Hay, pues, que dar una hojeada al c. 9.

En todo él nuestro gran Doctor de Hipona reprende con justísima severidad a Cicerón, quien (n. 2) *dum vult facere liberos, fecit sacrilegos*, y aun discurriendo por ahí llegó a los confines del ateísmo, pues vino a decir, *nihil aliud* (n. 1 y n. 4 al fin) *quam quod ille dixit insipiens in corde suo, Non est Deus* (Ps. 13, 1).

El argumento que así ofuscó el claro ingenio del orador romano es la dificultad, tantas veces expuesta por la doctrina católica, de la presciencia divina. *Atque in has angustias coarctat animum religiosum* (dice ahí el Santo Doctor, n. 2), *ut unum eligat de duobus, aut esse aliquid in nostra voluntate, aut esse praescientiam futurorum: quoniam utrumque arbitratur esse non posse* (1).

El gran escritor empieza la refutación del argumento ciceroniano con la afirmación contraria al falso supuesto dicho, y así escribe (n. 3):

(1) Nótese, desde luego, el sentido de la frase *«esse aliquid in nostra voluntate»*, que sin duda en Cicerón, y por tanto en Agustín, que lo citaba de concepto, significaba el poder para hacer o dejar de hacer; esto es, la libertad de indiferencia. Nada quitará en lo sucesivo Agustín de este significado del poder, en esta u otras frases semejantes, en tratándose del libre albedrío.

«Non est autem consequens, ut, si Deo certus est omnium ordo causarum, ideo nihil sit in nostrae voluntatis arbitrio.» Sigue entonces la larga explicación del n. 4, toda ella encaminada a mostrar que, sin perjuicio de la presciencia divina, la voluntad es la causa por excelencia de sus efectos, en oposición a las causas naturales, y negando la propia voluntad en los animales en este orden de la causalidad y poder (*si tamen appellandae sunt voluntates animalium rationis expertium motus illi, quibus aliqua faciunt secundum naturam suam, cum quid vel appetunt, vel evitant*).

Pero donde más resalta en las palabras del Santo Doctor este poder especial de la propia voluntad, que es poder de elección y libertad de indiferencia, es cuando dice: *In eius (sc. Dei) voluntate summa potestas est, quae creatorum spirituum voluntates bonas adiuvat, malas iudicat, omnes ordinat; et quibusdam tribuit potestates, quibusdam non tribuit. Sicut enim omnium naturarum creator est, ita omnium potestatum dator, non voluntatum.*

Cualquiera ve que esta última distinción entre dar el poder y no dar la voluntad sería una incoherencia si en la voluntad no se comprendiese la libertad de elegir después de todos los poderes dados por el Criador.

Luego acentúa el Santo este singularísimo influjo de la causa voluntaria o libre en el orden del universo, afirmando que, «Causa itaque rerum quae facit, nec fit, Deus est. Aliae vero causae et faciunt et fiunt; sicut sunt omnes creati spiritus, maxime rationales. Corporales autem causae, quae magis fiunt, quam faciunt, non sunt inter causas efficientes annumerandae; quoniam hoc possunt, quod ex ipsis faciunt spirituum voluntates».

Con todo lo cual, el pensamiento dominante de San Agustín es desvanecer aquel fantasma del hado de los gentiles, defendiendo como principio cristiano en contra de tan vana construcción de la filosofía pagana lo que expresa en estos términos (*ibidem*): *Nos enim eas causas, quae dicuntur fortuitae, unde etiam fortuna nomen accepit, non esse dicimus nullas, sed latentes; easque tribuimus vel Dei veri, vel quorumlibet spirituum voluntati; ipsasque naturales nequaquam ab illius voluntate seiungimus, qui est auctor omnis conditorque naturae.* Así que entiende y defiende que fuera de la naturaleza que no ha de causar sorpresa en sus efectos, o al menos no puede contener malignidad alguna en ellos, pues de ella responde su Criador, hay que tener

en cuenta para la explicación del orden de los acontecimientos la intervención de las voluntades, que pueden estar acordadas o desacordadas con la misma naturaleza. Por tanto, de una manera generalísima admite la indeterminación del querer de la voluntad humana en sus causas naturales, es decir, tanto si se compara con la naturaleza individual del hombre, como mirando cualquier otra naturaleza; y en esta indeterminación antecedente del querer humano en sus causas consiste la libertad de indiferencia. Luego es evidente que en este c. 9 enseña San Agustín la libertad de indiferencia, o sea la *libertas a necessitate*.

Notemos, empero, todavía la resolución final del argumento o dificultad de Cicerón, expresada con esta retórica pregunta: «Quomodo igitur ordo causarum, qui praescienti certus est Deo, id efficit, ut *nihil sit in nostra voluntate*, cum in ipso causarum ordine magnum habeant locum nostrae voluntates?» En la cual solución subrayamos la frase *nihil sit in nostra voluntate*, para recordar que es una violencia hecha a los textos de San Agustín afirmar que *esse in nostra voluntate* signifique tan sólo materialmente ser acto realizado con nuestra voluntad connotando sólo la *libertas a coactione*, sin incluir el sentido de poder libre o indiferentemente varios extremos o actos. Porque es la misma frase puesta en la dificultad de Cicerón, donde ciertamente significaba esta última libertad de indiferencia, y el significado de la frase no ha sido restringido la más mínimo en todo el decurso de la argumentación de nuestro gran Doctor.

Finalmente, la consecuencia de esto es obvia para la debida o legítima interpretación del pasaje en litigio del c. 10.

Porque al final del c. 9 nos encontramos con que en la terminología de San Agustín *esse in nostra voluntate* significa la libertad de indiferencia; luego cuando en la primera parte de dicho pasaje se habla de *esse in potestate nostra*, se significa esa verdadera libertad, y no sólo la *libertas a coactione*, que interpreta el «Augustinus» de Janseño. La consecuencia es innegable, pues el valor y extensión de la frase *esse in voluntate nostra*, tan sólo se refiere al poder con el concepto de dependencia de nuestra voluntad, como si dijéramos, estar en nuestra mano (1).

(1) Si alguno quisiera eludir el raciocinio que hacemos en el texto apoyados en el c. 9, y se apoyase a este fin en las palabras con que empieza el n. 2 del c. 10, nada

d) *Lo restante del c. 10 tampoco permite la interpretación jansenista del principio*

Inmediatamente después del pasaje discutido, nos habla el texto del caso en que el hombre quiere, mas no puede realizar lo que quiere; y aun así nota que el acto será de la voluntad, esto es, según lo visto, que está el querer en poder de la misma, siendo ésta responsable del mismo querer. El final del párrafo (n. 1) es particularmente significativo en este orden de ideas, pues dice: «Por tanto, cualquier cosa que sufra el hombre contraria o independiente de su voluntad, no debe atribuirle a las voluntades humanas o angélicas o de algún espíritu creado, sino más bien a la de Aquél que da el poder a los que quieren.» Donde distingue el Santo claramente dos cosas: el querer y el poder conforme al querer. De estas dos cosas, el querer va del todo a cuenta del hombre. Recuértese para mayor evidencia la sentencia vista en el c. 9: *Sicut enim omnium naturarum creator est,*

adelantaría. Porque véase lo que dice el Santo: «Non ergo propterea nihil est in nostra voluntate, quia Deus praescivit quid futurum esset in nostra voluntate: non enim qui hoc praescivit, nihil praescivit. Porro si ille, qui praescivit quid futurum esset in nostra voluntate, non utique nihil, sed aliquid praescivit: profecto et illo praesciente est aliquid in nostra voluntate.»

Subrayo para mayor claridad las cuatro veces que se aplica la expresión *esse in nostra voluntate*. Concedido que la segunda y la tercera vez (*futurum esset in nostra voluntate*) significa meramente el acto. Pero el adversario, para desvirtuar nuestra precedente argumentación, ha de defender que ninguna vez significa ahí la frase aquella tan particular manera de estar una cosa en nuestro poder que se indica con la palabra libertad de indiferencia, y es un poder para actos diversos, como ciertamente se entendía en la dificultad propuesta por Cicerón o por los Estoicos. Porque si la primera y la cuarta vez dicha frase no significase más que el hecho y no el poder libre e indiferente, la solución que preconiza aquí San Agustín fuera una tautología o un explicar ídem por ídem, que hubiese movido a la risa y al sarcasmo a todos los Estoicos. Porque el resultado de tan laboriosa explicación fuera decir: «Por tanto, no dejará de existir un acto en nuestra voluntad, porque Dios, de antemano, ha previsto este acto en nuestra voluntad: pues no se puede decir que quien previó esto, nada previó. Por consiguiente, puesto que el que previó el acto que había de haber en nuestra voluntad, algo previó; en realidad de verdad, previéndolo Dios hay un acto en nuestra voluntad.» Esta respuesta que es, en realidad, la del *Augustinus* de Jansenio, no fuera sino un famosísimo escamoteo de la dificultad, sin darla ni sombra de solución.

ita omnium potestatum dator, non voluntatum. El poder conforme al querer va del todo a cuenta de Dios (*omnium potestatum dator*).

Ahora bien, esta distinción, que continúa en el c. 10, al final del n. I, sería impertinente o de ningún valor si en el querer hubiese sólo el poder querer, sin que hubiese posibilidad de no querer o libertad de indiferencia, porque es manifiesto que tal querer, expresión necesaria de sólo su poder ser, iría tan a cuenta de Dios, como cualquier otro efecto natural que el mismo Dios determina, o cualquier otro efecto extrínseco a la voluntad que veníamos diciendo, que era sólo efecto de la voluntad divina.

Síguese la consecuencia, *Non ergo propterea* (1).... Por lo que acaba de decir el Santo, es evidente que empieza hablando de aquel poder que hay en nuestra voluntad, y es idénticamente la libertad de indiferencia, por la cual somos responsables de nuestros querer, y es muy distinto del poder exterior o extrínseco a la voluntad del que sólo Dios responde por la conservación de las leyes naturales o suspensión de las mismas.

Por lo cual es bonísima la deducción, *Quocirca nullo modo cogimur, aut retenta praescientia Dei tollere voluntatis arbitrium, aut retento voluntatis arbitrio Deum (quod nefas est) negare praescium futurorum: sed utrumque amplectimur, utrumque fideliter et veraciter confitemur; illud ut bene credamus;* Porque creyendo en la libertad así entendida con el poder libre de toda ineludible traba en la voluntad, creemos en una verdad revelada (2).

Por consiguiente, el período *Proinde non frustra sunt leges, obiurgationes, exhortationes, laudes et vituperationes: quia et ipsas futuras esse praescivit, et valent plurimum, quantum eas valituras esse praescivit; et preces valent ad ea impenetranda, quae se precantibus concessurum esse praescivit*, sólo tiene un sentido posible, y es que tales medios sirven o ayudan para el buen ejercicio de la libertad de indiferencia que se supone y para impedir el abuso y degeneración de la misma.

(1) Véase la nota anterior.

(2) En la expresión que luego hallamos en el texto, *quo adiuvante sumus liberi, vel erimus*, sin duda hay un matiz propio del léxico de San Agustín en la palabra *liberi*. Pero tiene muy poco que ver con lo que discutimos, y por ende omitimos su análisis.

En especial, la frase *Et iuste praemia bonis factis, et peccatis supplicia constituta sunt*, excluye toda idea de fatalidad en el efecto moral de las leyes, reprensiones, exhortaciones, alabanzas y vituperios.

Así también, y sólo así, se explica lo que prosigue diciendo, que es: *Neque enim ideo peccat homo, quia Deus illum peccaturum esse praescivit: imo ideo non dubitatur ipsum peccare, cum peccat, quia ille cuius praescientia falli non potest, non fatum, non fortunam, non aliquid aliud, sed ipsum peccaturum esse praescivit*, porque se sobrentiende que no hay ninguna necesidad antecedente que dimane de la ciencia o voluntad de Dios ni de otra alguna causa natural o voluntaria que obligue a cometer el pecado. Y esta libertad de indiferencia que tantas veces se sobrentiende en el decurso de todo el capítulo, se indica con evidencia en la proposición final, que dice de esta manera: *Qui si nolit, utique non peccat: sed si peccare noluerit, etiam hoc ille praescivit*, proposición que demuestra que se ha mantenido en todo el argumento hecho el supuesto de que es posible el caso, por parte de la voluntad del que peca, de que no peque. ¡Qué mala causa la de Jansenio ante una reposada consideración de los textos de San Agustín! Y ¡cuán tristemente había de sentir el autor del *Augustinus* al traer ese c. 10 del l. 5 de *Civitate Dei*, que se bamboleaba el terreno bajo sus pies, cuando en busca de un apoyo recurrió a la autoridad de Santo Tomás, que tan claramente le es contraria! (1).

En atención a esta inesperada salida de Jansenio, pondremos fin a nuestro breve estudio crítico probando que la interpretación que Santo Tomás dió de este lugar (l. 5 de *Civ. Dei*, c. 10) de San Agustín envuelve la afirmación de la libertad de indiferencia. Lo cual haremos defendiendo la siguiente proposición:

Santo Tomás supuso que San Agustín (l. 5 de Civ. Dei, c. 10) admitía fuera de la libertas a coactione la libertas a necessitate o de indiferencia.

Los lugares de las obras de Santo Tomás que podrían crear algún prejuicio contra esto, si se interpretan mal, son: a) *Q. 10 de Potentia*, a. 2 ad 5; b) *Q. 22 de Veritate*, a. 5; c) *S. Th.*, p. 1, q. 82, a. 1.

Citaremos de cada uno de ellos las palabras del Santo Doctor que

(1) Por falta de espacio y oportunidad no intercalamos aquí un estudio, acabado de hacer, sobre el concepto de la libertad en el Doctor Angélico.

adujo Jansenio en favor de su opinión, e incontinenti soltaremos la dificultad dando la prueba del verdadero sentido del pasaje que deshace el prejuicio.

a) Las palabras de la *q. 10 de Potentia, a. 2 ad 5* son éstas: «Naturalis necessitas, secundum quod voluntas aliquid ex necessitate velle dicitur, ut felicitatem, libertati voluntatis non repugnat, ut Augustinus docet in *5 de Civ. Dei*. Libertas enim voluntatis violentiae vel coactioni opponitur.»

Respuesta. Estamos plenamente conformes con la doctrina de tan grande autoridad. Admitimos, además, lo que salta a la vista en el texto, es a saber, que el Aquinate afirma aquí con relación al concepto de nuestra libertad lo que entendía que afirmó San Agustín en la *Ciudad de Dios*. Pero ¿qué extensión se ha de dar a esta concordia entre nuestra libertad y casos de necesidad de nuestros actos voluntarios? ¿Por ventura se ha de entender que mientras haya libertad *a coactione*, por necesaria e ineludible que sea la determinación o acto de la voluntad, ya se afirma que hay en el hombre el ejercicio de aquella libertad que lo hace responsable de sus acciones? Así lo entendió el jansenismo, pero lo entendió muy mal. Porque el mismo Santo Doctor, que escribió aquellas palabras, en la *q. 6 de Malo, a. unico in c.*, ha explicado su concepto de nuestra libertad en estos términos: *Quidam posuerunt, quod voluntas hominis ex necessitate movetur ad aliquid eligendum: nec tamen ponebant quod voluntas cogeretur. Non enim omne necessarium est violentum: sed solum id cuius principium est extra. Unde et motus naturales inveniuntur aliqui necessarii, non tamen violenti; violentum enim repugnat naturali, sicut et voluntario: quia utriusque principium est intra, violenti autem principium est extra.*

Afirmó, pues, que algunos habían sostenido que sólo hay que reconocer en el hombre la libertas *a coactione*, cuando se habla de que es libre en sus determinaciones o en el elegir. Entre los que tal han sostenido, es evidente que se ha de incluir el *Augustinus* de Jansenio; pero ¿podrá nadie que haya leído esta cuestión, *6 de Malo*, escrita por Santo Tomás, sospechar siquiera que éste creyese nunca que San Agustín se hubiese de contar entre éstos (*quidam*)? Ciertamente no. Porque, continuemos leyendo en el Angélico. Dice así: *Haec autem opinio est haeretica: tollit enim rationem meriti et demeriti in humanis actibus. Non enim videtur esse meritorium vel demeritorium quod aliquis sic ex necessitate agit, quod vitare non possit. Est etiam anumeranda inter*

extraneas Philosophiae opiniones, quia non solum contrariatur fidei: sed subvertit omnia principia Philosophiae moralis (1).

Así que cuando Santo Tomás admite que, como ha dicho San Agustín en su *Ciudad de Dios*, hay actos libres que son necesarios, o que la libertad de nuestra voluntad sólo está reñida con la coacción y no con la necesidad natural, en ningún modo quiere decir él, ni admite que San Agustín haya enseñado, que la determinación o elección propia de nuestra voluntad con sólo no ser intrínsecamente violenta, ya será propiamente libre y capaz de merecer o desmerecer, aunque por una oculta o manifiesta necesidad se impidiese el libre juego de nuestro libre albedrío o libertad de indiferencia.

La aparente y no real contradicción entre los dos pasajes de Santo Tomás, próximamente considerados, es puramente cuestión de terminología. En *10 de Potentia* da el dictado de libre a todo acto de la voluntad, aunque no sea acto de elegir y propia determinación: en *6 de Malo* habla de la libertad de elección y de determinación, que importa algo más que aquella simple libertad o espontaneidad natural e indispensable en todo acto de la voluntad por indeliberado que sea (2).

(1) Adviértase la enorme distracción sufrida por Jansenio (no nos meteremos a juzgar sus intenciones) cuando, para enseñar lo que sentía Santo Tomás acerca del propio concepto de la libertad necesaria para merecer o desmerecer, se apoyó en unas palabras que había escrito el Santo a propósito de la *Procesión del Espíritu*, como son las del texto que tratamos de explicar, y no recordó las del texto aquí aducido (*q. 6 de Malo*) que tocaban tan de cerca a la opinión de que se constituyó defensor el mismo Jansenio; pues investigaban, *Utrum homo habeat liberam electionem actuum, aut ex necessitate eligat*. ¿Qué diría el Angélico al verse puesto, precisamente en compañía de San Agustín, entre aquellos (*quidam*) que tan justamente había censurado? *Risum tenetis*.

(2) Suárez ha explicado la posibilidad en una misma potencia de estas dos clases de actos con una teoría que nos parece muy fundada en el concepto corriente de nuestra libertad. Porque enseña (*In 1. 2. Tract. 2, disp. 1, sect. 3, n. 17* et alias) que el acto libre con libertad de indiferencia no lleva en sí intrínsecamente esta libertad, sino sólo la que llevan todos los actos de la voluntad, que es la de coacción, o el simple ser voluntario. La libertad de indiferencia en el acto es una mera denominación extrínseca, derivada en el acto del poder existente en la voluntad para no producir aquel acto, o para producir el acto contrario. Así que todo lo espontáneo en nuestra voluntad, intrínsecamente es tan libre como lo deliberado; pero esto último incluye el poder en la voluntad para omitirlo o realizar lo contrario, del cual poder nace la responsabilidad de nuestras acciones propiamente libres.

b) Tampoco la *q. 22 de Veritate*, a. 5, faculta a nadie para afirmar en serio que el Angélico reconociese que San Agustín, en la *Ciudad de Dios*, no admitía la libertad de indiferencia.

Las palabras de esta cuestión aducidas por Jansenio en favor de su tesis, son éstas: «Sicut potest accipi ex verbis Augustini de Civitate Dei, duplex est necessitas. Necessitas scilicet coactionis, et haec in volentem nullo modo cadere potest, et necessitas naturalis inclinationis, sicut dicimus Deum de necessitate vivere», que son palabras del cuerpo del artículo mencionado. En el mismo sentido se añaden las siguientes de la respuesta *ad 4*: «Augustinus loquitur de necessitate naturali, quam a voluntate non excludimus, respectu aliquorum. Et haec necessitas in divina voluntate invenitur, sicut in divino esse.» Y, por fin, se citan las del *ad 1 Sed Contra*, que son: «Auctoritas illa est intelligenda de necessitate coactionis quae repugnat voluntati, non autem de necessitate naturalis conditionis, quae secundum Augustinum in 5 de Civ. Dei voluntati non repugnat.»

Respuesta. Naturalmente, para entender el alcance de estas palabras del Aquinate hay que prestar atención al objeto del artículo en que el Santo las escribió; y juntamente a la concatenación del mismo artículo con los que por el mismo tiempo escribió en torno a la misma disputa acerca de nuestra libertad.

Al hacer esto el estudioso de nuevo encuentra algo muy grave en materia de buena crítica contra el método del autor del *Augustinus* en este punto.

Se sabe, pues, que las citas son del a. 5 de la *q. 22 de Veritate*, en que ampliamente investiga el Angélico, *Utrum voluntas quippiam de necessitate velit*. Por lo mismo que en la propuesta se dice *quippiam*, ya puede sospechar el lector que en la solución se tratará de un acto particular que no tendrá que ver con el problema abstruso de la previsión divina que exponía San Agustín. Y así sucede, en efecto; el acto necesario de la voluntad que puede llamarse libre, como antes vimos, es la inclinación que ha impreso Dios en la misma voluntad hacia nuestro último fin, con respecto al cual no se ejercita inmediatamente nuestra facultad libre o de elección, porque siempre está elegido. Por lo cual no tendrá que dar ni dará aquí Santo Tomás una explicación completa del concepto que se formaba San Agustín de la libertad humana discurriendo por la *Ciudad de Dios*. El que esté el Doctor de Aquino concorde con el de Hipona en este punto, ni quita ni pone en

orden a conocer el propio concepto de la libertad de elección defendido por el primero, ni para saber qué pensaba éste, qué defendía el segundo en esta misma materia de propia libertad de indiferencia.

En cambio, para entrambas cosas, y, por consiguiente, para resolver con verdad el debate entablado por Jansenio acerca de la opinión de estos dos grandes Doctores, servía y sirve a maravilla el *a. 6* de la misma cuestión, que escribiría Santo Tomás no mucho después del *a. 5*. Porque en él trata el grande autor del acto de la voluntad humana, en realidad difícil de ser previsto, por no estar determinado en sus causas cuál es nuestra libre elección. Así que el título del *a. 6*, es: *Utrum voluntas de necessitate velit quidquid vult*.

También aquí Santo Tomás resuelve el problema encontrando la fórmula en San Agustín. Y la resolución es que Agustín dice, *quod voluntas est qua peccatur et recte vivitur* (1), y que, por tanto, la voluntad no está inmutablemente fija ni en el bien ni en el mal. Y que sea esta falta de inmutabilidad lo explica más el Angélico en el cuerpo del artículo, escribiendo: *Ex hoc aliquid dicitur esse necessarium quod est immutabiliter determinatum ad unum. Unde cum voluntas indeterminate se habeat respectu multorum, non habet respectu omnium necessitatem*.

Todavía para que resalte más qué sea aquel *indeterminate se habere respectu multarum*, añadiremos unas palabras de la *q. 24 de Veritate, a. 1 in c.*, en las cuales de nuevo se ventila la cuestión de nuestra libertad, muchísimo más directamente que en aquellos pasajes que Jansenio coleccionó. Dice así el Aquinate: *Absque omni dubitatione hominem arbitrio liberum ponere oportet. Ad hoc enim fides astringit cum sine libero arbitrio non possit meritum vel demeritum, iusta paena vel praemium. Ad hoc etiam manifesta indicia inducunt, quibus apparet hominem libere unum eligere et aliud refutare. Ad hoc etiam evidens ratio cogit....* Todo el cuerpo del artículo expone, con luz meridiana, el concepto y el hecho en el hombre de la libertad de indiferencia que Jan-

(1) La frase de San Agustín es: «Voluntas quippe est qua et peccatur et recte vivitur: quod his verbis egimus» (*Retract., l. 1, c. 9, n. 4*). Repasa el Santo ahí sus libros *De Libero Arbitrio*, y advierte que acaso los pelagianos abusarán de sus expresiones, *quia gratia Dei commemorata non est, de qua tunc non agebatur*. Así que no retractará el concepto de la libertad, sino que añadirá lo que antes no era necesario añadir; aunque, como más adelante añade, no *omnimodo de ista Dei gratia reticimus*.

senio no supo encontrar en las obras de ningún Santo Doctor de la Iglesia.

Pero lo más particular, que no se puede aquí omitir, es que en todo el artículo el Angélico tiene muy presente a San Agustín, y va apoyándose en él, pues *ad* 16 escribe: «*Quamvis creatura esset melior, si immobiliter Deo adhaereret; tamen illa est bona quae potest Deo adhaerere, et non adhaerere: et ita melius est universum, ubi utraque creatura invenitur, quam si altera tantum invenitur. Et haec est responsio Augustini*» (1).

Aún hace más a nuestro propósito que el Aquinate cite al final de su artículo al mismo gran Padre de la Iglesia, pues lo aduce, diciendo: *Habemus ergo respectu eius (ultimi finis) liberam voluntatem, cum necessitas naturalis inclinationis libertati non repugnet, secundum Augustinum 5 de Civitate Dei, non autem liberum iudicium proprie loquendo, cum non cadat sub electione* (2).

De suerte que Santo Tomás, mientras va enseñando el propio concepto de la libertad de indiferencia, cree andar de acuerdo con San Agustín, y esto teniendo ante los ojos el c. 10 del l. 5 de *Civitate Dei*.

c) La autoridad de la *Suma Teológica* (I p., q. 82, a. 1 ad 1) que trae Jansenio en su favor, es ésta: «*Verbum Augustini est intelligendum de necessitate coactionis. Necessitas autem naturalis, non aufert libertatem voluntatis, ut ipsemet in eodem libro dicit.*»

Respuesta. Tampoco dice nada aquí Santo Tomás que importe la negación de la libertad de indiferencia, ni que pruebe que haya admitido jamás que San Agustín la hubiese negado en la *Ciudad de Dios*. Ya se podía colegir esto por lo visto a propósito de las otras citas jansenianas. Sobre todo, que los artículos de esta q. 82 y los de la q. 83 se corresponden con los de la q. 22 de *Veritate* y los de la 24.

Mas porque Jansenio apela, no sin retintín, a la *Suma Teológica*, como a la obra suprema de la Teología católica, será bien que basados en la misma obra suprema declaremos cuán falaces son las citas de dicho autor.

Así que en dicho artículo 1 de la q. 82 se discute, *Utrum voluntas*

(1) Manifiesta referencia al l. 2 de *Lib. Arb.*

(2) Parece que Jansenio olvidó *oportunamente* este lugar, donde, al igual que en las citas aportadas por él, Santo Tomás conmemora el c. 10 del l. 5 de *Civ. Dei*.

aliquid ex necessitate appetat. Lo concede el Santo Doctor diciendo in c.: «Similiter etiam nec necessitas naturalis repugnat voluntati; quinimo necesse et quod sicut intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhaereat ultimo fini, qui est beatitudo.» Esta es la necesidad que admite con San Agustín en la voluntad, que no repugna a su libertad. Y está claro que esta necesidad, con respecto al último fin, no se opone a la libertad *que se ha de ejercitar en la elección de los medios*, que conducen a dicho fin, que no se puede dejar de querer. Este es el pecado del *Augustinus* de Jansenio, que nos quiere hacer creer que San Agustín defendió que no se opone a la libertad de un acto de elección de un medio, la necesidad absoluta y antecedente de la elección del mismo medio; y aun quiere hacer solidario de esta afirmación sobre el sentir de San Agustín a Santo Tomás. Y para probarlo cita palabras del último de los dos grandes Doctores que no tienen que ver con esto.

Mas todavía se agrava esta falta porque estas palabras inoportunamente aducidas son del a. 1; y en el 2 ya se trata de la libertad en el sentido contrario a la intención o tendencia de la cita del 1. Porque el 2 averigua, *Utrum voluntas ex necessitate omnia velit quaecumque vult*; y en el mismo se asienta la base de nuestra libertad de indiferencia; con el agravante para el *Augustinus* de Jansenio, que se empieza por la misma autoridad del verdadero Agustín, que comenzaba el a. 6 de la q. 22 de *Veritate*, del cual antes hablamos.

De manera que la doctrina de este a. 2 es que, *voluntas non ex necessitate vult quaecumque vult*; y hablar de nuestros actos libres propiamente es hablar de esos quererres de la voluntad que no son *ex necessitate*. Y así habla el Angélico después de citar como norma de lo que va a decir la sentencia de San Agustín: *Voluntas est qua peccatur et recte vivitur*.

Pero hay más: porque en la cuestión siguiente que trata, *Utrum homo sit liberi arbitrii*, empieza la prueba de su tesis diciendo: *Homo est liberi arbitrii; alioquin frustra essent consilia, exhortationes, praecepta, prohibitiones, praemia et poenae*. Las cuales palabras traen a la memoria otras muy semejantes de San Agustín en el lugar del debate (l. 5, de *Civ. Dei*, c. 10), que son: *Proinde non frustra sunt leges, obiurgationes, exhortationes, laudes et vituperationes*. Y qué entienda Santo Tomás por libre albedrío, lo declara bien aquí escribiendo: *Ideo agit libero iudicio, potens in diversa ferri. Ratio enim circa contingentia ha-*

bet viam ad opposita..... ideo circa ea iudicium rationis ad diversa se habet, et non est determinatum ad unum. Et pro tanto necesse est quod homo sit liberi arbitrii ex hoc ipso quod rationalis.

De todo lo cual se deduce con evidencia meridiana que el Angélico, al defender el libre albedrío, defendía la libertad de indiferencia, por la cual la voluntad es, *potens in diversa ferri; habet viam ad opposita; ad diversa se habet*; y de igual manera que el juicio *non est determinatum ad unum*, tampoco la voluntad antecedentemente a su propia y peculiar determinación. Y en todo esto juzga no apartarse de la opinión de San Agustín en la *Ciudad de Dios*, como lo prueba, entre otras muchas indicaciones hechas, el anatema que lanza contra los que niegan esta *libertad de indiferencia necesaria para merecer o desmerecer* (q. 6 de Malo, a. unico in c.).

L. TEIXIDOR