

# LA DIVISIÓN Y EL CONFLICTO INTERIOR DE LA VOLUNTAD HUMANA, Y SU RESOLUCIÓN EN EL AMOR, SEGÚN AGUSTÍN DE HIPONA

*Inner division and conflict of human will, and its resolution in love,  
according to Augustine of Hippo*

Javier García-Valiño Abós  
Universidad de Murcia

## RESUMEN

Se presenta la reflexión de Agustín sobre la voluntad humana como una aportación original. Se explica su concepción de la voluntad como acto (*motus animi*) y facultad del alma (*vis animi*). Luego, se plantea el problema de la división o escisión interior de la voluntad (dualidad, ambivalencia volitiva), y el conflicto entre las dos voluntades. Por último, se examina brevemente el amor (*dilectio, caritas*) como la «solución» al problema: la resolución del conflicto interior de la voluntad mediante el amor.

**Palabras clave:** Agustín de Hipona, alma, voluntad, libertad, querer/poder, conflicto, amor (*dilectio, caritas*).

## ABSTRACT

The Augustine's doctrine on human will is proposed as an original contribution. His conception of will as act (*motus animi*) and power of the soul (*vis animi*) is explained. The main question is the inner division or breaking of the will (duality, ambivalent will), and the conflict between the two wills. Finally and shortly, we examine love (*dilectio, caritas*) as the Augustine's «solution» (?) to this problem: the resolution of the inner conflict of the will through his transformation in love.

**Key words:** Augustine of Hippo, soul, will, freedom, to want/to be able, conflict, love (*dilectio, caritas*).

## 1. AGUSTÍN DE HIPONA: EL PRIMER «FILÓSOFO DE LA VOLUNTAD»

Agustín de Hipona (Aurelius Augustinus Hipponensis), el autor más influyente de la patrística latino-occidental, no es, ciertamente, un «filósofo sistemático», pero sí profundo y muy original.

Entre los temas principales de su reflexión filosófica, a los que retornaba una y otra vez, acaso el principal sea el libre albedrío de la voluntad (*liberum arbitrium voluntatis*), entendida esta como una instancia antropológica distinta del deseo y de la razón, como una de las tres facultades espirituales del alma humana: memoria, inteligencia y voluntad.

Aristóteles es el primer filósofo griego que, con sus nociones de *boúlesis* y *proaíresis*, prefigura el concepto de *voluntas*, y los estoicos son los primeros que plantean claramente el problema de la libre voluntad. Ahora bien, en la filosofía griega no se encuentra una

concepción consistente de la voluntad, entendida como una potencia o facultad del alma irreductible a la *órexis* o deseo y distinta de la inteligencia.<sup>1</sup>

H. Arendt considera a Agustín como «el primer filósofo de la voluntad».<sup>2</sup> Contra este juicio de Arendt está el de otros autores, como Gauthier, que niegan que Agustín haya hecho, en el terreno filosófico, una aportación original o consistente a la doctrina cristiana sobre la voluntad. A este respecto, Gauthier es contundente: «si nadie ha definido nunca la concepción agustiniana de la voluntad, eso es simplemente porque esta concepción *no existe*: de todos los rasgos de la «voluntad» en Agustín, no hay uno solo que no se encuentre antes en los estoicos».<sup>3</sup>

Ciertamente, es muy notable (y no siempre bien reconocida) la presencia e influencia de los estoicos en Agustín; principalmente, a través de la lectura de Cicerón.<sup>4</sup> Sin embargo, estimo que esta opinión de Gauthier es exagerada y no se ajusta a la realidad. Agustín es el primer autor del Occidente latino que desarrolla una concepción consistente de la voluntad; y espero mostrar en este artículo la originalidad y riqueza de esa concepción.<sup>5</sup> Sin embargo, hay que reconocer que, «a pesar del lugar central que esta idea ocupa en su pensamiento, Agustín no ofrece en ninguna de sus obras una explicación *sistemática* de la naturaleza y de las funciones de la voluntad».<sup>6</sup>

Encontramos su concepción de la voluntad esparcida en diversas obras, pero principalmente en el tratado *De libero arbitrio* (sobre todo, en los dos últimos libros), en las *Confessiones* y en el tratado *De Trinitate*.

En todo caso, la visión agustiniana de la voluntad nos va a trasladar del horizonte griego al horizonte cristiano, en un cambio profundo de perspectiva que afecta radicalmente a la comprensión del ser humano.

## 2. PRIMERA APROXIMACIÓN A LA NOCIÓN AGUSTINIANA DE VOLUNTAD

Agustín es muy consciente de la existencia y naturaleza de la voluntad, y formula una breve definición de ella: «nuestra voluntad es, para nosotros mismos, muy bien conocida; pues

1 He intentado argumentar estas tesis en varios artículos y en mi tesis doctoral: cfr. García-Valiño Abós, J., *La voluntad humana en Tomás de Aquino. Un estudio desde sus fuentes griegas, patristicas y escolásticas* (tesis doctoral). Málaga, 2010; publicada en la red por el Servicio de publicaciones de la Universidad de Málaga. Cfr. *idem*, «¿Hay voluntad en Aristóteles?», en *Alfa. Revista de la Asociación andaluza de filosofía*, 22-23 (2008), pp. 317-326; *idem*, «Deseo racional y elección deliberada. Los conceptos aristotélicos de *boulesis* y *proairesis* como precursores de la noción de voluntad», en Silar, M., y Schwember, F. (eds.), *Racionalidad práctica. Intencionalidad, normatividad y reflexividad. Comunicaciones a las XLV Reuniones Filosóficas*. Pamplona, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra (colección: «Cuadernos de Anuario filosófico», serie universitaria, n.º 212), 2009, pp. 179-188.

2 ARENDT, H., *La vida del espíritu*. Barcelona, Paidós, 2002, p. 316.

3 «[...] si personne n'a jamais défini la conception augustinienne de la volonté, c'est tout simplement parce que cette conception n'existe pas: des traits de la «volonté» qu'on a relevés chez Augustin, il n'en est pas un qui ne se trouve déjà chez les Stoïciens» (GAUTHIER, R. A., y JOLIF, J. Y., *Aristote: L'Éthique à Nicomaque. Introduction, traduction et commentaire* (4 vol.). Louvain, Publications Universitaires, 2.<sup>a</sup> ed. 1970, «Introduction» (tomo I, parte 1), p. 259).

4 Sobre la decisiva influencia de Cicerón en Agustín, cfr. una tesis doctoral (iné dita) reciente: RAJCEVIC, U., *Quidam Cicero. The indebtedness of Augustine's doctor christianus to Cicero's orator*. Budapest, Central European University, mayo 2010.

5 Una exposición sintética de esa concepción se encuentra en DIJTH, M.: «Voluntad (*voluntas*)», en Fitzgerald, A. D. (director), *Diccionario de san Agustín. San Agustín a través del tiempo*. Burgos, Monte Carmelo, 2001, pp. 1338-1345.

6 *Ibidem*, p. 1338.

ni siquiera sabría que yo quiero, si no supiera *qué es la voluntad misma*. Así, pues, la voluntad se define de este modo: la voluntad es *un movimiento del espíritu, en ausencia de coacción, para no perder algo o para conseguirlo*.<sup>7</sup>

Es menester subrayar que la principal fuente de esta definición agustiniana es estoica:<sup>8</sup> la definición estoica de ὄρμη («impulso»): «un movimiento del alma hacia (o apartándose de) algo»,<sup>9</sup> en respuesta a una impresión práctica o «impulsiva» (φαντασία ὄρμητική).

En el texto citado de Agustín, es notable que se define la voluntad como *acto* (un *motus animi*), no como *potencia*. Y se precisa: «en ausencia de coacción» (*cogente nullo*). En efecto, «nuestra voluntad no sería voluntad si no estuviera en nuestro poder»,<sup>10</sup> es decir, si no fuera *libre*. En este sentido, cuando Agustín se pregunta por la causa de este «movimiento del espíritu», es decir, qué es lo que causa que la voluntad quiera, o qué es lo que determina el movimiento de la voluntad hacia un objeto, descubre que, seguramente, es inherente a la naturaleza de la voluntad el no tener tal causa antecedente: «pero, ¿cuál puede ser la causa de la voluntad anterior a la misma voluntad? Pues o bien esta causa (la causa de su propio movimiento) es la misma voluntad, y entonces en ella tenemos la raíz que buscamos, o bien no es una voluntad».<sup>11</sup> Y esta propiedad esencial de la voluntad es denominada *liberum voluntatis arbitrium*: «libre albedrío».

Aunque Agustín ha definido la voluntad como *motus animi*, en la mayoría de los textos la contempla como una de las tres potencias (*vires*) o facultades espirituales del *animus*: intelecto, voluntad y memoria. Al indagar la naturaleza de la voluntad, no la contempla separada de las demás facultades, sino en conexión con ellas, sin perder de vista la unidad del alma y del ser humano. Considera la voluntad como una *fuerza unificadora y vinculante*. Le atribuye un poder catalizador y una función directiva sobre toda la vida del espíritu (incluida la vida moral): en cierto sentido, es ella la que decide cómo usar o ejercer las otras dos facultades —la memoria y el intelecto— y cómo ejercerse a sí misma. Ella orienta la atención de los sentidos, regula las imágenes impresas en la memoria y proporciona al entendimiento el material al que este ha de aplicarse.

### 3. LA DIVISIÓN Y EL CONFLICTO INTERIOR DE LA VOLUNTAD

En las *Confessiones* (escritas en el año 400) encontramos una visión bastante original y matizada de la voluntad. En esta obra, el punto de partida de Agustín son las epístolas de san Pablo; en particular, la *Epístola a los romanos* (redactada entre el año 54 y el 58).<sup>12</sup>

7 «Nobis autem voluntas nostra notissima est; neque enim nescirem me velle, si *quid sit voluntas ipsa* nescirem. Definitur itaque isto modo: voluntas *motus est animi, cogente nullo, ad aliquid vel non amittendum vel adipiscendum*» (AGUSTÍN DE HIPONA, *De duabus animabus, contra manicheos*, lib. X, cap. 14).

8 Para la influencia del estoicismo en la doctrina de Agustín sobre la voluntad y la libertad, después de su elección episcopal, cfr. DJUTH, M.: «Stoicism and Augustine's Doctrine of Human Freedom after 396», en *Augustinianum*, 30 (1990), pp. 387-401.

9 VON ARNIM, H. (ed.), *Stoicorum veterum fragmenta (SVF)*. Leipzig, 1903-1905, III, 377; ESTOBEO, *Anthologii libri duo priores qui inscribi solent Eclogae physicae et ethicae* (abr.: *Ecl.*), ed. K. Wachsmuth (2 vol.). Berlín, 1884, II, 87.3-5.

10 «Voluntas igitur nostra nec voluntas esset, nisi esset in nostra potestate» (AGUSTÍN DE HIPONA, *De libero arbitrio*, lib. III, cap. 3, 8).

11 «Sed quae tandem esse poterit ante voluntatem causa voluntatis? Aut enim et ipsa voluntas est, et a radice istae voluntatis non receditur; aut non est voluntas» (AGUSTÍN DE HIPONA, *De libero arbitrio*, lib. III, cap. 17, 49). El paréntesis es mío.

12 Sobre la interpretación agustiniana de esta epístola paulina, cfr. MARA, M. G. (introduzione, traduzione e note di), *Agostino, interprete di Paolo: commento di alcune questioni tratte dalla «Lettera ai romani»*. Milano, Paoline, 1993.

Es innegable que la influencia de Pablo en Agustín es enorme: la interpretación agustiniana de la fe cristiana está profundamente marcada por el apóstol. En este sentido, Arendt estima que la influencia del apóstol en Agustín se mantiene y acrecienta durante toda su vida: «cuanto más hondamente cristiano se fue haciendo Agustín en el curso de su larga vida, tanto más y más paulino se hizo».<sup>13</sup>

Agustín intenta descubrir las implicaciones y consecuencias filosóficas de un sorprendente fenómeno antropológico, que Pablo ha experimentado y ha descrito en dicha epístola: la *impotencia* de la voluntad. Ciertamente, es posible *querer* y, en ausencia de obstáculos exteriores, *no poder*. Como dice Agustín: «hice, pues, muchas cosas en las que *no era lo mismo querer que poder*»;<sup>14</sup> es decir, querer *no* es poder, en contra de lo que hoy está aceptado por muchos como si fuera un axioma: «querer es poder».<sup>15</sup>

En este punto, Pablo expresa con claridad —y con un cierto tono de dramatismo— su propia experiencia; en particular, en el cap. 7 de la epístola: «*querer* el bien está a mi alcance, pero *ponerlo por obra*, no» (*Rom 7,18*). En efecto, «al querer hacer el bien (το καλόν, *bonum*), encuentro esta ley en mí: que el mal se me apega» (*Rom 7,21*). Estamos ante un texto muy importante para la tradición cristiana, en el que Pablo expresa sinceramente su perplejidad: «no logro entender lo que hago, pues *lo que quiero, no lo hago*; y, en cambio, *lo que detesto, eso hago*» (*Rom 7,15*).<sup>16</sup>

Pablo no es, en nuestra civilización occidental, el primer autor que ha expresado esa experiencia desconcertante, que parece ser una constante en la condición humana. Hay, al menos, dos testimonios en la literatura clásica, expresados en términos muy similares: en Ovidio y en Eurípides. Ovidio afirma: «veo lo mejor y lo apruebo, pero sigo lo peor».<sup>17</sup> Antes que él, Eurípides, en la tragedia *Medea*, lo reconoce así: «sí, conozco los crímenes que voy a cometer, pero mi pasión (θυμός) es más poderosa que mis reflexiones (βουλευματα), y ella es la mayor causante de males para los mortales.»<sup>18</sup> Lo que probablemente nunca pudieron hacer ambos autores antiguos, y cualesquiera otros precristianos, es atribuir este fenómeno a una *libre elección de la voluntad*, aunque fuera una voluntad herida o debilitada de algún modo.

En la epístola de Pablo (sobre todo, en *Rom 7, 14-25* y *Rom 8*), el apóstol ha descrito el fenómeno en términos de *dos leyes* antagónicas: de un lado, la ley de la carne («la ley del pecado, que está en mis miembros»: *Rm 7,23*); del otro, la ley de mi espíritu (*lex mentis meae*) y del Espíritu de la vida (*lex Spiritus vitae*).

En cambio, Agustín, aunque describe el fenómeno en el marco conceptual de Pablo y en términos análogos, se distancia en este punto de la posición del apóstol, aunque siendo fiel al núcleo esencial de la doctrina paulina. De acuerdo con Arendt, pienso que Agustín interpreta el fenómeno desde una perspectiva diferente: más antropológica y menos teológico-moral que

13 ARENDT, H., *El concepto de amor en san Agustín*. Madrid, Encuentro, 2001, p. 30.

14 «Tam multa ergo feci, ubi non hoc erat velle quod posse» (AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, lib. VIII, cap. 8, 20).

15 Ya Platón, en el Crátilo o del lenguaje, distinguía entre el deseo-volición (βούλησις) y el poder (δύναμις); como se aprecia, por ejemplo, en esta pregunta: ποτέρα βούλησιν ἢ δύναμιν.

16 «Quod operor, non intellego»: no entiendo lo que hago (*Rom 7, 15*). Al citar estas palabras de Pablo, H. Arendt suele añadir, entre paréntesis, una expresión de Agustín que expresa muy bien la perplejidad de ambos: la del apóstol y también la del Padre de la Iglesia: «quaestio mihi factus sum», me he convertido en un enigma para mí mismo (*Confesiones*, lib. X, cap. 33, 50); cfr., p.e., ARENDT, H., *La vida del espíritu*, op. cit., p. 297). Todos los textos bíblicos citados en latín están tomados de la versión latina *neovulgata*.

17 «Video meliora proboque, / deteriora sequor» (OVIDIO, *Metamorfosis*, libro VII, 11, versos 20-21).

18 EURÍPIDES, *Medea*, versos 1078-1080.

la de Pablo.<sup>19</sup> Agustín no habla de dos leyes, sino de *dos voluntades* (*duae voluntates*): «de este modo, mis dos voluntades, una vieja y la otra nueva, una carnal y la otra espiritual, luchaban entre sí y, discordando, destrozaban mi alma».<sup>20</sup> No se trata, pues, de dos leyes en sentido propio —solo hay una ley, que es interior: «inscrita en nuestros corazones»—,<sup>21</sup> sino de dos voluntades en un mismo espíritu o alma (*animus*); como si el espíritu estuviera interiormente «dividido» o «escindido» entre dos voluntades en conflicto.

Tampoco se trata de dos *principios* antagónicos, como creían los maniqueos. En este punto se nota con claridad cómo Agustín se separa de la doctrina nuclear de la secta maniquea, a la que él mismo perteneció durante años: no hay dos principios o naturalezas opuestas y antagónicas, de carácter universal, que gobiernan el mundo y la vida humana: uno bueno y el otro malo, uno espiritual y el otro material. En la visión maniquea, la contienda perpetua entre ambos principios explicaría, en el ámbito antropológico, el conflicto interior que todo hombre experimenta de diversos modos, al que se refieren Pablo y Agustín. Este, en cambio, entiende que el conflicto (y la «enfermedad») radica en el propio espíritu: en la naturaleza —herida, ciertamente, por el pecado— de la propia voluntad.

Una lectura atenta de las *Confessiones* nos permite entender que, al reflexionar acerca de la crisis interior que sufrió en el jardín de Casiciaco —«el encarnizado *combate* que yo había entablado conmigo mismo»,<sup>22</sup> antes de la conversión—, Agustín descubrió que la interpretación del conflicto como una mera lucha entre la carne y el espíritu, no le permitía comprenderlo y explicarlo de un modo satisfactorio. Probablemente, él percibía una cierta analogía o semejanza entre la doctrina paulina del antagonismo entre la carne y el espíritu, y el dualismo radical de los maniqueos, que él había criticado con gran convicción y energía. Sin embargo, él no pretende negar ni refutar en modo alguno la doctrina paulina, de la cual está imbuido, sino más bien plantear el problema desde una perspectiva diferente, pero complementaria, que puede arrojar una luz nueva sobre un asunto antropológico y ético de gran calado.

La posición paulina consistía en pensar que la razón de ese conflicto interior, en virtud del cual no podemos —en muchas ocasiones— hacer lo que queremos (y, en cambio, hacemos lo que no queremos), está en la naturaleza dual —carnal y espiritual— del hombre (que implica, como se ha visto, la presencia de dos «leyes» en él) y en la herida del pecado. Las palabras de Pablo son muy claras al respecto: «porque la carne tiene deseos contrarios al espíritu, y el espíritu contrarios a la carne, pues ambos se oponen mutuamente, para que no hagáis lo que queréis».<sup>23</sup>

19 Para comprender mejor la actitud de Pablo y su importancia para el descubrimiento del hombre interior y el planteamiento del problema de la voluntad, en el horizonte cristiano, cfr. ARENDT, H., *La vida del espíritu*, op. cit., segunda parte, cap. II, sección 8: «El apóstol Pablo y la impotencia de la voluntad» (pp. 296-304).

Para la interpretación agustiniana de la doctrina paulina, cfr. JONAS, H., *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*. Göttingen, 2.<sup>a</sup> ed. 1965; «Philosophical Meditation on the Seventh Chapter of Paul's Epistle to the Romans», en: Robinson, J. M. (ed.), *The Future of Our Religious Past*. London and New York, 1971, pp. 333-350.

20 «Ita duae voluntates meae, una vetus, alia nova; illa carnalis, illa spiritalis, confligebant inter se atque discordando dissipabant animam meam» (AGUSTÍN DE HIPONA, *Confessiones*, lib. VIII, cap. 5, 10). Cfr. *Ef* 4, 22-24; *Col* 3,9 ss; *Rom* 7,14; *1 Co* 3,1.

21 La noción filosófica de una «ley natural» tiene sus orígenes en la escuela estoica (no en Aristóteles), y de ella la toman los Padres y la usan en sus comentarios a ciertos textos de la sagrada Escritura. Agustín entiende que esta ley natural ha sido acentuada y reforzada por la ley de Dios revelada y explícita: la Ley mosaica o el Decálogo, que se resume y perfecciona con el mandamiento cristiano: el precepto del amor a Dios y al prójimo (cfr. *Mt* 22, 37-40), el *mandatum novum* (cfr. *Jn* 13, 34-35; 15, 12.17).

22 «[...] ardentem *litem*, quam mecum aggressus eram» (AGUSTÍN DE HIPONA, *Confessiones*, lib. VIII, cap. 8, 19).

23 «Caro enim concupiscit adversus spiritum, spiritus autem adversus carnem; haec enim invicem adversantur, ut non, quaecumque vultis, illa faciatis» (*Gal* 5, 17).

Según Agustín, la razón del conflicto está, más bien, en la dualidad o «ambivalencia» de la propia voluntad; lo cual no comporta una negación de la constitución dual del ser humano; máxime, siendo Agustín un pensador siempre influido por el dualismo platónico y neoplatónico. Ahora bien, ¿por qué esa falta de unidad en la voluntad?

En un ensayo reciente, esta división interna o falta de unidad de la voluntad ha sido examinada de un modo magistral por el filósofo norteamericano H. Frankfurt. Inspirándose, en cierta medida, en Agustín, Frankfurt denomina «ambivalencia volitiva» a este tipo de conflicto psíquico, y reconoce que es característico de la condición humana. En efecto, «la falta de unidad volitiva no es en sí misma, por supuesto, nada especial ni novedoso. Agustín señaló que “no es un extraño fenómeno querer en parte y en parte no querer”. La división de la voluntad, creía él, es “una *enfermedad* del alma”<sup>24</sup> que padecemos como castigo por el pecado original. Al menos en su opinión, entonces, la ambivalencia es, en mayor o menor medida, inherente al destino del hombre»,<sup>25</sup> a la condición humana después del primer pecado.

Una precisión: Agustín no la interpreta, propiamente, como un «castigo», sino, más bien, como una *secuela* o *consecuencia* del pecado original (y de nuestros pecados personales) en nuestra naturaleza.

Por su parte, Arendt sostiene que Agustín la considera, en cierto sentido, *inherente* a la naturaleza misma de la voluntad, con independencia del influjo que el pecado de origen haya tenido en ella. Si Arendt tuviera razón, en el marco del pensamiento cristiano se podría afirmar que la tesis de Agustín es, en cierto modo, antropológicamente previa a (o independiente de) dos distinciones que para él siempre fueron relevantes: a) la distinción entre el estado original del hombre o *status naturae integrae* (antes del primer pecado) y el *status naturae lapsae* (consecuencia del pecado original); y b) la distinción paulina entre dos estados de la existencia humana: la existencia *sin Cristo* (anterior a la redención), propia del *homo carnalis* o *animalis*, y la existencia *en Cristo* (o la vida *según el Espíritu*), propia del *homo spiritalis*. Y sería independiente de ambas, aunque Agustín reconozca que, en virtud de la gracia del Espíritu (con los dones y frutos que el Espíritu Santo comunica al hombre redimido por Cristo), se crean las condiciones óptimas para la resolución del conflicto y la «curación» —si no completa, al menos parcial— de esa enfermedad del alma.

Pienso que Arendt en este punto no tiene razón, porque su lectura de Agustín no pondera justamente la influencia del pecado ni la eficacia de la gracia; y considero que la comprensión agustiniana del conflicto es no solo compatible, sino congruente y coherente con ambas distinciones.

En diversos lugares de su extensa obra, Agustín no solo describe la división y el conflicto que se dan en la voluntad humana, sino también reflexiona sobre la naturaleza y las raíces de esta debilidad o enfermedad (*aegritudo*), y se pregunta si puede ser curada de algún modo. La teología de los Padres de la Iglesia había ya apuntado de diversos modos que el oscurecimiento de la inteligencia y la debilidad de la voluntad son consecuencias o secuelas del pecado original y de los pecados personales. Fiel a esa tradición doctrinal, Agustín considera que la gracia divina puede purificar, restaurar e incluso «regenerar» el espíritu humano, fortaleciendo y nuestra voluntad y orientándola hacia lo bueno y lo mejor. Ahora bien, puede admi-

---

24 «Non igitur monstrum partim velle, partim nolle, sed *aegritudo* animi est» (AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, lib. VIII, cap. 9, 21).

25 FRANKFURT, H. G., «La más tenue de las pasiones», en *Necesidad, volición y amor*. Buenos Aires y Madrid, Katz, 2007, p. 162. (Los paréntesis son míos). Frankfurt es, probablemente, el filósofo vivo que ha hecho aportaciones más significativas y originales al problema filosófico de la voluntad.

tirse esa tesis y a la vez interpretar que el conflicto, si es inherente a la naturaleza de la voluntad humana, no puede resolverse con la gracia divina. Como ya se ha visto, esta interpretación es sostenida expresamente, entre otros, por Arendt: «la curación de la voluntad —y esto es decisivo— no se obtiene a través de la gracia divina»,<sup>26</sup> aunque esta pueda preparar, facilitar y coadyuvar a dicha curación en gran medida.

Sin embargo, esta tesis de la discípula de Heidegger no me parece del todo congruente con algunos textos del propio Agustín. Él mismo declara así el origen de la escisión, en clara referencia al pecado original: «no era yo el causante de esa división, «sino el pecado que habitaba en mí» (*Rom 7, 17*) como pena de otro pecado cometido en mayor libertad, por ser yo hijo de Adán». <sup>27</sup> Se trata, pues, de una consecuencia de aquella profunda herida, de la cual los hijos de Adán no somos personalmente responsables, pero sí «herederos». Pero, en el marco de la visión judeo-cristiana plasmada en el libro del *Génesis*, hay que pensar que, en el estado original, «antes» de aquel pecado, la libre voluntad humana no estaba escindida, sino que era íntegra, plena, vigorosa y perfectamente concorde consigo misma y con la voluntad del Creador. Y no me cabe duda de que Agustín piensa así.

Una «prueba autobiográfica» de la posición de Agustín sobre la voluntad es que, ya antes de su conversión, los miembros de su cuerpo obedecían a su propia voluntad, y lo hacían más fácilmente que su alma se obedecía a sí misma: «más fácilmente obedecía mi cuerpo al más tenue deseo de mi alma para que, a la menor señal (de la voluntad), se movieran sus miembros, que el alma a sí misma para cumplir, con la sola voluntad, lo que mucho quería». <sup>28</sup> En efecto, «el espíritu manda al cuerpo y es obedecido de inmediato»; en cambio, el espíritu se manda a sí mismo y se resiste», <sup>29</sup> no se obedece, a pesar de ser el mismo el que manda y el que es mandado: «manda el espíritu *que quiera* el espíritu y, no siendo cosa distinta de sí mismo, sin embargo no (se) obedece». <sup>30</sup> O no se obedece, o sufre una resistencia en sí mismo; una resistencia que es ciertamente interior, que no procede de otro.

En realidad —advierte Agustín—, no es el espíritu quien manda, sino una facultad suya: la voluntad. Ciertamente, es inherente a la naturaleza de la voluntad mandar y exigir obediencia, pero también sufrir una resistencia a su actividad imperativa. ¿Por qué ocurre esto? Agustín piensa que este extraño y absurdo fenómeno (*monstrum*) es un síntoma de cierta debilidad o enfermedad de la voluntad: un síntoma de que su compromiso consigo misma y con su objeto no es total: cuando el espíritu quiere algo, «no lo quiere *totalmente* y, por tanto, tampoco lo manda *totalmente* [...]. Así, pues, no manda *toda* ella; y esta es la razón de que no haga lo que manda». <sup>31</sup> No manda del todo, porque la voluntad no es «plena», no es íntegra: está escindida (o «desdoblada») en dos. La condición humana en el mundo (después de la pérdida

26 ARENDT, H., *La vida del espíritu*, *op. cit.*, p. 327.

27 «Et ideo non iam ego operabam illam, «sed quod habitabat in me peccatum» (*Rom 7, 17*) de supplicio liberioris peccati, quia eram filius Adam» (AGUSTÍN DE HIPONA, *Confessiones*, lib. VIII, cap. 10, 22).

28 «[...] faciliusque obtemperabat corpus tenuissimae voluntati animae, ut ad nutum membra moverentur, quam ipsa sibi anima ad voluntatem suam magnam in sola voluntate perficiendam» (AGUSTÍN DE HIPONA, *Confessiones*, lib. VIII, cap. 8, 20). El paréntesis es mío. Con respecto al imperio del alma (*animus*) sobre el cuerpo, la observación de Agustín no es nueva: ya Aristóteles lo vio y expresó con claridad: cfr. ARISTÓTELES, *Política*, lib. I, cap. 2, n. 11, 1254b 2-9.

29 «Imperat animus corpori et paretur statim; imperat animus sibi, et resistitur» (AGUSTÍN DE HIPONA, *Confessiones*, lib. VIII, cap. 9, 21).

30 «Imperat animus, ut velit animus, nec alter est, nec facit tamen» (AGUSTÍN DE HIPONA, *Confessiones*, lib. VIII, cap. 9, 21).

31 «Sed non ex toto vult: non ergo ex toto imperat. [...] Non itaque plena imperat; ideo non est, quod imperat» (AGUSTÍN DE HIPONA, *Confessiones*, lib. VIII, cap. 9, 21).



del paraíso) es tal que «una voluntad que fuera plena, sin una contra-voluntad, no podría seguir siendo, en sentido estricto, una voluntad (humana)».<sup>32</sup>

La contienda que se da entre ambas voluntades es un intercambio espiritual. La escisión y el conflicto se dan, pues, en el seno de la misma voluntad; no se dan entre el *animus* y la *voluntas*, ni entre la carne y el espíritu. Así, pues, «hay dos voluntades, porque ninguna de ellas es *total (tota)*, teniendo una lo que le falta a la otra».<sup>33</sup> La escisión es conflictiva, no «diológica»: entre ambas voluntades hay una contienda, no un diálogo pacífico. Y Agustín la experimentaba como «el encarnizado combate que yo había entablado conmigo mismo».<sup>34</sup>

El querer y el poder son, en el hombre, dos cosas estrechamente relacionadas entre sí; pero, como ya se ha señalado, no basta querer para poder poner en práctica lo que se quiere, aunque no haya coacción alguna y la vía para la acción esté expedita, libre de obstáculos externos al agente. Agustín está de acuerdo con la tesis principal del estoicismo acerca de la supremacía de la voluntad en lo que respecta al ejercicio de una libertad *interior*; tesis que Agustín expresa así: «nada está tanto *en nuestro poder* como nuestra misma voluntad, pues ella está dispuesta a la ejecución sin absolutamente ninguna demora en el mismo instante en que queremos».<sup>35</sup> «Porque, ¿qué es lo que está en nuestra voluntad tanto como la misma voluntad?».<sup>36</sup> Pero hay una discrepancia radical entre Agustín y el estoico Epicteto: para este, la voluntad es, en cierto sentido, «omnipotente»;<sup>37</sup> mientras que Agustín considera que la voluntad *no basta* para poner por obra lo que es bueno y cumplir la ley moral (natural). Ciertamente, «la ley no mandaría si no existiera voluntad alguna (no habría ley alguna si no hubiese una voluntad libre), ni tampoco la gracia ayudaría si la voluntad bastara».<sup>38</sup>

Por lo demás, la ley moral, en cuanto *imperativa*, no se dirige al entendimiento, sino a la voluntad, puesto que «el espíritu no se mueve hasta que *quiere* hacerlo»,<sup>39</sup> por más que conozca bien la ley o entienda claramente lo que conviene hacer o evitar. En este sentido, hablando propiamente, solo es libre la voluntad: no pueden considerarse libres ni la razón ni los apetitos o deseos.<sup>40</sup>

Según Agustín, la escisión interior de la voluntad hace que el alma fluctúe entre diversos fines que pueden ser, para ella, igualmente deseables. A diferencia de Aristóteles, no entiende

32 ARENDT, H., *La vida del espíritu*, op. cit., p. 328.

33 «Et ideo sunt duae voluntates, quia una earum *tota* non est et hoc adest alteri, quod deest alteri» (AGUSTÍN DE HIPONA, *Confessiones*, lib. VIII, cap. 9, 21).

34 «[...] ardentem litem, quam mecum agressus eram» (AGUSTÍN DE HIPONA, *Confessiones*, lib. VIII, cap. 8, 19).

35 «[...] nihil tam *in nostra potestate* quam ipsa voluntas est. Ea enim prorsus nullo intervallo mox ut volumus praesto est» (AGUSTÍN DE HIPONA, *De libero arbitrio*, lib. III, 27); cfr. *idem*, *Retractationes*, lib. I, cap. 9, 3.

36 «Quid enim tam in voluntate quam ipsa voluntas sita est?» (AGUSTÍN DE HIPONA, *De libero arbitrio*, lib. I, 86).

37 Para comprender la posición de Epicteto, es interesante la interpretación que propone Arendt en: *La vida del espíritu*, op. cit., segunda parte, cap. II, sección 9: «Epicteto y la omnipotencia de la voluntad» (pp. 305-316).

38 «Nec lex iuberet, nisi esset voluntas, nec gratia iuaret, si sat esset voluntas» (AGUSTÍN DE HIPONA, *Epistula* 177, 5). El paréntesis es mío.

39 «[...] animus vero *dum non vult* non ita movetur» (AGUSTÍN DE HIPONA, *De libero arbitrio*, lib. III, 9).

40 En la tradición medieval, la mayoría de los pensadores han aceptado (aunque lo hayan hecho con alguna objeción) esta tesis agustiniana, que será corroborada por Duns Escoto. «Lo más tarde a partir de Duns Escoto, se atribuye de manera casi exclusiva la libertad a la voluntad y no al intelecto. Que la voluntad es el sujeto de la libertad lo dice también santo Tomás. Pero no sin indicar que su raíz reside en el intelecto o en la razón» (INCIARTE, F., «Sobre la libertad del intelecto, de la razón y de la voluntad», en: Alvira, R. (coord.), *Razón y libertad. Homenaje a Antonio Millán-Puelles*. Madrid, Rialp, 1990, p. 284). Y esta indicación de Tomás de Aquino procede seguramente de su interpretación de Aristóteles. En rigor, la tesis de Tomás es que la voluntad es *más libre* que el entendimiento.



la facultad de elegir como una facultad cuyo ejercicio consista en la selección deliberativa de ciertos medios para un fin (la *προαίρεσις* aristotélica), sino en la elección entre querer (*velle*) y no-querer (*nolle*). Ahora bien, este no-querer no denota en modo alguno ausencia de voluntad. «*Nolle* es tan activamente transitivo como *velle*, y es también una facultad de la voluntad: si quiero lo que no deseo, no-quiero mis deseos; y, del mismo modo, puedo no-querer lo que la razón me dice que es correcto. En cada acto de la voluntad hay un yo-quiero-y-no-quiero implicado. Estas son las *dos voluntades* de las cuales Agustín dijo que «su discordia [...] deshizo su alma».<sup>41</sup>

Este no-querer, que está siempre coimplicado con el querer, no puede ser absoluto. En efecto, es imposible no-querer *absolutamente*, pues nadie puede no querer su propia existencia mientras está no-queriendo algo; incluso en el caso de que alguien quisiera suicidarse.

En conclusión, es el mismo yo volente (*volente-nolente*) el que simultáneamente quiere y no quiere. Así lo expresa claramente Agustín, recordando su propia experiencia interior: «era yo el que quería, y era yo el que no quería: era yo. Pero mi querer no era *pleno* y mi no-querer tampoco era *pleno*. Por eso contendía conmigo mismo, y me desgarraba a mí mismo. Y este desgarramiento se hacía *contra mi voluntad*».<sup>42</sup> Era, pues, el conflicto o contienda entre dos voluntades (y no entre un alma «espiritual» o buena, y otra «carnal» o mala) lo que le desgarraba el alma.

El conflicto entre voluntades no solo se da cuando se trata de elegir entre lo bueno y lo malo, como sostenían los maniqueos, sino también en muchas otras ocasiones, a diario: cada vez que un hombre ha de tomar una decisión de cualquier índole y las diversas opciones serían todas moralmente buenas (o aceptables, o incluso indiferentes), o todas reprobables; por ejemplo, «si ir al circo o al teatro, cuando ambos espectáculos se celebran al mismo tiempo; y aún añadido a este caso un tercer término: si robar o no en una casa ajena, si se ofrece una ocasión; y añadido todavía un cuarto término: si cometer o no un adulterio, ofreciéndose a la vez una oportunidad para ello»;<sup>43</sup> e incluso podría plantearse alguien, a la vez, las cuatro opciones como posibles, si los cuatro objetos fueran deseados y comparacieran al mismo tiempo.

Cuando alguien está deliberando y se dispone a tomar cualquier decisión, el alma *fluctúa* entre «varias voluntades»: entre varios *finis* deseables o amables. De este análisis puede inferirse una consecuencia sorprendente: en cierto sentido, podría decirse que una voluntad buena, en su interior, no está menos escindida que (o puede llegar a estar tan escindida como) una voluntad mala.

Para interpretar esta experiencia, tan característica de la condición humana, quizá pueda arrojar algo de luz una tesis de Tomás de Aquino sobre la imperfección de la libertad propia de la creatura (humana), formulada así por T. Alvira: «Por naturaleza, la voluntad humana tiene una *determinación* solo hacia su objeto formal (el bien). La *indeterminación* hacia los objetos concretos es real, pero no constituye una perfección de la libertad, sino un *defecto* propio de la libertad creada».<sup>44</sup>

41 H. ARENDT, *La vida del espíritu*, op. cit., pp. 321-322.

42 «[...] ego eram, qui volebam, ego, qui nolebam; ego eram: nec plene volebam nec plene nolebam. Ideo mecum contendebam, et dissipabar a me ipso, et ipsa dissipatio me invito quidem fiebat» (AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, lib. VIII, 10, 22).

43 «[...] utrum ad circum pergat an ad theatrum, si uno die utrumque exhibeatur; addo etiam tertium, an ad furtum de domo aliena, si subest occasio; addo et quartum, an committendum adulterium, si et inde simul facultas aperitur» (AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, lib. VIII, 10, 24).

44 ALVIRA, T., *Naturaleza y libertad. Estudio de los conceptos tomistas de «voluntas ut natura» y «voluntas ut ratio»*. Pamplona, Eunsu, 1985, p. 133. El paréntesis y las cursivas son míos.

#### 4. RESOLUCIÓN DEL CONFLICTO DE LA VOLUNTAD: SU TRANSFORMACIÓN EN AMOR

Desde un punto de vista netamente filosófico, en sus *Confessiones* no resuelve Agustín el «enigma» de la voluntad: no llega a explicar —de un modo satisfactorio— cómo ella podría llegar a ser, finalmente, «plena» y unitaria. Sin embargo, al final de esa célebre obra, de un modo casi repentino, afirma que la solución, la «redención» de la voluntad, está en el amor: en la transformación de la voluntad en amor, pues el amor es la más poderosa fuerza *unificadora* e *integradora*. Como tal, es capaz de superar la escisión y resolver el conflicto interno de la voluntad. Además, el amor es la fuerza que determina, en última instancia, la conducta del hombre. «La voluntad, que une, ordena y enlaza [...], es semejante al *peso*»,<sup>45</sup> y el amor es «el peso del alma» (*pondus animi*), su centro de gravedad: «mi peso es mi amor; él me lleva adondequiera que soy llevado».<sup>46</sup> Así, pues, el amor, «pie del alma», es la fuente más íntima de las *emociones* o movimientos del alma, como la gravedad es la fuerza que determina la caída de los cuerpos físicos: «adondequiera que el alma es llevada, ciertamente es llevada por el amor como por un peso de balanza».<sup>47</sup>

El amor es el que, en definitiva, califica la voluntad: «y así, la voluntad recta es el amor bueno, y la voluntad perversa es el amor malo».<sup>48</sup> Y en el «amor bueno» encuentra el hombre su más hondo deleite, su felicidad posible; por el «buen amor» llega el alma a la delectación más profunda. Pero el amor puede desvirtuarse o pervertirse. «Con razón se entiende que *el pie* del alma es el amor: el cual, cuando está pervertido, es llamado *codicia* o *lujuria*; y, cuando es recto, es llamado *dilección* o *caridad*. Pues el alma es movida por el amor hacia el lugar adonde tiende. El lugar del alma no está en ningún espacio ocupado por la figura del cuerpo, sino en la *delectación*, adonde se alegra de haber llegado por el amor. La delectación pernicioso sigue a la codicia; la fructuosa, a la caridad».<sup>49</sup> La caridad o dilección es el amor del bien, y el bien es el objeto natural de la voluntad.<sup>50</sup>

Arendt, lectora de Agustín, concluye: «en Agustín, lo mismo que más tarde en Duns Escoto, la solución del conflicto interior de la voluntad se da a través de una *transformación* de la propia voluntad, su transformación en amor. La voluntad, vista [...] como un agente de cohesión y de acoplamiento, puede ser definida como amor».<sup>51</sup> Así la define Agustín: «nuestra voluntad: *amor* o *dilección*, que es el querer *más vigoroso*».<sup>52</sup>

45 «Voluntas vero quae ista coniungit et ordinat [...], *ponderi* similis est» (AGUSTÍN DE HIPONA, *De Trinitate*, lib. XI, cap. 11, 18).

46 «Pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror» (AGUSTÍN DE HIPONA, *Confessiones*, lib. XIII, cap. 9, 10).

47 «Animus quippe velut pondere *amore* fertur, quocumque fertur» (AGUSTÍN DE HIPONA, *Epistulae*, 157, 2, 9). La misma idea, con diversas expresiones, se encuentra en: *Epistulae*, 55, 10, 18; *Confessiones*, lib. XIII, cap. 9, 10; *Serm.*, 65, A 1; y *De civitate Dei*, XI, 28.

48 «Recta itaque voluntas est bonus amor et voluntas perversa malus amor» (AGUSTÍN DE HIPONA, *De civitate Dei*, PL, 41, 410).

49 «*Pes animae* recte intelligitur amor: qui, cum pravus est, vocabitur *cupiditas* aut *libido*; cum autem rectus, *dilectio* vel *charitas*. Amore enim movetur tanquam ad locum quo tendit. Locus autem animae non in spatio aliquo est, quod forma occupat corporis, sed in *delectatione*, quo se pervenisse per amorem laetatur: delectatio enim pernicioso sequitur cupiditatem, fructuosa charitatem» (AGUSTÍN DE HIPONA, *Enarrationes in Psalmos*, IX, cap. 15).

50 «Quid est autem dilectio vel caritas [...], nisi amor boni?», ¿qué es la dilección o caridad, sino el amor del bien? (AGUSTÍN DE HIPONA, *De Trinitate*, lib. VIII, cap. 10, 14).

51 ARENDT, H., *La vida del espíritu*, op. cit., p. 334.

52 En este texto, reafirma la analogía y semejanza de la voluntad al Espíritu Santo, tercera Persona de la Trinidad, que es Amor subsistente: «De Spiritu autem Sancto, nihil in hoc aenigmate quod ei simile videretur

Al considerar el amor como la fuerza que puede unificar la voluntad, resolviendo —si no del todo, sí en gran medida— el conflicto interior que ella padece, Agustín da a entender, en algunos textos, que se trata del amor como *dilectio* y, más precisamente, *caritas*: un don divino, una virtud «sobrenatural» infusa por Dios en el alma, que perfecciona precisamente la voluntad. Está claro que Agustín «reconoce una forma [...] de *caritas*, es decir, un amor que [...] es verdaderamente de origen divino y no de origen humano. Este tipo enteramente distinto de amor es la *caritas* que se difunde *in cordibus nostris*, «el amor (de Dios) que ha sido derramado en nuestros corazones» (*Rm* 5, 5).<sup>53</sup> En este sentido, *caritas* indica [...] la gracia otorgada por Dios a la criatura».<sup>54</sup>

Precisamente así parece haber interpretado Frankfurt, en su reflexión sobre la ambivalencia volitiva, la «solución» agustiniana: «puede ser, como suponía san Agustín, que una voluntad cabalmente unificada solo se obtenga como un don de Dios. [...] San Agustín creía que el paso de un estado de división volitiva a la unidad psíquica exigía un milagro. De modo que oraba por la (propia) conversión. En realidad, ese enfoque del problema no es malo. En todo caso, para él parece haber funcionado».<sup>55</sup>

Cabe decir que, al final de las *Confessiones*, aparece el amor como una suerte de *deus ex machina* para «resolver» el problema de la voluntad, aunque esta solución pueda parecer deficiente desde un punto de vista argumentativo. Sin embargo, más allá de esa deficiencia aparente o real, esta tesis de Agustín es coherente con su visión del hombre y tiene una profunda significación antropológica y también escatológica.

Javier García-Valiño Abós  
jgarciaval@gmail.com

Recibido: 10 de junio de 2013

Aprobado: 1 de septiembre de 2013

---

ostendi, nisi voluntatem nostram, seu *amorem* vel *dilectionem*, quae *valentior* est voluntas»: «Con respecto al Espíritu Santo, nada hay en este enigma que se le asemeje, fuera de nuestra voluntad: *amor* o *dilección*, que es el querer *más vigoroso*» (AGUSTÍN DE HIPONA, *De Trinitate*, lib. XV, cap. 21, 41).

53 «[...] *caritas* Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctus, qui datus est nobis» (*Rm* 5, 5).

54 ARENDT, H., *El concepto de amor en san Agustín*. Madrid, Encuentro, 2001, pp. 40-41.

55 FRANKFURT, H. G., «La más tenue de las pasiones», en *op. cit.*, pp. 166 y 172-173.