

Primado de la voluntad y el problema de la libertad

Primacy of the Will and the Problem of Freedom

Ramón Kuri Camacho
Universidad Veracruzana
Veracruz - México

Resumen

Este trabajo inicia su meditación teniendo como punto de partida la enseñanza de la Biblia sobre la naturaleza misma del hombre, su influjo sobre el enigma de la libertad y de la cual el pensamiento de Kierkegaard se hace eco: sólo un Dios omnipotente puede crear un ser libre. Prosigue el estudio con las reflexiones metafísicas de san Agustín, san Anselmo, santo Tomás y Duns Scoto, interrogándose cuál son las raíces de esa libertad y cómo se relacionan con la voluntad y la inteligencia, que permiten dirigirse y elegir: la libre elección del bien y del mal (*libertas minor*) y la libertad dentro del bien (*libertas maior*).

Palabras clave: Voluntad, libertad, bien, mal, inteligencia, razón, omnipotencia, elección, amar, querer.

Abstract

This work begins with the Bible's teachings about the nature of man and its influence on the enigma of freedom echoed by Kierkegaard's thought that only an omnipotent God can create a free being. The study continues with the metaphysical reflections of St. Augustine, St. Anselmo, St. Thomas and Duns Scotus, asking what the roots of this freedom are and how they relate to will and intelligence, which permit directing oneself and choosing: the free choice of good and evil (*libertas minor*) and freedom within the good (*libertas maior*).

Key words: Will, freedom, good, evil, intelligence, reason, omnipotence, choice, to love, to want.

*“Que Dios pueda crear seres libres
respecto de Él, es la cruz que la
filosofía no puede llevar, pero en la cual
está clavada”.*
Kierkegaard¹

Introducción

Que este trabajo inicie su reflexión con una cita del *Diario* de Kierkegaard no es casualidad. El pensador danés estudia a fondo la compleja relación entre voluntad y libertad y el fundamento que la hace posible.

En efecto, el epígrafe citado formula nítidamente el estado de la cuestión: sólo un Dios omnipotente puede fundar la libertad del hombre, y ésta es la cruz que la filosofía no puede cargar, pero en la cual se encuentra clavada. Pues la filosofía para pensar tiene que ser libre, necesita independencia, más aún, según algunos pensadores, la filosofía es la libertad.

Y, sin embargo, lo más grande que se puede hacer por un ser, mucho más de lo que un hombre puede hacer por él, es hacerlo libre. Para ello se necesita justamente la omnipotencia. Esto parece extraño, porque la omnipotencia debería hacer dependiente. Pero si se concibe verdaderamente la omnipotencia, se verá que implica precisamente la determinación de poderse recobrar a sí misma en la manifestación de la omnipotencia, de tal suerte que por eso cabalmente la cosa creada puede ser (por la omnipotencia), independiente.

Y es que la potencia finita limita, la potencia infinita funda la libertad creada. Por eso nunca un hombre puede hacer a otro perfectamente libre. El que tiene el poder queda por eso mismo ligado y dirá siempre una falsa relación a aquel a quien quiere hacer libre. Además, en toda potencia finita (dotes naturales, talentos, etc.) hay un amor propio finito. Sólo la omnipotencia puede recobrase a sí misma mientras se da, siendo precisamente esa relación la que constituye la independencia de aquel que recibe. La omnipotencia de Dios es, pues, idéntica a su bondad. Porque la bondad consiste en *dar* completamente, pero de tal modo que, en el recobrase a sí misma de manera omnipotente, se hace independiente aquel que recibe. Toda potencia

1 KIERKEGAARD, *Diario*, II A 752, 1839. Madrid, Editorial Trotta, 2007.

finita hace dependientes. Sólo la omnipotencia hace independientes. Puede crear de la nada lo que tiene en sí consistencia, por el hecho de que la omnipotencia se recobra siempre a sí misma.

La omnipotencia no queda ligada por la relación a otra cosa, por no haber otra cosa a qué referirse. Ella puede dar sin perder absolutamente nada de su potencia, es decir, puede hacer independientes. En esto consiste el misterio: la omnipotencia no sólo es capaz de producir la cosa más importante de todas (la totalidad del mundo visible), sino también la cosa más frágil de todas (una naturaleza independiente respecto de la omnipotencia divina).

Por esto la omnipotencia, que con su poderosa mano puede tratar tan duramente el mundo, puede a la vez volverse tan ligera que lo que ha creado goce de independencia. No es más que una idea miserable y mundana de la dialéctica de la potencia pensar que ésta crece en proporción con la capacidad de dominar y de hacer dependientes. No, Sócrates comprendió mejor que el arte del poder es hacer a los hombres libres. En la relación de hombre a hombre esto no es posible (aunque siempre es necesario acentuar que esto es lo más grande); constituye un privilegio de la omnipotencia. Por esto, si el hombre gozase de la mínima consistencia frente a Dios (como pura “materia”), Dios no podría hacerlo libre. La creación de la nada expresa que la omnipotencia puede hacer a uno libre. Aquel a quien yo debo todo en absoluto, mientras conserva absolutamente todo su ser, me ha hecho precisamente independiente.

Ésta es, en suma, la reflexión de Kierkegaard sobre la libertad. En el plano óntico, de ente finito a ente finito, a más poder de A, más dependencia de B respecto de A. Pero en el plano ontológico, a más poder del Infinito más independencia del ente finito. Consecuentemente, la omnipotencia creadora nos hace totalmente independientes, o sea, libres. Pero nótese bien, Dios sólo puede darnos la mitad de la libertad. La otra mitad hemos de conseguirla nosotros. La creación me hace independiente. ¿Para qué? Para que yo pueda elegir y así llegar a ser de verdad y plenamente independiente y libre.

Libertad y voluntad

De todos los casos que la historia del cristianismo pueda tener que considerar, el problema de la libertad sigue siendo el más abierto al reproche que se le hace de confundir el orden filosófico con el orden religioso. Sea cual sea el aspecto del ser humano que la tradición cristiana considere,

concluye siempre relacionándolo y sometiéndolo a Dios. Y, sin embargo, la naturaleza misma del hombre es un punto sobre el cual la Biblia tenía algo que enseñar a los filósofos. En el sexto día de la creación Dios se dijo: “Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza, y señoree en los peces de la mar, en los pájaros del cielo, en los animales domésticos, en toda la tierra y en los reptiles que se arrastran por la tierra. Y Dios creó al hombre según su imagen; lo creó a imagen de Dios”². Tres veces afirmada en unas pocas líneas, esa semejanza divina, inscrita en la esencia misma del hombre por el acto creador, rige la estructura íntima de su ser. No se trata de seguir los detalles infinitamente ramificados de su influencia, pero se puede cuando menos señalar qué transformaciones impone al problema de la libertad.

Para quien seguía sencillamente el texto del *Génesis*, la respuesta podía parecer fácil. La Biblia dice que el hombre ha sido creado a imagen de Dios, en cuanto es sobre la tierra como el vicario del Creador. Dueño del mundo hecho por Él, Dios lo gobierna según su grado, pero ha entregado al hombre una parte de gobierno, de modo que ejercemos sobre las cosas un dominio análogo al de Dios mismo. El verdadero problema filosófico es saber por qué el hombre es capaz de reinar sobre el mundo y ejercer esa soberanía casi divina. Evidentemente, porque es libre, mientras que los demás seres no lo son. Pero ¿cuáles son las raíces de esa libertad? Éstas se encuentran en su inteligencia y su razón, que le permiten dirigirse y elegir, y por otra parte lo disponen al influjo de la virtud y la gracia divina. En lo sucesivo, la imagen divina será siempre colocada por los teólogos en lo que el hombre tiene de más eminente, es decir, ya en su inteligencia, ya en su libertad.

Prosiguiendo las reflexiones metafísicas de la Patrística, San Agustín, San Anselmo, San Bernardo o Descartes, Kierkegaard hace del libre albedrío humano la imagen por excelencia de Dios, pues siendo tal su naturaleza que no se le puede disminuir sin destruirlo, está en nosotros como una perfección inamisible, eterna en cierto modo, semejante a Dios, y, sin embargo, libre respecto a Él. La grandeza del hombre está en haber sido creado a imagen de Dios. Por su libertad manda a la naturaleza y usa de ella según sus necesidades; por su inteligencia la conoce, y en consecuencia la domina; pero al mismo tiempo el hombre sabe que no recibió de sí mismo su propia grandeza, y éste es el primer aspecto de su pequeñez. Si ignora su

2 *Génesis*, I, 26-27.

dignidad, se ignorará a sí mismo, si de ella toma conciencia sin darse cuenta que la recibió de uno más grande que él, se hundirá en la vanagloria.

Al recordar así la importancia de la libertad, Kierkegaard permanecía fiel a una antiquísima tradición filosófica; pero su manera de interpretarla era “nueva”, y la historia no comprendería cómo se efectuó la transición de la Edad Media a nuestro tiempo, a menos que se reservara un capítulo importante a esta cuestión.

Que el hombre es libre es una afirmación tan antigua como el hombre mismo. El cristianismo no ha inventado la idea de libertad y en caso de necesidad hasta negaría haberlo hecho. En el siglo II San Ireneo nos recuerda que si la Biblia juzgó necesario “manifestar” la libertad, ésta es, sin embargo, una ley tan antigua como la humanidad misma, que Dios promulgó revelándola: *veterem legem libertatis hominis manifestavit*.³ La insistencia con que los Padres de la Iglesia subrayan la importancia de esta idea debe, sin embargo, atraer nuestra atención, así como la naturaleza muy especial de los términos con que lo han hecho.

Al crear al hombre, Dios le ha prescrito leyes, pero le ha dejado dueño de prescribirse la suya, en el sentido de que la ley divina no ejerce ninguna violencia sobre la voluntad del hombre. Dios ha creado al hombre dotado de un alma razonable y de una voluntad, es decir, con un poder de elegir análogo al de los ángeles, puesto que los hombres como los ángeles, son seres dotados de razón. Desde ese momento queda establecido que la libertad es una ausencia absoluta de sujeción, aun frente a la ley divina; pertenece al hombre por el solo hecho de que es razonable, y se expresa por el poder que su voluntad tiene de elegir: *liber, rationalis, potestas electionis* son términos que ya no se separarán en lo sucesivo⁴. Tampoco se separarán de la tesis central que los hizo aceptar a pensadores cristianos como Kierkegaard y les impuso, como si dijéramos, su empleo. Dios ha creado al hombre libre,

3 San Ireneo, *Contra herejes*, IV, 37. Madrid, B.A.C. 1986.

4 “Illud autem, quod ait: *Quoties volui coligere filios tuos et noluisti* (Mat. 23, 37) *veterem legem libertatis hominis manifestavit: quia liberum eum Deus fecit ab initio, habentem suam potestatem, sicut et suam animam, ad utendum sententia Dei voluntarie, et non coactum a Deo. Et propter hoc consilium quidem bonum dat omnibus. Posuit autem in homine potestatem electionis, quamadmodum et in angelis (etenim angeli rationales), uti hi quidem qui oboedissent, juste bonum sint possidentes: datum quidem a Deo, servatum vero ab ipsis*”. San Ireneo, *Contra herejes*, IV, 37. Madrid, B.A.C. 1986.

porque le deja la responsabilidad de su fin último. Es libre de elegir entre la vía que lleva a la felicidad y la que conduce a una miseria eterna; el hombre es un luchador que no debe contar sólo con sus propias fuerzas, pero debe contar con ellas; dueño de sí mismo, dotado de verdadera independencia (*το αυτεξουσιον*) colabora eficazmente en su destino⁵.

En cuanto la noción de libertad fue sometida al análisis reveló extrema complejidad. La filosofía de Aristóteles podía ayudar mucho para aclararla. Tal como las concibe, las naturalezas son principios internos de operación para los seres en quienes residen; todo ser natural manifiesta, pues, una verdadera espontaneidad, por lo menos en el sentido de que en él se halla el principio de sus actos. Determinada a un solo modo de obrar en los seres que no están dotados de raciocinio, la naturaleza adquiere cierta indeterminación en los animales, a los cuales sus sensaciones ponen en presencia de una pluralidad de objetos posibles; entonces da nacimiento a la *inclinación* o tendencia, entendida como la orientación o disposición de un agente con respecto al objeto de que es el fin o el término de su actuar. Esa indeterminación recibe en el hombre un acrecentamiento considerable por el hecho de que está dotado de un intelecto. Capaz, en cierto modo, de llegar a ser todas las cosas, por el conocimiento que de ellas tiene, el hombre encuentra a su disposición múltiples objetos, entre los cuales su voluntad debe elegir. El conocimiento en su expresión acabada es actividad contemplativa (*θεωρια*) y se realiza, por tanto, mediante una “*presencia*” del ser al sujeto cognoscente. Pero el ser con harta frecuencia se encuentra lejos del sujeto y distribuido a lo largo de aquella trayectoria temporal que es precisamente la existencia,⁶ durante la cual se va formando poco a poco la estructura de la singularidad, es decir, la personalidad de cada uno. El conocimiento se encuentra así inscrito (al comienzo y en el medio y en cierto modo, también al término), en un complejo de tendencias o *apetitos*, inclinaciones y pasiones

5 El término estoico *αυτεξουσιον* fue pronto traducido por *liberum arbitrium*. Tertuliano, *De anima*, 21. Oxford University Press, 1972.

6 Vale la pena comparar esta frase (“el ser se encuentra lejos del sujeto distribuido a lo largo de la existencia”) con la reflexión de Heidegger en la Introducción de *El ser y el tiempo* referida a la existencia: “Sin duda el ‘ser ahí’ es ónticamente no sólo algo cercano o incluso lo más cercano—nosotros mismos *somos* en cada caso él. A pesar de ello, o justo por ello, es ontológicamente lo más lejano”. Cfr. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, México, FCE, 1980.

que surcan el terreno en el cual actúa la voluntad libre de los individuos que constituyen los factores de su personalidad.

De modo que en él hay, primero, una voluntad espontánea del fin que le es natural: la felicidad; luego, una deliberación de la razón sobre los medios que debe emplear para alcanzar ese fin; por último, un acto de voluntad que elige uno de esos medios de preferencia a otros. La elección, *προαιρεσις*, *electio*, ocupa un lugar central en la moral de Aristóteles⁷. Por las elecciones que hacemos del bien y del mal nos calificamos moralmente. Esta elección cae dentro de lo voluntario (*το εκουσιον*), pero no es sino una parte, pues todo lo que es objeto de elección es voluntario, pero no inversamente. De modo que la elección es siempre un acto voluntario que se funda en una discusión racional.

Tal como Aristóteles la define, la noción misma de elección voluntaria implica la noción de razón. Sin embargo, no deja de ser verdad que si la voluntad no aparece en la serie de los seres sino en el momento en que la razón viene a aclarar el deseo, aquélla es esencialmente cierto *deseo*. La elección sería, pues, imposible sin el conocimiento, pero es ante todo el acto de un apetito que se fija en uno de sus objetos posibles. Ahora bien, el apetito no es en Aristóteles sino una expresión del dinamismo interno de la naturaleza. La intervención de la razón altera tan profundamente las condiciones en las cuales se ejerce ese dinamismo, que en cierto sentido puede oponerse la naturaleza a la voluntad, como lo que no elige se opone a lo que elige. Sin embargo, el ser humano también es un ser natural y su voluntad no es sino el aspecto particular que reviste el deseo natural en un ser de razón. De modo, pues, que así como antes de la elección de los medios está la voluntad del fin, así también, antes de esa voluntad, está la actualidad del ser humano. Aquí, como en otras partes, el acto primero es la raíz del acto segundo, el ser es la causa de la operación. La voluntad no es, pues, sino el órgano de la causalidad eficiente propia del hombre, y la elección voluntaria expresa ante todo la espontaneidad de una naturaleza que es el principio de sus propias operaciones.

Existe, por tanto, una inclinación natural o inconsciente (*appetitus naturalis*) por el que toda criatura tiende a lo que le es conveniente, prescind-

7 ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, III, 2, 1111 b 4-1112 a 17. Madrid, Gredos, 1989.

diendo de cualquier conocimiento y que, por tanto, es común a toda la naturaleza y a toda forma y facultad; pero existe también una inclinación consciente (*appetitus elicitus: ορεξις διανοητικη*)⁸ que viene del conocimiento sensible o intelectual y que, cuando sigue a la deliberación de la razón, constituye la inclinación libre: *ορεξις βουλευτικη*.⁹ La inclinación es, por tanto, un principio intrínseco de movimiento que pertenece a la naturaleza, pero que encuentra su fundamento y la razón de su objeto y de su fin, en la forma y en el grado de ser al que pertenece.

Los Padres de la Iglesia y los filósofos de la Edad Media recogieron cuidadosamente la conclusión de este análisis. La idea que ellos se formaban de la naturaleza creada, la eficacia causal que le atribuían como participación del poder divino, hasta les invitaban a subrayar su importancia. Olvidar que el dinamismo de las causas segundas se convierte en los cristianos en un análogo de la fecundidad creadora, es hacer ininteligible la evolución del problema de la libertad en la Edad Media. Pensadores modernos a veces se sorprenden de ver a cristianos atribuir una eficacia real a las determinaciones del querer. Sin embargo, nada es más fácil de comprender, pues no sólo podían aceptar sin vacilación el resultado de los análisis de Aristóteles, sino que todo les invitaba a ir más lejos de él.

La teoría aristotélica de la elección, concebida como una decisión del querer consecutiva a una deliberación racional, estaba notablemente elaborada, pero la realidad es que Aristóteles no habla en ella ni de libertad ni de libre albedrío. Lo que hoy llamamos libertad psicológica está ciertamente presente en su pensamiento; cuando habla de *εκουσιον* (voluntario), en lo que piensa es en una acción que surge de las profundidades del ser mismo; pero la idea de libertad se desprende mal en análisis que, sin embargo, la implican.

En los pensadores cristianos, por el contrario (Padres de la Iglesia y filósofos medievales que habían prestado suma atención a estos análisis recogiendo sus conclusiones), la idea de libertad pasa inmediatamente al primer plano. La misma complejidad de la palabra griega *αυτεξουσιον*, traducida al latín como *liberum arbitrium*, les invitaba a preguntarse dónde se encuentra el elemento que hace la elección: *arbitrium* es al mismo tiempo una elección libre: *liberum*, en la aptitud del querer para determinarse por sí

8 Ibid. VI, 2, 11139 b 5.

9 Ibid. III, 5, 1113 a 10.

mismo desde adentro. Hasta pudiera decirse que si la gracia se desenvuelve tan a sus anchas en San Agustín, en cierta medida se debe a que el carácter incoercible del querer es evidente para él. ¿Para qué recordar que las elecciones de la voluntad vienen de ella, puesto que por definición ésta es un poder de ejercer su elección? Lo que en cambio importa destacar es que querer, es ser libre. San Agustín ve, pues, una atestación del *libre* albedrío en todos los textos de la Escritura, y ya sabemos que son innumerables, en que Dios nos prescribe o nos prohíbe hacer o querer tales o cuales actos. Por lo demás, ésta no es sólo una verdad religiosa, una pieza indispensable de la economía de la salvación: es una evidencia que la experiencia interna atestigua a cada rato. La voluntad es “dueña de sí misma”; siempre está “en su poder” querer o no querer; nada está “más inmediatamente a disposición de la voluntad como ella misma”. Éstas son otras tantas fórmulas que testifican la inseparabilidad natural del querer y de su acto; porque nace de ella y la expresa, el acto de la voluntad es siempre libre¹⁰.

Nos encontramos así en el origen de una de las nociones medievales más importantes: la del libre albedrío. Una voluntad es libre en muchos sentidos, pero lo es primero en que puede querer o no querer, ejercer su acto o no ejercerlo, y esta primera libertad le es esencial. Es lo que los filósofos cristianos expresan positivamente identificando el libre albedrío con la voluntad, o más bien con el acto de elegir que la voluntad ejerce; pues cuando ésta elige, quiere; si quiere, es ella la que quiere y lo mismo pudiera no querer.¹¹ El sentimiento muy vivo de la responsabilidad moral fijaba la atención de los cristianos en el hecho de que el sujeto que quiere es realmente la causa de sus actos, pues por eso mismo le son imputables. Esta preocupación moral los invitaba, pues, a colocar en la voluntad la raíz de una libertad que nada puede desarraigar, a menos de extirpar también la voluntad misma. Es lo que sin cesar expresan, ahora negativamente, oponiendo una a otra, como dos términos irreductiblemente antinómicos, *necesidad* y *voluntad*. La *libertad a necesidad*, o *libertad a coactione*, significa ante todo, para ellos, la impermeabilidad del querer a toda sujeción. Se puede obligar al hombre a hacer algo, pero nada puede obligarle a quererlo. O bien hay voluntad, y no hay violencia, o hay violencia y ya no puede haber libertad.

10 San Agustín, *De gratia et libero arbitrio*. Obras completas. Madrid, B.A.C. 1998.

11 Ídem.

Decir que el libre albedrío está “libre de sujeción” o es “libre de necesidad” es afirmar, ante todo, la espontaneidad natural de la voluntad, el vínculo indisoluble que une el acto de elegir a la eficacia causal del ser razonable que lo ejerce.

La importancia de la espontaneidad del querer, fuertemente afirmada en San Anselmo,¹² alcanza su expresión definitiva en Duns Scoto. Yendo aún más allá del dinamismo de Aristóteles, opone radicalmente el orden de las naturalezas (que es el de la necesidad), al orden de las voluntades (que es el de la libertad). Toda naturaleza es esencialmente determinada y principio de determinación. Toda voluntad es esencialmente indeterminada y principio de indeterminación. Pero esta indeterminación no significa señal de insuficiencia, sino la excelencia de una facultad que nada une a un acto determinado. Duns Scoto llega incluso a tratar a la razón misma como una naturaleza, al grado que toda determinación se carga en la cuenta del conocimiento y toda libertad va puesta del lado de la voluntad. La contingencia de la elección no se debe a los juicios racionales que proponen una alternativa de actos posibles, sino a la espontaneidad del querer por el que dicha alternativa queda apartada. La libertad, pues, se concentra en la indeterminación radical de la voluntad, cuyas decisiones imprevisibles surgen desde adentro, como de una fuente de determinaciones que nada determina.¹³

Claro que no todos los filósofos de la Edad Media confiaron en la sola voluntad para asegurar el libre ejercicio de la espontaneidad. Sin la deliberación racional, la voluntad podría degradarse al nivel de un apetito animal; privada del conocimiento intelectual, la voluntad no sería sino una inclinación natural necesariamente determinada. Y el ejemplo de los estoicos (sometidos a la más rigurosa determinación), probaba la importancia del problema y el peligro de una solución simplista. Boecio mostró muy bien que una espontaneidad pura se concilia sin trabajo con un determinismo absoluto y con la necesidad que de ello resulta. Si, para ser libres, nos contentamos con ser la fuente interna de donde manan las decisiones voluntarias, poco importa que esas decisiones estén tan rigurosamente fijadas de antemano por el destino como los acontecimientos exteriores. Mientras salen de

12 San Anselmo, *De libero arbitrii*, cap. II. Madrid, B. A. C. 1976.

13 *Obras del Doctor Sutil Juan Duns Escoto*, edición bilingüe. *Tratado del Primer Principio*. Versión del P. F. Alluntis, O. F. M. Madrid, B. A. C. 1960.

nosotros son nuestras, y somos libres. Es lo que llevó a Boecio a colocarse enteramente del lado opuesto, insistiendo sobre la importancia del elemento racional en el acto libre. No sólo no le basta la espontaneidad del querer (pues en esas condiciones también los animales serían libres), sino que coloca expresamente en la razón la raíz de la voluntad. Lo que hace que una elección sea libre es el conocimiento racional que la precede. Así, para Boecio, *arbitrium* ya no significa la opinión espontánea del querer, sino el libre movimiento de la razón.¹⁴

El intelectualismo de Boecio se distancia claramente del voluntarismo de Duns Scoto. Como acabamos de ver, la doctrina escotista de la libertad se aplica ante todo a probar que en ningún caso y en ningún sentido puede la razón ser la causa total del acto libre. Lo que Duns Scoto quiere decir es que, sentados los juicios diversos de la razón, ya definidos, pesados, criticados los términos de la alternativa, cuando llegamos al momento de elegir, y mientras la elección no ha sido efectuada, la voluntad permanece esencialmente indeterminada a querer esto antes que aquello. La libertad escotista de indiferencia no es, pues, sino una con la espontaneidad del querer, que sigue siendo el único elemento posible de contingencia ante las determinaciones de la razón. En pocas palabras: para Duns Scoto, varias determinaciones racionales contradictorias no hacen una libertad. Lo contrario ocurre con Boecio, para quien la opción del deseo no es sino ciega espontaneidad. Lo que la hace libre es la crítica racional que la juzga, compara las diversas opciones posibles y afirma que una es mejor que las otras. Si éste puede decir que sigue a Aristóteles es porque en efecto la voluntad, tal como el estagirita la concibe, no era un simple apetito posterior a un conocimiento, sino, gracias a ese conocimiento, un poder *ad utrumlibet*, es decir, capaz de ejercer una elección verdadera, una *προαιρεσις* o preferencia real.

Siguiendo la vía que va del apetito a la voluntad, llegamos a colocar la indeterminación del querer en el origen del libre albedrío; entrando con Boecio en la vía que pasa por el entendimiento, llegamos a colocar el libre albedrío en la indeterminación que los juicios racionales abren a la voluntad. Santo Tomás, equilibrando como siempre las tendencias opuestas, se esfuerza por conservar para el entendimiento y la voluntad el lugar que su

14 Boecio, *En el libro de interpretación. In libero de Interpretatione*. Madrid, B.A.C. 1964.

naturaleza les asigna en el acto libre. Se mantiene a igual distancia de lo que había sido el intelectualismo de Boecio y de lo que será el voluntarismo de Duns Scoto. Como Boecio, dirá que un acto del libre albedrío es un juicio libre, pero agregará por así decirlo, que es esencialmente un acto de voluntad que quiere, no de la razón que juzga. Como Duns Scoto, diría gustoso que el libre albedrío depende esencialmente de la voluntad, y hasta lo afirma, pero rechaza definirlo así sin poner en juego el juicio racional de la razón práctica, cuya conclusión es la elección voluntaria: materialmente, el libre albedrío es voluntario; formalmente, es racional.¹⁵

Como quiera que se lo entienda, el libre albedrío es un poder tan “nuestro”, tan completamente inamisible como la voluntad misma. Es tan imposible concebir a un hombre sin libre albedrío como a un hombre sin voluntad. Por eso, de San Agustín a Santo Tomás de Aquino y a Duns Scoto, todos los pensadores cristianos concuerdan en declarar que el libre albedrío sigue siendo, después del pecado original, lo que era *antes* de cometerlo. El propio Kierkegaard (y ya en tiempos modernos y bajo el influjo de la Reforma) no hace más que recordarlo, al llamar a la libertad “la cruz que la filosofía no puede llevar, pero en la cual está clavada”. Pues la “integralidad” y fuerza del querer aún en el estado de naturaleza caída en desgracia, no se pierde ni puede hacer perder al hombre. Que el libre albedrío sea el mismo antes de caer en desgracia, significa la imposibilidad de perderlo antes y después del pecado original. En efecto, la libertad sólo puede desaparecer con la voluntad, es decir, con el hombre mismo. Sólo que este carácter “físico” del libre albedrío lo despoja de toda calificación moral. Sin él no hay moralidad posible, pero su esencia no implica ningún elemento de moralidad. Puesto que la voluntad puede siempre elegir, puede elegir bien o mal, sin que la calidad buena o mala de su elección afecte en lo más mínimo la libertad de su acto. Toda elección, tomada en cuanto tal, es, pues, a la vez una indeterminación psicológica y una indiferencia moral. Y para la filosofía era imposible no tomar el mayor interés en la calificación moral del acto libre, y este segundo orden de consideraciones no dejaba de tener enormes repercusiones sobre la psicología de la libertad. Es “la cruz que la filosofía” no ha podido cargar, pero en la que se ha encontrado clavada desde sus orígenes griegos.

15 Santo Tomás, *Summa Theologica* I, 83, 3, ad 2. Madrid, B.A.C. 1947.

Y es que Dios (en el espíritu del epígrafe de Kierkegaard), al crear al hombre le ha prescrito leyes, pero le ha dejado dueño y libre de prescribirse la suya. Ello significa que la ley divina no ejerce ninguna violencia sobre la voluntad del hombre. El hombre es tan libre respecto de su creador, que es capaz de tener independencia y no depender política o socialmente de ninguna otra persona. Esta noción que consideramos eminentemente metafísica se convierte en una noción política y social, aunque claro, ésta no sea lo que interese a Kierkegaard. Al pensador danés lo que fundamentalmente le importa, es la libertad que se expresa por el poder de una voluntad que tiene que elegir, y que precisamente es “la cruz que la filosofía no puede llevar, pero en la cual está clavada”. Pero la libertad como expresión político-social, es la consecuencia de un ser humano libre que invita a juzgar sus acciones por la relación de éstas con los demás. En adelante cada uno de nosotros deberá ubicar su lugar como ciudadano en la ciudad: las leyes existen, pesan en nosotros. Son las leyes que libremente nos damos: el problema está en acomodarnos de tal manera que lleguemos a no sentir su constricción. Añadamos que para los cristianos complicó mucho el problema de la libertad.

Pues también el cristiano se halla en un universo regido por leyes, sometido a la voluntad divina y más particularmente a las leyes divinas que rigen el estado de naturaleza caída en el pecado. San Pablo determinó en un texto célebre la multiplicidad de los estados de la libertad cristiana en relación con las diferentes leyes que la rigen.¹⁶ Sometido al pecado, el hombre está libre de la justicia; sometido a la justicia, está libre del pecado. San Pablo pone, pues, en el primer plano una noción de libertad y de servidumbre análoga, en el orden sobrenatural, a la que define la condición del hombre libre y del esclavo en el orden social. Aun cuando es de naturaleza esencialmente religiosa, esta noción cristiana de la libertad no podía dejar de ejercer profunda influencia sobre el problema filosófico y moral del libre albedrío. Ora significa simplemente “libre albedrío”, ora quiere decir libertad por oposición a servidumbre, y como la servidumbre puede ser la del pecado o la de muerte, también podemos llamar libertad ya sea la santidad que nos libra del pecado, ya la resurrección que nos libra de la muerte. Por eso los doctores de la Edad Media, en su inquietud por clasificar esos diferentes sentidos, añadirán constantemente a la libertad psicológica propia del libre

16 *Romanos*, VI, 20-23.

albedrío (*libertas a necessitate*), otras dos libertades propiamente religiosas y sobrenaturales: la que nos libra del pecado: *libertas a peccato*, y la que nos libra del sufrimiento y de la muerte: *libertas a miseria*.¹⁷ Fuerte parece haber sido la tentación, en algunos teólogos, de reducir esa multiplicidad a la unidad, reabsorbiendo el libre albedrío en las libertades religiosas que sueltan sus ataduras y así le permiten desenvolverse sin restricción. Semejante simplificación no acarrea sino facilidades aparentes, y ya veremos que la única salida posible era filosóficamente más fecunda, aunque más complicada.

Libertad menor y libertad mayor

Reducir el libre albedrío a su liberación por la gracia era un modo cómodo de unificar los sentidos del vocablo libertad. Dando por concedida la espontaneidad del *querer*, nada impedía entonces decir que no hay más libertad que la libertad *verdadera*, es decir, la de hacer el *bien*. San Agustín que distinguía dos grados de libertad: *libertas minor et libertas maior*, atestigua la existencia de esta opinión.¹⁸ La libertad “menor” es primaria, inicial y se refiere a la posibilidad del bien y del mal. La libertad “mayor” es la última, la extrema, y se refiere a la necesidad del bien y la imposibilidad del mal, es decir: la libertad en Dios y el Bien. Ambas se relacionan entre sí como la posibilidad y la realidad. La *libertas minor* es la posibilidad, la potencia de la *libertas maior*. La *libertas maior* es la realidad, el *acto* de la *libertas minor*. La *libertas maior* es el fin y la perfección de la *libertas minor*. San Agustín es un apologista de la *libertas maior*, y por ese camino llegará a formular su doctrina de la predestinación.

La afirmación simultánea de la libertad mayor en tanto que bien, es la solución que Agustín resuelve para el enigma del mal y consiste no en *limitar* la libertad, no en *suprimir* la libertad (para evitar el mal), sino en perfeccionar la libertad. Se trata de alcanzar la *libertad mayor* que no puede (que-

17 San Anselmo, *De libero arbitrio*, cap. XIV. Madrid, B.A.C. 1976. San Anselmo, *De gratia et libero arbitrio*. Madrid, B.A.C. 1975.

18 San Agustín, *De gestis Pelagii in synodo Diospolitano. Contra duas epistolas pelagianorum. Contra priscillianistas et origenistas*, lib. I *ad Orosium. Contra adversarium legis et prophetarum. De cura pro mortuis gerenda*. Obras completas. Madrid, B.A.C. 1998.

rer) obrar mal y que sólo puede (querer) obrar bien. Ahora bien, esta libertad no se consigue por temor sino por amor. El que ama el bien es bueno y obra bien. El bien no domina la voluntad porque la voluntad lo quiere. La voluntad no se somete al bien, sino que ama al bien. En el reino del ser espiritual, la ley eterna (ley del amor) se traduce en una prescripción de deber ideal que presupone justamente la libertad para tener algún sentido. San Agustín pone de relieve la esencial significación de la voluntad en la concreta conducta y vida moral del hombre. La moral es para Agustín voluntad, o como él gusta decir, amor. La voluntad es el hombre entero; “la voluntad se da en todos; más aún, los hombres no son otra cosa que voluntad”.¹⁹ En el amor ve Agustín el alma de lo moral, hasta prorrumper en aquella atrevida fórmula: *Dilige et quod vis fac* (“Ama y haz lo que quieres”).

No sin razón el santo de Hipona, afirma lo anterior, pues el amor es la fuerza que nos impulsa hacia nuestro bien; es el motor de todo movimiento (del deseo o del espíritu). *Volo facere omnia quia diligo*. (Quiero hacer estas cosas porque amo). En la voluntad del ser humano están inscritas con trazos imborrables las leyes del bien, y el corazón gravita hacia él como el cuerpo hacia su lugar natural. Agustín alude a los antiguos conceptos físicos y escribe del corazón humano: “mi fuerza de gravedad es mi amor; ella me atrae cuando algo me atrae; tus excelencias nos inflaman y nos arrastran; somos encendidos y se explaya nuestro ser”.²⁰

Esta fuerza de gravedad, pues, es un deseo natural de felicidad, un deseo natural del Bien supremo: un *amor Dei* natural. Y toda la tarea humana consistirá fundamentalmente en elegir este mismo Bien como bien moral: en llegar a un *amor Dei* personal. Se trata, por tanto, no de elegir los medios para alcanzar el fin, sino de elegir el fin con una opción personal. Maurice Blondel dirá muy agustinianamente que se trata de adecuar la *volonté voulue* a la *volonté voulante*, o sea, de *querer lo que quiero*: querer con un amor personal lo que ya quiero con un deseo natural.²¹

Si el amor es el alma de la vida ética, se revela ya con ello cuál ha de ser su fin y coronamiento: la felicidad como objeto final que se alcanza más allá de los objetos perecederos: “Tú nos has hecho dirigidos hacia ti (*fecisti*

19 San Agustín *De Civitate Dei* XIV, 6. Madrid, B.A.C. 1997.

20 San Agustín, *Confesiones* XIII, 9. Madrid, B.A.C. 1998.

21 Blondel, Maurice, *La acción*. Madrid, B.A.C. 1996.

nos ad Te) y nuestro corazón se halla sin reposo hasta que repose en Ti”.²² El corolario de esta solución de amor es un reparto de los bienes entre los fines y los medios, o más concretamente, entre aquello de lo que se debe gozar y aquello de lo que se debe usar (*uti et frui*): hay que utilizar cualquier cosa que lleve a gozar de la beatitud que es Dios: *solo Deo fruendum*.²³ Esta es la regla de la acción. Gozar de aquello que sólo debiéramos utilizar, dificulta nuestra tendencia al mal y a veces incluso la desvía. Una metafísica del amor, que va esbozándose a través tanto de los logros como de las decepciones de la existencia concreta, funda, por tanto, un orden de acción, al mostrar, en el corazón de los seres imperfectos, una inquietud que los hace tender hacia la vida feliz. Pero esta distinción de diversos órdenes de ser permite además acoger el enigma del mal mejor que como lo “acoger” los maniqueos, dándose una pérdida de densidad ontológica al pasar del bien perfecto al bien menor, y luego de éste al mal. Es un movimiento mediante el cual nos alejamos del mal, al preferir por amor a algo superior antes que a un inferior. Este amor en tanto que don, es restaurador de la humanidad caída, que sustituye en nosotros la delectación del mal por la del bien, y de este modo rectifica la orientación de un amor desviado. Es la gracia reconocida como tal por el don del amor.

Pero no está todo en amar y querer, sin más. Todo el punto está en la orientación que actúa secretamente en todo, en el recto amar y en el recto querer, en esta “libertad” humana que reconoce ambas libertades: la de elegir entre el bien y el mal y la libertad dentro del bien. La libre elección del bien y del mal (*libertas minor*) y la libertad dentro del bien (*libertas maior*). No puede ser identificada la libertad con el bien o la verdad, así nomás porque sí. Tiene su naturaleza propia. Si se identifica la libertad con el bien o la verdad, es negar la libertad y aceptar el principio de una obligatoria imposición. Pero el bien libre (que es el único y verdadero bien) admite, necesariamente, el mal también libre. Y en esto consiste la tragedia de la libertad. Se inicia la dialéctica trágica. El bien no puede ser impuesto, no se puede imponer a nadie. La libertad de hacer el bien admite la de hacer el mal. Pero esta última conduce a la supresión de la misma libertad y todo degenera ante esa fatal necesidad del mal. Y, si al contrario, negamos la libertad de

22 Ibid. *Confesiones*, I, I, 1.

23 San Agustín, *De doctrina cristiana*, I, XXXIII. Madrid, B.A.C. 1989.

hacer el mal y sólo admitimos la de hacer el bien, todo degenera en la fatal necesidad de hacer el bien. Y por lo tanto, se suprime la libertad. Pero, además, esa “fatal necesidad buena” ya no es el bien, puesto que el verdadero bien no puede existir sin la libertad.

Querer y poder

Todo este trágico enigma ha hecho sufrir al pensamiento cristiano a través de la historia. Es el enigma que desencadenó las discusiones entre San Agustín y los partidarios de Pelagio, las controversias sobre libertad y gracia divina entre Luis de Molina, Domingo Báñez y Francisco Suárez, los debates del jansenismo, la tesis de Lutero sobre la voluntad esclavizada y también la doctrina de Calvino, que parecen negar toda libertad. El pensamiento cristiano estaba expuesto a dos peligros: la libertad para hacer el mal y la imposición del bien. La libertad parecía o por el mal en ella desarrollado o por serle impuesto por el bien. Las hogueras de la Inquisición fueron terribles testigos de esa tragedia de la libertad y de la dificultad de resolverla, incluso para una conciencia iluminada por la gracia de Cristo. De ahí, en los filósofos de la Edad Media, el esfuerzo notable por disociar, en el interior de la noción de libertad, elementos que siempre llevó implicados, pero que hasta entonces habían sido más o menos confundidos.

También en esto, San Pablo y San Agustín son el punto de partida de este avance en la noción de libertad. La *Epístola a los Romanos* había distinguido claramente el *querer* de la *eficacia*, pues uno va sin la otra: “Nam velle adjacet mihi; perficere autem bonum non invenio”.²⁴ He escrito deliberadamente en latín el versículo paulino, porque en esta lengua la distinción adquiere en San Agustín la forma más precisa del *velle* (querer) y del *posse* (poder).²⁵ A partir de ese momento, no es posible ambigüedad alguna, pues, absolutamente hablando, querer no es poder y poder no es querer. Pero subsiste otra dificultad. Al distinguir radicalmente el poder del querer, se acabaría por sustraer la *potestas* a la *voluntas*, de modo que, en la medida en que la libertad se define por el poder de hacer lo que se quiere, la nueva libertad se encontraría enteramente fuera del alcance de la voluntad. Seme-

24 VII, 18.

25 San Agustín, *De spiritu et littera*, XXXI. Madrid, B.A.C. 1989.

jante consecuencia no sólo era contradictoria con las costumbres del lenguaje (pues de una voluntad eficaz se dice que es libre, no que es poderosa), sino también con la conciencia muy justa del estrecho vínculo que une la libertad del querer a su eficacia. Había que buscar, pues, otra cosa, y San Agustín mismo invitaba a ello. Tal como éste la concibe, la gracia no deja de afectar profundamente el juego de nuestro libre albedrío. No basta decir que la gracia se agrega al libre albedrío como un poder complementario. La gracia modifica su estado, confirmándolo o curándolo. Con la gracia, no tenemos nuestro libre albedrío más el poder de la gracia, sino que el libre albedrío, por la gracia, se hace potencia y conquista su libertad.²⁶ El problema consistía, pues, en hallar un nuevo concierto de los elementos constitutivos del acto libre, y que fuese tal que la libertad perteneciera realmente al libre albedrío y a la par distinguiera el estado de una *voluntad esclava* del de una *voluntad libre*.

Tal vez sea San Anselmo quien más nítidamente discernió el sentido y el alcance de la cuestión. Para el santo de Canterbury, el “poder” es la aptitud de hacer lo que se quiere: “*est igitur potestas aptitudo ad faciendum, et omnis aptitudo ad faciendum potestas*”.²⁷ Ahora bien, en cierto sentido la voluntad es una especie de poder: es el poder de querer. Ésta será, pues, tanto más plenamente ella misma, cuando más apta sea para querer. Una voluntad que quiere pero no puede, no es sólo una voluntad sin eficacia: es una voluntad mínima. El poder que le falta es su propio poder, el que debería ser suyo en cuanto poder de querer. De modo que el libre albedrío está siempre en condiciones de querer el bien o de querer el mal. ¿Cómo sin esto, ejercería su albedrío? Pero como la voluntad es esencialmente poder (y lo anterior no es ciertamente descubrimiento de Nietzsche), no debe confundirse la mala elección con su libertad. El hombre es libre, y hace el mal por su albedrío, pero no por aquello que hace que su albedrío sea libre. Vayamos más allá. Creado libre, el hombre pecó por el poder que tenía de pecar, pero ese poder no formaba parte de su verdadera libertad, que era la de no pecar. En otros términos: la libertad del hombre era la de un querer creado *libre de la servidumbre del pecado*. Su libre albedrío era, pues, al mismo

26 “Liberum ergo arbitrium evacuamus per gratiam? Absit: sed magis liberum arbitrium statuimus. Sicut enim lex per fidem (*Rom.*, III, 31), sic liberum arbitrium per gratiam non evacuatur, sed statuitur”. *Ibid.* XXX.

27 San Anselmo, *De libero arbitrio*, II; t. 158, col. 492. Madrid, B.A.C. 1976.

tiempo un poder eficaz. Ese libre albedrío abdicó su poder pecando; ¿diremos que esa abdicación es constitutiva de su libertad? Una libertad que se disminuye, aun libremente, es infiel a su esencia; el acto libre el por el cual se hace menos libre, traiciona su propia libertad. Por eso, precisamente porque todo *querer* es un *poder*, toda disminución del poder de querer disminuye la libertad del libre albedrío. El verdadero poder es el de querer eficazmente el bien. Después de haber hecho el mal, la voluntad quedó libre de querer el bien, pero no de hacerlo. Ya no es, pues, sino una libertad mutilada. Restituyéndole ese poder perdido, la gracia devuelve al libre albedrío algo de su eficacia primera; lejos de disminuirlo, le hace libre. A la espontaneidad del *arbitrium*, le agrega la *libertas*, que es su eficacia. Un verdadero *liberum arbitrium* (libre albedrío) es una *libertas arbitrii* (libertad de albedrío).²⁸

Desde el momento en que el poder de pecar dejaba de ser un elemento constitutivo de la libertad como tal, el problema filosófico del libre albedrío debía necesariamente cambiar de aspecto. Cada vez que filósofos modernos querían determinar completamente las condiciones de la libertad, se veían conducidos a distinguir, con Santo Tomás, tres puntos de vista diferentes: la libertad con relación al acto, en cuanto la voluntad puede obrar o no; la libertad con relación al objeto, en cuanto la voluntad puede querer tal objeto o su contrario; la libertad con relación al fin, en cuanto la voluntad puede querer el bien o el mal. No hay ninguna dificultad en cuanto a la libertad del acto puesto que la voluntad es una espontaneidad dueña de sus determinaciones. Ya se trate del querer antes de la falta original, después de la falta original, o aun del de los bienaventurados confirmados en la gracia, la voluntad quiere siempre lo que quiere, y por ende es libre. Tampoco hay dificultad si consideramos al querer eligiendo los medios de su fin, pues no se puede dudar de que esa elección sea libre. El hombre no elige su fin, quiere necesariamente ser feliz por el mismo hecho de que es hombre; pero tiene abiertas ante sí diferentes vías y es libre de elegir la que mejor le parezca para conseguirlo.

Otra cosa ocurre si se considera la elección de los medios en su relación con el fin a que apuntan. Absolutamente hablando, el hombre es libre porque puede equivocarse sobre la naturaleza de su fin o sobre la de los medios que lo preparan. Sin los errores de su razón, siempre sabría lo que hay que hacer;

28 Ídem.

sin los desmayos de su voluntad, jamás rehusaría hacerlo, y tanto esos errores como esos desmayos son índices de un libre albedrío. Sin embargo, no son éstos los que constituyen la libertad. Donde no pueden producirse, como en los bienaventurados, la libertad reina enteramente, pues si hacer el mal es ser libre, hacer siempre bien es igualmente ser libre.²⁹ Concederemos, por tanto, que la libre decisión de un querer *falible* no debe su libertad más que a su carácter de acto voluntario, y de ningún a su falibilidad. Pero, ¿no habría que ir más lejos? Si el poder de elegir mal no es sino una deficiencia en el uso de la libertad, ¿no indica una disminución y como una mutilación de la libertad misma? Si parece difícil negarlo, ¿no debe afirmarse algo más todavía y decir que cuanto menos puede fallar la voluntad, tanto más libre es? O al revés: ¿decir que cuanto más falla la voluntad, menos libre es?

La doctrina de Santo Tomás que sostenía que la libertad reside en la voluntad como su raíz, y que la razón era la causa de ello, estaba grávida de consecuencias filosóficas, y el tiempo no dejó de desarrollarlas. En efecto, se presentaban dos posibilidades de interpretación, según que las circunstancias invitaran a acentuar la raíz del libre albedrío, que es la espontaneidad del querer (*velle*), del yo quiero (*ego volo*), o la causa, que es la razón. En este punto preciso, el final de la Edad Media se encontró bruscamente frente al enigma de la *voluntad esclava* por la súbita intervención de Wiclef, Lutero y Calvino. Al plantear la cuestión en un terreno exclusivamente religioso, los reformadores no podían interesarse más que en el poder del libre albedrío, y como el libre albedrío no puede nada sin la gracia, no les quedaba más remedio que negarlo. *De servo arbitrio* de Lutero es la más completa expresión de esta actividad: un querer que ha perdido todo su poder ha perdido toda su libertad. Contra la Reforma, los teólogos católicos se vieron obligados a operar una rectificación necesaria. Acudieron, pues, a lo que en la tradición de los Padres y de la Edad Media se oponía directamente al albedrío sometido: la indeterminación radical del querer y su facultad de elegir. Exaltando adrede el poder *ad utrumlibet*, Luis de Molina construyó una doctrina en que la indiferencia fue el carácter esencial de la libertad.³⁰ Duns

29 Santo Tomás, *De veritate*, XXII, 6, respondeo. Madrid, B.A.C. 1978.

30 Luis de Molina, *Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione Concordia*. Prima pars, disputatio prima, disputatio II, disputatio V, disputatio XXIII, disputatio XXIV. Editionem criticam curavit Johannes Rabeneck, S. J., Oniae, Collegium Maximum S. J. Bibliotheca Palafoxiana, Pue-

Scoto le ofrecía armas, y de hecho se inspiró en él, pero también Santo Tomás le ofrecía textos, y ciertamente sosteniendo la indiferencia de elección en la raíz del libre albedrío, Molina permanecía fiel a una de las exigencias permanentes del pensamiento cristiano en materia de libertad. Pero el poder del libre albedrío no deja de reclamar también sus derechos. Ningún teólogo católico podía conceder a Lutero que lo que planteaba fuese toda la cuestión. Los tomistas, por lo menos, estaban obligados a sostener que era una parte. Por eso, sin sacrificar nunca la *raíz* de la libertad (la espontaneidad del querer), volvieron a llamar la atención sobre la naturaleza de su *causa* y quienes les siguieron en esa vía desarrollaron una crítica ajustada de la libertad de indiferencia tal como Molina la había concebido. Esa controversia en la que también participó Francisco Suárez, alimentó en el siglo XVII la doctrina de Descartes sobre la libertad, la doctrina de la ciencia media y los mundos posibles en el barroco novohispano.³¹ La *IV Meditación Metafísica*³² no existiría si entre los griegos y Descartes no hubiese habido el largo esfuerzo de la teología medieval. Por mediación del padre Gibieuf, del Oratorio, a quien Descartes dice seguir, debe a Santo Tomás el haber concebido el libre albedrío como un poder de elegir del que la libertad de sujeción es simple e indivisible, pero cuya manumisión del error y del mal crece a medida que decrece su indiferencia. En Descartes como en Santo Tomás, lejos de destruir el libre albedrío, la infalibilidad del juicio exalta su libertad.

Así comprendidas, esas doctrinas del libre albedrío se enlazan directamente al naturalismo cristiano cuyas exigencias se experimentan por doquier en las filosofías medievales. Y es que la filosofía medieval de inspiración cristiana es la afirmación meditativa de una realidad y de una bondad intrínseca de la naturaleza, que los griegos sólo pudieron presentir, por no haber conocido el origen y el fin. El cambio de perspectiva sobre la esencia del Cristianismo, que se produjo a partir de la Re-

bla, México. Especialmente las disputaciones II, V, XXIII y XXIV, que versan sobre el libre albedrío y la voluntad, debaten con Occam, Gabriel Biel y Lutero.

- 31 SUÁREZ, Francisco *Opuscula theologica*. Opera omnia. Madrid, 1714. Biblioteca Palafoxiana de Puebla. Para la deuda que Descartes debe a Suárez, me permito remitir a mi estudio: *Francisco Suárez y la esencialización del ser*, pp.98-121. *Descartes vivo*. Barcelona, Anthropos, 2007. Para la historia de esta influencia en el barroco novohispano, me permito remitir a mi obra: *El barroco jesuita novohispano: la forja de un México posible*. Jalapa, Universidad Veracruzana, 2009.
- 32 DESCARTES, *Meditaciones metafísicas*. México, Porrúa, 1998.

forma y su negación de la naturaleza desencadenó un terremoto que ha durado hasta nuestros días. La corrupción de la naturaleza y la corrupción correlativa del libre albedrío, es constitutiva del movimiento reformista. Claro, ni los judíos, ni los griegos, ni los romanos a quienes se les había predicado el evangelio creyeron que la predicación cristiana significara la negación de la naturaleza, aun caída en desgracia, o la negación correlativa del libre albedrío. Muy por lo contrario, en los primeros siglos de la Iglesia, ser cristiano era esencialmente mantenerse a igual distancia entre Manes, que negaba la bondad radical de la naturaleza, y Pelagio, que negaba, con las heridas que ésta había recibido, la necesidad de la gracia para curarla. San Agustín mismo se mantenía a igual distancia, aunque la controversia antipelagiana hizo de él el Doctor de la gracia, tanto que podría llamarse también el Doctor del libre albedrío, pues luego de empezar a escribir un *De libero arbitrio* antes de conocer a Pelagio, juzgó necesario escribir un *De gratia et libero arbitrio* en lo más recio de la disputa pelagiana. Con la Reforma aparece por vez primera esta concepción radical de una gracia que salva al hombre sin cambiarlo, de una justicia que rescata a la naturaleza corrupta sin restaurarla, de un Cristo que perdona al pecador las heridas que se ha hecho, pero no las cura. Para Lutero es un total contrasentido la afirmación meditada de los filósofos medievales de una realidad y de una bondad intrínseca de la naturaleza. Ésta ha caído en desgracia y correlativa a ella el libre albedrío. No hay tal bondad intrínseca de la naturaleza.

Para quien por un error de perspectiva e influjo de los reformadores supone que la Edad Media no admite la persistencia estable de la naturaleza bajo el pecado que la hirió, ¿cómo comprender entonces que sus filósofos pudieran seriamente querer una física, una moral, una metafísica, basada en esa física y en esa moral? Puesto que, por hipótesis, todo lo que para los griegos era el objeto propio de la especulación racional ha dejado de existir, ¿a qué podrá echar mano la filosofía? De nada servirá objetar que de hecho ha habido filósofos en la Edad Media; si creyeron serlo, no pueden haberlo sido, pues su cristianismo les vedaba el acceso a la filosofía. Efectivamente, eso sería verdad si su posición religiosa hubiese sido idéntica a la de Lutero. Donde no hay voluntad libre, no hay lucha contra los vicios o la conquista de las virtudes, y no queda lugar alguno para la moral. Donde el mundo natural está corrompido, ¿quién perdería el tiempo leyendo la Física de Aristóteles? Como Lutero dice: tanto valdría elegir la Basura como tema de de-

sarrollo retórico.³³ En resumen: no hubiera habido filosofía medieval si los primeros cristianos hubiesen comprendido su religión como Lutero debía comprender la suya; lejos de promover la obra de los pensadores griegos, habrían prohibido como éste la lectura y no habrían visto en la filosofía sino una plaga pestilente, justa venganza en el hombre, de un Dios irritado.

La única dificultad contra esta tesis, consiste en que de hecho la posición de los cristianos de la Edad Media era exactamente a la inversa. Bien lo sabía Lutero y es lo que nunca les perdonó. Para él, todos los filósofos y teólogos medievales son paganos que creen que el pecado original dejó subsistir la naturaleza y que, una vez restablecida por la gracia, vuelve a ser capaz de obrar, de progresar, de merecer. San Buenaventura y Santo Tomás hubiesen quedado sorprendidos al oír que los trataban de paganos, pero hubieran aceptado todo lo demás, y, desde el momento en que se comprende este punto, la existencia de una filosofía medieval aparece tan natural como debía parecerlo su condenación al iniciador de la Reforma. Les hacía falta, por todas las razones que impedían a Lutero tener una. Defensores acérrimos de la gracia, no lo eran menos de esa naturaleza creada por Dios, doblemente preciosa después que un Dios murió para salvarla. No serán ellos quienes nos dejen ignorar, al mismo tiempo que su miseria, la grandeza del hombre.

Cuando desapareció la confianza en la indestructibilidad de la naturaleza y en la eficacia de causas segundas nacidas de una fecundidad creadora, el mundo estaba maduro para la Reforma. En todas partes, y en la medida en que subsistió esa confianza, la Reforma fue resistida. Por eso todas las morales cristianas de la Edad Media, como las de los Padres de la Iglesia en que aquéllas se inspiran, se basan en la afirmación de un libre albedrío indestructible como sobre sus cimientos necesarios. Si, como se repite, la Reforma inaugura la era del pensamiento moderno, éste se inició con la abdicación del libre albedrío. A hombres a quienes Dios mismo no podía volver

33 “Deinde quod Physica Aristotelis sit prorsus inutilis materia ovni penitus aetati. Contentio quaedam est totus liber super re nihili et, velut assumpto argumento, rhetorica exercitatio nullius usus, nisi velis exemplum rhetoricae declamationis cernere, ut si de stercore vel alia re nihil, ingenium et artem quis exerceat. Ira Dei voluit tot saecula his nugis et eisdem nihil intellectis humanum genus occupari...Ejusdem faringe et methaphysica et de anima sunt”. Lutero, a Spalatino, 13 de marzo de 1519. Edic. Weimar, t. I, p. 359. El 23 de febrero de 1519 (t. I, p. 350), propone que se suprima un curso sobre la Lógica tomista y se lo reemplace por lecciones sobre las *Metamorfosis* de Ovidio, libro I.

a hacer coadjutores y cooperadores suyos, la filosofía de inspiración católica no tenía más nada que decir. Sin embargo, por lo mismo que era cristiana, esta filosofía debió acentuar la importancia del poder y del lugar que el libre albedrío ocupa en la definición del acto libre.

Conclusión

La doctrina agustiniana sobre la voluntad y la libertad, desembocaba en una bastante penosa, a saber: que siempre que hacemos un uso efectivo de nuestra voluntad (o de nuestra facultad de elección), la empleamos invariablemente contra Dios. Por culpa de nuestra voluntaria caída en el pecado original, jamás seremos libres, en el sentido de poder elegir entre el bien y el mal. Si es nuestra voluntad la que toma la decisión, se elige a sí misma, es decir, al mal. Al elegir el bien, no elegimos en realidad. Por el contrario, renunciamos a elegir a favor de la voluntad divina, que opera en nosotros bajo la forma de la gracia. No obstante, se supone que perdimos nuestra facultad de libre elección entre el bien y el mal por nuestra propia culpa. Fuimos creados libres y es justo afirmar que nuestra inevitable propensión al mal no forma parte de nuestra prístina naturaleza. En el mundo agustiniano no sólo sucede que Dios es la fuente última de toda bondad (lo cual no es objeto de controversia en la doctrina cristiana), sino que además nosotros, criaturas humanas, no podemos *post lapsum* emplear libremente esta bondad para ejecutar las intenciones divinas. Después de la caída es inútil intentar estar en disposición de realizar actos buenos. Sólo la gracia puede restaurar esta disposición (pero entonces el bien que realizamos no proviene de nosotros).

De todos los pensadores que, en los albores de la era moderna, intentaron desarrollar consistentemente la doctrina agustiniana de que jamás seremos libres (en el sentido de poder elegir entre el bien y el mal, pues todos hemos caído en el pecado original), Lutero es el más notable. Él estaba convencido que llevamos en nuestro ser un núcleo indestructible de tinieblas, una simiente infernal que jamás puede ser dominada ni redimida, ni empleada con buenos propósitos, ni disuelta gracias a los medios naturales de que disponemos; ningún esfuerzo moral, ninguna civilización, ninguna virtud, ningún tipo de sentimientos compasivos innatos puede luchar con visos de éxito contra esta semilla satánica que está precisamente ahí, en la entraña misma del hombre, frustrando todos nuestros intentos de aniquilarla. Es una

zona de oscuridad y tinieblas, un lugar abisal y de fuerza inaudita e incomprendible, en la que *algo absolutamente otro* en tanto voluntad malvada y más allá de toda libertad, resiste indefectiblemente todo aquello que la civilización pueda hacer para domesticarla. Sólo puede ser aniquilada mediante la divina violencia. Únicamente la gracia puede destruir ese germen oscuro en nosotros, y si intervine lo hace irremisiblemente. Por ende, Lutero rechazó firmemente el concepto que sería característico de los hombres ilustrados de los siglos XVIII y XIX: *volo ut sim* (quiero para que yo sea), *volo ut sis* (quiero para que tú seas) o *facere quod in se est* (hacer lo que está en sí). Estos conceptos daban por supuesto que teníamos la facilidad de manipular la fuerza divina y, consecuentemente, la facultad de emplear nuestra libertad para hacer el bien.

Si como arriba dijimos, la Reforma inaugura la era del pensamiento moderno, éste se inició con la abdicación del libre albedrío, el ensimismamiento del “yo” en su propia corrupción y la experiencia de la propia subjetividad. El giro hacia la subjetividad característica de grandes corrientes de pensamiento de estos últimos siglos, tiene en Lutero a uno de sus más radicales inspiradores. Kant, el idealismo alemán, Fichte, Schelling, Hegel, Feuerbach, Marx (con su “redención secular” de todo o nada), Freud y gran parte del pensamiento contemporáneo le deben más de lo que muchas veces se supone a este hombre, cuyas palabras hacia la razón humana no son precisamente halagadoras. Pues si la naturaleza humana está corrompida intrínsecamente, entonces la libertad como voluntad esclavizada y “la razón, la novia del diablo, la bella ramera, la más alta ramera que tiene el diablo”,³⁴ son inseparables del mal y de la violencia en la cultura humana.

34 LUTERO, Martín, *Sermones* (1546). Barcelona, Clie, 2003.