

Libre albedrío, libertad y necesidad en la filosofía cristiana

La idea de libertad es tan antigua como el pensamiento cristiano mismo. Este término, como otros términos filosóficos, adquirieron pronto un lugar propio en el pensamiento cristiano. Dios crea al hombre con la capacidad de preescribirse sus propias leyes. La libertad pertenece al hombre por el hecho de ser razonable, y se expresa por la posibilidad que tiene de elegir. Dios deja al hombre libre al elegir su propio destino final de felicidad o miseria eternas. Basten dos ejemplos de pensadores cristianos en los que vemos cómo los términos libertad, razón y capacidad de elegir van unidos.

«(Dios)... manifestó a los hombres la antigua ley de libertad, porque libre lo hizo Dios desde el principio, teniendo como propia la potestad... de seguir voluntariamente la voluntad de Dios, y no coaccionado por Dios... Puso en el hombre la potestad de elección, en cierto modo como en los ángeles (que también son racionales)...»¹

«Por el hecho de que el alma tiene existencia y vida propia... por sus méritos se le otorgará, o la vida eterna y la felicidad..., o el fuego eterno y los suplicios... Toda alma racional tiene libertad de arbitrio y de voluntad... Por tanto hay que entender que nosotros no estamos sujetos a coacción, ya que en todo, aunque no queramos, podemos obrar o bien o mal...»²

1. Illud autem, quod ait: «Quoties volui coligere filios tuos et nolui», veterem legem libertatis manifestavit; quia liberum sum Deus fecit ab initio, habentem suam potestatem, sicut et suam animam, ad utendam sententia Dei voluntarie, et non coactum a Deo...

2. Post haec iam quod anima substantiam vitamque habens propriam, cum ex hoc mundo discesserit, pro suis meritis dispensabitur, sive vitae aeternae ac beatitudinis hereditate potitura, si hoc si sua gesta praestiterint, sive igni aeterno ac supplicitis mancipanda, si in hoc eam scelerum culpa detorserit;... Est

Baste añadir que en todo el pensamiento patrístico es unánime la afirmación de la libertad del hombre, unas veces como deducida de la racionalidad de su alma, otras como preambula del mérito o demérito de su actividad ética.³

Si queremos averiguar el sutil análisis que hizo Aristóteles de la noción de libertad, parece obligado analizar metafísicamente el concepto de espontaneidad, por el que un ente es principio de sus actos. Pero esto no es posible sin averiguar antes el sentido que el término «naturaleza» toma en su metafísica.

Naturaleza es el «principio y causa del movimiento y del reposo de todo aquello en lo que está primariamente de por sí y no por accidente».⁴ Reposo es lo mismo que la recepción de una forma, por razón de la aptitud intrínseca que se tiene recibirla y retenerla; no es el mero cesar de una acción, sino la conservación del término o la permanencia en el estado adquirido por el movimiento o la acción. El estar «de por sí y no por accidente» significa que aquel principio no debe ser un accidente, sino la sustancia misma de la cosa.

Siendo la naturaleza principio interno de movimiento o de generación,⁵ puede referirse o bien a los principios intrínsecos de la generación: materia y forma, o bien al término o fin de la generación: la esencia.

a) La naturaleza como *sujeto* de todo cambio es la materia o sustrato inalterable de toda variación.⁶ Y lo es en cuanto principio pasivo de donde surge aquello que es.

b) La naturaleza como *forma*, principio activo, es aquello que al comunicarse a algo mueve o cambia. Una cosa se llama de tal naturaleza porque posee tal forma. Pero la forma es signo de una esencia.

c) La naturaleza como *esencia*. La esencia de las cosas confiere a éstas su propia naturaleza, las hace sujeto activo de cambio y movimiento. La esencia dice una triple relación: al esse, al entendimiento, y a las operaciones. Sólo en este último sentido debe llamarse naturaleza a la esencia.

in illud definitum in ecclesiastica praedicatione, omnem animam rationabilem esse liberi arbitrii et voluntatis;... Unde et consequens est intelligere nos necessitat esse subiectos, ut omnimodo, etiamsi nolimus, vel mala vel bona agere cogamur. (ORÍGENES, *De principiis*, I, Praef, 5).

3. SAN EFRÉN, *Himny de Epiphania*, 10, 14, GREGORIO DE NISA, *Orat, Catech*, 31; JUAN CRISÓSTOMO, *In Genes homiliae*, 22, I; JUAN DAMASCENO, *De fide orthod*, 2, 30.

4. *Phys.* IIc1, 192b20.

5. Obsérvese que, para Aristóteles, la «phisis» es principio intrínseco de «nacimiento» y la «tékne», principio extrínseco de «producción». Sólo los entes naturales tienen esencia. Lo verdaderamente entitativo es la naturaleza.

6. «El primer sujeto de cada una de las cosas que tienen en ellas mismas el principio del movimiento y del cambio». (*Phys.* III, 193a, 28).

d) Para Aristóteles, al no distinguir claramente entre Creador y criaturas, todas las cosas tienen la misma naturaleza, en cuanto que son *seres*. En realidad hay que decir que tanto Creador como criaturas tienen una naturaleza, y son seres pero distintos. Dios no tiene ser, sino que es Ser, su naturaleza es ser; en cambio, las criaturas tienen un ser participado.⁷

e) La naturaleza es la *sustancia*. La generación consiste en producir otra sustancia de la misma naturaleza que el engendrante. El sujeto, la sustancia, lo que subyace al cambio es immanente a la cosa. El movimiento es un brote del mismo fondo o naturaleza del ser.

Volvamos ahora a nuestro discurso. Todo ser natural manifiesta una espontaneidad por la que en él se halla el principio de sus actos. Tal indeterminación ante una pluralidad de objetos posibles, se ve acrecentada en el hombre, a causa de su intelecto, capaz de llegar a todas las cosas. Entre tales posibilidades, su voluntad debe elegir. De modo que existe en el hombre una voluntad espontánea del fin que les es natural: la felicidad; luego una deliberación sobre los medios, y por último, un acto de voluntad que elige.⁸

La elección sería imposible sin el conocimiento, pero es ante todo el acto de un apetito. Ahora bien, el apetito en Aristóteles es expresión del dinamismo interno de la naturaleza. El hombre es un ser natural, y su voluntad es un aspecto que reviste el deseo natural en un ser de razón. La elección voluntaria expresa pues, la espontaneidad de una naturaleza que contiene en sí el principio de sus operaciones.

Lo que hoy llamamos libertad se encuentra en el pensamiento de Aristóteles pero cuando él habla de voluntario, piensa en una acción que surge de las profundidades del ser mismo. La idea de libertad se desprende mal de análisis que, no obstante, la implican.

En el pensamiento cristiano, en cambio, la idea pasa a primer plano. «*Arbitrium*» es una elección libre. «*Liberum*» es la aptitud del querer para determinarse por sí mismo. La voluntad es «dueña de sí misma», siempre está en su poder «querer o no querer». Estas fórmulas manifiestan en San Agustín la inseparabilidad natural del querer y de su acto; porque nace de ella y la expresa el acto de la voluntad es siempre libre.

La definición que da S. Agustín de la libertad comporta dos elementos: autodeterminación de la voluntad y orientación al bien.⁹ El hombre posee una libertad radical (*liberum arbitrium*), para que pueda

7. Se puede decir que gracias al cristianismo pudo clarificarse el conocimiento de la naturaleza con el de su creaturalidad, interpretada después por S. Agustín como instrumentalidad pasiva, y por S. Tomás como instrumentalidad activa.

8. ARISTÓTELES, *Eth. Nic.* III, 2, 1111 b 4-1112 a 17. La elección ocupa un lugar central en la moral de Aristóteles.

9. Una piedra, cuando cae, busca su «lugar», su fin, pero sin saberlo. El hombre ha de buscar a Dios, su fin, consciente y voluntariamente. *Conf.* XIII, 9.10 *De Pecc. Mer. et rem.* II, 5, 6.

alcanzar su fin, Dios, y sea entonces plenamente libre (*libertas*). Por la gracia el *liberum arbitrium* alcanza la *libertas*.

El hombre libre, en su acción, busca su fin propio y lo hace voluntariamente. Según esto, libertad no se opone necesidad. Para analizar la libertad, no se mira la capacidad de elección, sino la capacidad de autodeterminación al bien. Para que el hombre sea libre con *libertas*, se requiere además de estar autodeterminado (dominio del propio acto), que el acto vaya orientado al fin propio del agente. Así pues, la noción agustiniana de libertad no es *inmunitas a necessitate* y libre no se opone a necesario.¹⁰

La autodeterminación constituye el libre arbitrio, pero no es todavía *libertas*. Libertad implica además ordenación al fin, voluntad del propio bien. El objeto de la voluntad natural de felicidad, en el pensamiento de S. Agustín, es Dios. Sólo queriendo a Dios como Bien en sí, podrá poseerlo como Bien-para-sí. Pero, en su estado actual, sólo la gracia le posibilita al hombre el amor de la justicia. El hombre será libre (con *libertas*) cuando, conciente y voluntariamente, se oriente hacia este su fin. Será siervo, cuando se oriente (con *liberum arbitrium*) hacia un fin distinto. Quien no sirve a Dios no es libre, porque sirve a un señor que no es el suyo. En ambos casos, se trata de servir. Libertad no es arbitrariedad, sino referencia al fin, orientación al bien.¹¹

El hombre con el *liberum arbitrium* ha podido caer, pero no puede, con solo el *liberum arbitrium*, levantarse y volver a Dios. Es decir, el *liberum arbitrium* es condición necesaria y suficiente del pecado, y condición sólo necesaria pero no suficiente de la salvación. Hacemos el mal solos, pero necesitamos ayuda para hacer el bien. Se ve claro, pues, que San Agustín llama *liberum arbitrium* a lo que nosotros llamamos voluntad.¹²

Comparando las dos nociones, *liberum arbitrium* y *libertas*, vemos que la segunda es perfección de la primera. En ambas se da autodeterminación y voluntad de fin. Pero en el *liberum arbitrium* esta voluntad

10. ...«Si hemos de llamar necesidad, con relación a nosotros, a aquella fuerza que no está en nuestra mano, sino que, aunque no queramos, ella obra lo que está en su poder, como es la necesidad de la muerte, es evidente que nuestra voluntad, causa de nuestro buen o mal vivir, no está sometida a tal necesidad. En efecto, muchas cosas hacemos que, si no quisiéramos, no las haríamos. Y en primer lugar el querer mismo: si queremos, existe; si no queremos, deja de existir: porque no vamos a querer si no queremos.

Pero si definimos la necesidad como aquello que nos hace decir: «es necesario que esto sea o suceda así», no veo por qué la hemos de temer como si nos privase de nuestra *libertas*... Esto mismo sucede al decir que es necesario, cuando queremos, querer con libre albedrío. Decimos una gran verdad, y no por ello sometemos al mismo libre albedrío a la necesidad que priva de la libertad. Ahí están nuestras voluntades; son aquellas mismas quienes hacen lo que hacemos queriendo. Y no lo harían si no quisiéramos...» (SAN AGUSTÍN. *De civ. Dei* V 10,1).

11. *Conf.* X 23, 33. *De Pecc. Mer. et rem* II, 33. *De civ. Dei* XIV, 15.

12. *De nat. et gr.* 20, 22 y 22, 24 *Contra duas epist. pelag.* II, 5, 9.

del fin es sólo radical, es el dinamismo del espíritu orientado al Bien. En la libertas, en cambio, la voluntad del fin es plena. Sería exacto decir que la libertad agustiniana supone dos voluntades: velle beate vivere-velle bene vivere; y decir que es libre quien quiere como Verdad el fin que ya quiere como Bien.

Ante la posible pregunta: ¿luego, el hombre no es libre? San Agustín contesta: sólo con el auxilio de la gracia, alcanza el liberum arbitrium su plenitud en la libertas.¹³

Para San Agustín, existe un orden ascendente de niveles de libertad. El pecador es libre, con liberum arbitrium, porque está en el poder de su voluntad el querer vivir feliz, de modo que no puede no querer vivir feliz. El justo es libre, con libertas, porque está en su poder querer vivir bien y por gracia puede querer vivir bien. El bienaventurado es libre, con libertas plena, porque está en su poder querer vivir bien, de modo que no puede no querer vivir bien. Dios es libre, con libertas plena, y por naturaleza.

En ningún tema fue tan movediza la terminología como en éste. En toda la Edad Media, los cambios de sentido son constantes en los dos elementos que componen el nombre de liberum arbitrium.

Es en Duns Escoto donde la espontaneidad del querer alcanza su expresión más definitiva. Para él, toda voluntad es esencialmente indeterminada y principio de indeterminación. La contingencia de la elección no se debe a los juicios racionales que proponen la alternativa entre actos posibles, sino a la espontaneidad del querer y a la radical indeterminación de la voluntad, cuyas decisiones imprevisibles surgen desde dentro.¹⁴

Ahora bien, si para ser libres nos contentamos con ser la fuente de nuestros propios actos, poco importa que nuestras decisiones estén pre-fijadas previamente por el destino. Mientras salgan de nosotros, son nuestras y somos libres.¹⁵ Boecio se dió cuenta de que una pura espontaneidad se concilia con un determinismo absoluto, y, por esto, se situó en el extremo contrario del dilema, insistiendo en la importancia del elemento racional del acto libre. Así coloca en la razón la raíz de la voluntad. Arbitrium no significa la opinión espontánea del querer, sino el libre movimiento de la razón.¹⁶

13. Cfra. J. BALL, «Libre arbitrie et liberté dans Saint Augustin», en *L'Année Théologique* 6, 1945, 375.

14. DUNS ESCOTO, *Op. Oxon.* II, 25, 1, 22-24.

15. El estoico sólo hallaba su libertad en la aceptación del orden establecido, una voluntad necesaria es, no obstante, una voluntad.

16. ... «Nosotros afirmamos que la libertad de la voluntad está no en aquello por lo que alguien quiere, sino en aquello por lo que se efectúa el juicio. De otro modo, muchos animales tendrían libertad de arbitrio. Vemos que ellos espontáneamente rechazan algunas cosas... si querer o no querer algo fuerza el libre arbitrio, ésto sería propio no sólo de los hombres, sino de ciertos animales... Por esto, no en la voluntad, sino en el juicio de la voluntad está la libertad de la decisión...» BOECIO. *In lib. de Interpret.* Patr. Lat. 64, col. 492.

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. Lo contrario ocurre en 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. Siguiendo el primer camino, colocamos la indeterminación del querer en el origen del libre arbitrio en la indeterminación que los juicios racionales abren a la voluntad.

Para Santo Tomás, la elección es un acto del querer. El libre albedrío es la voluntad misma. Ahora bien, la voluntad no existiría sin el juicio. Se mantiene a igual distancia del voluntarismo de Escoto y del intelectualismo de Boecio. Como éste, afirma que un acto del libre albedrío es un juicio libre, pero añade que es un acto de la voluntad, no de la razón. Como Escoto, dirá que el libre albedrío depende de la voluntad, pero añade que eso es imposible sin un juicio práctico de la razón.

Todos los pensadores cristianos coinciden en afirmar que el libre albedrío existe antes y después del pecado. De hecho, sólo puede desaparecer con la voluntad misma. Toda elección es una indeterminación psicológica y una indiferencia moral.¹⁷

San Pablo determinó los estados de la libertad cristiana: sometido al pecado, el hombre está libre de la justicia; sometido a la justicia, está libre del pecado. (Rom VI, 20-23). Esta noción cristiana de la libertad ejerció una profunda influencia en el problema filosófico del libre albedrío. Por esto, los filósofos cristianos, añadirán a la libertad psicológica (*libertas a necessitate*) otras dos libertades sobrenaturales (*libertas a peccato* y *libertas a miseria*).¹⁸

Reducir el libre albedrío a su liberación por la gracia, y afirmar que no hay más libertad que la libertad verdadera de hacer el bien, fue una tentación a la hora de unificar los diversos sentidos de la libertad y, a la vez, un peligro que había que evitar. Si se distingue con San Agustín el querer del poder, se acaba por sustraer la potestas o la voluntad, y ésto parece contradictorio con la conciencia del vínculo estrecho que une la libertad del querer a su eficacia. Había que buscar otra solución.¹⁹

17. «El libre albedrío se tiene indiferentemente a elegir bien o mal. Por tanto es imposible que sea un hábito. Queda, pues, que sea potencia». (*Sum Theol.* I, 83, 2, Resp.)

18. Hay diversas clasificaciones de la libertad en San Anselmo, *De lib. arbit.* XIV. (PL, 158, 506); en SAN BERNARDO, *De gratia et lib. arbit.* III (naturae, gratiae, gloriae).

19. Cum anim duo quaedam sint, velle et posse, unde nec qui vult continuo posset, nec qui potest continuo vult; quia sicut volumus aliquando quod non possumus, sic etiam possumus aliquanda quod nolumus; satis evolutis ipsis etiam vocabulis resonat, quod ab eo quos est velle, voluntas; ab eo autem quod est posse, potestas nomen accepit. Quapropter, sicut qui vult habet voluntatem, ita potestatem qui potest. Sed ut potestate aliquid fiat, voluntas aderit». SAN AGUSTÍN. *De spiritu et littera*, XXXI, 53. PL 44, 234.

La gracia no se agrega al libre albedrío como algo complementario. Es decir, con la gracia, no tenemos el libre albedrío más el poder de la gracia, sino que el libre albedrío, por la gracia, se hace potente y conquista su libertad.²⁰ El hombre hace el mal por su albedrío, pero no por aquello que hace que su albedrío sea libre. El hombre pecó por el poder que tenía de pecar, pero ese poder no formaba parte de su libertad, que era la de no pecar. Una libertad que se disminuye, aún libremente, es infiel a su esencia. El verdadero poder es el de querer eficazmente el bien. Después de pecar, la voluntad quedó libre de querer el bien, pero no de hacerlo. La gracia restituye al libre albedrío algo de su primera eficacia.

Con Santo Tomás hay tres puntos de vista diferentes: la libertad con relación al acto, en cuanto la voluntad puede obrar o no (espontaneidad); la libertad en relación a su objeto, en cuanto la voluntad puede querer tal objeto o su contrario (el hombre no elige su fin, quiere necesariamente ser feliz, pero tiene abiertas distintas posibilidades y es libre de elegir la que mejor le parece); la libertad con relación al fin, en cuanto la voluntad puede elegir el bien o el mal. Ahora bien, el hombre puede equivocarse en la naturaleza de su fin, debido a los errores de la razón o a la debilidad de su voluntad. Todo esto será índice de su libre albedrío, pero no constituyen su libertad. La libre decisión de un querer falible no debe ser su libertad más que a su carácter voluntario y no a su falibilidad.²¹

Como naturaleza, la voluntad está necesariamente determinada a querer el bien. La libertad reside en la voluntad como en su raíz, pero tanto en la razón como en su causa. Por esto, en las elecciones que se basan en una indeterminación perfecta de la razón, descubrimos la perfección de la libertad, es el caso de Dios, los ángeles y los bienaventurados.²²

Santo Tomás dejaba abierta para el futuro dos posibilidades: acentuar la raíz del libre albedrío, que es la espontaneidad del querer, o acentuar su causa, que es la razón. Este fue el drama vivido en la Reforma. El «servo arbitrio» de Lutero era la expresión de un querer que ha perdido todo su poder, toda su libertad.

Un gran pensador ha resumido muy bien el origen de este drama. *«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... 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 a hacer coadyutores y a cooperadores suyos, la filosofía cristiana no tenía nada más que decir...»*²³

20. SAN AGUSTÍN, op. cit. XXX, 52. PL 44, 233.

21. S. TOMÁS, *De Ver.* XXII, 6, Resp.

22. S. *Th.* I-II, 17, 1, ad 2. S. *Th.* I, 19, 10, Resp. S. *Th.* II-II, 52, 3, Resp. y ad 1. S. *Th.* I, 59, 3 ad 3.

23. E. GILSON. «El espíritu de la filosofía cristiana». pp. 294.

Esto nos obliga a pensar el sentido que para Santo Tomás tiene el concepto de naturaleza aplicado al hombre. En la medida en que existe una especie humana la naturaleza significa una esencia. Esencia implica una caracterización de la realidad no sólo en términos de movimiento sino de modo o principio de ser. El concepto de naturaleza como esencia específica por su consideración metafísica es más justo que por su consideración cosmológica.

Cabría pensar que la infinitud del hombre pudiera residir en a indeterminación esencial por la cual su alma es «universalium comprehensiva»,²⁴ pero no es así. Para Santo Tomás la capacidad universal del espíritu humano no implica su indeterminación esencial. Esta capacidad de ordenarse concientemente a un fin universal tiene como consecuencia que el hombre no está constreñido a buscar o realizar un género determinado de objetos, sino que tiene por horizonte el universo mismo del ser. Esta inclinación no destruye la independencia del hombre porque, en primer lugar, su contenido tiene la universalidad de lo abstracto y, en segundo lugar, no es un impulso exterior sino respuesta del ser mismo del hombre ante el horizonte ilimitado del ser.

Sin embargo, esta infinitud del ser humano está afectada por ciertos «modos» con que la ilimitación del espíritu se realiza en el hombre. En este sentido, la imagen de Dios en el hombre queda limitada. El hombre participa de la imagen de Dios, pero no es esencialmente imagen de Dios.²⁵

De esta serie de implicaciones entre la finitud de la criatura y la infinitud de sus posibilidades, podemos concluir que en la naturaleza humana hay una dimensión que excede la pura naturaleza entendida como complejo formal-material. Existe una dimensión metafísica del hombre. Esta dimensión no consiste simplemente en considerar al hombre a la luz del ser en cuanto ser. Tal consideración puede realizarse en cualquier aspecto de la realidad. El aspecto metafísico al cual nos referimos no es solamente ontológico. El mundo humano tiene una especial vinculación con la metafísica de la sustancias separadas.

La naturaleza humana tiene una estructura propia y determinada, pero gracias a su actividad trasciende esta determinación. La plenitud del ser humano consiste en ser más que hombre pero dentro siempre del modo que a un ser humano le es dado sobrepasarse. La naturaleza intelectual existe en el hombre sustancialmente. El modo más perfecto de existir es el de la substancia. La substancia recibe en sí misma directamente la existencia. De ahí que la substancia racional sea lo más perfecto que pueda darse en la realidad, ya que en ella se da la síntesis de la perfección esencial y la existencial. A este género de realidad Santo Tomás le da el nombre de persona.²⁶

La perfección existencial de la persona reside en su independencia

24. S. Th., I, 76, 5, ad 4).

25. S. Th., I, 79, 4; 93, 3, ad 2.

26. S.Th., I, 29, 1.

e incomunicabilidad. Siendo el «esse» la última perfección de toda criatura la perfección existencial de la «hypostasis» consistirá en poseer el «esse» como suyo, una vez que lo ha recibido de la causa creadora. Esta propiedad del «esse» lleva consigo la adecuación entre la naturaleza y su modo de existir. El ser de la persona en cuanto hipóstasis sujeto del «esse» adquiere un cierto dominio sobre sí mismo, en cuanto portador de su propia existencia, que se manifiesta en el dominio sobre los propios actos.²⁷

El hombre ordenado hacia el universo entero del ser, determina en concreto esta ordenación hacia unos bienes u otros ejerciendo su actividad en el seno de la libertad. La libertad en el hombre implica la incapacidad de ciertos bienes finitos para agotar toda la capacidad de la voluntad. De ahí que se imponga un proceso de búsqueda y apropiación del fin último. Pero el hombre, que no posee esencialmente el bien último al que le inclina su tendencia natural, no es dueño de esta tendencia primera y fundamental. Esta falta de dominio no sólo es falta de libertad, sino que además lleva consigo el ser movido por otro, por el autor de la naturaleza.

Esta causalidad que la propia naturaleza ejerce sobre la substancia por ella constituida no se da en Dios. El dominio que el hombre ejerce sobre sus propios actos es una perfección participada.

DR. JUAN MARTÍNEZ PORCELL
Universitat Ramon Llull

27. «Operari est hypostasis subsistentis» III, 19, 1 ad 3.