

El aporte de los primeros siglos cristianos a la problemática del libre albedrío

María Mercedes Bergadá

El tema del libre albedrío humano, cuya consideración resulta hoy inexcusable en cualquier antropología filosófica, se halla prácticamente ausente de la especulación filosófica anterior a Aristóteles, y solamente en el estoicismo --así sea paradójicamente para negarlo-- recibe su primer planteo formal.

Como lo ha señalado Max Pohlenz en su obra *Die griechische Freiheit*, el concepto de **libertad** aparece en Grecia sólo por contraposición al de servidumbre, y esto en el orden civil o político: era *elētheros* el que no era siervo o esclavo (*doūlos*), o sea que la *eleutheria* significaba en la Grecia clásica la plena posesión de los derechos ciudadanos, la libertad **civil**¹. Pero no hubo, al menos durante esos primeros siglos del filosofar helénico, una consideración expresa de aquella otra libertad para obrar o no obrar, para obrar esto o aquello, que se denomina **libre albedrío**, sin la cual no tendría sentido ni el dar leyes ni el imponer sanciones para quienes las transgreden.

Algunos autores, empero, han creído ver ya en Platón una primera afirmación explícita de ese libre albedrío, en el célebre pasaje del mito de Er (Rep. X, 617 d-e) en el que cada alma elige libremente su destino, la vida que llevará en la tierra, y por tanto la responsabilidad cae sobre cada uno, y no sobre la divinidad. Nos permitimos disentir con esta interpretación, corriente ya desde la antigüedad², puesto que esa elección única, de un "destino" o género de vida a cumplir en este mundo, la realizan fuera de él las almas que van a reencarnarse y que, una vez en este mundo, no podrán escapar de cumplir ese destino correspondiente al "daimon" que han elegido y que se les impone con todas sus consecuencias. No hay, pues, a nuestro entender, libre albedrío en este mundo, puesto que no son más libres que los personajes de la tragedia clásica para eludir el fatal cumplimiento de su destino, aunque este haya sido elegido libremente en esa elección pre-terrena.

Habrá que esperar a Aristóteles para encontrar expresada con claridad, en el libro III de la * tica Nicomaquea* --y aun ello en función de refutar la doctrina socrática que identificaba el vicio con el error-- la distinción entre los actos que son hechos *h kon*, o sea espontáneamente, sin coacción, y los que lo son * kon*, no libremente, sin voluntariedad³, así como también hallamos ahí analizados los distintos momentos que constituyen el acto libre, especialmente la *bo leusis* (deliberación) y la *pro iresis* (elección) que son las instancias clave.

Pero recién con el estoicismo --y quizá no es casual que haya declinado ya la vida cívica en Atenas, y que quien formula el problema, Zenón de Citium, no sea un griego sino un asirio-- hallamos un primer planteo formalmente referido a aquellos actos "que est n en nuestro poder" (*t  eph'hem n*), así sea, paradójicamente, para negar el libre albedrío humano y extender al mundo moral el **determinismo** que para los estoicos regía en el mundo físico.

Tal es la situación cuando tres siglos más tarde irrumpe en el mundo grecorromano la predicción del Evangelio, que trae consigo el concepto bíblico del hombre. Si para el filósofo griego lo esencial era el conocimiento, la *sophía*, y por ello la facultad más alta del hombre era el intelecto (*no s*) y la actividad más excelsa la *theor a* o contemplación, en cambio en la concepción semítica que se refleja en el Antiguo y Nuevo Testamento lo que importa es la *pr axis*, la conducta, y el hombre se salva por lo que **hace**, no por lo que **sabe**. Dios sale del aislamiento del "pensamiento que se piensa a sí mismo" para ser en cambio Amor que se entrega al hombre para redimirlo de las consecuencias del **pecado**, o sea de una mala decisión **libre** del hombre que eligió contra Dios, vale decir que libremente transgredió la norma que Dios le había dado. Y lo hizo así porque **podía** hacerlo, porque Dios que lo creó inteligente y libre (o sea personal, "a su imagen y semejanza") respeta **absolutamente** esa libertad, cualquiera sea el uso que el hombre haga de ella.

Basta lo dicho para advertir cómo aquí el centro de gravedad se desplaza del campo de la inteligencia al de la **voluntad** --facultad ésta escasamente considerada en la filosofía clásica-- y así la reflexión sobre la libertad o **libre albedrío** pasa a ser un tema de capital importancia, como ya lo había sido poco antes en Filón de Alejandr a⁴, cuya obra constituye un anticipo o primicias de ese fecundo encuentro que de ahí en adelante se dará entre la concepción bíblica y la filosofía greco-helenística.

De aquí en más, la reflexión sobre el tema y la afirmación rotunda del libre albedrío frente a quienes lo niegan será prácticamente una constante en el pensamiento de la época patrística y del Medioevo, profundizando y matizando cada vez más esta problemática que constituye, a mi entender, uno de los aportes más ricos y más específicos que ese pensamiento ha hecho a la modernidad.

Por ello, dentro de la concisión y las limitaciones que el espacio impone, intentaremos señalar los principales momentos de ese aporte, en lo que se refiere al ámbito de la patrística griega de los primeros siglos cristianos.

Así el que puede considerarse el primer filósofo cristiano, San Justino, "filósofo" de profesión antes y después de su conversión, afirmará resueltamente el libre albedrío en todos sus escritos. En el *Diálogo con Trifón* (LXXXV, 5) escribe: "Porque habiendo Dios creado a hombres y ángeles dotados de libre elección y dueños de sí (*eleutheria, proairesei kai autexousious*) quiso que cada uno hiciera aquello para lo cual fue por El capacitado, y si elegían lo que a El es agradable guardarlos exentos de muerte y castigo; mas si cometían el mal, castigar a cada uno...".

Más adelante, en la misma obra, en lo que podríamos considerar como un primer esbozo de una filosofía de la historia, se extiende en mostrar (CII, 1-4) cómo esta libertad del hombre se concilia con el gobierno que Dios ejerce mediante su providencia sobre todos los acontecimientos, afirmando asimismo que fue cosa buena dotarlo de libre albedrío aunque pudiera el hombre usarlo mal. Y finalmente hallamos también ya aquí el problema --que siglos más tarde planteará también San Agustín en el *De libero arbitrio*-- de la presciencia que Dios tiene de los actos humanos libres, y que en modo alguno ha de confundirse con una predeterminación: "los que fueron **preconocidos** como malos en lo futuro... no son malos por culpa de Dios sino que **por propia culpa** es cada uno tal como ha de aparecer delante de Dios" (CXL, 4).

Pero donde más se reiteran las afirmaciones del libre albedrío, y en una línea de argumentación más filosófica, es indudablemente en sus dos *Apologías*, --la segunda dirigida al emperador Marco Aurelio-- en las que polemiza con el estoicismo vigente en la época, y frente al determinismo estóico, sostiene, con argumentos adecuados, que es la libre elección del hombre la que lo lleva a obrar bien o mal y le granjea el consiguiente premio o castigo según que haya o no seguido "por libre elección, por medio de las potencias racionales que el

mismo Dios nos dio, lo que a El es grato" (*Apol. I, X, 4*). Esa misma vinculación entre racionalidad y libertad; y la responsabilidad que de ahí se deriva, se reafirma en XXVII, 3: "Y al principio, Dios hizo al género humano racional y capaz de escoger la verdad y obrar el bien, de suerte que no hay hombre que tenga excusa delante de Dios"... "Nosotros hemos aprendido, y afirmamos que ésta es la verdad que los castigos y tormentos, lo mismo que las recompensas, se dan a cada uno según sus obras, pues de no ser así, sino que todo fuese por destino (*heimarmēne*) no habría en absoluto libre albedrío. Pues si está determinado que éste sea bueno, y el otro malo, ni aquel merece alabanza ni éste vituperio... Porque no hizo Dios al hombre a la manera de las otras creaturas, como los árboles o los cuadrúpedos, que nada pueden hacer por libre determinación, pues en este caso no sería digno de recompensa o alabanza, no habiendo por sí mismo escogido el bien sino nacido ya bueno; ni, de haber sido malo, se le castigaría justamente, no habiéndolo sido libremente, sino por no haber podido ser otra cosa que lo que fue" (XLIII, 1-8). Si el hombre no tuviese libre albedrío no tendría sentido legislar sobre la conducta humana, señala en la *Apología II*, VI, 3-8, y añade: "Tampoco decimos que los hombres obran o padecen por necesidad del destino (*heimarmēne*), sino que cada uno obra bien o peca por su libre determinación". Y así en muchos otros pasajes.

Hacia fines de ese mismo siglo II es otra polémica, esta vez con los gnósticos de la época, la que va a llevar a dos hombres muy distintos, Ireneo de Lyon y Clemente de Alejandría, a coincidir en la rotunda afirmación del libre albedrío, frente a estos dualismos que lo negaban. Contra los valentinianos polemiza Ireneo en su *Adversus haereses*, en cuyo libro IV dedica todo el capítulo 37 a la afirmación de la libertad humana: "porque Dios ha hecho libre (*elēutheros*) al hombre, dotado desde el principio de autonomía (*exousia*)... para usar del consejo de Dios de una manera voluntaria (*hekoūsios*) sin ser obligado por El... Pues, por una parte, Dios da el buen consejo a todos, y por otra parte ha puesto en el hombre el poder de elección (*tēn exousian tēs eklogēs*)". Por eso, los que obran bien "recibirán gloria y honor por haber hecho el bien cuando podían no hacerlo, mientras que los que no lo hagan sufrirán el justo castigo por no haber hecho el bien cuando podían hacerlo". De ahí saca conclusiones que refutan directamente las tesis gnósticas: "Si, por el contrario, fuese por naturaleza que unos son malos y otros buenos, ni estos merecerían alabanza por el hecho de

ser buenos, puesto que han sido creados tales, ni aquellos serían condenados, puesto que habrían sido hechos así. Pero de hecho todos son de una misma naturaleza, capaces de conservar y de hacer el bien, y capaces también de rechazarlo y de no hacerlo". Y tras enumerar una serie de textos evangélicos en los cuales se da por supuesto el libre albedrío (*tō autexoūsiōn*) pues Dios invita, propone, pero no fuerza al hombre a decidir o a obrar, concluye afirmando que "el hombre es libre desde el principio, pues libre (*elēutheros*) es también Dios, a cuya semejanza fue hecho".

Tras abundar en consideraciones que muestran que el libre albedrío es presupuesto necesario para que tenga sentido hablar de méritos o de culpas, recoge la objeción --que también hallaremos más tarde en el *De libero arbitrio* agustiniano-- de si no hubiera sido mejor que Dios no hubiera hecho libre al hombre ya que el libre albedrío le permite pecar. Tras extenderse en consideraciones acerca de que un bien practicado por naturaleza y sin esfuerzo no tendría atractivo ni mérito alguno, como no lo tienen los animales ni los seres inanimados en seguir su propia naturaleza, señala que precisamente la posibilidad de obrar mal es la que hace valioso y deseable el bien, que "no podría siquiera ser percibido por nuestra inteligencia si no fuese el fruto de nuestro esfuerzo. Como la vista tampoco sería para nosotros tan deseable si no supiésemos que gran mal es la ceguera; la salud se vuelve preciosa por la prueba de la enfermedad, lo mismo que la luz por las tinieblas y la vida por la muerte".

Consideraciones análogas --aunque esta vez más directamente dependientes de la *Etica Nicomaquea*-- hallamos en la *Stromata II* de Clemente de Alejandría, que polemizando contra las gnosis de Valentín y de Basílides aplica esas nociones al problema de la fe, que si se tratara de una **gnosis** o iluminación gratuita no sería ya más el acto de una libre elección (*proairesis*): "Si somos movidos por las energías naturales como si fuésemos tirados por hilos, a la manera de los objetos inanimados, lo *hékōn* y lo *ákon* son nociones superfluas". Y saca además la consecuencia, en el plano religioso, de que si se suprime el carácter **libre** de nuestros actos no habría lugar para el arrepentimiento, que permite el perdón de las culpas.

En la misma *Stromata II*, el tratamiento de las pasiones lo lleva a considerar más detenidamente lo *hékōn* y lo *ákon* en párrafos que traslucen la presencia del texto de EN III, 1-6 o de alguno de sus comentadores. Y formula allí una serie de

consideraciones --que en el siglo IV hallaremos mucho más ampliamente desarrolladas en Nemesio de Emesa-- acerca de las condiciones que debe reunir una acción para ser *hēkon*, o sea voluntaria (cap. XV), tras haber tratado antes (cap. XIV) de los actos *akoūsiōi*, o sea involuntarios, que pueden serlo por una de dos maneras: por ignorancia o por necesidad, y acerca de los cuales no cabe dar un juicio moral, pues son inimputables. Mientras que el acto libre o voluntario corresponde a un deseo (*ōrexis*), o una determinación o elección (*proaīresis*) o a un razonamiento (*diānoia*). Y distingue además entre la falta, la desgracia y el crimen (*amārtema*, *atýjema* y *adíkema*), con ejemplos tomados en muchos casos de las tragedias clásicas.

Finalmente, en un pequeño opúsculo, que generalmente se cita por su título latino *Quis dives salvetur*, vuelve a tratar Clemente el tema del libre albedrío, que no podría faltarle al hombre en cuanto que es imagen de Dios. Esta imagen de Dios se objetiva en el hombre en su *noūs*, que posee un *kritēriōn* libre y el poder de determinar libremente los dones que ha recibido, dándoles un buen o un mal uso.⁵

Algunos autores⁶ han creído ver en Clemente de Alejandría un **primado de la voluntad** que privilegia a la *autexousía* sobre el *noūs* en la imagen divina en el hombre. De ser así, constituiría un antecedente interesante de análoga doctrina en Gregorio de Nyssa. Probablemente, fue la polémica contra los gnósticos (para quienes la salvación pasa por el **saber**) lo que llevó a acentuar el papel del **querer** y a subrayar que Dios quiere que todos los hombres se salven, pero no los salvará sin el consentimiento y libre cooperación del propio hombre, que es quien ha de **salvarse a sí mismo** aceptando por una decisión de su voluntad libre la gracia que le es ofrecida.⁷

Con los gnósticos polemiza también **Orígenes**, discípulo y sucesor de Clemente en la Escuela de Alejandría y fundador más tarde él mismo de otra escuela, en Cesárea de Capadocia. En su obra más filosófica, el *Peri Arjōn*, dedica casi todo el libro III a afirmar el libre albedrío. Y en la antropología tripartita que se desprende de todo el conjunto de sus obras, que considera al hombre como integrado por *sōma*, *psyjē* y *pneūma*, en el estado actual del hombre ese estrato intermedio que es el alma (*psyjē*) es la sede de la libertad, y su opción es decisiva para espiritualizar o "animalizar" a todo el hombre, según que se incline hacia el estrato superior

(*pneûma*) (logrando así realizar el hombre interior, espiritual, celestial) o hacia el estrato inferior corpóreo (constituyendo así el hombre carnal, que resiste al espíritu).

Esta concepción origeneana ha inspirado sin duda uno de los capítulos centrales y más bien logrados del *De hominis opificio* de Gregorio de Nyssa, el primer tratado de antropología que se haya escrito desde un punto de vista cristiano, que partiendo del dato bíblico del hombre creado por Dios a su imagen y semejanza debe dilucidar en qué consiste ésta, cuáles son los rasgos que revelan en el hombre esa semejanza con Dios. Apartándose de la línea de inspiración platónica que, arrancando ya del *De opificio mundi* de Filón, veía esta imagen en el *noûs* o intelecto, Gregorio se inclina resueltamente por ver el rasgo principal de esta imagen divina en el hombre en la *autexousía*, vale decir en la autonomía de la voluntad, que además es la que condice con el lugar que el hombre tiene en el mundo, como rey y señor de las demás creaturas. Así escribe (136 c) que ese carácter real "el alma lo manifiesta espontáneamente por su **autonomía e independencia**, y por el hecho de que, en su conducta, ella es dueña de su propio querer (*autexoúsios*)". Y se pregunta: "¿De quién es propio esto sino de un rey?". Podría multiplicarse los textos en este sentido, y no queremos dejar de señalar un curioso pasaje de una homilía en el que, fundándose precisamente en esa eminente dignidad del hombre como naturaleza autónoma, hecho a imagen de Dios por esa *autexousía*, lanza Gregorio una vehemente condena de la esclavitud⁸ adelantándose en mucho a su época.

Hay empero una diferencia grande entre la libertad humana y la *autexousía* divina: la libertad humana puede inclinarse hacia el mal, no permanece en el bien, y ello no le ocurre por ser **libertad** (pues la divina también lo es, y no se inclina al mal), sino por tratarse de una libertad **creada**, que como tal participa de la **mutabilidad** que es propia de toda creatura, como ya lo había señalado Orígenes⁹. Lo esencial de la libertad no radica pues para Gregorio Nysseno en el poder elegir --y menos aun en el poder elegir mal, apartarse del bien-- sino en la *autexousía*, el ser "dueña de sí", o sea la ausencia de toda coacción, lo cual se da también en la libertad divina. Es interesante señalar que, quizá bebida en la misma fuente origeneana, análoga doctrina encontramos en el segundo tratado de antropología que nos ofrece la historia y que es unos cuarenta años posterior al de Nysseno. Nos referimos al *De natura hominis*,

de Nemesio de Emesa, totalmente independiente del DHO y de un carácter más filosófico que teológico. Dice allí Nemesio: "El hombre es necesariamente **libre y cambiante**: cambiante porque **creado**, libre porque **racional**. Así aquellos que reprochan a Dios no haber hecho al hombre incapaz de mal, sino haberlo hecho libre, no se dan cuenta de que lo acusan de haberlo hecho racional" (MPG, XL, 776 b). Es uno de los aportes más significativos de Nemesio el marcar, en éste y otros pasajes, cómo **racionalidad y libertad** se implican mutuamente y no tendría sentido la una sin la otra: por una parte, no puedo **elegir** si la inteligencia no me ilustra acerca de los pro y los contra de esa elección, y por otra parte ¿de qué me serviría una inteligencia que me asistiese en la deliberación (la *boūleusis* aristotélica, el "consilium" tomista) si no está en mí el elegir?.

No podemos extendernos aquí en el análisis del pensamiento de Nemesio, que en su obra dedica al problema de la **voluntad**, y tras él específicamente al del libre albedrío, prácticamente la mitad de la obra, desde el capítulo XXI hasta el final que es el XLII. Por contraposición con las actividades no conscientes y que no obedecen a la razón (como son las de la vida vegetativa que compartimos con los animales) el movimiento voluntario será llamado por Nemesio *he katā proairesin kinesis*. No podemos aquí seguirlo en el minuciosísimo análisis que hace de lo *hekoūsios* y de lo *akoūsios*, o sea de lo que se hace queriendo y de lo que se hace sin querer, ya sea por coacción o por ignorancia. Pero sí hemos de señalar que amplía aquí mucho la casuística aristotélica y el análisis de las circunstancias particulares que califican a una acción concreta como imputable. De donde llegará a una definición de las acciones **libres**. Por un lado, por todo lo que ha expuesto, lo *hēkon* ha quedado descripto como "lo que no se hace por coacción ni por ignorancia", y a esto le añadirá una caracterización positiva: "no se hace por coacción aquello cuyo principio está en nosotros", de donde resultará que una acción es *hēkon* cuando el principio está en nosotros y conocemos sus circunstancias. Esta es la doctrina que, transmitida en muchos casos a través del Damasceno y atribuida más de una vez a "Nyssenus" por obra de algún copista que ignoraba a "Nemesius", subtiende buena parte de la especulación escolástica sobre el tema, sin exceptuar la de Santo Tomás de Aquino.

NOTAS

1. En el vocabulario de los Padres griegos, en cambio, el término *eleuthería* es con frecuencia empleado para designar el libre albedrío, como se verá en lo que sigue, salvo en algunos que, designando a esa libertad de la voluntad con el término *autexousía*, prefieren reservar *eleuthería* para expresar en el vocabulario de la vida espiritual, la libertad interior de aquel que espontáneamente obra el bien porque ha alcanzado el dominio sobre sus pasiones desordenadas. O sea, lo que San Agustín también, algo más tarde, denominará *libertas* y distinguirá del *liberum arbitrium*.

2. Aun en el mismo San Justino encontramos en la *Apología* I, XLIV, 8 invocado este pasaje platónico como testimonio en favor del libre albedrío humano.

3. No es fácil hallar traducción totalmente adecuada a estos dos términos, que no coinciden exactamente con lo *voluntarium* y lo *involuntarium* --como los tradujo en el s. XIII Guillermo de Moerbeke en la versión que de los textos del *Estagirita* realizó para Santo Tomás de Aquino-- ya que para Aristóteles también son *hékon* los actos espontáneos de los niños sin uso de razón y de los animales, que ciertamente no son coaccionados pero tampoco podemos llamarlos estrictamente "voluntarios" puesto que la racionalidad no interviene.

4. Especialmente en *De opificio mundi*, *De virtutibus*, *De plantatione*, *De Congressu*, *De Cherubim*, *Quis divinarum rerum haeres sit*, etc.

5. Esta consideración general acerca del buen o mal uso que es posible dar a los bienes la aplica ahí Clemente a la situación de los cristianos que poseían bienes de fortuna, a los cuales los demás miembros de la comunidad no han de tratarlos "con insolente rudeza" --como a gente que está ya condenada, por el hecho de ser ricos-- ni tampoco han de "adularlos con personal esperanza de lucro", sino que han de "mostrarles e instruirlos acerca de cómo y por qué clase de

obras pueden ellos alcanzar el objeto de su esperanza (i.e. la salvación) que **ni esta fuera de su alcance** ni, por el contrario, podrá ser alcanzado **sin un propósito deliberado**".

6. Así p.e.j. Olivier PRUNET, *La morale de Clément d'Alexandrie et le Nouveau Testament*, Paris, 1966.

7. Aquí también hallamos un antecedente de la conocida fórmula agustiniana "Quien te creó sin ti, no te salvará sin ti".

8. Nos referimos al texto de la *Homilia IV in Eclesiastés*, donde argumenta así: "Al hombre, cuya naturaleza es **libre y dueña de sí**, condenas a la esclavitud y das así ley contra la ley de Dios, trastocando el orden natural... Pues a aquel que fue hecho para ser señor de la tierra, y que el Creador constituyó para que mandara, lo sometes al yugo de la servidumbre, olvidando los límites de tu potestad, que sólo se extiende a los brutos animales... ¿Con qué precio comprarás aquel que es imagen de Dios y está hecho para dominar la tierra?... Dios nos creó **tan libres que hasta pudiésemos pecar contra él**, ¿Con qué derecho reduces tū a servidumbre a aquel cuya **libertad ha respetado Dios mismo?** (PG, XLIV, 664-665 c).

9. La mutabilidad radical de la creatura es otra tesis origeneana que reaparece en San Agustín y a través de él se abre camino en Occidente.