

## LA “LIBERTAD” EN EL HUMANISMO RENACENTISTA Y LA REFORMA<sup>1</sup>

Joan B. Llinares  
Universitat de València

EL concepto de “libertad” sufrió un replanteamiento radical durante el siglo xv y en las primeras décadas del xvi, en especial por la extremada torsión a la que lo sometió la nueva perspectiva generada por la influyente obra de Martín Lutero. Conviene reconstruir este cambio tan profundo, pues sus repercusiones van más allá del mero campo estricto de la teología y del estrecho ámbito temporal de aquel siglo, alcanzando su huella el pensamiento de importantes filósofos e ideólogos de toda la modernidad — pensemos, por ejemplo, en Kant y Fichte, Herder y Schelling, Schleiermacher y Dilthey, o en Locke, Rousseau, Emerson y Kierkegaard. El hecho de que su autor fuese un religioso que no se propuso como objetivo principal interferir en el ámbito profano de la razón y de la filosofía, sino que, más bien, quiso consagrarse al campo de la fe religiosa y de la predicación, no impide que determinados aspectos contenidos en su doctrina — el antropocentrismo voluntarista, la concepción del libre albedrío, la revelación cristiana interpretada desde el punto de partida radical de la propia subjetividad del creyente, la reivindicación de la profesión, la afirmación de la vida cotidiana — hayan marcado notablemente la forma de entender, entre otras cuestiones, el planteamiento del problema de la “libertad”. Una drástica confirmación de lo que decimos la proporciona este conocido texto de uno de los afectados, Nietzsche: “Entre alemanes se me comprende en seguida cuando yo digo que la filosofía está corrompida por sangre de teólogos. El párroco protestante es el abuelo de la filosofía alemana, el protestantismo mismo, su *peccatum originale*. Definición del protestantismo: la hemiplejía del cristianismo — y de la razón... Basta pronunciar la palabra ‘Seminario de Tubinga’ para comprender *qué* es en el fondo la filosofía alemana — una teología *artera*...”.<sup>2</sup> Otros pensadores de prosa más contenida coinciden, sin embargo, en el fondo del diagnóstico precedente, recalcando la honda huella del protestantismo en la historia de la filosofía occidental; por ejemplo, el mismo Hegel: “La principal revolución del espíritu es la que se lleva a cabo con la *Reforma* de Lutero... El hombre es traído del más allá a la presencia del espíritu cuando vuelve la mirada hacia la tierra y sus

<sup>1</sup> Agradecemos a nuestros compañeros Julián Marrades y Carlos Moya sus oportunos comentarios durante el proceso de redacción de este trabajo, financiado por la DGICYT como colaboración en el proyecto PB93-0683.

<sup>2</sup> Friedrich Nietzsche, *El anticristo*, § 10. Traduc. de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1974, p. 34.

cuerpos, hacia las virtudes humanas y la moralidad, hacia su propio corazón y su propia conciencia, cuando todo esto, a lo que hasta ahora volvía la espalda, empieza a significar algo para él... Ahora empieza a alumbrar la conciencia de la *libertad* como un don divino, al lado del matrimonio y la posesión de bienes materiales”.<sup>3</sup> Por ello el movimiento de la Reforma abre, según el influyente profesor de Berlín, las puertas del tercer período de la historia de la filosofía, la “filosofía moderna”.<sup>4</sup>

En este estudio resaltaremos una de las obras capitales de Lutero, *De servo arbitrio*,<sup>5</sup> redactada y publicada en 1525, respuesta polémica a un texto de Erasmo de Rotterdam, *De libero arbitrio Diatribe sive collatio* de 1524, en el que el gran humanista holandés defendía la existencia y las capacidades de la libertad humana. Su publicación significó una beligerante toma de posiciones, un enfrentamiento reconocido y divulgado por toda Europa, consumando así la irreconciliable ruptura entre ambos emblemáticos intelectuales y sus partidarios respectivos. El teólogo alemán, en este apasionado libro que redactó con esmero en latín, negó tajantemente la libertad en los humanos, defendiendo su punto de vista con diferentes argumentos antropológico-filosóficos, escriturísticos y, en consonancia con el resto de sus abundantes escritos “reformadores”, teológico-religiosos.<sup>6</sup> Sus rotundas conclusiones evidenciaron el alejamiento del profesor de Wittenberg con respecto a la concepción del ser humano que tenían los humanistas de su tiempo: en efecto, para Lutero el libre arbitrio no es sólo una mera vacuidad, un vocablo carente de significación, sino una tesis nefasta, ya que de su particular lectura de las cartas de San Pablo dedujo que la libertad humana es un concepto “*impium, injustum et ira Dei dignum*”.<sup>7</sup> “El libre arbitrio no es otra cosa que el mayor enemigo de la justicia y de la salvación humana.”<sup>8</sup> Afirmar su existencia contradice de pleno tanto el concepto de los atributos de la divinidad como el del pecado original –interpretados de manera muy especial, de forma que se conviertan en pilares de la atormentada e innovadora teología luterana–, y por ello fue urgente combatir a quienes lo reivindicaban. Pero la apariencia es ambigua: como hijo de su tiempo, el teólogo germano comparte también varias de las características que configuran el novedoso concepto de “libertad” elaborado por los pensadores del Renacimiento. Aquí nos proponemos la reconstrucción de ese importante debate, de cita obligada en los múltiples estudios consagrados al pensamiento de la época, aunque reducido casi

<sup>3</sup> G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*. Traduc. de W. Roces, F. C. E., México, 1977, p. 192.

<sup>4</sup> Cf. *op. cit.*, p. 199.

<sup>5</sup> *De Servo Arbitrio Martini Lutheri ad Erasmus Roterodamum (Wittembergae, 1525)*. Dr. Martin Luthers Werke, Herausg. J. K. F. Knaake, E. Thiele, usw. 58 vols., 1883-1948 (edición de Weimar), tomo XVIII, pp. 600-787. Nos hemos servido también de la traducción alemana de Bruno Jordahn: Martin Luther, *Dass der freie Wille nichts sei. Antwort D. Martin Luthers an Erasmus von Rotterdam*, Chr. Raiser, München, 1975, así como de la fragmentaria pero suficiente versión castellana de Lucas F. Mateo Seco en su libro *Martin Lutero. Sobre la libertad esclava*, ed. Magisterio Español, Crítica filosófica, Madrid, 1978, que ha sido redactada con una explícita búsqueda de gran literalidad y exactitud. *De servo arbitrio* está ampliamente considerada como la mejor obra teológica de Lutero.

<sup>6</sup> Como un libro de “teología bíblica” y de “teología teocéntrica” lo considera René-Jacques Lovy en su libro *Luther*, P. U. F., París, 1964, p. 171.

<sup>7</sup> Cf. *De servo arbitrio*, p. 758.

<sup>8</sup> *Op. cit.*, p. 759: “(...) *simul certum est liberum arbitrium nihil aliud quam summum hostem justitiae et salutis humanae* (...)”.

siempre a un mero recordatorio de lo que acabamos de exponer, sin apenas justificación textual de los argumentos que se esgrimieron.

#### LA CONCEPCIÓN RENACENTISTA DE LA LIBERTAD

Veamos, en primer lugar, el contexto de la polémica entre Erasmo y Lutero para que ésta cobre sus adecuados perfiles: el *humanismo renacentista* —si se nos permite hablar con esta fórmula tan generalizante y poco matizada— se había significado por su insistencia en la "libertad" como una de las claves fundamentales del ser humano. Como enseña Agnes Heller en su libro sobre *El hombre del Renacimiento*, "en esta época es cuando nacen como categorías ontológicas inmanentes la 'libertad' y 'la fraternidad'".<sup>9</sup> "Fue entonces cuando aparecieron por vez primera la 'libertad, igualdad y fraternidad' en tanto que imperativo político y hecho antropológico y ontológico al mismo tiempo."<sup>10</sup> En cuanto manifestaciones "eternas" de la esencia humana, de su verdadero núcleo constitutivo, tales notas definitorias sitúan la maldad —esto es, la perversión o la corrupción del hombre— al nivel subordinado de los hechos antropológicos derivados y secundarios. Por el contrario, la "libertad" (entendida sobre todo como "libre albedrío", es decir, como "libertad individual", no como "libertad ciudadana" o "política" —la denominada "libertad de la república"—) es una fuerza sustancial y básica, inherente a todos los miembros de la especie humana, un atributo metafísico que les corresponde y les identifica. Concebida como posibilidad abierta de optar y elegir entre diferentes alternativas y como capacidad de decidir autónomamente entre ellas, es una nota específica que les caracteriza y les opone, por una parte, a los animales, pero también, por otra, a los ángeles, a los demonios y a los dioses, tal y como la ensalzó Pico della Mirandola (1463-1494) en un célebre pasaje de su *Oratio de dignitate hominis* (1486): "Oh Adán: no te he dado ningún puesto fijo, ni una imagen peculiar, ni un empleo determinado. Tendrás y poseerás por tu decisión y elección propia aquel puesto, aquella imagen y aquellas tareas que tú quieras. A los demás los he prescrito una naturaleza regida por ciertas leyes. Tú marcarás tu naturaleza según la libertad que te entregué, pues no estás sometido a cauce angosto alguno. Te puse en medio del mundo para que miraras placenteramente a tu alrededor, contemplando lo que hay en él. No te hice celeste ni terrestre, ni mortal ni inmortal. Tú mismo te has de forjar la forma que prefieras para ti, pues eres el árbitro de tu honor, su modelador y diseñador. Con tu decisión puedes rebajarte hasta igualarte con los brutos, y puedes levantarte hasta las cosas divinas".<sup>11</sup>

El acento, así pues, recae ahora no sobre aquello a elegir —el bien o el mal, conformando el delimitado espacio del estricto campo de la ética—, sino sobre la peculiar facultad humana de ejercer la elección, de tener siempre la posibilidad de optar entre varias formas de acción en los diversos campos de la realidad, sean éstos el arte, la

<sup>9</sup> Agnes Heller, *El hombre del Renacimiento*. Traduc. de J. F. Yvars y A. P. Moya, Península, Barcelona, 1980, p. 7.

<sup>10</sup> *Op. cit.*, p. 433.

<sup>11</sup> G. Pico della Mirandola, "Discurso sobre la dignidad del hombre", en *Humanismo y Renacimiento*. Selec. y traduc. de Pedro R. Santidrián, Alianza, Madrid, 1986, p. 123.

política, la economía o la religión. La libertad se concibe, por lo tanto, como “capacidad de infinitas alternativas”,<sup>12</sup> a la vez que como autonomía y espontaneidad de la voluntad por encima del sometimiento incluso a las leyes de la naturaleza, pues su ejercicio genuino implica crear e innovar algo previamente inexistente, lo cual es, en cierto modo, una prerrogativa excepcional, lo más divino que los humanos poseen y la prueba inequívoca de su similitud con la divinidad, el testimonio de compartir con ella su misma imagen. El siguiente pasaje de Giordano Bruno lo indica también con toda claridad: “Los dioses habían dado al hombre la inteligencia y las manos y lo habían hecho semejante a ellos, otorgándole una facultad sobre los demás animales; y ésta consiste no sólo en poder obrar según la naturaleza y lo normal, sino también al margen de las leyes de ésta; así, formando o pudiendo formar otras naturalezas, otros cursos, otros órdenes con el ingenio, con esa libertad sin la cual no habría dicha semejanza, vino a erigirse en dios en la tierra”.<sup>13</sup> La libertad humana es, por consiguiente, en esta versión renacentista, una fuerza espontánea capaz de configurar nuevas entidades, una especie de maravillosa actividad prácticamente sin preparativos ni reglamentaciones, una voluntad autónoma y autosuficiente, poderosísima en sus decisiones-realizaciones, las cuales con su mera presencia ya la legitiman y la certifican: estos enunciados insinúan que los campos del arte plástico y de la literatura son su principal referente analógico, portentos que parecen jugar con la denominada resistencia de los materiales, y de hecho proyectan sobre todo el género humano lo que más bien tan sólo eran atributos peculiares y debatidos de determinados maestros en restringidos grupos sociales y tras laboriosos aprendizajes. En ese momento se transfieren a los humanos prerrogativas que hasta entonces únicamente se habían atribuido a la divinidad: la tierra empieza a poblarse de pequeños dioses que pronto reclamarán el ejercicio de su nueva soberanía. Esta reinterpretación antropológica, como es bien sabido, activa la constitución del espacio de la modernidad.

En la gestación de este concepto global, ontológico-antropológico de “libertad” participaron varios autores renacentistas, como Nicolás de Cusa, Lorenzo Valla, Marsilio Ficino y los ya citados Pico della Mirandola y Giordano Bruno, entre otros, con inevitables variaciones y diferencias, según la filosofía de cada cual; en él consiguieron sintetizar la concepción estoico-epicúrea de la “libertad” con la cristiano-agustiniana del “libre albedrío”: la primera era más estática, la segunda más dinámica. Tal concepto humanista combinó en inestable equilibrio la aceptación y el reconocimiento sabios de la “necesidad natural”, que alcanza hasta el hecho ineludible de tener que

<sup>12</sup> Pedro R. Santidrián, “Introducción” a su selección de textos titulada *Humanismo y Renacimiento*, p. 11. “El hombre tiene dentro de sí todas las posibilidades”, dice, comentando el citado texto de Pico, Paul Oskar Kristeller en *El pensamiento renacentista y sus fuentes*. Traduc. de F. Patán López, F. C. E., México, 1982, p. 237. Asimismo, hablando sobre la conocida tesis de que “el hombre es un microcosmos”, añade: “Para Pico el hombre no tiene una naturaleza determinada, ni tampoco un lugar fijo en la jerarquía de los seres; de alguna manera, se encuentra situado fuera de ella. Este hecho está íntimamente relacionado con la enorme importancia que Pico otorga a la libertad de elegir que el hombre tiene entre las naturalezas o maneras diferentes de la vida, todas las cuales le son posibles. Quiero ir incluso más allá de esto y sugerir que la apasionada preocupación de Pico por la libertad (...) le volvió inaceptable la idea de que el hombre tenía una posición fija, aunque central, obligándole a situar al hombre fuera de esa jerarquía. Se trata de una opinión bastante atrevida, y se la puede considerar uno de los primeros pasos dados para disolver la idea de la gran cadena de los seres, que por tantos siglos había dominado en el pensamiento occidental”. *Op. cit.*, p. 238.

<sup>13</sup> *Spaccio della Bestia Trionfante*, p. 732. Citado por A. Heller, *op. cit.*, p. 450.

morir, formulado por la primera de estas tradiciones, con el "libre albedrío" de la segunda, explicativo del grave problema teológico del origen y la presencia del mal en el mundo, como puede verse en la Patrística, especialmente en la obra de Agustín de Hipona.<sup>14</sup> La compleja tensión que entonces hubo de soportar se percibe inequívocamente en la obra póstuma de Lorenzo Valla (1407-1457), *De libero arbitrio*, en la que se inicia la serie de escritos renacentistas en torno al problema y se aborda con innovaciones el conflicto entre el destino —una de cuyas variantes es el carácter de cada cual— y la libertad. El objetivo de sus páginas, compuestas en forma de diálogo, era aclarar el tema de la predestinación humana tal como lo había expuesto Boecio (480-524) en un conocido pasaje de su influyente libro —*De consolazione philosophiae*, V, 3-4—, preguntando si la presciencia o previsión de Dios, su providencia y la libertad de la voluntad humana son compatibles entre sí. El humanista romano opina que en tal tipo de cuestiones es incorrecto que la filosofía suplante a la teología, y a un exceso de amor hacia la primera atribuye la causa del fracaso del intento de Boecio. Valla adelantaba de este modo la tesis de que el problema de la predestinación no se soluciona con la razón o con la filosofía, sino con la teología: la voluntad de Dios es un misterio escondido para los hombres y los ángeles, un misterio que hay que aceptar por fe.<sup>15</sup> No es de extrañar, pues, que gozase de todas las simpatías de Lutero.<sup>16</sup> De dicho opúsculo nos importa subrayar, en principio, la centralidad que se le otorga a la libertad: "Difícil y arduo en extremo me parece el problema del libre albedrío, del que pende todo el tratamiento de los asuntos humanos, todo derecho e injuria, todo premio y castigo. Y no sólo en esta vida, sino también en la otra. Problema del que no es fácil decir si hay otro más necesario de resolver o del que menos se conozca. Con frecuencia me encuentro a mí mismo enfrentado con él, ya a solas conmigo mismo, ya con otros, sin que hasta el momento haya encontrado una solución a su ambigüedad. A menudo me encuentro turbado y confuso por este problema. No por ello, sin embargo, me cansaré de investigar, ni desesperaré de poderlo comprender a pesar de los muchos que han delinquido en el empeño".<sup>17</sup>

La cuestión expuesta no es exclusivamente teológica: al examinar la posibilidad de armonizar el libre albedrío humano con la presciencia divina, Valla se pregunta si, cuando realmente se ejerce dicho libre albedrío, puede haber presciencia, es decir, si ésta puede darse cuando el ser humano se enfrenta de hecho a varias alternativas y puede escoger entre ellas; vale la pena caer en la cuenta de que, indirectamente, estamos abordando una interesante paradoja —así la denomina Agnes Heller—, porque sin

<sup>14</sup> Por la importancia que tiene el peso de la tradición cristiana en el concepto humanista de "libertad" conviene conocer este otro comentario del profesor Kristeller sobre el pasaje de Pico anteriormente citado: "Se ha argumentado a menudo que Pico parece atribuir al hombre una libertad ilimitada y, con ello, negar, al menos por inferencia, las doctrinas cristianas de la gracia y la predestinación. Es fácil llevar a excesos ese punto de vista, pues Pico nunca negó esas doctrinas, e incluso en el pasaje citado no debemos pasar por alto un detalle significativo: las tan citadas palabras acerca de la libertad del hombre las dirige Dios a Adán tras haberlo creado; es decir, antes de la caída. Por tanto, podríamos exagerar el punto e insistir en que Pico describe la dignidad del hombre antes de la caída, dejando un tanto vago el grado en el cual esa dignidad se vio afectada por la caída y por el pecado original". *Op. cit.*, p. 237.

<sup>15</sup> Cf. nota 5 de la edición de Pedro R. Santidrián, *op. cit.*, p. 43 y p. 35.

<sup>16</sup> En efecto, después de leer la obra de Lorenzo Valla escribió: "*Bene de libero arbitrio disputat*". Cit. por A. Bonet, *La filosofía de la libertad*, Barcelona, 1932, p. 35, n. 6.

<sup>17</sup> *Humanismo y Renacimiento*, p. 44.

previsión o presciencia de algún tipo no puede haber ninguna acción realmente libre, ya que la elección supone una cierta previsión de los acontecimientos. Esta cuestión es, según la profesora húngara, la primera formulación a nivel filosófico de un problema que preocupó al hombre del Renacimiento hasta el final de sus días: cómo actuar con el máximo de libertad en un mundo en transformación continua.<sup>18</sup> A los ojos del humanista romano se concilian la previsión y la libertad, pues ambas se presuponen una a otra en último análisis. Más ardua es la tarea de compatibilizar la providencia con el libre albedrío, que Valla no acaba de solucionar argumentativamente, como antes dijimos, dejando aquí un problema abierto que reaparecerá luego en la teología de Lutero, pero para eliminar uno de sus miembros y cortar el nudo que lo constituye sin tener que pararse a deshacerlo manteniendo la totalidad de sus elementos.

El Humanismo del Renacimiento, en lo que al tema de la libertad se refiere, tuvo que enfrentarse necesariamente a un viejo problema<sup>19</sup> que ya marcó a varios filósofos de la Antigüedad greco-romana, a saber, el destino, el hado o el determinismo de la naturaleza, cuestión que recobró actualidad cuando se revitalizó el pensamiento antiguo entre ellos, sobre todo en la llamada "polémica astrológica": si los astros influyen sobre el comportamiento de los humanos, si la vida humana está determinada desde el mismo momento del nacimiento por las confluencias astrales, entonces la libertad no existe porque nuestros actos ya están previamente predestinados. Este problema tiene múltiples dimensiones —religiosas, filosóficas, mágico-alquímicas, científicas, políticas, etc.— y abarca diferentes posiciones que van desde el neoplatonismo, el hermetismo y la cábala hasta el aristotelismo, el milenarismo, el determinismo natural, el providencialismo y el predestinacionismo. Los principales humanistas terciaron en este debate,<sup>20</sup> que es especialmente instructivo, sobre todo si se desea comprender el cúmulo de corrientes y de tradiciones que participaron en la gestación de la ciencia moderna —la obra de un Kepler y de un Newton, por ejemplo—, pero la cuestión va más allá de lo que aquí y ahora podemos y debemos abordar.<sup>21</sup> Quede constancia, así pues, de esta amplísima temática difícil de configurar.<sup>22</sup> De todos modos, ya veremos más

<sup>18</sup> Agnes Heller, *El hombre del Renacimiento*, p. 438.

<sup>19</sup> A la astrología mesopotámica y a su decisivo influjo sobre el Asia Menor y el Mediterráneo lo retrotrae el historiador de las religiones Mircea Eliade: en la visión mágica del cosmos de dicha astrología se basó la noción de *destino* implacable. Y añade: "La idea de *libertad* tenía un valor totalmente diferente en un cosmos cerrado, atravesado por una fuerza mágica de los astros. Todo lo que dependía de la experiencia humana estaba cargado de una energía mágica, invisible, que alteraba la voluntad del hombre. Nacido bajo el signo de una determinada estrella y participando necesariamente de un cierto destino cósmico, el hombre se veía obligado a resolver el problema de su redención —y consiguientemente de su libertad— por caminos que, hoy, le parecen decididamente absurdos a una conciencia europea y cristiana. Todavía no se ha mostrado en su verdadero alcance la revolución provocada en este punto por el cristianismo (...)". *Cosmología y alquimia babilónicas*. Trad. de I. Arias Pérez. Paidós, Barcelona, 1993, p. 43.

<sup>20</sup> Recordemos, por ejemplo, el *Tratado contra los astrólogos* (1497) de Savonarola; las *Disputationes adversus astrologiam divinatricem* de Giovanni Pico della Mirandola; el *Examen vanitatis doctrinae gentium* y la *Quaestio de falsitate astrologiae* de Gian Francesco Pico della Mirandola, sobrino del anterior; la *Declamatio de incertitudine et vanitate scientiarum atque artium* de Cornelio Agripa; o el *De naturalium effectuum causis sive de incantationibus* y el *De fato, de libero arbitrio et de praedestinatione* (1520) de Pietro Pomponazzi.

<sup>21</sup> Como breve compendio de la cuestión cf. Eugenio Garin, *El Zodíaco de la vida. La polémica astrológica del Trescientos al Quinientos*. Traduc. de A. P. Moya. Península, Barcelona, 1981.

<sup>22</sup> Sobre la polémica astrológica, en la que participaron activamente teólogos, filósofos y científicos, el profesor E. Garin reconoce que hay muchos datos bibliográficos dispersos, pero que aún "falta una obra específicamente de conjunto sobre el tema". Cf. *op. cit.*, p. 115, n. 27.

adelante su huella en el texto de Lutero, curiosa versión de determinismo antiastrológico de la libertad del cristiano.<sup>23</sup>

Entre Lutero y los humanistas se dieron buenas relaciones, sobre todo en los inicios de su obra de "reformador". En ellos había, como escribió A. Bonet, "varios puntos de convergencia: el odio a la escolástica, el estudio directo de las fuentes, es decir, de los textos primitivos del cristianismo, el horror de la religión vulgar, y, en cierta medida, la oposición a Roma". No obstante, por debajo de tales coincidencias latía una divergencia profunda: "el humanismo tenía una concepción optimista de la vida; admiraba y amaba la filosofía clásica que, en general y de acuerdo con los más ilustres representantes de la patrística griega, consideraba como una preparación al Evangelio; honraba los grandes héroes del mundo precristiano y reconocía sus virtudes; profesaba la bondad de la naturaleza humana, y admitía, en consecuencia, las posibilidades morales de la voluntad, de la libertad para el bien. El luteranismo, en cambio, tenía una concepción pesimista de la vida, profesaba la corrupción esencial de la naturaleza humana, y condenaba de una manera total y absoluta las grandezas del mundo precristiano, negando radicalmente las posibilidades morales del hombre. Esta discrepancia fue exteriorizándose poco a poco y culminó en la ruptura con Erasmo, que realizó la separación definitiva entre la causa del humanismo y la del luteranismo".<sup>24</sup>

El escritor de Rotterdam inició su *De libero arbitrio* con plena conciencia de la dificultad de la cuestión teológica a la que se enfrentaba: "Entre los muchos problemas que ocurren en las divinas Letras, apenas hay uno tan laberíntico e inexplicable como el del libre albedrío".<sup>25</sup> Lo definió como "*vim humanae voluntatis qua se possit homo applicare ad ea quae perducunt ad aeternam salutem, ab iisdem avertere*". Ahora bien, en su definición, esta fuerza de la voluntad humana, que puede aplicarse a las cosas que conducen a la salvación eterna o bien alejarse de ellas, no requiere explícitamente para la primera alternativa de "la ayuda de la gracia", con lo cual, como puntualiza el profesor Mateo Seco, su autor se exponía —analizado por un teólogo agustinista— a una no infundada acusación de semipelagianismo.<sup>26</sup> Por lo demás, enfocar el debate con Lutero en torno al problema de la libertad significaba abordar "el punto mejor y más importante de toda su doctrina" —así lo había escrito, asintiendo, en 1520 en su *Reafirmación de todos los artículos de Martín Lutero condenados por la última bula de León X (Assertio omnium articulorum)*—, es decir, significaba apuntar al cora-

<sup>23</sup> El profesor Garin escribió al respecto: "Lutero y Savonarola, y lo mismo el savonaroliano Pico, animados más por una enorme pasión moral y religiosa que por los imperativos científicos, se enfrentan al hado estelar en nombre de la libre voluntad del hombre, sujeto, no a la naturaleza, sino a Dios; sólo que en esta batalla suya, no se alinean con los 'hombres nuevos', con los humanistas, sino que, todo lo contrario, sus adversarios son precisa y principalmente los humanistas, o también los humanistas, sean poetas como Pontano o pensadores como Melancthon". *Op. cit.*, p. 24.

<sup>24</sup> Alberto Bonet, *La filosofía de la libertad*, Barcelona, 1932, pp. 19-20. Al menos en dos puntos matiza Bernhard Lohse esa reiterada escisión: entre los reformadores continuó el estudio de las lenguas clásicas y de la Biblia, y entre los luteranos como Melancthon prevaleció un concepto más erasmiano de la libertad, pues fue Calvino y no ellos quien mantuvo y extremó las tesis predestinacionistas. Cf. *Martin Luther*, Beck, Munich, 1981, pp. 77-79.

<sup>25</sup> Cit. por Ricardo García-Villoslada, *Martín Lutero. II. En lucha contra Roma*, B. A. C., Madrid, 1973, p. 189.

<sup>26</sup> Cf. *Sobre la libertad esclava*, p. 37, nota 24. Una interpretación diferente del pensamiento de Erasmo, alejándolo del pelagianismo, puede encontrarse en P. Mesnard y en R. García-Villoslada, Cf. *op. cit.*, p. 190, n. 55.

zón del giro teológico propuesto por el reformador, como éste mismo reconoció con satisfacción gratitud en el inicio y en la parte final de su texto.<sup>27</sup> Por fin la teología de la Reforma —la “religión de la voluntad esclava”—<sup>28</sup> era discutida en torno a un problema neurálgico y central, prescindiendo de ramificaciones periféricas —meras “bagatelas”—, como el tema de las indulgencias, el purgatorio, los votos de los monjes o el poder del papado romano. Se había llegado al momento óptimo para precisar de una vez por todas, y ante un contrincante tan reconocido y cualificado, la innovación teológica crucial del profesor de Wittenberg.

Ciertamente, el humanista holandés argumentaba en favor del libre arbitrio con referencia directa a los graves interrogantes que se derivaban de las tesis que el teólogo alemán había defendido en sus obras de 1518 y 1520 en favor del predeterminismo absoluto. Si las enseñanzas allí contenidas fuesen verdaderas, su autor se hallaría en contra de la doctrina de los Santos Padres griegos y latinos, acompañado tan sólo por Wicleff en su particularísima lectura de la Sagrada Escritura, y ocasionaría un peligroso derrumbe de la moralidad y de la responsabilidad, pues nadie se esforzaría por luchar contra la carne y por corregir su vida, por elegir el bien y rechazar el mal. La luterana supresión del libre albedrío le resultaba excesiva e hiperbólica a Erasmo: “Cuando oigo que no existen méritos humanos, que todas las acciones del hombre, aun del hombre santo, son pecados; cuando oigo que nuestra voluntad permanece inactiva, como la arcilla en manos del alfarero; cuando oigo que todo cuanto hacemos y queremos es efecto de una absoluta necesidad, mi corazón tropieza con mil escollos. Y en primer lugar, ¿cómo leemos en tantos pasajes de la Sagrada Escritura que los santos obraron la justicia llenos de buenas obras y que caminaron rectamente delante de Dios... si es pecado todo cuanto hacen los hombres, aun los de piedad eximia?... ¿Cómo se habla tantas veces del premio, si no existe ningún mérito? ¿Con qué razón se alaba la obediencia de los que cumplen los mandamientos divinos y se condena la desobediencia de los que no los cumplen?... ¿Y por qué tenemos que comparecer ante el tribunal del juez, si todo cuanto sucede en nosotros es absolutamente necesario y no se debe a nuestro albedrío?... ¿A qué tantas amonestaciones, preceptos, amenazas, exhortaciones, instancias, si de nuestra parte no hacemos nada, sino que el querer y el obrar, todo lo realiza en nosotros la inmutable voluntad de Dios?”.<sup>29</sup>

En su diatriba en favor de la libertad Erasmo citaba también algunos textos bíblicos muy explícitos, como este versículo 14 del capítulo 15 del *Eclesiástico*: “Él (el Señor) fue quien al principio hizo al hombre, y le dejó en manos de su propio albedrío”. La claridad de esta afirmación supera con creces la enigmática ambigüedad de otros pasajes de la Escritura que parecen insinuar lo contrario. Por lo demás, el talante conciliador del humanista advertía que era peligroso atentar contra la unidad de los cristianos por una cuestión tan difícil como la gracia y la mayor o menor libertad de la voluntad. Su “optimista” antropología no interpretaba las consecuencias del pecado

<sup>27</sup> Cf. *De servo arbitrio*, p. 786 y Émile G. Léonard, *Historia general del protestantismo, I. La Reforma*. Traduc. de S. Cabré y H. Folch. Península, Madrid, 1967, p. 131.

<sup>28</sup> Aunque parezca un título que aprovecha la diatriba crasmiana para afirmar lo contrario mediante una especie de retruécano, el término “*servo arbitrio*” es de procedencia agustiniana (*Contra Julianum*, II, 8, 23). Cf. Jean Delumeau, *La reforma*. Traduc. de J. Termes. Labor, Barcelona, 1967, p. 272.

<sup>29</sup> *Desiderii Erasmi Roterodami opera omnia*, ed. de P. Vander, Lugduni Batavorum, 1703, *De libero arbitrio diatribe sive collatio*, t. IX, col. 1242. Trad. castellana de R. García-Villoslada, *op. cit.*, pp. 190-191.



original como extinción y perversión radicales de la inteligencia y de la voluntad humanas, sobre todo después de la redención, y argumentaba en favor de sus tesis con la elegancia y la fina ironía que le caracterizaban.<sup>30</sup> Su opúsculo acababa con el sincero reconocimiento de la parte valiosa que contenía la teología del profesor alemán, seguidor de las enseñanzas de Agustín de Hipona: "Aunque hemos declarado cuántos inconvenientes, por no decir absurdos, se siguen de admitir la supresión total del libre albedrío..., no por eso cae por tierra todo cuanto Lutero expuso piadosa y cristianamente sobre nuestro amor a Dios sobre todas las cosas, sobre la desconfianza en nuestros méritos, en nuestras obras y en nuestro esfuerzo; sobre la total confianza que se ha de poner en Dios y en sus promesas".<sup>31</sup>

Una vez publicadas las dos polémicas obras citadas, *De libero arbitrio* y *De servo arbitrio*, las posiciones de Erasmo y Lutero ya no pudieron reencontrarse y su recíproca enemistad no cesó de crecer con los años. De hecho, en 1526 y 1527 el agudo estilista volvió a la carga con su *Hyperaspistes Diatribae adversus servum arbitrium Martini Lutheri (Escudo [o defensa] de la Diatriba contra la libertad esclava de Martín Lutero)*, prolija réplica en dos partes a la fogosa respuesta de su contrincante, pero el debate ya estaba zanjado y éste no lo prosiguió.<sup>32</sup>

#### LAS ETAPAS DE LA TEORÍA LUTERANA DE LA LIBERTAD

La luterana negación de la libertad, definitivamente argumentada en la obra de 1525, tiene un interesante proceso de maduración que conviene indicar, aunque sea de forma sumaria. Su construcción teológica esencial, la doctrina de *la salvación por la fe sin las obras*, implica un correlato filosófico-antropológico que le sirve de fundamento, a saber, el determinismo pesimista, la tesis de *la voluntad esclava*, substancialmente corrompida, cuyas obras están desprovistas de todo valor moral. Ambas afirmaciones conllevaban una amplia serie de experiencias personales, influencias filosófico-teológicas, exégesis bíblicas y debates privados y públicos que aquí hemos de limitar a algunos textos vertebrales.

En sus primeros escritos —por ejemplo, sus *Lecciones sobre el salterio* (1513-1515)— Lutero aceptaba que el ser humano tiene libertad para perder o salvar el alma, según escoja rechazar o cumplir la ley de Dios. Pero ya a partir de 1516 comenzó a defender la tesis de que, sin la gracia, la voluntad del hombre no es libre, sino esclava, dada la corrupción esencial ocasionada por el pecado original. En el *Comentario a la carta a los Romanos*, reflejo de las lecciones que impartió durante el curso 1515-1516, dijo que "el pecado original es la privación entera y universal de rectitud y de poder (para el bien) en todas las energías del cuerpo y del alma, del hombre todo entero, hombre interior y hombre exterior".<sup>33</sup> Ningún hombre era espiritualmente libre para hacer lo que él sabía que era recto según la Ley, por lo tanto, como dice James

<sup>30</sup> Cf. Jean Delumeau, *op. cit.*, pp. 46-47.

<sup>31</sup> Cit. por R. García-Villoslada, *op. cit.*, p. 191.

<sup>32</sup> Una buena síntesis de la polémica sobre el libre albedrío en la que se detallan algunas interesantes aportaciones de la segunda parte del *Hyperaspistes* es la que ofrece Cornelius Augustijn en su libro *Erasmo de Rotterdam. Vida y obra*. Trad. de O. Pellissa. Crítica, Barcelona, 1990, pp. 149-162.

<sup>33</sup> Cit. por A. Bonet, *op. cit.*, p. 17.

Atkinson, en estas lecciones “ya tenemos la clara separación de Lutero entre la Ley y el Evangelio como método de salvación, así como su clara visión, sobre la línea agustiniana, de la esclavitud de la voluntad”.<sup>34</sup> En estrecha relación con esta tesis está también su énfasis en la predestinación.<sup>35</sup>

En la *Disputatio contra scholasticam theologiam* de 1517 afirmó: “Es falso que el apetito sea libre de decidirse en uno u otro sentido. Sin el socorro de la gracia, la voluntad del hombre produce necesariamente actos deformes o malos”.<sup>36</sup> La *Controversia de Heidelberg*, celebrada públicamente el 25 de abril de 1518, contiene tesis decisivas para la cuestión que nos interesa, por ejemplo, las dos siguientes: “13. *El libre albedrío, después de la caída, no es más que un simple nombre, y peca mortalmente en tanto en cuanto hace lo que de él depende.*”

El punto primero es evidente: el libre albedrío está cautivo y reducido a servidumbre a causa del pecado; no es que no exista, sino que no es libre salvo para el mal...

14. *Después del pecado, al libre albedrío no le cabe más que una potencia subjetiva para el bien y activa siempre para el mal*”.<sup>37</sup>

Varios teólogos de la curia, entre ellos el cardenal Cayetano, trataron de rebatir estas posiciones de los escritos luteranos de 1518, “que formulan con claridad la convicción antropológica de la negación de la libertad humana en el encuentro con la gracia, y en los que se reafirma la justificación (perdón de los pecados, regalo de la gracia) sólo por la fe, por la decisión bondadosa de Dios, no por méritos humanos ni en un proceso de transformación interna del pecador”.<sup>38</sup>

Un año después, en 1519, radicalizó su planteamiento: incluso con la ayuda de la gracia, la voluntad humana es siempre una esclava, el libre arbitrio no existe jamás: o bien es un esclavo del pecado o bien lo es de la gracia. Así lo sostuvo contra Eck en la *Disputa de Leipzig*: “El libre albedrío es muerto... Nosotros somos siempre esclavos o de la concupiscencia o de la caridad: ambas dominan nuestro libre albedrío”.<sup>39</sup>

A partir de 1520 añadió un nuevo argumento a su negativa: la libertad de la criatura humana es incompatible con la omnipotencia divina, porque si el hombre fuese libre, entonces Dios no sería omnipotente. El texto de su *Reafirmación de todos los artículos de Martín Lutero condenados por la última Bula de León X* contiene expresiones de gran contundencia al formular dicha negación: “El libre albedrío no es más que una ficción; ¿quién ha hecho jamás lo que ha querido?... La libertad es una pura ficción. Todo llega por necesidad absoluta. Así lo ha enseñado muy justamente Wicleff en un artículo condenado en Costanza”.<sup>40</sup> Aquí no sólo se niega la libertad humana en orden a la salvación, sino en todas las acciones, aunque sean puramente naturales. Ahora bien, el fundamento de su drástica posición no es ninguna tesis de física o

<sup>34</sup> James Atkinson, *Lutero y el nacimiento del protestantismo*. Traduc. de A. de la Cámara. Alianza, Madrid, 1971, p. 128.

<sup>35</sup> Cf. *op. cit.*, p. 134.

<sup>36</sup> Cit. por A. Bonet, *op. cit.*, p. 18.

<sup>37</sup> Lutero, *Obras*. Edición preparada por T. Egido, Sígueme, Salamanca, 1977, p. 80.

<sup>38</sup> T. Egido, *Las claves de la Reforma y de la Contrarreforma, 1517-1648*, Planeta, Barcelona, 1991, p. 26.

<sup>39</sup> Cit. por A. Bonet, *op. cit.*, p. 18.

<sup>40</sup> *Ibid.*, pp. 18-19. He aquí el texto original: “*Liberum arbitrium est figmentum in rebus, seu titulus sine re. Quia nulli est in manu sua quopiam cogitare mali aut boni, sed omnia, ut Viclephi articulus Constantiae damnatus recte docet, de necessitate absoluta eveniunt*”. Cit. por R. García-Villoslada, *op. cit.*, p. 189, n. 51. Esta es una de las tesis luteranas que movieron a Erasmo a escribir su opúsculo.

de filosofía de la naturaleza, ni se basa en análisis psicológico-antropológicos o filosóficos, aunque también los contiene y los requiere —por ejemplo, como luego veremos en los textos, la afirmación simultánea tanto de la principalidad de la voluntad, como de su debilidad y de su maldad—, sino que, sobre todo —y en ello coinciden los especialistas— es de raíz teológica: la denominada justificación por la sola fe, la doctrina de *sola fide* y *sola gratia*. Ésta es el convencimiento subjetivo de que Dios —concebido como omnipotente y omnisapiente de forma que resulte inconcebible que criaturas suyas gocen de genuina libertad— no nos imputa nuestros pecados; el testimonio del Espíritu a nuestro espíritu de que somos hijos suyos y formamos parte del número de los elegidos y redimidos. Así pues, el profesor de Wittenberg tenía ya en su haber todo un amplio arsenal *teológico* aguzado por las controversias cuando Erasmo entró en la disputa.<sup>41</sup>

#### LAS TESIS DE *DE SERVO ARBITRIO*

He aquí el resumen de las argumentaciones en defensa de la inexistencia de la libertad humana que el propio Lutero elaboró al final de su libro de 1525:

“Si pues creemos que es verdad que Dios conoce de antemano y ordena todas las cosas, y también que ni su presciencia ni su predestinación pueden fallar o ser impedidas; y también —cosa que la misma razón no tiene más remedio que conceder— que nada sucede sin que Él lo quiera, será también necesario creer al mismo tiempo, y siendo también testigo la razón, que no puede existir ningún libre arbitrio ni en el hombre, ni en el ángel, ni en ninguna criatura.

Más aún, si creemos que Satanás es príncipe del mundo, que pone asechanzas y lucha perpetuamente con todas sus fuerzas contra el reino de Cristo de forma que no da libertad a los hombres esclavos a no ser que sea arrojado fuera por la divina virtud del Espíritu, es manifiesto nuevamente que no puede existir ningún libre arbitrio.

También, si creemos que el pecado original nos perdió de tal forma que incluso para aquellos que se dejan conducir por el Espíritu, el libre arbitrio se convierte en asunto molestísimo por su lucha contra el bien, es patente que nada no poseído por el Espíritu ha quedado en el hombre que pueda convertirse al bien, sino sólo al mal.

<sup>41</sup> É. G. Léonard escribe al respecto: “Ha podido decirse que el verdadero título del tratado de Erasmo hubiera sido *De la religión natural* y el de la respuesta de Lutero *De la religión sobrenatural*. Siendo el cristianismo una religión sobrenatural, Erasmo salía perdiendo, como pudo constatar en la debilidad de su respuesta”. *Op. cit.*, p. 131. De la primera parte de este expresivo resumen en torno a la célebre polémica ya se hizo eco el gran historiador Lucien Febvre en su importante estudio *Martín Lutero, un destino*. Traduc. de T. Segovia. F. C. E., México, 1966, 2a. ed., pp. 239-240. S. Dresden lo formuló como sigue: “Mientras que Lutero exige un radicalismo de todo o nada, en el que la majestad de Dios lo es todo, y el hombre no es nada, Erasmo establece que el hombre lo es todo, aun sin ser nada”. *Humanismo y renacimiento*. Traduc. de A. Gil. Guadarrama, Madrid, 1968, p. 138. C. Augustijn precisa que entre Erasmo y Lutero había diferencias de método: inductivo y exegético por el lado erasmiano, y deductivo, sistemático y dogmático por el luterano; diferencias de propósito: una *collatio* o composición de citas, seguida de una *diatriba* o diálogo, que quedaba abierto, frente a una serie de afirmaciones rotundas que exigen que se las crea; y, en tercer lugar, diferencias teológicas de gran calado sobre Dios, el Dios oculto de Lutero que con aparente injusticia salva a los predestinados y con no menos aparente crueldad castiga al resto de los esclavos humanos. “Lutero considera que es una blasfemia pensar en Dios en términos tan humanos. Erasmo considera que es una blasfemia pensar en Dios en términos tan diabólicos.” *Op. cit.*, p. 160.

También, si los judíos guardando la justicia (la ley) con todas sus fuerzas más bien cayeron en la impiedad, y los gentiles, habiendo obrado la impiedad llegaron a la justicia gratuita e inesperadamente, es manifiesto por los hechos y la experiencia que el hombre, sin la gracia, no puede otra cosa que querer el mal.

En definitiva: Si creemos que Cristo redimió a los hombres por medio de su sangre, estamos obligados a confesar que se perdió todo el hombre, de lo contrario convertiremos a Cristo en superfluo, o en redentor de la parte más vil, cosa que es blasfema y sacrílega.<sup>42</sup>

Si analizamos este importante pasaje descubriremos los diferentes tipos de argumentos que Lutero elabora para defender su tesis. *En primer lugar*, la afirmación de la presciencia, la omnipotencia, la providencia y la predestinación divinas obligan a negar racionalmente la existencia de cualquier libertad creada: en efecto, dado el planteamiento, por definición ninguna criatura está en condiciones de oponerse a la divinidad, impidiendo la realización de la voluntad divina. Como es obvio, este argumento presupone determinada concepción de Dios y de sus principales atributos —la presciencia y la voluntad divinas, entendidas como causa necesaria y suficiente de los acontecimientos—, así como una peculiar manera de interpretar al ser humano como criatura radicalmente dependiente y confrontada con la divinidad. *En segundo lugar*, si el ser humano es el campo de batalla de las fuerzas enemigas que acaudillan Satanás y el Espíritu, respectivamente, entonces nunca es libre el ser humano, porque siempre está poseído o por uno o por otro de ambos ejércitos en combate. De nuevo encontramos una determinada tesis teológica, esta vez sobre el decisivo poder del demonio —o de Cristo— en las acciones de los humanos, que condiciona la fuerza del argumento expuesto contra el libre albedrío. *En tercer lugar*, el pecado original ha ocasionado una corrupción completa en los humanos, una de cuyas consecuencias fundamentales es su incapacidad absoluta para obrar el bien por sí mismos. Esta premisa teológica ha tenido, según Lutero, una demostración histórica doble, tanto en el caso del pueblo judío como en los gentiles. Así pues, los hechos y la experiencia histórica de la humanidad —segunda parte de este tercer argumento— corroboran la verdad de la afirmación teológica anterior, a saber, que los humanos por sí mismos tan sólo obran el mal, la impiedad y la injusticia, productos de su congénita pecaminosidad. Y, *en cuarto y último lugar*, la redención operada por la sangre de Cristo, si no se la quiere trivializar antropológicamente, implica que ha tenido que aplicarse sobre unos humanos absolutamente perdidos, es decir, incapaces por sí mismos de hacer el bien: esta concepción de la salvación conlleva también, por lo tanto, la necesaria defensa de la inexistencia del libre albedrío en los humanos. La cuádruple conclusión reafirma la tesis teológica esencial del luteranismo: la salvación por la sola fe en Cristo, ya que “todas las obras son condenadas, sean pequeñas o grandes”.<sup>43</sup>

Después de esta visión de conjunto de la estructura argumentativa del libro de 1525 conviene que precisemos los análisis y que descendamos a los principales detalles.

<sup>42</sup> *De servo arbitrio*, p. 786. (Traduc. de L. F. Mateo Seco, *Sobre la libertad esclava*, pp. 55-56).

<sup>43</sup> *Op. cit.*, p. 771. (Traduc. citada, p. 59, nota 72).

## EL CONCEPTO DE LIBRE ARBITRIO

La libertad humana es reiteradamente negada en todas las páginas de esta obra teológica; ahora bien, ese término arrastra una notable historia y esconde múltiples definiciones e interpretaciones, por lo que es imprescindible que sepamos ante todo qué concepto se tiene en ella de dicha libertad, esto es, cómo se entiende el objeto de la disputa con Erasmo —“éste es el quicio de nuestra disputa...; de esto tratamos, de inquirir qué es lo que puede el libre albedrío, qué es lo que recibe y cómo se comporta respecto a la gracia de Dios”—,<sup>44</sup> cuál es la definición luterana del mismo, si acaso tenemos la suerte de que esté explícita en su libro. He aquí el pasaje que la contiene: “Y si no queremos omitir del todo este vocablo —cosa que sería lo más seguro y religiosísimo—, al menos, enseñemos a usarlo de buena fe, de modo que se le conceda al hombre libre arbitrio sólo de la cosa que le sea inferior, no respecto de la cosa que le sea superior, esto es: que sepa que en sus facultades y posesiones tiene derecho de usar, hacer, omitir conforme a su libre albedrío, aunque eso mismo esté regido por el libre arbitrio de Dios solo, hacia donde a Él le plazca. Por lo demás, respecto a Dios, o en las cosas que atañen a la salvación o condenación, no tiene libre arbitrio, sino que está cautivo, sometido y esclavo o de la voluntad de Dios o de la voluntad de Satanás”.<sup>45</sup> En resumen: el libre albedrío es, según Lutero, el derecho que el hombre tiene a usar, obrar u omitir sus facultades y posesiones según quiera y decida. Así definido, guarda una gran similitud con el concepto de propiedad del Derecho Romano, es decir, con el dominio absoluto sobre las cosas inferiores, con el derecho a actuar sobre ellas según los gustos o deseos del propietario, esto es, la facultad de usar y abusar de ellas con total autonomía y legitimidad. Reaparece aquí, por tanto, un rasgo básico de la versión renacentista que antes expusimos con textos de Pico y de Bruno. Ahora bien, con respecto a las cosas superiores, a aquellas en las que intervienen Dios o el diablo, en resumidas cuentas: en el decisivo asunto de la salvación o la condenación eternas, el ser humano no es libre sino esclavo.<sup>46</sup> Hay que precisar que incluso el ámbito de las cosas inferiores no es el territorio exclusivo del libre arbitrio de los humanos, ya que en él también predomina el libre arbitrio divino. Por lo tanto, para todo tipo de cosas, incluidas las superiores, y entendida la libertad como dominio *absoluto*, el libre albe-

<sup>44</sup> *Op. cit.*, p. 615. (Traduc. de R. García-Villoslada, *op. cit.*, p. 193).

<sup>45</sup> *Op. cit.*, p. 638. (Traduc. cit., pp. 61-62, con modificaciones). Dada la centralidad del pasaje, lo transcribimos aquí en su versión original: “*Quod si omnino vocem eam omittere nolumus, quod esset tutissimum et religiosissimum, bona fide tamen eatenus uti doceamus, ut homini arbitrium liberum non respectu superioris, sed tantum inferioris se rei concedatur, hoc est, ut sciat sese in suis facultatibus et possessionibus habere jus utendi, faciendi, omittendi pro libero arbitrio, licet et idipsum regatur solius Dei libero arbitrio, quocumque illi placuerit. Caeterum erga Deum, vel in rebus, quae pertinet ad salutem vel damnationem, non habet liberum arbitrium, sed captivus, subjectus et servus est vel voluntatis Dei, vel voluntatis Satanae*”.

<sup>46</sup> Como dice J. Atkinson comentando *De servo arbitrio*, “la voluntad no goza de libertad para su salvación, aunque por supuesto tiene absoluta libertad en los asuntos no-soteriológicos de la vida, si casarse o no casarse y con quién, qué comer, qué ponerse de vestido, qué hacer, incluso si ser un buen miembro de la sociedad o no. La voluntad es dirigida por Satanás o por Dios. La exhortación de la Escritura al arrepentimiento y a la vida santa es una llamada para convencernos de que nosotros no podemos hacer nada, y se supone que nos ha de convencer de nuestra inutilidad y desesperanza y arrojarnos en la misericordia de Dios”. *Op. cit.*, pp. 266-267.

drío sólo debe predicarse de la divinidad, la cual –según Lutero– puede y hace todo lo que quiere en el cielo y en la tierra.<sup>47</sup> “El libre albedrío no compete sino a Dios.” Aquella tesis renacentista que antes documentamos y que interpretaba a los humanos como dioses sobre la tierra empieza a tener consecuencias: entre los hombres y Dios se desata una rivalidad, pues los primeros no consienten ser heterónomos ya que ahora se autoatribuyen determinada prerrogativa divina, la plena libertad en sus decisiones mundanas.

Como han dicho varios intérpretes de su pensamiento, en esta concepción de la libertad Lutero depende de tesis nominalistas, en especial de la afirmación *ockamista* de la libertad infinita de Dios, incluso en lo que atañe a la ordenación moral del mundo y a la naturaleza de las cosas y los entes. He aquí un explícito pasaje de la obra de 1525 al respecto: “Dios es aquel cuya voluntad no tiene causa, ni razón que le sea dada como regla o medida, ya que nada le es igual o superior y ella es la regla de todas las cosas. Si en efecto tuviese alguna regla, o medida, o razón, no podría ser la voluntad de Dios. Pues no porque debe o debió querer así, por eso es recto lo que quiere. Sino al contrario: porque Él mismo quiere así, por eso debe ser recto lo que hace”.<sup>48</sup> Tal concepción ockamista de la divinidad repercute directamente en la forma de plantearse la justificación: “Se ha de honrar y reverenciar a este Dios clementísimo en aquellos que justifica y salva sin mérito alguno; y, al menos, se ha de conceder mucho a su divina sabiduría de forma que se crea que es justo, cuando nos parece que es inicuo. Pues si su justicia fuese tal que pudiese juzgarse justa por la inteligencia humana, no sería en absoluto divina y no diferiría en nada de la justicia humana. Pero, siendo Dios verdadero y único, y además absolutamente incomprensible e inaccesible a la razón humana, es justo, más aún, necesario, que su justicia sea incomprensible”.<sup>49</sup>

Aún hay otro pasaje en el escrito de 1525 que reitera la nota clave de la definición que citamos. Dice así, literalmente traducido: “La expresión *libre arbitrio* es aquella palabra demasiado magnífica, amplísima y plena, con la que el pueblo juzga que se designa aquella fuerza –como lo pide la fuerza y la naturaleza del vocablo– que puede libremente volverse a un lado y otro, que no cede ante nadie ni está sometida a nadie”.<sup>50</sup> Resuenan aquí de nuevo los pasajes de Pico y Bruno que antes transcribimos, con su defensa del amplio abanico de las decisiones y la soberanía irrestricta, si bien conviene insistir en que tal libertad, ratificada en lo inferior y de forma fuerte,<sup>51</sup> le resulta una cuestión indiferente y trivial al teólogo Lutero, algo meramente aparente e insignificante, popular e ignorante, como en seguida volveremos a comprobar; él afirma la esclavitud de la voluntad humana en todo aquello que atañe a lo superior, esto es, a la salvación, que es a fin de cuentas lo único que le importa y por lo que debate. Ya veremos más adelante el inevitable intento por recuperar la afirmación de la

<sup>47</sup> Cf. *op. cit.*, pp. 636-637. (Cit. p. 64).

<sup>48</sup> *Op. cit.*, p. 712. (Traduc. cit., pp. 103-104, n. 22).

<sup>49</sup> *Op. cit.*, p. 783. (Traduc. cit., p. 132, n. 10).

<sup>50</sup> *Op. cit.*, p. 637. (Traduc. cit., pp. 78-79). “*Est enim magnifica nimis et amplissima plenaque vox liberi arbitrii, qua populus putat eam vim significari (sicut et vis et natura vocabuli exigit), quae libere possit in utrumque se vertere, neque ea vis ulli caedat vel subjecta sit.*”

<sup>51</sup> “*In rebus inferioribus. Hic regnat et est dominus, ut in manu consilii sui relictus.*” *Op. cit.*, p. 672; “*Scimus liberum arbitrium natura aliquid facere, ut comedere, bibere, gignere.*” *Op. cit.*, p. 752.

libertad en ese plano profano y externo en conjunción con las tesis teológicas de la voluntad esclava.

#### ARGUMENTOS PARA UNA NEGATIVA

Revisemos a continuación los diversos argumentos que exigen según Lutero la negación de la libertad humana. El primero de ellos comienza afirmando la presciencia divina y concluye aseverando la consiguiente inexistencia del libre albedrío. Para el profesor de Wittenberg la aceptación de la libertad humana conlleva o bien la negación de la existencia de Dios, esto es, el ateísmo —posición de un Luciano de Samósata—, o bien la negación de la providencia divina —como postulaba Epicuro: ambos ejemplos de la Antigüedad Clásica son del propio Lutero en su disputa con Erasmo.

El problema suscitado por la primera parte de este primer argumento tiene una larga historia: por ejemplo, la afirmación de que Dios posee un conocimiento infalible del futuro ya llevó a determinados estoicos a negar la existencia de la libertad humana; por el contrario, la salvaguarda de la libertad hizo que Cicerón negase que Dios conociese infaliblemente los futuros contingentes libres. Agustín de Hipona defendió que la presciencia divina y la libertad humana no se excluyen entre sí.<sup>52</sup> Y Erasmo citó en su *Diatriba* los textos agustinianos al respecto,<sup>53</sup> obligando a Lutero a definirse ante la disyuntiva.

Para comprender la segunda parte de ese argumento conviene precisar que la predestinación presupone la presciencia divina y es parte de la providencia de Dios. Para Lutero, la infalible previsión divina implica la imposibilidad de que existan futuros contingentes libres, esto es, la libertad humana, con lo cual su versión de la predestinación supone también que ésta se cumple al margen de cualquier cooperación humana, o sea, dicho de manera más radical, excluye tal cooperación puesto que es imposible ya que los humanos carecemos de libertad. Veamos la formulación textual: "En primer lugar, es necesario y saludable al cristiano conocer que Dios no prevé nada contingentemente, sino que prevé, y propone, y hace todas las cosas con voluntad inmutable, eterna e infalible. Con este rayo se pisotea y destroza totalmente el libre arbitrio, de tal forma que aquéllos que quieren afirmar la existencia del libre arbitrio, deben negar, disimular, o alejar de sí de cualquier forma este rayo".<sup>54</sup> Se parte, pues,

<sup>52</sup> "El problema es éste: tanto la experiencia como la revelación nos dicen que somos libres. Experimentamos el sentido de que somos libres de elegir, y la Biblia implica que somos responsables de nuestra elección. Sin embargo, razón y revelación también indican que Dios es el amo todopoderoso y omnisciente del cosmos. Si Dios ha escrito cada palabra del libro para toda la eternidad, somos incapaces de cambiar una letra. Si Dios es omnipotente, ¿cómo pueden ángeles y seres humanos ser realmente libres de elegir, o ser responsables de su elección? Agustín fue el primero en plantear la pregunta con toda su complejidad. Nunca la resolvió y el debate continúa hoy entre filósofos, físicos, biólogos y psicólogos así como teólogos. (...) Agustín siempre afirmó la verdad de ambas proposiciones: que los seres humanos y ángeles son libres, pero que el poder de Dios no es limitado por ningún principio, incluso el de la libertad." J. Burton Russell, *Satanás. La primitiva tradición cristiana*. Traduc. de J. J. Utrilla. F. C. E., México, 1986, pp. 262-263.

<sup>53</sup> Los textos se hallan en el *De civitate Dei*, por ejemplo, 1. V, cp. 9, n. 3: "Del hecho de que Dios conozca con certeza el orden de las causas, no se sigue que no haya dejado nada a la elección de nuestra voluntad". Cf. L. F. Mateo Seco, *op. cit.*, p. 83, nota 3.

<sup>54</sup> *De servo arbitrio*, p. 615. (Traduc. cit., pp. 83-84).

de la afirmación de la inmutabilidad de la presciencia y de la voluntad divinas. De dicha inmutabilidad se deriva la inmutabilidad de los objetos conocidos o previstos por Dios, pues sería una divinidad ridícula, incapaz de formular verdaderas promesas o amenazas, la que previese con incertidumbre o con falsedad y engaño, dependiendo para ello del resultado de las variables decisiones humanas. Luego nada puede realizarse en el mundo de un modo diverso al previsto eternamente por Dios: lo preconocido por Él ha de realizarse necesariamente. Por lo tanto, es difícil, mejor dicho, es imposible la afirmación simultánea de la presciencia divina y la libertad humana.<sup>55</sup>

De este planteamiento luterano se deriva que quienes defiendan el libre albedrío habrán de negar la existencia de Dios; por el contrario, quienes afirmen la existencia de la divinidad tenderán a atribuir a todas las cosas ese carácter inmutable, necesario y eterno que se considera como prerrogativa de Dios y de su divina omnisapiencia. La cadena de acontecimientos del mundo sucede de hecho de forma fija e inalterable, aunque a los humanos nos parezca que su aparición sea contingente. Esta mirada sobre un universo predeterminado deriva explícitamente de la argumentación del teólogo alemán en torno al libre albedrío, como él mismo añade unas líneas después: “De todo esto se sigue que todo lo que hacemos, que todo lo que sucede, aunque a nosotros nos parezca que sucede en forma mudable y contingente, sin embargo sucede necesaria e inmutablemente, si atiendes a la voluntad divina”.<sup>56</sup> Tal cosmovisión está muy cerca de la creencia en el hado —*fatum*— de varios autores de la antigüedad greco-romana: “Así, pues, está en pie y permanece invicta la sentencia de que todas las cosas suceden necesariamente. No existe en esto la más mínima oscuridad o ambigüedad... Pero ¿por qué estas cosas nos son abstrusas a nosotros cristianos de forma que se estime vano, irreligioso y curioso el tratarlas, cuando los poetas paganos tratan estas cosas, y el mismo vulgo lo tiene constantemente en sus labios? ¿Cuántas veces menciona el hado solamente Virgilio?”.<sup>57</sup> Para Lutero, por lo tanto, el ser humano está sometido al hado, al fatalismo, pero no el de las Parcas o la Moira, que es ciego, impersonal y no providente, sino el que se deriva de la omnisciencia, la providencia y la omnipotencia divinas; en consecuencia: “el libre arbitrio es un nombre vacío y todo cuanto acontece, sucede por pura necesidad”.<sup>58</sup>

Este primer argumento en favor de la inexistencia de la libertad recibe nuevas apoyaturas en el texto: las profecías y predicciones, tan abundantes en las Sagradas Escrituras —por ejemplo, que uno de los apóstoles traicionará a Jesús; que Pedro lo negará antes de que cante el gallo, etc.—, corroboran la tesis expuesta, pues si los humanos fueran libres no sería posible predecir sus acciones futuras: “Si Dios conoció desde la eternidad que Judas había de ser traidor, la traición de Judas fue necesaria, y no estaba en su mano ni en la de otra criatura obrar de otra manera ni cambiarle la voluntad... La omnipotencia de Dios le movía... porque Dios quiere las cosas que prevé... Y como la voluntad de Dios es la causa principal de todo cuanto sucede, hace que nuestra voluntad sea necesaria... ¿En dónde está, pues, el libre albedrío?... En consecuencia,

<sup>55</sup> Cf. *op. cit.*, p. 717 y los comentarios de A. Bonet en *op. cit.*, pp. 69-70.

<sup>56</sup> *Op. cit.*, p. 615. (Traduc. cit., p. 86).

<sup>57</sup> *Op. cit.*, p. 617. (Traduc. cit., pp. 114-115).

<sup>58</sup> *Op. cit.*, p. 670. (Traduc. cit., pp. 117-118): “*esse liberum arbitrium inane nomen, omniaque quae fiunt, esse merae necessitatis*”. La tesis de Wicleff que Lutero ratifica al respecto decía así: “*Omnia de necessitate absoluta eveniunt*”. Cit. por R. García-Villoslada, *op. cit.*, p. 194, n. 69.



nuestro libre albedrío se opone diametralmente a la presciencia y a la omnipotencia de Dios".<sup>59</sup> Ahora bien, de ello cabría deducir que Dios es el verdadero responsable del mal existente en la tierra, de tales traiciones y negaciones. Pero Lutero no lo puede admitir y traza la finta siguiente: "Dios, cuando obra en los malos y por los malos, ejecuta ciertamente el mal; pero Dios no puede hacer el mal aunque haga cosas malas por medio de los malos... Usa de malos instrumentos; de éstos es el vicio..., del mismo modo que un artesano corta mal con un hacha serrada y dentada".<sup>60</sup> Ante la objeción de que tal artesano podría y debería afilar sus instrumentos, a no ser que mereciese ser tildado de perverso, o de impotente e incapaz, esto es, de chapucero, quedaría siempre una salida: ante aquello que es incomprensible y absurdo para nuestra mente hemos de confiar en la divina bondad y creer. Así lo resuelve de hecho el ex-monje agustino, prescindiendo de escolasticismos e implicándose personalmente en lo que escribe: "Yo mismo, más de una vez, me sentí perturbado, cayendo en el profundo abismo de la desesperación, y deseé no haber nacido ni ser hombre, hasta que conocí cuán saludable era aquella desesperación y cuán cercana de la gracia. Por eso se esforzaron muchos y sudaron buscando excusas para la bondad de Dios y acusaciones contra la voluntad del hombre, e inventaron distinciones entre la voluntad de Dios ordenada y la absoluta, entre necesidad de consecuencia y de consecuente, y cosas semejantes, con las que no consiguieron nada... Porque nosotros no hacemos cosa alguna según el libre albedrío, sino según Dios lo previó".<sup>61</sup>

El *segundo* argumento se basa en la lucha entre Dios y el diablo por dominar al ser humano: éste es como un animal de carga, incapaz de decidir por sí mismo el camino que ha de seguir. La expresiva metáfora explicativa de la nula presencia de la libertad en las acciones que los humanos llevan a cabo es del propio Lutero: "Entre los dos rivales la voluntad humana es como una bestia de montar (*ceum jumentum*): si Dios la monta, ella va a donde Dios quiere, y es lo que dice el Salmo: "Soy como un jumento delante de ti". Si es Satán, quiere y va a donde quiere Satán, ni está en su arbitrio correr hacia el otro de los jinetes, o buscarlo, sino que son ellos quienes luchan para obtenerla y poseerla".<sup>62</sup>

La imagen antropológica que resulta de este texto es muy plástica y muy negativa: el ser humano no sólo no decide la dirección de su obrar, como una especie de indecisa y famélica burra de Balaam, sino que, además, tampoco tiene capacidad de opción sobre el jinete que lo ha de cabalgar y que le marcará la senda por la que deberá avanzar. Su pasividad es, así pues, doble, casi inorgánica, más propia de la indiferencia y la insensibilidad de una silla de montar que del jumento sobre el que ésta se coloca para que el jinete se pueda sentar. No se contempla la posibilidad de reaccionar contra una incorrecta equitación, ni se perciben diferencias entre monturas entrenadas y bien preparadas, y otras sin ejercicio ni resistencia. Por lo demás, el combate entre Dios y Satanás se realiza al margen de las intervenciones de la inteligencia y de la voluntad del ser humano; lo único seguro es que uno de ambos señores lo obtendrá, se posesionará de él y lo montará. El texto presenta, por lo tanto, una concepción teológica del

<sup>59</sup> *Op. cit.*, p. 718. (Traduc. de R. García-Villoslada, *op. cit.* p. 195).

<sup>60</sup> Cit. por R. García-Villoslada, *op. cit.*, p. 195.

<sup>61</sup> *Op. cit.*, p. 719. (Traduc. de R. García-Villoslada, *op. cit.*, p. 195).

<sup>62</sup> *Op. cit.*, p. 635. (Traduc. cit., p. 95, y A. Bonet, *op. cit.*, pp. 74-75).

diablo que, en lo que a los humanos se refiere, aparece con unos poderes ilimitados, similares a los divinos: los seres humanos, en todo caso, no pueden sino obedecer sus órdenes, seguir la vía hacia la que sus riendas los encaminen. La humanidad es como una plaza a ocupar, un jumento sin jinete, un esclavo sin señor, que jamás tiene autonomía propia y ha de seguir por una de estas dos direcciones contrapuestas, la derecha y la izquierda, el bien y el mal, según el dictado del amo —o del jinete— que de hecho lo poseen y lo ocupan desde siempre: “Si Dios está en nosotros, Satanás está ausente, y no existe más que capacidad de querer el bien. Si Dios está ausente, Satanás se encuentra presente, y no nos es posible más que querer el mal. Ni Dios ni Satanás dejan en nosotros el desnudo y puro querer...”.<sup>63</sup> Jamás hay libertad, sino siempre esclavitud; es obvio entonces que los humanos no seamos responsables de aquello que hacemos, puesto que la decisión sobre nuestras acciones reside en otras instancias, suprahumanas y extrínsecas, heterónomas por lo que respecta a nuestra voluntad.

Según Lutero, Satanás es príncipe de este mundo, en cuyo reino la voluntad humana no es ni libre ni independiente, pues desde siempre impera sobre las mentes de los hombres, que le sirven como cautivos. De su tiranía es imposible escapar, como un animal de carga tampoco puede librarse de las garras de un león rugiente, a no ser que el espíritu de Cristo luche contra él y le arrebatase aquellos elegidos sobre los que derrama su gracia. Ahora bien, sin este regalo de la gracia divina “el mundo es el reino de Satanás, donde, además de la natural ceguera contraída por la carne, somos endurecidos en la misma ceguera por perversísimos espíritus que reinan sobre nosotros, y estamos prisioneros de tinieblas no sólo humanas, sino demoníacas”.<sup>64</sup>

Partiendo de tales premisas lo que resulta irracional es que se pueda responsabilizar al ser humano por lo que éste no puede dejar de hacer, porque eso sería absurdo. Lutero no tiene ningún inconveniente en reconocerlo: “Así, pues, permanece absurdo (según la razón) que aquel Dios justo y bueno exija cosas imposibles al libre arbitrio, y mientras el libre arbitrio no puede querer el bien y sirve necesariamente al pecado; sin embargo, se lo impute”.<sup>65</sup> Este absurdo es justamente aquello que demuestra y exige la genuina fe, entendida ésta, como es obvio, según la teología luterana: “Este es el sumo grado de la fe: creer que es clemente Aquél que salva a tan pocos y condena a tantos; creer que es justo Aquél que con su voluntad nos hace necesariamente condenables de tal forma que parece, como dice Erasmo, que se deleita con los tormentos de los miserables y que es más digno de odio que de amor. Pues si yo pudiese comprender con alguna razón cómo Dios, que muestra tanta ira e iniquidad, es justo y misericordioso, no tendría ninguna necesidad de la fe”.<sup>66</sup> La conclusión del argumento es inequívoca: “lo que hacemos no lo hacemos con libre arbitrio, sino por pura necesidad”.<sup>67</sup>

Al profesor de Wittenberg no le preocupa que una cosa sea absurda, porque lo absurdo no va contra la fe —al revés, la reclama y con pureza máxima, pues ya Tertuliano exclamaba “*credo, quia absurdum*”—, sino contra la razón, y ésta es muy mal juez en

<sup>63</sup> *Op. cit.*, p. 670. (Traduc. cit., p. 96).

<sup>64</sup> *Op. cit.*, p. 658. (Traduc. cit., p. 203).

<sup>65</sup> *Op. cit.*, p. 707. (Traduc. cit., p. 104).

<sup>66</sup> *Op. cit.*, p. 633. (Traduc. cit., p. 101).

<sup>67</sup> *Op. cit.*, p. 634. (Traduc. cit., p. 172).

todo lo que atañe a la divinidad: mediante el absurdo arriba reseñado "se ofende la razón humana, que, siendo ciega, sorda, estúpida, impía y sacrílega en todas las palabras y obras de Dios, es aducida en este lugar como juez de las palabras y de las obras de Dios".<sup>68</sup> La concepción antropológica de los humanistas no podía concordar con tamaña defensa del irracionalismo, y por ello Erasmo replicó en *Hyperaspistes Diatribae* de la forma siguiente: "Que Dios condene a los que no lo han merecido ni se cree ni se comprende, ni se comprenderá o creará cuando aparezca el Hijo del Hombre; porque la gente piadosa no cree ni comprende lo falso. El doctor hiperbólico [Lutero] se deleita con semejantes monstruosidades".<sup>69</sup> Para el teólogo germano, en efecto, entre la fe y la razón, entre la fe y la inteligencia hay un abismo necesario, una oposición permanente y saludable que debe superarse siempre en favor de la primera, susceptible de asumir lo absurdo y lo contradictorio, lo ininteligible y, por ello, genuinamente religioso.

La fe que Lutero predica tiene dimensiones antropológicas complementarias, además de la ruptura con la razón: el ser humano ha de desesperar de sí mismo y de sus capacidades de obrar en favor de su salvación, con lo cual se ha de someter por completo a la voluntad divina. "Dios prometió su gracia a los humillados, esto es, a los abatidos y desesperados. Ahora bien, el hombre no puede humillarse hasta que sepa que su salvación está por encima de sus fuerzas, de sus pensamientos, de sus trabajos, de su voluntad, de sus obras; que está pendiente absolutamente del arbitrio de otro, es decir, de Dios solo. Porque mientras que esté persuadido de que él puede hacer algo, un poquito, por su salvación, confía en sí mismo y no desespera absolutamente de sí mismo, y, por lo tanto, no se humilla ante Dios, sino que presume o espera o, al menos, desea un lugar, un tiempo, una obra con la que llegar a la salvación. Ahora bien, quien no duda que todo depende de la voluntad de Dios, éste desespera de sí mismo, no elige nada, sino que espera que Dios obre; éste está próximo a la gracia para ser salvo".<sup>70</sup>

El tercer argumento contra la libertad halla su fundamento en la tesis teológico-antropológica que afirma la corrupción provocada en el ser humano por el pecado original. Como escribe el profesor de Wittenberg en su *Comentario sobre la Carta a los Romanos*: "¿Qué es, pues, el pecado original? Según las sutilezas de los teólogos escolásticos, es la privación o la falta de justicia original..., pero según el Apóstol y la simplicidad del sentido cristiano, es la privación entera y universal de rectitud y de poder (para el bien) en todas las energías tanto del cuerpo como del alma, en el hombre entero, hombre interior y hombre exterior".<sup>71</sup> Así pues, según su interpretación de los textos de San Pablo, la consecuencia del pecado original es la corrupción total del ser humano, su intrínseca perversión, su incapacidad de salud: el ser humano sólo puede querer el mal y hacer el mal, la concupiscencia le domina, es un esclavo de Satanás, una fábrica de pecados: "el hombre perdió la libertad, y por fuerza tiene que servir al pecado, y no puede querer nada de bueno". De ello se deduce, como es evidente, que el libre arbitrio no existe en los humanos, o sea —como reza el título provo-

<sup>68</sup> *Op. cit.*, p. 707. (Traduc. cit., p. 105, n. 25).

<sup>69</sup> Citado en el texto del prof. Mateo Seco, p. 105, n. 25.

<sup>70</sup> *Op. cit.*, p. 632 (Traduc. cit., pp. 118-119).

<sup>71</sup> Cit. por el prof. Mateo Seco, p. 127, n. 4.

cativo de esta obra que comentamos—, que la libertad es esclava y está condenada a elegir el mal con toda necesidad: “el mismo pecado original no permite que el libre arbitrio pueda otra cosa que no sea querer el mal y condenarse”.<sup>72</sup> No obstante, no acaba de comprenderse qué libertad pudo perder la criatura humana al cometer el pecado original, siendo así que, como indica el primer argumento, la presciencia y la omnipotencia absolutas de Dios la hacían imposible.

A esa misma negativa del libre arbitrio llega Lutero enumerando pormenorizadamente los efectos que el pecado original acarrea en las diferentes facultades del ser humano: “¿Qué significa que el hombre es injusto, sino que su voluntad, que es la más excelsa de todas sus cualidades, es injusta? ¿Qué es ser desconocedor de Dios y del bien sino que la razón —que es otra de las cosas más nobles que posee el hombre— es ignorante de Dios y del bien, esto es, ciega en el conocimiento de la piedad? ¿Qué otra cosa quiere decir el que los hombres se descarrian y se vuelven inútiles sino que los hombres con ninguna de sus facultades —ni las más eximias, ni las más viles— valen algo para el bien, sino sólo para el mal?... La razón, que es ciega e ignorante, ¿qué dictará de recto? La voluntad, que es mala e inútil, ¿qué elegirá de bueno? Más aún, ¿qué seguirá una voluntad a la que la razón sólo le dicta las tinieblas de su ceguera e ignorancia? Así, pues, errando la razón y corrompida la voluntad, ¿cuál es el bien que puede hacer o intentar el hombre?”.<sup>73</sup>

Las consecuencias del pecado original, para la perspectiva luterana, son evidentes: la razón está corrompida —es ignorante de Dios y del bien; permanece ciega en el conocimiento de la piedad—, y la voluntad también lo está —es mala e inútil, pues no sólo es constitutivamente débil sino que va descarriada, ya que la dirige una razón ciega e ignorante, incapaz de posibilitar decisiones autónomas. Así las cosas, el ser humano ni puede conocer el bien, ni puede quererlo desde sí mismo, desde sus propias fuerzas y facultades; su (imposible) libertad de decisión está corrompida por entero: directa e inevitablemente elige siempre el mal y obra la injusticia; de ahí que Lutero infiera con insistencia que, de hecho, el incorrectamente supuesto libre albedrío es —en el ámbito de la naturaleza humana— una palabra hueca y vacía, una realidad inexistente, pues las acciones que los humanos llevan a cabo son, fatalmente, perversas y pecaminosas. “Los hombres que no han sido justificados son pecadores. Los pecadores son árboles malos y no pueden otra cosa que pecar y dar frutos malos. Por lo tanto, el libre arbitrio no es nada, sino esclavo del pecado, de la muerte y de Satanás, sin hacer nada, ni siendo capaz de hacer o intentar nada que no sea pecado”.<sup>74</sup> No es necesario insistir en el fuerte pesimismo que impregna de raíz toda esta concepción de lo humano, pues resalta como uno de los trazos decisivos de la antropología teológica de Lutero; la metáfora utilizada en el pasaje que acabamos de transcribir lo expresa con claridad: los humanos, en cuanto tales, son árboles de mala calidad, plantas bordes que sólo generan frutos amargos y degenerados. La inexistencia del libre albedrío, más que una conclusión o consecuencia, casi parece un piadoso deseo de quien teme angustiosamente la condenación eterna por saberse natural y fatalmente un pecador. Nos hallamos, ciertamente, ante una antropología eminentemente religiosa, como tantas veces

<sup>72</sup> *De servo arbitrio*, p. 773. (Traduc. cit., pp. 133-134).

<sup>73</sup> *Op. cit.*, p. 762. (Traduc. cit., pp. 141 y 161).

<sup>74</sup> *Op. cit.*, p. 775. (Traduc. cit., p. 164).

se ha repetido. La siguiente observación de Wittgenstein puede facilitarnos su comprensión: "Los hombres son religiosos no tanto en cuanto se creen muy *imperfectos* sino en cuanto se creen *enfermos*. Cualquier persona medianamente decente se considera sumamente imperfecta; pero el hombre religioso se considera miserable".<sup>75</sup>

El cuarto argumento del tratado es el más técnicamente teológico y escriturístico, pues aborda el complejo tema de la redención o de la salvación según la fe cristiana, interpretada por Lutero según su peculiar lectura de determinados textos paulinos: nos referimos, una vez más, a su doctrina de la justificación por la sola fe. Ésta puede resumirse en unas pocas sentencias lapidarias: "Si somos justificados sin obras, todas las obras son condenadas, ya sean pequeñas, ya sean grandes";<sup>76</sup> "sólo Dios, no nosotros, obra la salvación en nosotros";<sup>77</sup> "Dios da la justicia a los que creen, y a los que no creen se la quita".<sup>78</sup>

Sin entrar en detalles específicos —como el debate con Erasmo en torno a las relaciones entre la ley (el decálogo del Antiguo Testamento) y el (afirmado o negado) libre arbitrio, un debate que está plagado de citas bíblicas y de sus consiguientes controversias exegético-hermenéuticas—, el núcleo de este cuarto argumento insiste en la inexistencia del libre albedrío y en la nulidad de los diversos méritos que podrían derivarse de las obras humanas, porque si éstas valiesen y justificasen a los hombres que las hubiesen realizado, entonces la sangre de Cristo hubiese sido superflua e insuficiente: "Querría —afirma de modo muy personal el teólogo alemán— que todos los defensores del libre arbitrio sepan que niegan a Cristo mientras afirman la existencia del libre arbitrio. Pues, si obtengo la gracia de Dios con mi esfuerzo, ¿qué necesidad tengo de recibir la gracia de Cristo en lugar de mi gracia? ¿Qué me falta cuando haya tenido la gracia de Dios?".<sup>79</sup> Por el contrario, quienes defienden a Cristo al modo luterano asumen con toda evidencia "que ninguna obra, ningún esfuerzo, ningún intento del libre arbitrio vale nada ante Dios, sino que todas las obras son juzgadas impías, injustas o malas. Ahora bien, si no son justas, son condenables y dignas de ira. Otra cosa muy distinta es la justicia de la fe, que no incluye obra alguna, sino que adviene por la gracia con la ayuda y la imputación de Dios".<sup>80</sup>

En el desarrollo de este argumento, y en combinación con las tesis de los dos anteriores, Lutero añade también una consideración de índole subjetiva, una referencia a su propia biografía, a la desesperación que sintió por no conseguir tras sus esfuerzos más que fracasos dignos de la condena divina: proponiéndose hacer el bien y cumplir los preceptos de la ley, la concupiscencia imperante en el alma humana no llevaba a cabo sino pecados. Las premisas experienciales y psicológicas que puntean esta interpretación teológica que hace Lutero de Satanás, del pecado original, de la salvación por la sola fe y de la esclavitud de la voluntad se perciben en el pasaje siguiente: "Efectivamente, confieso de mí que, aunque pudiera darse, preferiría que no existiese el libre albedrío, y que no se dejase en mis manos nada de lo que pudiera procurar mi

<sup>75</sup> Ludwig Wittgenstein, *Aforismos. Cultura y valor*, Espasa-Calpe, Madrid, 1995, p. 159, aforismo n.º 501.

<sup>76</sup> *Op. cit.*, p. 770. (Traduc. de L. F. Mateo Seco, *op. cit.*, p. 181). Lutero afirma incluso "que las obras hechas conforme a la ley son malas". *Op. cit.*, p. 766. (Traduc. cit., p. 192).

<sup>77</sup> *Op. cit.*, p. 634. (Traduc. cit., p. 172).

<sup>78</sup> *Op. cit.*, p. 768. (Traduc. cit., p. 176).

<sup>79</sup> *Op. cit.*, p. 777. (Traduc. cit., p. 179).

<sup>80</sup> *Op. cit.*, p. 773. (Traduc. cit., p. 183).

salvación, no sólo porque, con tantas adversidades y peligros y además con las tentaciones de tantos demonios, no podría subsistir y retenerla, pues, siendo un demonio más poderoso que todos los hombres, ningún hombre se salvaría; sino también porque, aunque no hubiese ningún peligro, ni ninguna adversidad, ni ningún demonio, me vería, no obstante, obligado a trabajar en una perpetua incertidumbre y a luchar en el vacío, y mi conciencia, si viviese y trabajase eternamente, nunca estaría cierta y segura de hacer lo que fuese bastante para Dios. Pues, terminada cualquier obra, quedaría el escrúpulo de si era agradable a Dios, o de si requería algo más, como lo prueba la experiencia de todos los que buscan la justificación por las obras, y yo por mi grande mal, bastante aprendí durante tantos años. Pero como ahora, Dios, sacando mi salvación fuera de mi albedrío, la ha aceptado en el suyo, y ha prometido salvarme, no por mis obras o por mi vida, sino por su gracia y su misericordia, estoy cierto y seguro de que él es fiel y no me mentirá... Ello hace que, si no todos, a lo menos muchos se salven, mientras que por la fuerza del libre albedrío nadie se salvaría y todos nos perderíamos juntamente”.<sup>81</sup>

Repárese en la relación que aquí se establece entre el supuesto de la posible existencia del libre albedrío en lo que atañe a la salvación —un supuesto meramente imaginativo y retórico después de los argumentos anteriormente expuestos— y la inseguridad e incertidumbre consiguientes que su ejercicio acarrearía en los humanos sobre la corrección y la adecuación para tal esfera superior de las acciones que libremente decidieran realizar, si vale como modélica la angustiada experiencia del propio Lutero. La conclusión que se extrae es clara: puesto que no se tendría tal certeza, mejor entonces que el presupuesto del que se partió sea puramente fingido y que las obras no jueguen ningún papel en la salvación. El ámbito de tal experimento es la conciencia del individuo —el sujeto consciente— y su objetivo primario es la certeza y la seguridad, la máxima fiabilidad y certidumbre. Hasta parece que haya que eliminar la duda de un posible “genio maligno” que nos mintiese acudiendo a la fidelidad y a la veracidad del Dios cristiano, a la fe y al autoconvencimiento de que formamos parte de los elegidos. Así pues, junto a toda una serie de argumentos teológicos, hallamos también unos cuantos motivos biográficos, temperamentales e incluso inequívocamente filosóficos —precartesianos, como es obvio— en este cuarto alegato en contra de la existencia de la libertad en los humanos. Es muy efectivo en ese contexto que Lutero personalizase el debate y escribiese esta sentencia: “cada uno encuentra en el fondo de su corazón que el libre albedrío no es nada”.<sup>82</sup> En efecto, los silogismos tienen su fuerza, pero también mantienen la suya los relatos, las narraciones, las confesiones de aquello que se ha vivido, y eso lo sabe como muy pocos el escritor Lutero, discípulo aventajado de Agustín de Hipona y buen conocedor de la retórica de la persuasión. En la parte final del texto citado incluso parece que la negación de la libertad sea el requisito imprescindible para que aumente el número de los elegidos —“muchos”—, con lo cual la humanamente incomprensible justicia divina adquiere hasta un matiz cuantitativamente argumentable.

A diferencia de los tres argumentos anteriores, en los que el libre albedrío era descartado en cuanto imposible e inexistente en las respectivas conclusiones, en este

<sup>81</sup> *Op. cit.*, p. 783. (Traduc. cit., pp. 58-59).

<sup>82</sup> *Op. cit.*, p. 719. (Traduc. de A. Bonet, *op. cit.*, p. 58).

cuarto argumento el libre albedrío es negado como premisa inconsistente por las nefastas consecuencias religiosas que su presencia acarrearía: trivializaría la pasión y muerte de Cristo así como la fe del cristiano en la gracia divina. Cumplido el objetivo, el profesor de Wittenberg acaba su escrito con la convicción de haber expuesto una verdad inobjetable, una especie de dogma: "En este libro no propuse a disputa una opinión, sino que aseveré y asevero aun categóricamente, y a nadie le permito dar su juicio, antes persuado a todos que rindan su parecer".<sup>83</sup>

#### EN TORNO A LA LIBERTAD CRISTIANA

Curiosamente, esta encendida y repetida negación del "libre albedrío" conlleva simultáneamente una fuerte afirmación de la "libertad cristiana", de una fe que está en favor de la abolición de toda ley: "Nosotros sabemos y estamos ciertos de que es palabra de Dios, con la que se asegura la libertad cristiana, que no nos dejemos reducir a esclavitud ni por tradiciones humanas, ni por leyes".<sup>84</sup> En este texto se apoyan varios teólogos protestantes para reivindicar una nueva y radical defensa de la "libertad cristiana" en Lutero. Contra lo que han dicho algunos filósofos contemporáneos sobre el protestantismo —recordemos, por ejemplo, a Max Scheler, Herbert Marcuse o Ernst Bloch—, los cuales han formulado duras críticas contra el interiorismo, el misticismo y la ineficacia político-social del concepto luterano de "libertad",<sup>85</sup> éste también es susceptible de ser interpretado implicando una notable carga de compromisos de "liberación" y de energía "revolucionaria", de notable incidencia tanto en la historia como en nuestros días. Según esta versión, las acciones del cristiano genuinamente libre ya no se miden por su adecuación con las leyes tradicionales o su correspondencia con los códigos penales, sus acuerdos con la opinión pública o con las consignas de un grupo, un estamento o un partido político, sino, más bien, por todo lo contrario, por la generosidad y la entereza con las que se siguen las insospechadas y a menudo drásticas exigencias que el amor al prójimo reclama del verdadero creyente, como prueba feha-

<sup>83</sup> Cit. por R. García-Villoslada, *op. cit.*, p. 197.

<sup>84</sup> *Op. cit.*, p. 628. (Traduc. cit., p. 209).

<sup>85</sup> He aquí, como significativo botón de muestra, lo que escribe Ernst Bloch en su libro *Derecho natural y dignidad humana*: "La Iglesia protestante, que iba a consolidarse como consecuencia de una contrarrevolución, [convirtió] la libertad de los hijos de Dios en un puro ilusionismo, de manera más radical que la Iglesia católica... A fin de que no se convirtiera en un elemento transformador del mundo, la libertad fue reconvertida eclesiásticamente, haciendo de ella, sobre todo, un predicado de la interioridad. Simplemente con su *genitivus subiectivus* 'del hombre cristiano', la *Libertad de un hombre cristiano* de Lutero no sólo no posee ninguna libertad de voluntad o de elección, no sólo vive desde un principio como esclavo del pecado, sino que tampoco la libertad religiosa que descende sobre él por la fe en Cristo es libertad, sino sólo una esclavitud modificada... La servidumbre frente a Dios que Lutero nos presenta como libertad religiosa, incluso como autodeterminación, es simplemente la servidumbre terrena trasladada a una esfera superior... En Lutero, liberación significa en último extremo indulto, significa 'procurarse en Dios un señor propicio', significa 'refugio de la ira de Dios bajo las alas de la gallina de Cristo'. En la tierra, en todo caso, en los órdenes de la autoridad no hay sitio para la liberación, la cual tiene lugar puramente en la fe, es también un padecer, y es parte de la Iglesia invisible de la convicción, no de las obras, donde es pecado. Esta yuxtaposición de mundo e interioridad... iba a ideologizar posteriormente la política de fuerza prusiana y el encapsulamiento total del evangelio de la libertad en la esfera privada, o incluso en la mera veleidad". Traduc. de F. González Vicén. Aguilar, Madrid, 1980, pp. 163-164.

ciente —añaden dichos teólogos— de la veracidad de su confianza en la salvación y de la autenticidad de su fe en la eficacia redentora de la palabra y la sangre de Cristo.<sup>86</sup>

El documento principal de esta comprometida y exteriorizante visión de la “libertad del cristiano” no lo contiene el combativo y apasionado texto de 1525, sino el sereno y profundamente místico tratado de 1520 *Von der Freiheit eines Christenmenschen* (*La libertad del cristiano*), cuyo mero título ya nos pone sobre aviso: no hay que simplificar la visión luterana de la “libertad”, reduciéndola a una pura negación o a la esclavitud de la voluntad, pues también tiene su lado positivo, su exigencia —en el límite— hasta de un nuevo orden social. Como escribe el profesor Egido en su breve introducción a la traducción castellana de este opúsculo, Lutero insiste en él en que la liberación *interior* del cristiano —una liberación espiritual que va más allá de lo social, lo político y lo económico—, sólo se consumará en el día postrero; ahora bien, en cuanto hombre *exterior*, el cristiano ha de obrar y actuar incansablemente, ha de disciplinar su cuerpo y ha de responder a las urgencias de la caridad. “Bastaría releer la segunda parte (de este tratado) para deshacer el fácil tópico de que Lutero —el protestantismo— no exige obras... En Lutero no cabe el quietismo, hay que actuar. Lo que sucede es que las obras no entrañan ningún mérito, no contribuyen a la justificación”; no obstante, lo mismo que el cristiano vive en Cristo por la fe, así también vive en el prójimo por el amor.<sup>87</sup> Y tal vida “liberada” no debe consentir ni el desorden, ni la tiranía, ni las injusticias.

Éste es el eje del planteamiento, con su inequívoca antropología dualista, su insistencia en la liberación *interior* de la concupiscencia y los pecados, y la explícita exigencia de que la nueva “libertad” que otorga la fe se ejercite y manifieste en el hombre *exterior*; tanto en las obras de disciplina y moderación del cuerpo —una disciplina personal que tuvo fuertes efectos económico-sociales, como Weber enseñó—, cuanto en aquellas que reclama la convivencia con los demás, las que deben brotar del amor al prójimo. Veamos ahora su concreción textual:

“1. Para que nos resulte posible un conocimiento a fondo de lo que es un cristiano y de la forma en que se tiene que actuar en relación con la libertad que Cristo le ha conquistado y donado..., comenzaré por establecer estas dos conclusiones:

- el cristiano es un hombre libre, señor de todo y no sometido a nadie;
- el cristiano es un siervo, al servicio de todo y a todos sometido.”

“2. Para comprender estas dos afirmaciones contradictorias sobre la libertad y la servidumbre, tenemos que pensar que el cristiano consta de dos naturalezas, la espiritual y la corporal. Atendiendo al alma, es denominado hombre espiritual, nuevo, interior; se le llama hombre corporal, viejo y exterior en relación con la carne y la sangre.”

Adviértase que Lutero modula sobre un doble teclado, la distinción griega entre el alma y el cuerpo, y la tripartición paulina espíritu-alma-carne, combinándolas de forma que generen la dualidad jerárquica de *hombre interior nuevo* (espíritu y alma) y *hombre exterior viejo* (cuerpo, carne y sangre). Esta antropología eminentemente bí-

<sup>86</sup> Cf. por ejemplo, la interesante conferencia de Karl-Heinz zur Mühlen, “Die Bedeutung des Freiheitsverständnisses Luthers an der Epochenschwelle zur Neuzeit”, en Martin Luther, *Freiheit und Lebensgestaltung. Ausgewählte Texte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1983, pp. 228-246.

<sup>87</sup> Cf. Lutero, *Obras*. Edición preparada por Teófanos Egido, Sígueme, Salamanca, 1977, pp. 155-156.



blica no coincide ni con la de Platón ni con la de Aristóteles, aunque asuma aspectos de ambas en la medida en que le son de utilidad, pues el eje sobre el que pivota es una doctrina teológica, la justificación por la fe, la liberación que Cristo produce de la esclavitud de la voluntad.<sup>88</sup> También se diferencia de la Antigüedad por la tensión que establece entre interior y exterior, un nuevo dualismo de raigambre agustiniana que como es bien sabido se extremará en la modernidad.

"3. Ocupémonos en primer lugar del hombre interior y espiritual... Es evidente que nada que sea externo —llámese como se llame— puede justificarle y hacerle libre, porque su bondad y su libertad, al igual que su malicia y su cautiverio, no son realidades corporales y externas."

"6. ...Para que puedas salir de ti mismo y liberarte de ti (es decir, de tu perdición), [Dios] te presenta a su querido hijo Jesucristo y te dice... que debes rendirte a él con fe firme y confiar en él con alegría. Es entonces cuando en fuerza de esa fe... te liberarás de todas las cosas."

La verdadera liberación no consiste en nada exterior o corporal, sean gestos, ritos u obras, sino en un acto gratuito de fe. El espacio plural de la libertad humana, así pues, está drásticamente reducido a un único plano esencial, el religioso, y en éste —de modo secundario con respecto a la acción salvadora de Dios, pero no menos complementario, necesario e imprescindible—, a una decisión humana: la fe firme, la confianza inquebrantable. Importa sobremanera destacar este compromiso personal del creyente, su adhesión incondicional: a partir de ese acto de rendimiento de la voluntad, de entrega total de la propia capacidad de elección, comienza la senda de la liberación. Antropológicamente analizada, pues, la voluntad es esclava, pero porque decide esclavizarse ante la llamada de la divinidad. A partir de esa soberana decisión de rendirse comenzará su señorío, que, como en seguida veremos, no podrá dejar de manifestarse también en el exterior.

"8. ...Sólo la fe, sin obras, santifica, libera y salva."

"10. ...Al cristiano le basta con la fe; no necesita obra alguna para ser justificado. Si no precisa de obras, ha de tener la seguridad de que está desligado de todos los preceptos y leyes; y si está desligado, indudablemente es libre. Esta es la libertad cristiana: la fe sola. No quiere decirse que con ello fomentemos nuestra haraganería o que se abra la puerta a las obras malas, sino que no son necesarias las buenas obras para conseguir la justificación y la salvación."

Esta concepción de la libertad tiene el riesgo de que se torne indiferente todo lo que no sea la certidumbre de la fe, es decir, de olvidar el resto de manifestaciones anímicas y corporales del ser humano. Pero, además, se abre aquí una incógnita: ¿cómo

<sup>88</sup> Sobre la antropología luterana recomendamos consultar el excelente texto de M. de Gandillac que sintetiza el contenido de los comentarios al *Magnificat* (obra de 1520-1521). Cf. Y. Belaval (Dir.), *Historia de la Filosofía Siglo XXI*, Vol. 5. *La filosofía en el Renacimiento*, Madrid, 1974, p. 200 en especial. Hay graves problemas de interpretación en torno a la terminología antropológica aquí reseñada, por ejemplo, a la hora de diferenciar entre *anima*, *animus*, *spiritus* [*soul*, *mind*, *spirit*, en inglés]. Como escribe J. Burton Russell "los esfuerzos de filósofos y teólogos por distinguir entre mente, alma y espíritu no han tenido gran éxito. En términos generales, la tradición cristiana intentó distinguir entre el 'alma', el elemento inmortal de un ser humano, y el 'espíritu', un ser espiritual, aunque un 'alma' podía ser un 'espíritu'. Nunca ha estado claro si la 'mente' es mortal o si se la puede equiparar con el 'alma', o si, en otras palabras, se le debe vincular con el mundo cerebral-corporal-material, o con el mundo espiritual". *Op. cit.*, pp. 130-131, n. 80.

puede el creyente estar seguro de que está justificado y de que ya se ha liberado de todos los preceptos, si prescinde de todas sus obras? ¿Cómo puede cerciorarse de que ya se ha desligado de todas sus anteriores ataduras?

“19. Baste con lo dicho acerca del hombre interior, de su libertad y —lo más importante— de su justificación... Llegamos a la segunda parte: la referente al hombre exterior. Quisiera adelantar una respuesta a los que se escandalizan de lo que queda dicho y objetan: ‘muy bien, si la fe lo es todo y ella sola basta para la justificación, ¿a qué viene el precepto de obrar bien? Abandonémonos a algo tan estupendo y no hagamos nada’. No, amigo mío, que no se trata de eso. Estaría muy bien si fueses sólo hombre interior, si te hubieses transformado en un ser puramente espiritual e interno, lo cual no sucederá hasta el día postrero.”

“20. Es cierto que el hombre..., mientras permanezca en esta [vida] terrena, se ve obligado a gobernar su propio cuerpo y al trato con los demás. Entonces es cuando intervienen las obras; aquí no cabe la ociosidad. Realmente se necesita ejercitar el cuerpo con ayunos, vigiliias, trabajos y con toda clase de moderada disciplina, para que se someta y se conforme al hombre interior y a la fe y para que no los estorbe ni se oponga a ellos, que es lo que hace cuando no se le modera. Porque el hombre interior está unido a Dios... y su mayor contento estribaría en servirle gratuitamente y en la libertad del amor. Ahora bien, en su carne se encuentra con una voluntad rebelde que aspira a servir al mundo y a seguir sus apetitos. Esto no lo puede sufrir la fe, que se abalanza con ardor sobre ello para reprimirlo y estorbarlo.”

“21. ...El hombre no puede andar ocioso a causa de su propio cuerpo y para someterle tiene que entregarse al ejercicio de muchas obras buenas.”

“23. ...El cristiano no necesita para su salvación de ninguna obra, de ningún mandamiento, sino que está liberado de todos los preceptos. Por esta libertad pura hace gratuitamente todo cuanto realiza.”

En estos párrafos se reafirma el dualismo antropológico del que se partió: el hombre interior, liberado por la fe, ha de conseguir que el hombre exterior, apetitivo y carnal, le obedezca y le sirva, aunque las acciones que lleve a cabo sean insignificantes para la liberación que verdaderamente importa. Las obras de disciplina del propio cuerpo son indiferentes en el plano de la justificación religiosa; son, ciertamente, algo gratuito, pero resultan psíquicamente exigibles para una vida coordinada y no escindida, para un espíritu encarnado, esto es, para un ser humano que no es ningún ángel. De lo contrario la liberación sería parcial y en nada afectaría al hombre exterior. Además, hasta aquí parece que todo pivote sobre una única relación, la del ser humano individual con la divinidad. Ese diálogo es fundamental y se lleva a cabo en la interioridad, pero aún no se ha tenido en cuenta que la vida humana es social, que se llega a ser y se es humano entre seres humanos.

“26. ...El hombre no vive encerrado en su cuerpo; está condicionado además por los restantes hombres de este mundo. Este es el motivo de que no le esté permitido presentarse vacío de obras ante los demás, y aunque ninguna de ellas le resulte necesaria en orden a la justificación y salvación, se ve forzado a hablar, a actuar con los otros. Por eso, su única y libre pretensión en todas las obras será la de servir y ser provechoso a los demás; las necesidades del prójimo es lo único que ha de tener en cuenta... Todas las obras tienen que orientarse al beneficio de los demás, por la sencilla razón de que a uno mismo le basta y le sobra con su fe. De esta forma, todas las obras restantes, toda la vida le quedan para servir con la libertad del amor al prójimo.”

"30. ...Esta es la libertad auténticamente espiritual y cristiana: la que libera al corazón de todos los pecados, leyes y preceptos; está por encima de cualquier otra libertad, como lo está el cielo sobre la tierra."<sup>89</sup>

La "libertad" del cristiano ha de ser, por tanto, radical e integral, religiosa y gratuita, pero activa e intersubjetiva a la vez, pues conlleva como frutos ineludibles la disciplina sobre el propio cuerpo –sobre el hombre exterior– y la desinteresada y fraternal acogida de las necesidades de aquellos con quienes se convive: la transformación interior implica, por lo tanto, unas manifestaciones exteriores en que la liberación obtenida se convierta en autodomínio y en servicio al prójimo.

Como estamos ante una estructura de al menos cuatro elementos, a saber, (a) la divinidad, (b) el hombre interior, (c) el hombre exterior y (d) los demás humanos, es posible hablar simultáneamente de "libertad" y de "servidumbre" sin caer en contradicción más que de forma aparente, pues aquello que se predica de uno de los cuatro elementos en cuanto está en una determinada relación con los elementos restantes, eso mismo conlleva su opuesto al referirse o bien a otro elemento, o bien al anterior pero entablando una relación diferente con los demás miembros de esta figura. En todo caso, y aunque sea como ineludible consecuencia indirecta, hay que reconocer que este dinámico y abierto concepto de "libertad cristiana" va más allá del mero "libre albedrío" entendido como "libertad individual" –o "liberación individual"– o como mero capricho de hacer lo que venga en gana, y apunta hacia la "libertad del ciudadano" o la "libertad de la república", la relación con el prójimo –si bien quizá en un contexto no profano sino "parroquial" o "eclesiástico"–, hacia el ámbito intersubjetivo en el que se ejemplifique con obras, aunque sin la más mínima relevancia para la justificación, el genuino convencimiento subjetivo de hallarse "liberado" y entre "liberados".

Una confirmación exaltada de esta concepción de la "libertad" nos la ofrece el siguiente pasaje de *La cautividad babilónica de la iglesia* (1520), perteneciente al apartado dedicado al bautismo y a la "liberación" que tal sacramento central lleva a cabo en el cristiano: "Esta es la libertad, ésta la conciencia que proclamo con confianza. A los cristianos no les pueden imponer leyes en justicia hombres ni ángeles, a no ser en la medida en que los mismos cristianos lo deseen; estamos totalmente liberados. Si fueren impuestas algunas, se soportarán de forma que siempre quede a salvo la libertad de conciencia para darse cuenta y afirmar con seguridad que se les está infiriendo una injuria que soportan con gloria, y siempre tratando de no justificar la tiranía por miedo a no criticar al tirano".<sup>90</sup> Así reza esta doctrina en sus principios: aquí no pretendemos juzgar las diferencias de enfoque práctico y político que Lutero efectúa cuando arremete contra el papado o cuando se dirige a los nobles o a los campesinos alemanes, ni tampoco buscamos convertirnos en jueces que contrasten la realización de tales principios en los Estados de religión protestante con las formulaciones teóricas que servían para constituirlos. Nos basta con poder decir que hacia 1525 el planteamiento del reformador en torno al concepto de "libertad" dibujaba la tensa figura cuyas principales líneas de fuerza hemos tratado de reconstruir.

<sup>89</sup> *Op. cit.*, pp. 157-170.

<sup>90</sup> *Op. cit.*, p. 120.

*La reproducción total o parcial de este libro, no autorizada por los editores, viola derechos reservados. Cualquier utilización debe ser previamente solicitada*

*Editores:* JOSEP E. CORBÍ  
CARLOS J. MOYA

*Diseño gráfico:* Pre-Textos (Servicios de Gestión Editorial)

*1.ª edición:* marzo de 1997

© Juan de Dios Bares Partal, Juan José Garrido Zaragoza, Joan B. Llinares, Maite Larrauri, Julián Marrades Millet, Carlos J. Moya, Daniel C. Dennet, David Pears, Josep E. Corbí, Josep L. Prades, Nicholas J. H. Dent, Juan José Acero, Camilo J. Cela Conde y Tobies Grimaltos

© De las traducciones: Josep E. Corbí, Manuel Bares Partal y Jordi Valor Abad

© De la presente edición:

PRE-TEXTOS (SERVICIOS DE GESTIÓN EDITORIAL)  
C./ Luis Santángel, 10  
46005 Valencia

Editado en colaboración con el Departament de Metafísica i Teoria del Coneixement de la Universitat de València

PRINTED IN SPAIN  
IMPRESO EN ESPAÑA

I.S.B.N. 84-8191-130-5  
DEPÓSITO LEGAL: V. 1.099 - 1997

ARTES GRÁFICAS SOLER, S. A. - LA OLIVERETA, 28 - 46018 VALENCIA - 1997

Presentación	
<i>Josep E. Corbí y Carlos J. Moya</i> .....	5
PRIMERA PARTE: PERSPECTIVAS HISTÓRICAS	
El azar y la necesidad en la <i>Física</i> de Aristóteles	
<i>Juan de Dios Bares</i> .....	13
Libertad y necesidad en Agustín de Hipona	
<i>Juan José Garrido Zaragoza</i> .....	27
La “libertad” en el Humanismo renacentista y la Reforma	
<i>Joan B. Llinares</i> .....	45
Spinozismo	
<i>Maite Larrauri</i> .....	73
A partir de Schiller: naturaleza, juego y libertad	
<i>Julián Marrades Millet</i> .....	91
SEGUNDA PARTE: EL DEBATE CONTEMPORÁNEO	
Libertad y responsabilidad moral	
<i>Carlos J. Moya</i> .....	113
No podría haber actuado de otro modo, ¿y qué?	
<i>Daniel C. Dennett</i> .....	133
El anti-naturalismo en las teorías de la racionalidad y la responsabilidad	
<i>David Pears</i> .....	145
Incompatibilismo y necesidad contrafáctica	
<i>Josep E. Corbí y Josep L. Prades</i> .....	155
La responsabilidad de ser lo que se es	
<i>Nicholas J. H. Dent</i> .....	171

## TERCERA PARTE: ASPECTOS INTERDISCIPLINARES

Mentes, máquinas e intencionalidad original: el argumento de Dennett <i>Juan José Acero</i> .....	187
La única cuestión seria es el suicidio: sobre el innatismo biológico en la primera sociobiología <i>Camilo J. Cela Conde</i> .....	207
Creencia, voluntad y justificación <i>Tobies Grimaltos</i> .....	221

*Edición al cuidado de*

**JOSEP E. CORBÍ**

**CARLOS J. MOYA**

ENSAYOS SOBRE LIBERTAD Y NECESIDAD

JUAN JOSÉ ACERO

JUAN DE DIOS BARES

CAMILO J. CELA CONDE

JOSEP E. CORBÍ

DANIEL C. DENNETT

NICHOLAS J. H. DENT

JUAN JOSÉ GARRIDO ZARAGOZÁ

TOBIES GRIMALTOS

MAITE LARRAURI

JOAN B. LLINARES

JULIÁN MARRADES MILLET

CARLOS J. MOYA

DAVID PEARS

JOSEP L. PRADES