

UNIVERSIDAD DE NAVARRA
FACULTAD ECLESIAÍSTICA DE FILOSOFÍA

ANDRÉS FELIPE SUÁREZ BERRÍO

**NOCIÓN DE LIBERTAD Y PENSAMIENTO
CRISTIANO EN ÉTIENNE GILSON**

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la
Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra

PAMPLONA
2006

Ad normam Statutorum Facultatis Philosophiae Universitatis Navarrensis
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 25 mensis octobris anni 2005

Prof. Dr. Ioseph Angelus GARCÍA CUADRADO Prof. Dr. Sergius SÁNCHEZ-MIGALLÓN

Coram tribunali, die 15 mensis iunii anni 2004, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis
D. Eduardus FLANDES

CUADERNOS DE FILOSOFÍA
Excerpta e Dissertationibus in Philosophia
Vol. XVI, n. 2

PRESENTACIÓN

El 14 de septiembre de 1998 el venerado Papa Juan Pablo II, de feliz memoria, firmó en Roma la Carta Encíclica *Fides et Ratio*. ¿Qué duda cabe de que, por documentos como éste y por su entero pontificado, el predecesor de Benedicto XVI bien merece el apelativo de Magno? Este documento del Magisterio de la Iglesia se ocupó de un argumento que ha interesado a muchos pensadores católicos del siglo XX: las relaciones entre la teología y la filosofía, entre la fe en la Revelación sobrenatural y la razón natural.

En la *Fides et Ratio* se recuerda que filosofía y teología son saberes autónomos¹ que ejercen entre sí un influjo recíproco. En esto último consiste esa especie de *circularidad* que existe entre esos dos saberes². Esa relación reporta importantes beneficios tanto para la filosofía como para la teología.

De ese común beneficio da razón la historia del pensamiento occidental. A probarlo dedicó Gilson muchos estudios durante su vida. La encíclica habla de esa historia del pensamiento, distinguiendo tres *estados* en los que se puede encontrar la filosofía según la relación que mantenga el filósofo con la revelación cristiana. Esos *estados* no son necesariamente sucesivos en el tiempo. El primero hace referencia a una filosofía hecha con desconocimiento de la Revelación sobrenatural o con expreso rechazo de ella. Allí se encontrarían los pensadores de la antigüedad pre-cristiana, los que todavía no conocen la Revelación y los que quieren mantener dis-

1. Cfr. *Ibidem*, n. 48.

2. «Lo que tienen de propio y de común ambas ciencias lleva a una *interpenetración recíproca*. Categorías y palabras van y vienen, pasan de una a otra, salen por una vía y vuelven por la otra, en un proceso permanente de flujo y reflujo. Esta acepción dinámica respeta tanto la distinción como la unidad y tiende a la circulación científica y sapiencial de la verdad mediante los aportes de ambas disciplinas». GALLI, C.M., «La circularidad entre teología y filosofía (F.R. 64-74)», *Fe y Razón (comentarios a la encíclica)*, Ediciones Universidad Católica Argentina, Buenos Aires 1999, p. 94.

tancia con los contenidos de la Revelación (es el caso de algunos pensadores modernos, herederos de la mentalidad iluminista). El segundo es el estado en el que la reflexión filosófica tiene en cuenta la Revelación. El tercer *estado* es el de la filosofía que es tomada por la teología como instrumento de trabajo para sus reflexiones.

De esos tres *estados*, los dos primeros aparecen tratados con frecuencia por Gilson en sus obras sobre la historia del pensamiento. El tercero aparece sólo por alusiones indirectas (por ejemplo, cuando habla de la teología de Santo Tomás). Y es que Gilson es historiador y filósofo, no teólogo. El segundo *estado* es llamado por la encíclica *filosofía cristiana*, y es, tal vez sobre el que Gilson habló con más propiedad y extensión. Esa expresión, dice el Papa, puede hacer referencia a dos cosas: a la actitud del pensador que tiene fe al hacer filosofía (sentido subjetivo) o a los contenidos o nociones filosóficas que tienen su origen en el cristianismo (sentido objetivo). La clarificación es necesaria, y lo puso de manifiesto la controversia de los años treinta de la que Gilson fue actor principal.

Hablando de uno y otro sentido de la expresión *filosofía cristiana* dice el Papa en un texto que es una alusión indirecta a nuestro Autor (directa si se considera la alusión expresa que de él se hace en el número 74):

«Muchos designan con la expresión *filosofía cristiana* [...] un modo de filosofar cristiano, una especulación filosófica concebida en unión vital con la fe. [Con esa expresión] se pretende abarcar *todos los progresos importantes del pensamiento filosófico que no se hubieran realizado sin la aportación, directa o indirecta de la fe cristiana* [...]. En este horizonte se sitúan cuestiones como el concepto de un Dios personal, libre y creador, que tanta importancia ha tenido para el desarrollo del pensamiento filosófico y, en particular, para la filosofía del ser»³.

Glosando la máxima de un filósofo cristiano del segundo siglo, Gilson comenta que: «toda verdad es cristiana por definición. Cuanto [de] bien se ha dicho es nuestro (...). He ahí, formulada ya en el siglo II, en términos definitivos, la regla eterna del humanismo cristiano»⁴. Esta es, para Gilson, la actitud del filósofo cristiano: tomar lo que de verdad hay en lo que han dicho otros pensadores y progresar en el conocimiento a partir de esos logros. Con esa actitud San Agustín dialogó con Platón y Santo Tomás con Aristóteles. Uno y otro se esforzaron por sacar a la luz lo que había de verdad en las doctrinas de los griegos. «El Cristianismo acepta, pues, la responsabilidad de toda la historia anterior de la humanidad, pero

3. *Ibidem*, n. 76.

4. *FyT*, p. 33. Gilson cita a JUSTINO, *IIª Apologie*, cap. XIII. París, Picard 1904, p. 177.

también reclama el beneficio»⁵. En este sentido «la posición racional más favorable no es la del racionalista, sino la del creyente»⁶. El racionalista que pretende refugiarse en la autonomía de la razón para negar cualquier relación con la fe adolece de un prejuicio que no hace más que limitar el ámbito de su conocimiento.

Gilson es de la idea de que el pensamiento moderno y contemporáneo es deudor del pensamiento cristiano, y dedicó sus mejores esfuerzos a probar la existencia de ese influjo, al que se refiere la encíclica con estas palabras:

«... la concepción de la persona como ser espiritual es una originalidad peculiar de la fe. El anuncio cristiano de la dignidad, de la igualdad y de la libertad de los hombres ha influido, ciertamente, en la reflexión filosófica que los modernos han llevado a cabo»⁷.

La *Fides et Ratio* afirma la existencia de lo que llama *patrimonio cultural* de la humanidad, un cierto acerbo de conocimientos sobre Dios, el hombre y el mundo que la humanidad ha ido acumulando con el paso de los siglos y que tiene hoy un valor inestimable. Para apreciarlo es necesario mirar la tradición. En ese sentido, dice el Papa,

«[...] es muy significativo que, en el contexto actual, algunos filósofos sean promotores del descubrimiento del papel determinante de la tradición para una forma correcta de conocimiento. En efecto, la referencia a la tradición no es un mero recuerdo del pasado, sino que más bien constituye el reconocimiento de un *patrimonio cultural de toda la humanidad*. Es más, se podría decir que nosotros pertenecemos a la tradición y no podemos disponer de ella como queramos. Precisamente el tener las raíces en la tradición es lo que nos permite hoy poder expresar un pensamiento original, nuevo, y proyectado hacia el futuro»⁸.

Y más adelante:

«es posible reconocer, a pesar del cambio de los tiempos y de los progresos del saber, un *núcleo de conocimientos filosóficos cuya presencia es constante en la historia del pensamiento*. Piénsese, por ejemplo, en los principios de no contradicción, de finalidad, de causalidad, como también en la *concepción de la persona como sujeto libre e inteligente* y en su capacidad de conocer a Dios, la verdad y el bien; piénsese además en algunas normas morales fundamentales comúnmente aceptadas. Éstos y otros te-

5. *EFM*, p. 33.

6. *Ibidem*, p. 34.

7. *Fides et Ratio*, n. 76. Las cursivas son nuestras.

8. *Ibidem*, n. 4. Las cursivas son nuestras.

mas indican que, prescindiendo de las corrientes de pensamiento, existe un conjunto de conocimientos en los cuales es posible reconocer una especie de *patrimonio espiritual de la humanidad*»⁹.

Gilson intuó la existencia de ese patrimonio. Habló de él empleando la expresión *unidad de la experiencia filosófica*. Una unidad que incluye las contribuciones de los pensadores de todas las épocas y que recibe un benéfico influjo de la Revelación sobrenatural hecha por Jesucristo. Y mostró, como hace también la encíclica, que una de las nociones que el cristianismo ayudó a conocer mejor es precisamente la libertad de arbitrio de la voluntad¹⁰.

Para hablar de esa común *experiencia filosófica*, Gilson tuvo que enfrentarse con los prejuicios contra el pensamiento escolástico medieval¹¹. Influidos por esos prejuicios muchos habían intentado ignorar la existencia de un verdadero pensamiento filosófico durante la Edad Media cristiana¹².

9. *Ibidem*. Las cursivas son nuestras.

10. El Profesor Antonio Livi fue quien primero advirtió que en la obra de Gilson se veía la libertad como una aportación original del cristianismo a la historia del pensamiento. Esa tesis ha motivado, en parte, la presente investigación. En 1985 repitió lo que ya había afirmado en 1970: «le più importanti nozioni metafisiche che la filosofia moderna ha ereditato dal medioevo (e che tuttora sono il vanto della cultura europea) sono nozioni che i greci ignoravano e che solo la Rivelazione cristiana ha reso possibili come conquiste della ragione. Tali nozioni sono: [...] quella di Dio come l'Esse da cui tutti gli enti finiti derivano e dipendono per partecipazione entitativa; poi la nozione di libertà (propria dell'azione di Dio che crea) e di contingenza del mondo, che, unitamente alla nozione di libertà umana, dà origine alla nozione di storia come effettiva produzione di novità; poi ancora la nozione metafisica di persona, che caratterizza l'antropologia e muta il quadro delle relazioni dell'uomo con il cosmo e con lo Stato; poi la nuova concezione della natura, non più divinizzata (perché Dio è trascendente) ma vista nella sua intrinseca positività e nella sua inesauribile potenzialità (dónde il carattere positivo della scienza e della tecnica)». LIVI, A., «La filosofia di Étienne Gilson», *Doctor Communis*, 38/3 (1985), p. 213. Las cursivas son nuestras. Cfr. LIVI, A., *Etienne Gilson: Filosofia Cristiana e idea del limite crítico*, Eunsa, Pamplona 1970. Mondin lo afirma también con palabras similares a las de Livi, cfr. MONDIN, B., *La metafisica di S. Tommaso d'Aquino e i suoi interpreti*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2002, p. 77.

11. «Gli studi gilsoniani sul pensiero filosofico dei Padri e degli Scolastici hanno posto fine a quel secolare *pregiudizio* coltivato dagli illuministi, dai positivisti, dai marxisti, secondo cui una persona che crede può fare solo della teologia, non della filosofia. [Lui] ha mostrato che chi ha fede è in condizione migliore di far filosofia di chi ne è privo». MONDIN, B., «La storia della filosofia medioevale di É. Gilson», *Doctor Communis*, 38/3 (1985), p. 268. Las cursivas son nuestras.

12. Aertsen reconoce la existencia de esos prejuicios y afirma que Gilson, «buscando las fuentes del fundador de la Filosofía Moderna, hizo un descubrimiento que iba contra el *prejuicio imperante*, según el cual había sólo dos períodos en la historia de la filosofía, el antiguo y el moderno que comenzaba con Descartes». AERTSEN, J. *La filosofía medieval y los trascendentales. Un estudio sobre Tomás de Aquino*, traducción de Mónica Aguerri y María Idoia Zorroza, Ediciones Universidad de Navarra (Eunsa), Pamplona 2003, p. 15. Las cursivas son nuestras.

Sus estudios sobre el pensamiento de la Edad Media constituyen una de las más significativas contribuciones de Gilson a la historia del pensamiento.

Todavía hoy se oyen críticas a Gilson en el sentido de que su pensamiento no es autónomo respecto de la teología. Pero Gilson no hizo más que defender esa autonomía del pensamiento, que no está impedida sino favorecida por la ayuda que presta la Revelación sobrenatural al conocimiento humano. Es lo mismo de lo que habla la encíclica cuando dice que: «si el filósofo sabe aprender de esta tradición e inspirarse en ella, no dejará de mostrarse fiel a la exigencia de autonomía del pensamiento filosófico»¹³.

Como sucedió con otros problemas clásicos, el problema de la libertad queda como iluminado por la luz de la Revelación. Los pensadores cristianos son verdaderos filósofos, en tanto que buscan la Sabiduría. Y como la Sabiduría es el conocimiento tanto de Dios como del hombre, con el cristianismo la libertad de Dios pudo ser afirmada, y la libertad del hombre pudo ser estudiada de una manera novedosa.

Gilson no duda en afirmar que, con frecuencia, los pensadores modernos y contemporáneos hablan de libertad de Dios o de libertad humana haciendo uso de verdades adquiridas gracias a la aportación del cristianismo, o tocan temas a los que el pensamiento cristiano ya ha dado solución. Gilson pone de manifiesto que la noción actual de libertad que se tiene en occidente es hija del pensamiento cristiano medieval y moderno.

A Gilson se le puede considerar como historiador, como medievalista, como metafísico, como erudito que se interesó por aspectos variadísimos de la cultura occidental. Todas estas facetas se armonizan si se le considera como un verdadero humanista de nuestra época¹⁴. Lo que es importante no perder de vista es que Gilson es un pensador contemporáneo.

Vista de ese modo, su obra se nos presenta con todo el valor que tiene: Gilson es un conocedor de la historia de la filosofía occidental; dedicó su

13. *Fides et Ratio*, n. 85. Y en otro lugar: «La Revelación, con sus contenidos, nunca puede menospreciar a la razón en sus descubrimientos y en su legítima autonomía; por su parte [...] la razón no debe jamás perder su capacidad de interrogar, siendo consciente de que no puede erigirse en valor absoluto y exclusivo». *Ibidem*, n. 79. Gilson defendió siempre la autonomía de los dos saberes: «Nous n'oublions pas non plus la distinction formelle d'objects, chère aux dialecticiens, entre la théologie et la philosophie. Ni l'une ni l'autre ne sont en péril, mais une distinction formelle d'objects n'est pas une séparation réelle d'exercice». GILSON, É., «Les recherches historico-critiques et l'avenir de la scolastique», *Antonianum*, 26 (1951), p. 48.

14. «After the liberation of Paris in late August 1944», Laurence K. Shook writes of Gilson's hopes for the future: «An Erasmian humanist at heart» FITZGERALD, D., «Étienne Gilson and the San Francisco Conference», p. 49. En efecto, Shook compara a Gilson con Erasmo: «La posizione di Gilson nell'aprile 1950 non erano molto lontane da quelle di Erasmo». SHOOK, L.K., *Étienne Gilson*, p. 358.

vida al conocimiento de esa experiencia filosófica que ha ido acumulando la humanidad con el paso de los siglos; sabe valorar sus logros y denunciar sus limitaciones; propone un camino para superar las dificultades: volver a considerar el pensamiento de Santo Tomás de Aquino, particularmente desde la doctrina del acto de ser; propone, como pensador contemporáneo que es, volver a considerar sin complejos, las verdades cristianas, sobre las cuales se ha apoyado, ha crecido y se ha desarrollado buena parte del pensamiento occidental medieval y moderno.

Se ofrece en este *excerptum* una exposición acerca del modo en que Gilson explica la noción de libertad en sus obras, particularmente a propósito del pensamiento de algunas de las principales figuras del pensamiento medieval y moderno: San Agustín, San Buenaventura, Santo Tomás de Aquino, Duns Escoto, Descartes y Kant. En todos ellos se descubre el influjo benéfico que la Revelación sobrenatural presta al conocimiento humano.

ÍNDICE DE LA TESIS

| | |
|---|-----|
| TABLA DE ABREVIATURAS | 7 |
| INTRODUCCIÓN | 9 |
| CAPÍTULO I: VIDA Y OBRA DE ÉTIENNE GILSON | 23 |
| A. ITINERARIO INTELECTUAL | 23 |
| B. LA CUESTIÓN DE LA FILOSOFÍA CRISTIANA | 39 |
| 1. El debate en la Sorbona (1931) | 40 |
| 2. Las « <i>Gifford Lectures</i> » (1931-1932) | 46 |
| 3. Las jornadas de estudio de Juvisy (1933) | 53 |
| C. LA ENCÍCLICA <i>AETERNI PATRIS</i> DE LEÓN XIII | 56 |
| D. BALANCE DE LA DISCUSIÓN SOBRE FILOSOFÍA CRISTIANA | 60 |
| CAPÍTULO II: LA NOVEDAD DE LA IDEA CRISTIANA DE LIBERTAD ... | 63 |
| A. ACERCA DE LA LIBERTAD EN DIOS | 69 |
| 1. La creación como acción libre de un ser personal | 71 |
| 2. La Providencia de Dios | 80 |
| 3. Un Dios que salva al hombre | 85 |
| B. ACERCA DE LA LIBERTAD EN EL HOMBRE | 88 |
| 1. El hombre: creado como ser personal, racional y libre | 90 |
| 2. El hombre, beneficiario del cuidado amoroso de Dios | 98 |
| 3. La respuesta del hombre a Dios: gracia y pecado | 104 |
| CAPÍTULO III: LA NOCIÓN DE LIBERTAD EN EL PENSAMIENTO ME- DIEVAL | 117 |
| A. LA LIBERTAD EN LA OBRA DE SAN AGUSTÍN (354-430) | 122 |
| 1. Conocimiento de Dios desde la libertad del hombre | 125 |
| 2. Fin del hombre e inmutabilidad | 127 |
| 3. La libertad cristiana | 130 |
| 4. Vida cristiana o vida moral | 136 |
| B. LA LIBERTAD EN SAN BUENAVENTURA | 141 |
| 1. San Buenaventura y el aristotelismo | 143 |
| 2. Libertad y necesidad | 146 |
| 3. Libre arbitrio en Dios | 149 |
| 4. Libre arbitrio en el hombre | 153 |

| | |
|---|---------|
| C. LA LIBERTAD EN SANTO TOMÁS DE AQUINO (1224-1274) | 159 |
| 1. La libertad y el Acto de ser subsistente | 160 |
| 2. La libertad y el compuesto humano | 166 |
| 3. La «finalidad libre» | 168 |
| 4. La unidad del ser libre que actúa | 172 |
| D. LA LIBERTAD EN EL PENSAMIENTO DE DUNS ESCOTO (1265/66-1308) | 175 |
| 1. La libertad en Dios | 179 |
| 2. La libertad en el hombre | 185 |
| CAPÍTULO IV: LA NOCIÓN DE LIBERTAD EN EL PENSAMIENTO MO- DERNO | 191 |
| A. LA REFORMA PROTESTANTE, UN PRECEDENTE DE LA MODERNIDAD | 194 |
| B. LA LIBERTAD EN DESCARTES (1596-1650) | 203 |
| 1. Las verdades eternas y la no distinción de atributos divinos | 209 |
| 2. La controversia de Auxiliis | 214 |
| 3. La moral provisional y la libertad de elección | 220 |
| C. RACIONALISMO Y EMPIRISMO | 226 |
| 1. Hobbes (1588-1679) | 227 |
| 2. Spinoza (1632-1677) | 230 |
| 3. Leibniz (1646-1716) | 236 |
| 4. Locke (1632-1704) | 242 |
| 5. Hume (1711-1776) | 244 |
| 6. Montesquieu (1689-1755) | 247 |
| D. LA LIBERTAD EN KANT (1724-1804) | 250 |
| CAPÍTULO V: GILSÓN Y LA NOCIÓN DE LIBERTAD EN LA EDAD CONTEMPORÁNEA | 263 |
| A. DOS EXTREMOS: NIETZSCHE Y EL MARXISMO | 265 |
| B. HEIDEGGER Y SANTO TOMÁS. LA METAFÍSICA DEL SER EN EL SIGLO XX | 277 |
| C. LA CAUSA AGENTE DE LA ACCIÓN VOLUNTARIA | 284 |
| D. EL HOMBRE COMO UNIDAD SUSTANCIAL DE ALMA Y CUERPO | 291 |
| E. UN PROBLEMA PARTICULAR: LA LIBERTAD DE ENSEÑANZA RELIGIOSA EN FRANCIA | 320 |
| CONCLUSIONES | 313 |
| BIBLIOGRAFÍA | 323 |
| A. FUENTES | 323 |
| B. BIBLIOGRAFÍA GENERAL | 329 |

BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS

1. FUENTES¹

- GILSON, É., *Index scolástico-cartésien*. Librairie Félix Alcan, Paris 1912.
- *La liberté chez Descartes et la théologie*, Librairie Félix Alcan, Paris 1913.
 - *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, A. Vix, Strasbourg 1919. Trad. Cast.: *El Tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 1978.
 - *Etudes de philosophie médiévale*, Faculté des Lettres, Strasbourg 1921.
 - *La philosophie au Moyen Age*, Payot, París, 1922. Trad. Cast.: GILSON, É., *La filosofía en la Edad Media*, Gredos, Madrid 1976.
 - *La Philosophie de saint Bonaventure*, Vrin, París 1924. Troisième édition, Vrin, Paris 1953. Trad. Cast.: GILSON, É., *La filosofía de San Buenaventura*, Ediciones Desclée de Brouwer, Buenos Aires 1948.
 - *René Descartes: Discours de la Méthode, (texte et commentaire)*, Vrin, Paris 1925.
 - «Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 1 (1926-27), pp. 5-127.
 - «Avicenne et le point de départ de Duns Scot», en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 2 (1927), pp. 89-149.
 - «Les sources gréco-arabes de l'agustinisme avicennisant», en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 4 (1929), pp. 5-149.
 - *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Vrin, París 1929. Trad. Cast.: GILSON, É., *Introducción al estudio de San Agustín*, Vrin, París 1949.
 - *L'esprit de la philosophie médiévale*, Vrin, París, 1932. Trad. Cast.: GILSON, É., *El espíritu de la filosofía medieval*, Rialp, Madrid 1981. Hay una reedición (2004), idéntica a la edición de 1981.

1. Las obras de Gilson que se ofrecen a continuación corresponden a las obras de Gilson citadas o, al menos, consultadas para elaborar este trabajo. Están elencadas según orden cronológico de la primera edición. Una bibliografía completa de la obra gilsoniana se puede consultar en MAC GRATH, M., *Etienne Gilson: A Bibliography*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1982; LIVI, A., «Bibliografía gilsoniana», *Doctor Communis*, 38/3 (1985), pp. 381-390; MOYA OBRADORS, P.J., «Bibliografía de Etienne Gilson», *Sapientia*, 41 (1986), pp. 291-305.

- *Les idées et les lettres*, Vrin, Paris 1932.
- «Le moyen âge et le naturalisme antique», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 7 (1932), pp. 5-37.
- *Pour un ordre catholique*, Desclée de Brouwer, Paris 1934. Trad. Cast.: GILSON, É., *Por un orden católico*, Ediciones Arbol, Madrid 1936.
- *Le réalisme méthodique*, Téqui, Paris 1936. Trad. Cast.: *El realismo metódico*. Rialp, Madrid 1952.
- «Les seize premiers theoremata et la pensée de Duns Scot», en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 12-13 (1937-38), pp. 5-86.
- *Héloïse et Abélard*, Vrin, Paris 1938.
- *Reason and Revelation in the Middle Ages*, Charles Scribners sons, New York 1938; London 1952.
- *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, Vrin, Paris 1939.
- *God and Philosophy*, Yale University Press, New York, 1941.
- «La notion d'existence chez Guillaume d'Auvergne», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 15 (1946), pp. 55-91.
- *Philosophie et incarnation selon saint Augustin*, Institut d'Etudes médiévales Albert-le-Grand, Université de Montréal, Montréal 1947.
- *La théologie mystique de S. Bernard*, Études de philosophie médiévale, t. XX, Vrin, Paris 1947.
- «El tomismo y las filosofías existenciales», *Sapientia*, 2 (1947), pp. 106-117.
- *History of philosophy and philosophical education*, Marquette University Press, Milwaukee 1948.
- *Jacques Maritain: son oeuvre philosophique*, Desclée de Brouwer, Paris 1948.
- *El ser y los filósofos*, Eunsa, Pamplona 1979. La obra original es *Being and some philosophers* (1949). Hay una edición más reciente de Eunsa (1996), pero las citas se han hecho según la edición de 1979.
- *Christianisme et philosophie*, Vrin, Paris 1949.
- *Le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Études de philosophie médiévale, t. XIII, Vrin, Paris 1951.
- «Les recherches historico-critiques et l'avenir de la scolastique», *Antonianum*, 26 (1951), pp. 40-48.
- *Wisdom and love in saint Thomas Aquinas*, Marquette University press, Milwaukee 1951.
- *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Vrin, Paris 1952.
- «Les principes et les causes», *Revue Thomiste*, 52 (1952), pp. 39-63.
- *The Unity of philosophical Experience*, Sheed and Ward, London 1955. Trad. Cast. GILSON, É., *La unidad de la experiencia filosófica*, Rialp, Madrid 1966.
- *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, Random House, New York 1955.
- *Painting and reality*, Pantheon, New York 1957. Trad. Franc: *Peinture et réalité*, Vrin, Paris 1958. Trad. Cast.: *Pintura y realidad*, Aguilar, Madrid 1961.
- *Introduction a la philosophie chrétienne*, Vrin, Paris 1960.
- *Le philosophe et la théologie*, Fayard, Paris 1960. Trad. Cast.: *El filósofo y la teología*, Guadarrama, Madrid 1962.
- *Elements of Christian Philosophy*, Doubleday, New York 1960. Trad. Cast.: GILSON, É., *Elementos de filosofía cristiana*, Rialp, Madrid 1969.

- «Notes pour l'histoire de la cause efficiente», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 29 (1962), pp. 7-31.
- «L'êtré et Dieu», *Revue Thomiste*, 62 (1962), pp. 181-202 y 398-416.
- *Introduction aux arts du beau*, Essais d'art et de philosophie, Vrin, Paris 1963.
- *Matières et formes*, Essais d'art et de philosophie, Vrin, Paris 1964.
- *Les tribulations de Shophie*, Vrin, Paris 1967.
- «L'esse du Verbo incarné selon saint Thomas d'Aquin», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 35 (1968), pp. 23-37.
- «Preface», en ECHAURI, R., *Heidegger y la metafísica tomista*, Eudeba, Buenos Aires 1970.
- *Aristote à Darwin (et retour)*, Vrin, Paris 1971. Trad. Cast.: *De Aristóteles a Darwin (y vuelta)*, Eunsa, Pamplona 1976.
- *Correspondence (1923-1971)*, Vrin, Paris 1991.
- *El amor a la sabiduría*, Senderos, Caracas 1974.
- *Saint Thomas moraliste*, Vrin, Paris 1974.
- «La filosofía cristiana a la luz de la *Aeterni Patris*», en *Scripta Theologica*, 11 (1979), pp. 661-681.
- *L'athéisme difficile*, Vrin, Paris 1979.
- *Constantes philosophiques de l'êtré*, Vrin, Paris 1983.
- *Humanisme et renaissance*, Vrin, Paris 1983.
- *Lettres de monsieur Etienne Gilson adressées au P. Henri de Lubac et commentées par celui-ci*, Les éditions du Cerf, Paris 1986.

2. BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- AERTSEN, J., «Tendences and perspectives in the study of medieval philosophy», en *Bilan et perspectives des études Médiévales en Europe*, FIDEM, Lovain-La-Neuve 1995, pp. 107-128.
- «Filosofía cristiana: ¿primacía del ser “versus” primacía del bien», *Anuario Filosófico*, 38/2 (2000), pp. 339-361.
- *Medieval Philosophy and the Transcendentals*. Trad. Cast.: AERTSEN, J. *La filosofía medieval y los trascendentales. Un estudio sobre Tomás de Aquino*, traducción de Mónica Aguerri y María Idoya Zorroza, Ediciones Universidad de Navarra (Eunsa), Pamplona 2003.
- AGUIRRE, L., *La noción cristiana de creación y la filosofía griega. De Etienne Gilson a Giovanni Reale*, Universidad de la Sabana, Santafé de Bogotá 1998.
- BEUCHOT, M., *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F. 2000.
- BOLZÁN, J.E., «El espíritu de la filosofía medieval», *Sapientia*, 8 (1953), pp. 232-233.
- BONINO, S., «La historiografía de la escuela tomista: el caso Gilson», *Scripta Theologica*, 26 (1994), pp. 955-976.
- BRÉHIER, É., «L'Antiquité et le Moyen Age», *Histoire de la Philosophie*, t.1/2, Presses universitaires de France, 5^É. édition, París 1948.
- «Y a-t-il une philosophie chrétienne?», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 38 (1931), pp. 133-162.

- Bulletin de la Societé Française de Philosophie*, 14 (1914), pp. 207-258. Séance du 19 Mars 1914, «La doctrine cartésienne de la liberté et la theologie».
- Bulletin de la Societé Française de Philosophie*, 31 (1931), pp. 37-93. Séance du 21 Mars 1931, «La notion de philosophie chrétienne».
- CLAVELL, L., *El nombre propio de Dios*, Eunsa, Pamplona 1980.
- CORETH, S.J., E. NEIDL, W., PFLIGERSDORFFER, G. (ed), *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*, (2) *Vuelta a la herencia escolástica*, Ediciones Encuentro, Madrid 1994.
- CORVEZ, M., «Étienne Gilson, philosophe historien», *Doctor Communis*, 38/3 (1985), pp. 351-356.
- DE FINANCE, J., «L'esse dans la philosophie chrétienne», *Doctor Communis*, 38/3 (1985), pp. 269-279.
- DELACAMPAGNE, CH., *Histoire de la philosophie au XX^e siècle*, Éditions du Seuil, Paris 1995. Trad. Cast.: DELACAMPAGNE, CH., *Historia de la filosofía del siglo XX*, traducción de Gonçal Mayos Solsona, Ediciones Península, Barcelona 1999.
- DE LIBERA, A. *La philosophie médiévale*, Presses Universitaires de France, Paris 1995.
- DERISI, O.N., «L'être et l'essence», *Sapientia*, 5 (1950), pp. 144-151.
- ECHAURI, R. «Gilson: maestro del pensamiento», *Anuario Filosófico*, 11/2 (1978), pp. 157-166.
- *El pensamiento de Etienne Gilson*, Eunsa, Pamplona 1980.
- ELDERS, L.J., «The sprit of medieval philosophy», *Doctor Communis*, 38/3 (1985), pp. 243-254.
- FABRO, C., «Dall'essere allo "esse"», *Mélanges offerts a Étienne Gilson*, Vrin, Paris 1959, pp. 227-247.
- FLOUCAT, Y., «É. Gilson et la métaphysique de l'acte d'être», *Revue Thomiste*, 94/3 (1994), pp. 360-395.
- FITZGERALD, D., «Étienne Gilson and the San Francisco Conference», in *A Thomistic Tapestry, essays in memory of Étienne Gilson*, Editions Radopi B.V., Amsterdam-New York 2003, pp. 47-55.
- GALLI, C. M., «La circularidad entre teología y filosofía (F.R. 64-74)», *Fe y Razón (comentarios a la encíclica)*, Ediciones Universidad Católica Argentina, Buenos Aires 1999, pp. 83-99.
- GARCÍA LÓPEZ, J., «Diálogo con Van Steenberghen a propósito de la Filosofía Cristiana», *Scripta Fulgentina, revista de ciencias humanas y eclesiásticas*, Año I (1991/2), pp. 69-94.
- GUARDINI, R., *Libertad, gracia y destino*, Ediciones Dinor S.L., San Sebastián 1954.
- GHISALBERTI, A., «Interpretazioni di Bonaventura nel novecento a partire da Etienne Gilson», *Doctor Seraphicus, Bolletino d'informazioni del centro di studi bonaventuriani*, 50 (2003), pp. 47-63.
- HEGEL, G., *Introducción a la Historia de la filosofía*, traducción de Eloy Terron, Ediciones Aguilar, Buenos Aires 1977.
- JUAN PABLO II, Lit. Enc. *Fides et Ratio*, AAS 91 (1999), pp. 5-90.
- KENT, B. *Virtues of the Will. The transformation of Ethics in the Late Thirteenth Century*, Catholic University of America Press, Washington 1995.
- KRETMANN, N., KENNY, A. y PINBORG, J. (ed.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the rediscovery of Aristotle to the disintegration of scholasticism (1100-1600)*, Cambridge University Press, Cambridge 1982.

- LEOCATA, F., «Estados de la filosofía», *Fe y Razón (comentarios a la encíclica)*, Ediciones Universidad Católica Argentina, Buenos Aires 1999, pp. 105-112.
- LIVI, A., *Il cristianesimo nella filosofia*, Leandro Ugo Japadre editore, L'Aquila 1969.
- *Etienne Gilson: Filosofia Cristiana e idea del límite crítico*, Eunsa, Pamplona 1970.
- *Etienne Gilson: El espíritu de la filosofía medieval*, Crítica filosófica, Ed. Magisterio, Madrid 1984.
- «La filosofía de Étienne Gilson», *Doctor Communis*, 38/3 (1985), pp. 211-219.
- «Bibliografía gilsoniana», *Doctor Communis*, 38/3 (1985), pp. 381-390.
- LLORCA, B. y GARCÍA-VILLOSLADA, R., *Historia de la Iglesia Católica. III Edad Nueva*, Biblioteca de autores cristianos (B.A.C), Madrid 1987.
- LOBATO, A., «"Le thomisme" de Etienne Gilson», *Doctor Communis*, 38/3 (1985), pp. 234-242.
- MAC GRATH, M., *Etienne Gilson: A Bibliography*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1982.
- MARITAIN (Ed.), *Etienne Gilson philosophe de la chrétienté*, Éditions du Cerf, Paris 1949.
- MASCALL, E.L., *Existence and Analogy, a sequel to «He who is»*, A Libra Book, London 1966.
- MATEO SECO, L., *Martin Lutero: sobre la libertad esclava*, Editorial Magisterio Español, Madrid 1978.
- MIRALBELL, I., *El dinamicismo voluntarista de Duns Escoto*, Eunsa, Pamplona 1994.
- MONDIN, B., *La metafísica de S. Tommaso d'Aquino e i suoi interpreti*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2002.
- «La storia della filosofia medioevale di É. Gilson», *Doctor Communis*, 38/3 (1985), pp. 255-268.
- «Dio e la filosofía di Étienne Gilson», *Doctor Communis*, 39/1 (1986), pp. 79-82.
- MOYA OBRADORS, P.J., «Bibliografía de Etienne Gilson», *Sapientia*, 41 (1986), pp. 291-305.
- MILLÁN-PUELLES, A., *El valor de la libertad*, Ediciones RIALP, Madrid 1995.
- NÉDONCELLE, M., *Existe-t-il une philosophie chrétienne?*, A. Fayard, Paris 1956.
Trad. Cast.: NÉDONCELLE, M., *¿Existe una filosofía cristiana?*, Editorial Casal i Vall, Andorra 1958.
- O'NEIL, Ch. (ed.), *An Étienne Gilson tribute*, Marquette University Press, Milwaukee 1959.
- PERINI, G., «Gilson: un tomismo contestato», *Doctor Communis*, 38/3 (1985), pp. 356-380.
- PIEPER, J., *Defensa de la filosofía*, Editorial Herder, Barcelona 1979.
- PODESTÁ, G.E., «Los estados de la filosofía», *Fe y Razón (comentarios a la encíclica)*, Ediciones Universidad Católica Argentina, Buenos Aires 1999, pp. 113-118.
- PONFERRADA, G., «Étienne Gilson», *Sapientia*, 39 (1979), pp. 112-114.
- PONTIFICAL INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES (Ed.), *St. Thomas Aquinas (1274-1974), Commemorative studies*, Vol. I-II, Toronto 1974.
- PROUVOST, G., «Avant-Propos», *Revue Thomiste*, 94/3 (1994), pp. 355-359.

- «Relations entre philosophie et théologie», *Revue Thomiste*, 94/3 (1994), pp. 413-430.
- *Thomas d'Aquin et les thomistes*, Éditions du Cerf, Paris 1996.
- RAMÍREZ, S., *El concepto de filosofía*, Ed. LEON, Madrid 1954.
- REDPATH, P. (ed.), «Editor's Introduction», *A Thomistic Tapestry, essays in memory of Étienne Gilson*, Editions Radopi B.V., Amsterdam-New York 2003.
- RODRÍGUEZ PASCUAL, F., «El hombre como libertad», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 30 (2003), pp. 323-336.
- RYAN, John K. (ed), *Twentieth-Century Thinkers: studies in the work of 17 modern philosophers*, Island-N.Y.-Alba-House, Staten 1965.
- SACCHI, M.E., «Gilsoniana», *Sapientia*, 36 (1981), pp. 129-152.
- SELLÉS, J.F., *La persona humana. Parte II. Naturaleza y esencia humanas*, Colección investigación-docencia, Universidad de la Sabana, Santafé de Bogotá 1998.
- SHOOK, L.K., *Etienne Gilson*. Prima edizione italiana. Traduzione di Maria Stefania Rossi. Editoriale Jaca Book, Milano 1991.
- SOLÈRE, J. y KALUZA, Z. (études réunies par), *La servante et la consolatrice. La philosophie dans ses rapports avec la théologie au Moyen Âge*, Vrin, Paris 2002.
- VAN STEENBERGHEN, F., «In memoriam Étienne Gilson», en *Revue Philosophique de Louvain*, 76 (1978), pp. 538-545.
- «Philosophie et christianisme. Note complémentaire», *Revue philosophique de Louvain*, 89 (1991), pp. 499-505.
- VERDÚ, I., «Precedentes medievales de las disputas sobre la libertad en las escuelas de Salamanca en los siglos XVI y XVII», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 30 (2003), pp. 291-313.

ABREVIATURAS

| | |
|----------------|---|
| <i>AaD</i> | <i>De Aristóteles a Darwin (y vuelta)</i> |
| <i>ChrPh</i> | <i>Christianisme et philosophie</i> |
| <i>EFC</i> | <i>Elementos de filosofía cristiana</i> |
| <i>EFM</i> | <i>El espíritu de la filosofía medieval</i> |
| <i>FileM</i> | <i>La filosofía en la Edad Media</i> |
| <i>FSB</i> | <i>La filosofía de San Buenavetura</i> |
| <i>FyT</i> | <i>El filósofo y la teología</i> |
| <i>HFM</i> | <i>Historia de la Filosofía (3) Filosofía moderna</i> |
| <i>IAduB</i> | <i>Introduction aux arts du beau</i> |
| <i>IetL</i> | <i>Les idées et les lettres</i> |
| <i>IntrESA</i> | <i>Introducción al estudio de San Agustín</i> |
| <i>IS-c</i> | <i>Index scolástico-cartésien</i> |
| <i>JDS</i> | <i>Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales</i> |
| <i>L'AD</i> | <i>L'athéisme difficile</i> |
| <i>LDTh</i> | <i>La liberté chez Descartes et la théologie</i> |
| <i>PhISA</i> | <i>Philosophie et incarnation selon saint Agustin</i> |
| <i>POC</i> | <i>Por un orden católico</i> |
| <i>PyR</i> | <i>Pintura y realidad</i> |
| <i>RDDM</i> | <i>René Descartes: Discours de la Méthode</i> |
| <i>RM</i> | <i>El realismo metódico</i> |
| <i>RRMA</i> | <i>Reason and Revelation in the Middle Ages</i> |
| <i>SThM</i> | <i>Saint Thomas moraliste</i> |
| <i>SyF</i> | <i>El ser y los filósofos</i> |
| <i>Tom</i> | <i>El Tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino</i> |
| <i>TribSh</i> | <i>Les tribulations de Shophie</i> |
| <i>UEG</i> | <i>La unidad de la experiencia filosófica</i> |

NOCIÓN DE LIBERTAD Y PENSAMIENTO CRISTIANO EN ÉTIENNE GILSON

A. LA NOCIÓN DE LIBERTAD EN EL PENSAMIENTO MEDIEVAL

Es característico de Gilson revisar la historia de la filosofía volviendo a pensar los problemas, haciendo uso de una notable agudeza metafísica. Tantos años dedicados a la historia de la filosofía hicieron de Gilson un autorizado conocedor de los problemas filosóficos. Su visión de los problemas puede resultar, muchas veces panorámica y sus afirmaciones no han sido siempre compartidas unánimemente por todos los estudiosos. Pero esto, más que hablar en su contra, habla en su favor. Sus afirmaciones pueden ser objetadas, pero no ignoradas. Sus objetores mismos reconocen el mérito de su obra. Es bueno no perder de vista que Gilson escribió los primeros tratados sistemáticos sobre la filosofía de los grandes pensadores de la Edad Media¹. Es lógico que algunas de sus afirmaciones sobre San Agustín, San Buenaventura, etc. deban ser matizadas en algunos puntos a la luz de los conocimientos que se han ido adquiriendo durante el siglo XX y lo que va del XXI, pero el mérito de Gilson es inestimable, y es un punto de referencia obligado para el estudio de la historia de la filosofía.

Para ilustrar lo anterior se puede considerar el estudio de Aertsen sobre la filosofía medieval. Este medievalista y filósofo contemporáneo califica de «precursor»² el trabajo realizado por Gilson en la investigación del pensamiento medieval. «Él [afirma Aertsen] *redescubrió* la filosofía medieval [...] por ir en contra de las valoraciones predominantes en las aulas de filosofía»³ y provocó «un giro importante en el estudio moderno de

1. Esta apreciación se la debo al Prof. Ángel Luis González quien me la insinuó, con palabras que no podría reproducir textualmente, en una conversación informal que tuve con él a propósito de la elaboración del presente trabajo.

2. AERTSEN, J. *La filosofía medieval y los trascendentales*, p. 23.

3. *Ibidem*.

la filosofía medieval [...]. En cientos de publicaciones *desentrañó* el significado filosófico de esta época»⁴. Viniendo de Aertsen, estas palabras suponen un elogio nada despreciable.

Aertsen critica la postura de Gilson en cuanto a concebir la filosofía medieval como *filosofía cristiana*. Propone dos objeciones al uso de esa expresión. La primera, de tipo histórico, consiste en decir que ningún pensador medieval se habría atribuido el título de *filósofo*. Sería un error histórico, afirma Aertsen, hablar de filósofos cristianos en un período de la historia del pensamiento en que el oficio de filósofo era mal visto por los teólogos. La segunda, de tipo filosófico, viene a decir que la *filosofía cristiana* de que Gilson habla no es filosofía alguna por no ser una reflexión *autónoma* respecto de la teología. Gilson tendría que haber expuesto, según el parecer de Aertsen, el pensamiento teológico de Santo Tomás según el orden propio de los filósofos y no conservar el orden de la *Summa* (que es eminentemente teológico)⁵.

Además de criticar a Gilson, Aertsen critica las interpretaciones de los filósofos del lenguaje (siglos XIX y XX) y la de De Libera⁶. Aunque lo critica, Aertsen hace frecuentes referencias al trabajo de Gilson, lo que permite hacerse cargo de la importancia que tiene su trabajo en los estudios sobre el pensamiento medieval. Puede uno no estar de acuerdo con lo que dice Gilson, pero tendrá que explicar su desacuerdo.

Los trabajos de Gilson sobre la historia del pensamiento medieval buscan estudiar la cultura europea a partir de la consideración de la unidad de su común historia⁷; una historia que hunde sus raíces tanto en la cultura griega antigua como en la cultura cristiana antigua y medieval. El cristianismo ha dado lugar a una teología, a una comprensión más rica de la filosofía, y a la cultura misma de Europa. Vista con estos ojos, las tesis de Gilson cobran un interés más amplio y, si se quiere, más actual.

Para Gilson la noción misma de historia que se tiene en Occidente, hasta nuestros días, se debe a la comprensión nueva del individuo humano y de sus acciones libres que hace el cristianismo. La visión griega anterior al cristianismo sólo había llegado a concebir la historia de los hombres como algo general, no personal. El interés por las gestas individuales es más propio de una mente cristiana que de una mente griega para la que lo

4. *Ibidem*, p. 15.

5. Sobre esas dos objeciones, cfr. *Ibidem*, pp. 17-21.

6. Cfr. *Ibidem*, pp. 21-28. No interesa ahora detenerse en explicar estas interpretaciones sobre el modo de hacer la historia del pensamiento. Esto nos llevarían lejos del propósito de este trabajo. Baste con señalar que Aertsen acusa a Gilson, a los filósofos del lenguaje y a De Libera de haber olvidado lo que, en su opinión, constituye el hilo conductor del pensamiento de la Edad Media: los trascendentales del ser.

7. Cfr. *IetL*, p. 261.

relevane son los *tipos*, no las personas singulares y concretas. Lo explica Gilson con una imagen:

«Supongamos un poeta que, de acuerdo con Aristóteles y su filosofía, admite que lo que es real es lo general, él no aceptará jamás tratar a cualquiera de sus personajes como un individuo concreto, dotado de una realidad histórica y que haya cumplido en efecto ciertas acciones determinadas que él tiene el deber de atribuirle. Su personaje no puede ser más que un *tipo representativo*»⁸.

No parece que Gilson quiera afirmar que los griegos no tuvieron conciencia histórica. Lo que dice es que una persona que piense como el poeta griego imaginario no valora las gestas individuales de los hombres individuales, y no puede hacer historia del modo en que lo hace el historiador occidental contemporáneo. No se interesará tanto por la libertad individual como puede hacerlo un pensador cristiano.

1. LA LIBERTAD EN LA OBRA DE SAN AGUSTÍN (354-430)⁹

San Agustín de Hipona es una de las personalidades más atrayentes de la antigüedad cristiana. Es considerado por Gilson como «la más alta autoridad teológica del mundo latino»¹⁰ durante la Edad Media, y el teólogo que más influencia ha tenido en pensadores posteriores hasta la modernidad. Su influjo recorre toda la Edad Media¹¹ y llega hasta la Edad Moderna. Dice Gilson:

«Si me preguntaran por el nombre de la teología que más ha influido en los desarrollos de las grandes corrientes filosóficas modernas, no tendré problema en responder: la de San Agustín. En Francia, Descartes, Pascal, Malebranche, Maine de Biran, Maurice Blondel: todos ellos llevan la

8. «Supposons un poète qui, d'accord avec Aristote et tout sa philosophie, admet que c'est le général qui est le réel, il n'acceptera jamais de traiter un de ses personnages come un individu concret, doué d'une réalité historique et ayant accompli en fait certains actions déterminées qu'il a le devoir de lui attribuer. Son personnage ne peut plus être qu'un type représentatif [...]». *Ibidem*, p. 255. Las cursivas son nuestras. La traducción es nuestra.

9. Para este apartado sobre el pensamiento de San Agustín se hará uso principalmente de las siguientes obras: GILSON, É., *Introduction à l'étude de saint Augustin*; Vrin, Paris 1949; GILSON, E., *Philosophie et incarnation selon saint Augustin*, Institut d'Etudes médiévales Albert-le-Grand de l'Université de Montréal 1947.

10. *EFC*, p. 19.

11. «L'historien de la pensée médiévale rencontre à chaque pas saint Augustin dont, à l'égal de calle d'Aristote, toute doctrine invoque l'autorité pour s'établir ou pour se confirmer». *IntrESA*, p. 7.

marca, más o menos clara, del agustinismo. En Italia, Sigismond Gerdil, Rosmini y Giobert han hecho desarrollos originales, muchas veces profundos, al agustinismo de Malebranche»¹².

En el prefacio de la *Introducción al estudio de San Agustín* Gilson explica que, dado el gran influjo que ha tenido el agustinismo en la historia del pensamiento y la abundante literatura que existe sobre el pensamiento de este Padre de la Iglesia, como historiador de la filosofía ha sentido la necesidad de «llegarse hasta la fuente y estudiar el agustinismo del mismo San Agustín»¹³.

Gilson hace notar que el pensamiento de San Agustín está muy influenciado por el pensamiento neoplatónico (tanto en los contenidos como en la técnica filosófica):

«si nos atenemos a sus ideas filosóficas, podemos decir muy bien que Agustín vivirá sobre el fondo neoplatónico [...] se surtirá de él cada vez con menos gusto, según vaya envejeciendo; pero toda su técnica filosófica provendrá de él»¹⁴.

La novedad que tiene el pensamiento de San Agustín respecto del pensamiento griego clásico se debe a la Fe cristiana. De ahí la gran importancia que tiene el hecho de su conversión. Gracias a la incorporación de la Revelación en su reflexión filosófica, el pensamiento de San Agustín no puede ser visto como una simple continuación del de Plotino sin exponerse a no llegar a comprenderlo. «Una diferencia radical lo distinguirá de los neoplatónicos, y eso desde el momento mismo de su conversión [...]: San Agustín se propondrá [...] alcanzar, por la fe en las Escrituras, la inteligencia de lo que éstas enseñan»¹⁵. Gilson se detiene en la consideración de que, después de su conversión al cristianismo, San Agustín mantiene la inquietud intelectual del filósofo que tenía antes de recibir la fe, pero a partir de ese momento cuenta con una herramienta adicional para buscar la verdad: la fe cristiana¹⁶.

En una conferencia dictada en el año 1947, publicada bajo el título *Filosofía y Encarnación en San Agustín*, Gilson explica que la conciencia de la libertad del hombre que tiene el cristianismo le viene a partir de la *liberación* del hombre del pecado por la gracia, obrada por el Creador con la Encarnación del Hijo. De esa liberación, San Agustín tiene una honda ex-

12. Cfr. *TribSh*, p. 20. La traducción es nuestra.

13. *IntrESA*, p. 7.

14. *FileM*, p. 119.

15. *Ibidem*.

16. «crede ut intelligas». S. AGUSTÍN, *Sermón 43*. Esta frase expresa el modo de filosofar de San Agustín después de su conversión.

perencia personal. El hecho de su conversión marca todo su pensamiento. Esa liberación obrada por la gracia rompe con la concepción del hombre como sujeto a un destino inmutable, y que lleva a «la angustia del hombre, presa del devenir»¹⁷. La náusea, la desesperación, el ateísmo, son consecuencias de las doctrinas filosóficas en las que el destino es incognoscible para el hombre¹⁸. La visión de los griegos que él conoció bien en las doctrinas maniqueas, fue puesta en crisis cuando empezó a concebir a Dios como el ser que «es, crea y salva»¹⁹, del cristianismo. En el cristianismo, y por eso también en el pensamiento de San Agustín, el destino tiene explicación en la voluntad de un Dios providente, que se hace hombre y nos *revela sus designios* para con los hombres. La causa del devenir es, para el cristiano San Agustín, el Ser *inteligible*. El destino ciego (ininteligible) de los griegos ha cedido el lugar al Dios cercano y personal de los cristianos.

Tal vez la idea neoplatónica que más presente está en el pensamiento agustiniano que expone Gilson es la idea de *inmutabilidad* aplicada a Dios. El nombre que Dios da de sí mismo en el *Éxodo* (EL QUE ES) es interpretado por San Agustín como *inmutabilidad*. Esta interpretación está influenciada por las doctrinas de Platón y Plotino. «Para estos filósofos, el ser se define como el idéntico a sí mismo, el eterno y el inmutable. Agustín interpreta correctamente este texto célebre del *Éxodo* en función de la doctrina platónica del ser. Yo soy quiere decir *Yo soy inmutable*»²⁰.

Esta noción de la libertad influye mucho en la historia del pensamiento hasta nuestros días. Las conclusiones que de ella se extraen han llegado a ser problemáticas aún para la misma teología (cuando algunos, apoyados en la doctrina agustiniana, entiendan la libertad como *libertad de indiferencia*).

a) Conocimiento de Dios desde la libertad del hombre

La experiencia personal de su conversión al cristianismo fue tan determinante para San Agustín que lo llevó a concebir un método para acceder al conocimiento de Dios a partir del conocimiento que el hombre tiene de sí mismo. Esto lo hace notar Gilson cuando explica el modo en que San Agustín procede: no con una dialéctica abstracta, sino con una dialéctica concreta del propio pensamiento²¹. Y esa dialéctica, afirma Gilson, es la

17. «l'angoisse de l'homme en proie au devenir». *PhISA*, p. 52.

18. Cfr. *Ibidem*, p. 53.

19. *Ibidem*, p. 54.

20. *Ibidem*, p. 13. Las cursivas son del texto. La misma idea aparecía ya en una obra del año 1922: Cfr. *FiEM*, p. 129.

21. Cfr. *IntrESA*, p. 24.

misma que la de Plotino en tanto que el conocimiento del Bien se concibe como una ascensión hasta la divinidad²². El método del teólogo San Agustín no es sólo teórico sino también práctico (fundado en la experiencia personal). La vía de acceso al conocimiento de Dios no está, para San Agustín, fundada en la idea que tenemos de Dios²³, sino en la percepción que tenemos de la verdad en nosotros mismos²⁴.

Gilson expresa el método de San Agustín de esta manera: San Agustín va «de lo exterior a lo interior, y de lo interior a lo superior»²⁵. En realidad, la frase de San Agustín es un poco diferente: él dice que hay que proceder «de lo exterior a lo interior y de *lo inferior* a lo superior». Nos parece que Gilson se permite modificar la frase porque *lo inferior* indica tanto al hombre como al mundo, y Gilson está hablando del acceso a Dios a partir del *libre arbitrio* que propone San Agustín, y el *libre arbitrio* no es propio del mundo, sino del hombre²⁶. A Gilson le interesa centrar la atención en «el camino que pasa por el alma»²⁷, y que incluye, junto con la experiencia de la posesión de la verdad, el de la *experiencia del ejercicio de la propia libertad*.

22. *Ibidem*, pie de página n. 2.

23. El intento de llegar a Dios por la vía teórica da lugar a la llamada prueba ontológica de la existencia de Dios de San Anselmo (Cfr. *Ibidem*, p. 26.) que incide en las metafísicas de filósofos posteriores como San Buenaventura, Escoto y Descartes (Cfr. *Ibidem*, p. 29). Pero San Agustín está lejos de hacer un acercamiento teórico a Dios de ese tipo aunque haya puesto los fundamentos para una consideración esencialista del Ser divino: «[...] orientées vers la manifestation de l' "essentialité" de Dieu, les preuves augustiniennes devaient naturellement tendre à suivre une voie plus courte et à chercher dans le seul contenu de *l'essentia* divine la preuve de sa parfaite essentialité. [...] S'il ne l'a fait lui même, Augustin a pourtant constitué l'ontologie sur laquelle saint Anselme et ses successeurs médiévaux allaient exercer leur dialectique pour établir l'évidence de l'existence de Dieu». *Ibidem*, p. 28.

24. Su método de acceso cognoscitivo a Dios difiere del de Santo Tomás, tanto por el punto de partida como por el de llegada. Esta observación de Gilson nos parece muy acertada, y permite apreciar cómo, aún entre pensadores cristianos, no tiene porqué haber unanimidad ni en los métodos ni en las conclusiones a las que llegan con sus reflexiones. Lo expresa con estas palabras: «Les "voies" vers Dieu ne suivent pas les mêmes itinéraires dans les deux doctrines, parce que, como leurs points de départ, leurs points d'arrivée ne sont pas les mêmes. Assurément, c'est bien le même Dieu qu'elles visent, et c'est le même nom, mais alors que saint Thomas cherchera surtout à prouver l'existence d'un suprême Esse, ou acte subsistant d'exister, saint Augustin a voulu surtout mettre en évidence la nécessité qui s'impose à la pensée d'expliquer l'esse bâtard qui s'offre à nous dans l'expérience par un suprême Vere Esse, c'est-à-dire par un être pleinement digne du titre d'être». *Ibidem*, pp. 26-27.

25. *Ibidem*, p. 24.

26. Gilson justifica la modificación a la frase agustiniana en *ibidem*, pie de página n. 1.

27. *Ibidem*, p. 24.

b) Fin del hombre e inmutabilidad.

La influencia del neo-platonismo en el pensamiento agustiniano se nota, entre otras cosas, en la dificultad que tiene para explicar la unión entre el cuerpo y el alma. Gilson hace notar que en el pensamiento del Obispo de Hipona, la unión del alma y el cuerpo es algo así como una situación anormal para el espíritu humano que tiende a la unión con Dios en la bienaventuranza. Mientras está unida al cuerpo, el alma está en cierto modo como prisionera. Y es lógico pensar así si se tiene en cuenta que para el platonismo (y San Agustín lo es en este punto) el alma humana está llamada a la contemplación de la verdad o sabiduría, y que esto es plenamente conciliable con el cristianismo que habla de la bienaventuranza como una cierta posesión amorosa del fin. Así, «es el alma, toda entera, quien debe amar aquello que el pensamiento puede sólo contemplar, y es por el amor, iluminado por la razón, que ella alcanzará finalmente su meta»²⁸. La felicidad, pues, consiste en amar (poseer de modo definitivo²⁹) a Dios, que es el término al que prepara el conocimiento de la verdad³⁰. Por esto, dice Gilson, no es del todo acertado calificar la filosofía de San Agustín como un puro intelectualismo³¹, aunque lo sean las doctrinas de muchos de los agustinianos.

El agustinismo intelectualista tiende a identificar al hombre con *hombre interior*, y *hombre interior* con *mente*³². Y de esa identificación resulta una reflexión antropológica en la que el conocimiento intelectual juega un papel más que principal. Si se entiende esto desde la distinción que hace San Agustín, entre Sabiduría y Ciencia, tenemos una comprensión de la libertad de elección, subordinada a un conocimiento superior. San Agustín distingue entre dos potencias que deberán estar subordinada una a la otra: la razón superior (o Sabiduría) y la inferior (o Ciencia). La primera sería el conocimiento de Dios o contemplativo, mientras que la segunda es el conocimiento que tiene que ver con la acción y con la elección. El primero tiene carácter de fin, de modo que el segundo se subordina a él. Pretender quedarse con el tipo de conocimiento subordinado es equivalente, en San Agustín, a la llamada conversión a las criaturas³³, o pecado.

28. «C'est donc l'âme tout entière qui doit aimer ce que la pensée seule peut contempler et c'est par l'amour ainsi éclairé de raison qu'elle atteindra finalement son but». *Ibidem*, pp. 7-8. La traducción es nuestra.

29. Cfr. *Ibidem*, p. 10.

30. Cfr. *Ibidem*, p. 9.

31. Cfr. *Ibidem*, p. 7.

32. Cfr. *Ibidem*, p. 151.

33. Gilson hace notar que esta distinción entre los dos tipos de saberes explicaría el temor de algunos agustinianos medievales de separar la teología de la filosofía como saberes diferentes. Cfr. *Ibidem*, p. 158, pie de página n. 3 en el que Gilson remite a su obra

Gilson considera que el conocimiento intelectual que intervine en la *elección libre* es, para San Agustín, un tipo de conocimiento inferior. Una inferioridad vista desde la dignidad del objeto de conocimiento de que se trate en cada caso. Por un lado, los objetos de conocimiento que se alcanzan por Sabiduría (las cosas divinas), son mejores que los que se alcanzan por la sola Ciencia (las cosas sensibles). Y son buscados por el intelecto de modo necesario. Es decir, no hay propiamente una elección de las verdades supremas. La elección es propia de un nivel de verdades más bajo, de verdades mediatas, sensibles.

Estas consideraciones son las que llevan a San Agustín a relacionar la libertad con la *inmutabilidad*. La verdadera libertad consistiría en un *no poder no elegir el fin último*, y ésta sólo se da en el cielo, cuando la posesión de Dios no se pueda ya perder por don gratuito –gracia– de Dios. La libertad es, pues una cierta inmutabilidad: un *no poder pecar*. En esto habría consistido la libertad originaria con que Dios creó al hombre y lo puso en el paraíso.

Las consideraciones sobre el fin del hombre en el agustinismo tocan principalmente aspectos relativos el alma humana, no al cuerpo humano. San Agustín, influenciado por Plotino, explica la unión entre el alma y el cuerpo como la relación que existe entre el trabajador o el artista con sus instrumentos de trabajo³⁴. Esa concepción, un tanto espiritualista del hombre, influye durante toda la Edad Media hasta el siglo XIII. Sólo cuando se empiece a conocer en Occidente las obras de Aristóteles se podrá dar otra explicación a la unión del cuerpo y el alma que explique de un modo más satisfactorio para la filosofía la inmortalidad del hombre. Ya se volverá sobre esto más adelante al hablar de la exposición que hace Gilson sobre el pensamiento de Santo Tomás de Aquino.

Todas estas consideraciones dejan el camino preparado para entender lo que Gilson expone bajo la expresión *libertad cristiana*.

c) La libertad cristiana

Con la expresión *libertad cristiana* introduce Gilson la consideración sobre la libertad en el pensamiento de San Agustín. Es el título del tercer capítulo de *Introducción al estudio de San Agustín* (1929). Esta expresión puede indicar varias cosas. O que para Gilson la noción agustiniana es la única noción cristiana de libertad, o que en las reflexiones de este Padre

FSB. Se nota que Gilson, al escribir esta obra sobre San Agustín, tiene en mente todavía el problema de la *filosofía cristiana*, de la separación que algunos pretenden entre teología y filosofía.

34. Cfr. *IntrESA*, p. 74.

de la Iglesia se encuentran los elementos esenciales de la idea cristiana de libertad. Basta leer el capítulo en cuestión para percatarse de que Gilson no habla de una unicidad de la noción de libertad en el cristianismo (como tampoco pretendió decir que hubiera una única filosofía dentro del cristianismo al aplicar el adjetivo *cristiana* a la filosofía).

¿Qué quiere indicar, entonces, Gilson? Nos parece que lo que pretende nuestro Autor es conceder a San Agustín el papel de pionero. Dicho de modo coloquial, San Agustín habría *hecho saltar la liebre*, habría tocado los temas más directamente relacionados con la libertad, a partir de los cuales los pensadores cristianos llevarán a cabo ese amplio desarrollo de la noción de libertad que conoció la Edad Media y que se trasmitió a la Edad Moderna. El pensamiento cristiano empezó a reflexionar de modo filosófico sobre la libertad a partir de las reflexiones hechas por San Agustín sobre el origen del mal y la relación entre la gracia divina y la libertad humana.

Estos dos (gracia y libertad humana) son los problemas en los que se detiene Gilson, y que permiten acercarse al sentido de la libertad que San Agustín ayudó a dilucidar: el libre arbitrio de la voluntad.

d) Libertad y libre arbitrio

Antes de revisar estos dos problemas es útil advertir la distinción entre el libre arbitrio de la voluntad (o capacidad de elegir libremente) y libertad³⁵. Esta segunda noción es más amplia que la primera. Gilson explica que libertad y libre arbitrio no son términos intercambiables, tampoco en el pensamiento agustiniano. Confundirlos puede dar lugar a simplificaciones en las que San Agustín no incurrió. Gilson admite la distinción de sentidos de la libertad, que comenzó a hacerse ya con San Agustín³⁶.

Gilson explica que al leer a San Agustín se puede tener la impresión de que se usan como sinónimos. Pero la verdad es que este Padre de la

35. Sobre esta distinción habla Gilson en *ibidem*, p. 212, pie de página n. 2.

36. «En realidad, San Agustín ya había tropezado con la *multiplicidad de sentidos* que el vocablo “libertad” ofrece al espíritu de un cristiano. Ora significa simplemente “libre albedrío” [o *libertas a necessitate*], ora quiere decir libertad por oposición a servidumbre, y como la servidumbre puede ser la del pecado o la de la muerte, también podemos llamar libertad ya sea a la santidad que nos libra de uno, ya sea a la resurrección que nos libra de la otra. [...] Reducir el libre albedrío psicológico a su liberación por la gracia era un modo cómodo de unificar los sentidos del vocablo libertad. Dando por concedida la espontaneidad del querer, nada impedía entonces decir que no hay más libertad que [...] la de hacer el bien. De ahí [que haya] en los filósofos de la Edad Media, un *esfuerzo notable por disociar, en el interior de la noción de libertad, elementos que siempre llevó implicados, pero que hasta entonces* [hasta el momento en que cada pensador medieval empieza a reflexionar sobre ellos] *habían sido más o menos confundidos*». Cfr. *EFM*, pp. 289-290. Las cursivas son nuestras.

Iglesia no pudo expresar mejor la distinción que como lo hizo. Y es que en latín, explica Gilson, hay sólo un adjetivo (*liber*) para designar el estado –inmutable o variable– en el que se encuentra el ser racional y que es, para San Agustín, la verdadera libertad. A diferencia de ese estado de *inmutabilidad* frente al bien, la expresión *liberum arbitrium* incluye la posibilidad de pecar, de *cambiar* la orientación de la voluntad al bien. Así, mientras que para Adán la libertad consistía en *poder no pecar* (*posse non peccare*), en los bienaventurados consiste en *no poder pecar* (*non posse peccare*). Adán habría tenido un arbitrio libre, una facultad que le permite buscar a Dios o apartarse de Él. El primer hombre sólo será verdaderamente libre cuando no tenga la posibilidad de pecar. Es por esto por lo que San Agustín no puede afirmar que la libertad divina, ni la de los bienaventurados, sea de *libre arbitrio*.

Gilson advierte que la dificultad terminológica agustiniana deberá esperar a San Anselmo para ser clarificada. Este pensador sustituye la expresión *liberum arbitrium* (libre arbitrio) por la de *libertas arbitrii* (libertad de arbitrio). Esta segunda expresión permite expresar con más propiedad el pensamiento de San Agustín: el hombre posee un arbitrio que no siempre es libre (por tener la posibilidad de elegir el mal o el desorden respecto del fin que es en lo que consiste el pecado). Con esta distinción anselmiana es posible afirmar una verdadera *libertas* como sinónimo de *potestas non peccandi* (facultad de no pecar). De ese modo es posible entender la libertad como *inmutabilidad* en la ordenación de la voluntad al fin, que es en lo que consiste la libertad verdadera para San Agustín.

e) El mal y el pecado

El pecado del hombre está, pues, al nivel de la libertad de elección. Así como cabe hacer un recto uso de esa libertad, cabe hacer de esta facultad un uso desordenado. Eso es el pecado. Por lo visto hasta ahora se puede entender que, en la doctrina de San Agustín, el pecado es precisamente el *cambio*, la pérdida de la libertad (que es *inmutabilidad*). En este contexto aparece la célebre reflexión agustiniana acerca del mal que Gilson resume de este modo: Si Dios es perfecto «¿cómo conciliar la imperfección de la obra con la perfección del artífice y cómo ponerle remedio?»³⁷. Es claro que, si Dios es el Bien (se nota en este punto, nuevamente, la influencia neoplatónica en el pensamiento agustiniano), Él es la perfección en sí mismo y no hay otro bien fuera de Él al cual tenga que ordenarse. Es lo que se quiere expresar cuando se dice que Dios es inmutable y eterno³⁸. Siendo

37. *Ibidem*, p. 185.

38. Cfr. *Ibidem*.

pura bondad y perfección, no puede ser la causa del mal³⁹. Y surge el gran problema de la teodicea: ¿cuál es, entonces, la causa del mal?

Gilson ayuda a entender la solución agustiniana distinguiendo dos tipos de males: el mal natural (al que se accede mediante la consideración de la *corruptibilidad*) y el mal moral (al que se accede mediante la consideración de la *falibilidad*)⁴⁰. El primero no es propiamente un mal: en cuanto que colabora al orden del cosmos, a su belleza⁴¹. En cambio, el mal moral o pecado no tiene ninguna razón de bien puesto que es precisamente la falta de ordenación voluntaria al bien.

Si el pecado es el verdadero mal, y tiene lugar en tanto que el hombre es libre (que está dotado con la libertad de elección), la pregunta por el mal debe ser planteada de la siguiente manera: «¿cómo un Dios perfecto ha podido dotarnos de libre arbitrio, es decir, de una voluntad capaz de hacer el mal?»⁴². ¿Puede afirmarse la voluntad libre del hombre como un bien?⁴³. Para San Agustín todo mal es ausencia de bien. El pecado o mal moral es, más específicamente, ausencia de amor de Dios⁴⁴. Es el hombre, pues, quien introduce en el mundo el desorden del pecado, y ese desorden sólo puede ser reparado por Dios, quien recrea el orden en el mundo por la gracia⁴⁵. Todas estas consideraciones están hechas desde la teología, pero es indudable que tienen repercusiones en temas que son propios de la filosofía, por ejemplo el de la naturaleza humana.

La naturaleza humana no fue destruida con el pecado⁴⁶, pero quedó en un estado del que no podía salir sin la ayuda de Dios mediante la gracia⁴⁷. San Agustín considera el *estado de justicia original* en que se encontraba el hombre antes del pecado. En ese estado el hombre, hecho a imagen y semejanza de Dios, poseía el amor de Dios⁴⁸ y era hijo adoptivo de Dios⁴⁹. Todo en el hombre era gracia, don de Dios. El pecado, en cambio, es fruto del libre albedrío, y lo son también sus efectos (la concupiscencia y la ignorancia). La salvación del hombre después del pecado sólo es posible por una especial intervención de Dios, esto es, por la gracia.

39. Cfr. *Ibidem*, p. 185-187.

40. Cfr. *Ibidem*, p. 187.

41. Cfr. *Ibidem*, p. 188.

42. *Ibidem*.

43. Cfr. *Ibidem*.

44. Cfr. *Ibidem*, p. 191.

45. Cfr. *Ibidem*.

46. Cfr. *Ibidem*, p. 197.

47. Cfr. *Ibidem*, p. 198.

48. Cfr. *Ibidem*, p. 192.

49. Cfr. *Ibidem*, p. 193, pie de página n. 2.

f) La gracia y la libertad

La *gracia* es una noción de la teología cristiana; ya sólo por esto puede decirse que la noción de libertad en San Agustín no es neoplatónica y entraña una novedad radical respecto del pensamiento clásico. La gracia es un *don* que procede del Dios personal cristiano, que hace al hombre capaz de alcanzar el fin último (la posesión de Dios), en que consiste su felicidad. Para San Agustín, como viene quedando de manifiesto, antes del cielo no puede hablarse sino de una libertad humana imperfecta que está en vías de perfeccionarse.

Contemporáneo a San Agustín, Pelagio proponía que el pecado es un mal uso del libre arbitrio, pero sostuvo: a) que la justificación no es necesaria para restablecer un orden supuestamente perdido sino sólo como perdón de la culpa (ni la libertad ni la naturaleza humana habrían sufrido daño alguno con el pecado), b) que el hombre cumple la ley divina sin dificultad y c) que el sacrificio de Cristo no es más que una muestra de la misericordia divina y su eficacia consistiría sólo como exhortación al hombre a hacer el bien⁵⁰. En pocas palabras, Pelagio confiaba en las posibilidades del hombre de alcanzar la salvación por sus propias fuerzas. Mientras que para Pelagio la gracia es *merecida*, para Agustín es puro *don*. La doctrina de Pelagio fue «la ocasión»⁵¹, no la causa, para la doctrina agustiniana de la gracia.

San Agustín intentó reivindicar en favor de Dios el poder que Pelagio atribuyó sólo a la criatura. Y es que para un pensador cristiano como San Agustín, restablecer el orden dañado por el pecado del hombre es tanto como una nueva creación⁵² y quien puede llevarla a cabo «no puede ser más que un creador, es decir, Dios mismo»⁵³. La gracia opera como una nueva creación en el alma, de modo que «del libre arbitrio, siempre intacto en cuanto a su esencia, ella *rehace una voluntad*»⁵⁴. Gilson hace notar que, en la doctrina agustiniana, la gracia no sólo no se opone a la libertad de arbitrio sino que en cierto modo la confiere⁵⁵.

Según Gilson, lo más contrario a la doctrina de Pelagio no es tanto la doctrina de San Agustín como la experiencia personal de su conversión⁵⁶. Para San Agustín, «la ley, irrealizable por la voluntad del hombre caído, se torna objeto de amor y de deleite para el hombre en estado de gra-

50. Cfr. *Ibidem*, pp. 205-206.

51. Cfr. *Ibidem*, p. 205.

52. Cfr. *Ibidem*, p. 213.

53. *Ibidem*.

54. *Ibidem*, p. 214. Las cursivas son nuestras.

55. Cfr. *Ibidem*.

56. Cfr. *Ibidem*, p. 206.

cia»⁵⁷. Ese deleite amoroso no es *facilidad* para el ejercicio del libre arbitrio. El cumplimiento de la ley de Dios sigue costando dificultad aún después de recibida la gracia, pero «el hombre es verdaderamente libre cuando obra de tal modo que el objeto de su deleite sea precisamente la libertad»⁵⁸.

g) Vida cristiana o vida moral

La *vida cristiana*⁵⁹ no es otra cosa que la nueva vida del hombre por la gracia. Esa vida nueva es la vida moral, que al llegar al más alto grado de virtud, se descubre que está «toda hecha de caridad y de libertad»⁶⁰. Y el aumento en la virtud y en la libertad («libertad de los hijos de Dios»⁶¹ o «libertad cristiana»⁶²) es producto del esfuerzo de la voluntad. «Nada nace a la vida cristiana que ella [la voluntad] no quiera»⁶³. Vida (moral), caridad, libertad y voluntad son nociones que están estrechamente vinculadas en la vida cristiana sin que lleguen a confundirse. Todo movimiento libre del alma depende de la voluntad⁶⁴. El agustinismo llega a afirmar que el mismo acto de conocer estaría subordinado a la voluntad⁶⁵. Pero lo que San Agustín afirma es que es el amor el que mueve a la voluntad, que es lo mismo que decir que el amor es lo que en último término mueve al hombre⁶⁶. El amor del que habla Gilson al exponer el pensamiento de San Agustín es una tendencia natural (una pasión) hacia un cierto bien que no descansa, y

57. «La loi, irréalisable par la volonté de l'homme déchu, devient au contraire object d'amour et de delectation pour l'homme en état de grâce». *Ibidem*, p. 210.

58. Este punto de la doctrina agustiniana fue elogiado y acogido por Jansenio, un pensador muy posterior a San Agustín y que influiría de modo decisivo en la controversia *De Auxiliis*. Cfr. *Ibidem*, p. 211, pie de página n. 2.

59. Este es el título del capítulo en el que Gilson se ocupa de la moral agustiniana. Cfr. *Ibidem*, p. 217.

60. El texto completo en francés es el siguiente: «Parvenu à ce degré de vertu, où la volonté ordonne chaque fin selon sa valeur exacte et l'aime selon qu'elle le mérite, l'homme mène une vie morale aussi parfaite que possible; on ne s'étonnera donc pas d'apprendre que sa vie soit toute faite de charité et de liberté». *Ibidem*, p. 220. La traducción es nuestra.

61. Esta expresión aparece una vez, en *ibidem*, p. 221.

62. Esta expresión aparece al menos tres veces en *ibidem*, pp. 220, 221 y 229.

63. *Ibidem*, p. 221.

64. «Le mouvement libre de l'âme pour acquérir ou pour conserver quelque chose, c'est la volonté même; tous les mouvements de l'âme dépendent donc de la volonté». *Ibidem*, p. 172.

65. Extremar esta postura conduce al voluntarismo de Duns Escoto.

66. «[...] si l'amour est le moteur intime de la volonté, et si la volonté caractérise l'homme, on peut dire que l'homme est essentiellement mû par son amour». *IntrESA*, p. 174.

está siempre produciendo actividad en el hombre⁶⁷. Es una pasión, en cualquier caso, que mueve a las potencias. En este sentido, incluso las virtudes cardinales pueden ser definidas desde el amor.

Gilson nos muestra hacia dónde conduce el método de San Agustín. Desde la acción libre del hombre se asciende a la consideración de la caridad. «La idea central de la moral a la que somos conducidos es el amor del bien supremo, esto es, la caridad»⁶⁸. Y puesto que para el cristianismo Dios es amor, resulta que esa ascensión desde la moralidad de las acciones humanas lleva a conocer con verdad al Dios del cristianismo. El método de San Agustín de aproximación al conocimiento de Dios a partir de la interioridad de la criatura se ve llevado a su término.

San Agustín va aún más lejos. Por el cristianismo sabe que la caridad es don de sí. La caridad suprema se tiene respecto de Dios, que pide precisamente el don de sí: «dame hijo, tu corazón» (Prov. XXIII, 26). Ese es el grado más alto –más perfecto– de caridad. Su posesión es la bienaventuranza que el hombre aspira y a la que está llamado. La caridad para con Dios es la realización más plena del hombre. Puesta la caridad no haría falta al hombre nada más para alcanzar la perfección. Hasta el punto que, como hace notar Gilson, de la donación amorosa deduce S. Agustín la regla moral: «ama, y haz lo que quieras»⁶⁹, en donde el amor es entendido como la caridad perfecta o amor de Dios.

Este planteamiento de la moral es desde todo punto de vista novedoso respecto al pensamiento clásico. La importancia que tienen las decisiones personales en el cristianismo no tienen precedente en el pensamiento griego. San Agustín comparte con el pensamiento precristiano el convencimiento de que lo inferior se ordena a lo superior⁷⁰, de que el hombre advierte el orden impuesto por Dios (por la divinidad) y de que las virtudes tienen como función mantener ese orden. Pero también es verdad que al conocer la ordenación de los actos humanos al fin, el hombre encuentra en sí mismo las reglas de la virtud y la ley del orden⁷¹. La moral emerge directamente de un conocimiento verdadero de sí mismo. Agustín define la ley eterna como la razón o voluntad de Dios que manda conservar

67. «[...] jamais l'amour de l'homme ne se repose; ce qu'il produit peut être bon ou mauvais, mais il produit toujours quelque chose. Crimes, adultères, homicides, luxures, c'est l'amour qui cause tout cela, aussi bien que les actes de pure charité ou d'héroïsme; en bien comme en mal, sa fécondité est inlassable, il est pour l'homme qu'il mène une source inépuisable de mouvement». *Ibidem*, p. 175.

68. «L'idée centrale de la morale à la quelle nous sommes conduits est l'amour du bien suprême, c'est-à-dire la charité». *Ibidem*, p. 177.

69. «Dilige, et quod vis fac». *In Epist. Joan. ad Parthos*, VII, 8. Citado en *ibidem*, p. 182.

70. Cfr. *Ibidem*, p. 169.

71. Cfr. *Ibidem*, p. 164.

el orden natural y prohíbe perturbarlo⁷². Ella ilumina nuestra conciencia al igual que la luz divina ilumina nuestra inteligencia (doctrina agustiniana de la iluminación)⁷³. Así, lo que son los primeros principios en el orden de la ciencia lo son los primeros principios morales en el orden de la acción⁷⁴. A estos últimos se les llama ley natural.

Pero la actitud del hombre frente al orden divino no es sólo la de aceptación pasiva de la ley. Quedarse a ese nivel sería permanecer en el pensamiento griego clásico. El hombre, con sus decisiones personales, no sólo acepta, sino que *realiza* el orden puesto por Dios a la creación. Hacer reinar el orden impuesto por Dios a la naturaleza y que el hombre advierte, «depende [...] de la decisión que el hombre tome [...]. Nos encontramos verdaderamente en la encrucijada de los caminos»⁷⁵, por un lado está el camino de la necesidad, por el otro el de la voluntad libre (donde lo determinante es la decisión personal). En este sentido se explica que San Agustín entienda la libertad cristiana como *servidumbre voluntaria a Cristo*, y como liberación del pecado, que sólo será eterna, verdadera⁷⁶, en la vida futura. Lo más que puede hacer la actual sociedad de los hombres es garantizar a los ciudadanos la libertad cristiana, esto es, el uso de todas las cosas que conduce al goce de Dios en la bienaventuranza⁷⁷.

2. LA LIBERTAD EN SAN BUENAVENTURA (1221-1274)

El estudio de Gilson sobre el Doctor Seráfico *La filosofía de San Buenaventura* fue escrito en 1924. Es bueno tener presente que esta obra fue escrita con anterioridad a las discusiones sobre la *filosofía cristiana* y fue uno de los trabajos que ayudó a nuestro autor a advertir la existencia de un pensamiento original (respecto del pensamiento griego anterior) durante la Edad Media cristiana. El siglo de San Buenaventura fue testigo del

72. Cfr. *Ibidem*, p. 167, pie de página n. 2 en el que cita el *Cont. Faustum manich.*, XXII, 27; t. 42, col. 418.

73. Cfr. *IntrESA*, pp. 167-168.

74. Cfr. *Ibidem*, p. 168.

75. El texto completo en francés es el siguiente: «La nature est régie nécessairement par cet ordre, que Dieu lui a imposé, et l'homme lui-même, en tant qu'il est une partie de la nature, subit l'ordre divin sans pouvoir s'y soustraire. Une différence capitale apparaît au contraire avec les actions qui dépendent de la volonté humaine; au lieu d'être nécessairement régies par l'ordre divin, ces actions elles-mêmes ont pour objet de le réaliser. [...] Tout dépend [...] de la décision, que l'homme prendra ou ne prendra pas, de faire régner en lui-même cet ordre qu'il voit imposé par Dieu à la nature; nous sommes vraiment ici à la croisée des chemins». *Ibidem*, p. 171. La traducción es nuestra.

76. También en esto se nota la importancia que la idea neoplatónica de inmutabilidad tiene en San Agustín. Las verdades lo son cuando son eternas, inmutables.

77. Cfr. *IntrESA*, p. 229.

encuentro entre el platonismo tradicional (de tipo agustiniano) y el todavía naciente aristotelismo (cuando las obras de Aristóteles y de sus comentaristas empezaron a llegar a Europa comentadas por los pensadores árabes). Esto hace del XIII un siglo especialmente interesante para la historia del pensamiento occidental. Gilson mismo sintió un gran interés por este siglo como se hace manifiesto al recorrer sus obras.

Nuestro autor considera un «grave error [el] presentar al siglo XIII cristiano sin equilibrar, con muchos miles de vidas interiores inmoladas al amor en el silencio de los claustros, el infinito esfuerzo de inteligencias que en las escuelas se ocupaban en el servicio de la ciencia y de la fe»⁷⁸. Una de esas vidas que destaca, también por su filosofía, es la de San Buenaventura (1221-1274). Tal como Gilson lo presenta, San Buenaventura es un hombre especulativo, entregado plenamente a la contemplación de las verdades abstractas y, al mismo tiempo, un hombre de acción que «perteneció a la categoría de los grandes conductores de hombres»⁷⁹.

Gilson considera a San Buenaventura como filósofo además de teólogo. Algunos críticos del pensamiento de Gilson consideran que el mismo San Buenaventura habría rechazado el título de filósofo. Es el caso de Aertsen⁸⁰. Es lógico pensar así si se tiene en cuenta lo que Aertsen hace notar acertadamente cuando dice que «en su *Hexameron* [San Buenaventura] elabora una jerarquía de escritos en la que las Sagradas Escrituras ocupan el lugar más alto; los siguientes los ocupan los trabajos originales de los *sancti* y las *Sentencias* de los *magistri*; y los libros de los *philosophi* o sabios del mundo ocupan el cuarto y último lugar»⁸¹. Sin embargo, como el mismo Aertsen anota, es claro también que uno de los problemas con los que se encuentra un historiador de la filosofía medieval «estriba en que su objeto es el resultado de una intervención hermenéutica, una lectura moderna y una *interpretación de textos* que por derecho propio nunca fueron concebidos como una pura reflexión filosófica»⁸². Lo que hace Gilson es precisamente eso, una interpretación de textos. Que San Buenaventura no se considerara un filósofo en el siglo XIII no es razón para que un intérprete

78. *FSB*, p. 9.

79. *Ibidem*, p. 42.

80. «El mismo San Buenaventura, creo, no se habría sentido muy feliz al encontrar su trabajo publicado en una *biblioteca filosófica*. [...] Buenaventura no se veía a sí mismo como un filósofo; y eso es verdad en la mayoría de los pensadores que figuran en las historias de la filosofía medieval». (AERTSEN, J., *La filosofía medieval y los trascendentales*, p. 13-14). Se refiere a la inclusión de sus *Questiones disputatae De scientia Christi* en la *Philosophische Bibliothek* (Hamburg 1992) y al estudio de Gilson sobre San Buenaventura en el que viene considerado como *el más medieval de todos los filósofos medievales*.

81. AERTSEN, J., *La filosofía medieval y los trascendentales*, p. 13.

82. *Ibidem*, p. 14.

te del XX no encuentre en su obra contenidos verdaderamente filosóficos, que es lo que hace Gilson⁸³.

Contemporáneo de Santo Tomás de Aquino, San Buenaventura fue seguramente su más temprano opositor. Y este hecho es importante para enmarcar las afirmaciones que sobre él hizo un tomista como Gilson. La monografía a que nos estamos refiriendo, fue publicada pocos años después de la primera edición de *El tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino* (1919). No hay que extrañarse, por tanto, de que Gilson haga frecuentes comparaciones entre el pensamiento de San Buenaventura y el de Santo Tomás, al tiempo que considera como un error de método el estudiar a San Buenaventura como si fuera una versión más o menos lograda del tomismo⁸⁴. Gilson, nos parece, no incurre en este error de método. San Buenaventura elabora una doctrina original desde el punto de vista filosófico, y esto es lo que Gilson se esfuerza en mostrar.

a) San Buenaventura y el aristotelismo

Uno de los puntos en los que difieren San Buenaventura y Santo Tomás de Aquino es la actitud que tiene cada uno de ellos ante el aristotelismo. Más en concreto, ante la conveniencia o no de hacer uso de la filosofía aristotélica para hacer teología cristiana. San Buenaventura, a diferencia de Santo Tomás, vio en el recurso al aristotelismo un peligro para la fe cristiana más que una ayuda⁸⁵. Gilson hace notar que San Buenaventura fue, antes que nada, un monje. Un monje piadoso que supo encontrar el difícil equilibrio entre inteligencia y piedad⁸⁶. Ese equilibrio se debe tanto a

83. En cualquier caso, la discusión de si San Buenaventura es o no un filósofo no interesa ahora. Conviene, pues, no detenerse en esta polémica. Lo que interesa ver en este trabajo es si su pensamiento incluye nociones filosóficas relacionadas con la libertad y cuáles son esas nociones según la exposición que hace Gilson de su pensamiento.

84. «La primera condición que debe observarse, si se quiere estudiar y comprender a San Buenaventura, es examinar su obra en sí misma, en vez de considerarla, como se hace a veces, como un esbozo más o menos feliz de la que llevaba a cabo al mismo tiempo Santo Tomás». *FilEM*, p. 411.

85. A. Ghisalberti no está de acuerdo con Gilson en este punto. Considera que el Seráfico sigue al Estagirita con su hilemorfismo: «l'ilemorfismo universale è una dottrina attraverso cui Bonaventura non intende affatto allontanarsi dal pensiero di Aristotele ma, al contrario, seguirlo, pur coinvolgendolo nella sintesi di fonti diverse, provenienti dalla tradizione patristica e dalla speculazione di teologi come Alessandro di Hales e Giovanni de la Rochelle». GHISALBERTI, A., «Interpretazioni di Bonaventura nel novecento a partire da Etienne Gilson», p. 58. Considera, además, que no consideró a Aristóteles como un enemigo de la fe cristiana sino una herramienta útil para defenderla: «l'avvertenza di Bonaventura, secondo cui il negare la presenza di materia nelle sostanze intellettive [...] porta a *divinizzarle*, appare [tra altre cose come] un richiamo all'ortodossia e alla fedeltà verso il messaggio cristiano». *Ibidem*.

86. Cfr. *FSB*, p. 87.

los méritos de la mente de San Buenaventura como a la herencia espiritual que recibió de San Francisco de Asís. A esta herencia debe San Buenaventura su «adhesión completa a Dios por medio de la contemplación de que el Doctor Seráfico haría el principio directivo de su doctrina»⁸⁷. La contemplación de la verdad es, para la mística franciscana, el término al que tiende el conocimiento del hombre.

En el *Hexameron* («su obra maestra que la muerte interrumpió»⁸⁸), San Buenaventura combatió el peligro de acudir a las obras de los filósofos para obtener Sabiduría. Para él, la Sabiduría está en la Sagrada Escritura. Se puede acudir a los Padres para entenderla mejor; pero descender de los Padres a las obras de *los filósofos* (aun cuando los Padres hayan hecho uso de esas doctrinas) entraña, para San Buenaventura, el peligro de alejarse de la fe.

San Buenaventura prefirió «no mezclar [el] agua filosófica [con el] vino de las Escrituras, por temor de que el vino se convierta en agua»⁸⁹. Gilson está convencido de que San Buenaventura no desconoció las obras de Aristóteles (que por entonces estaban haciendo su entrada en Europa, gracias a la labor de los traductores⁹⁰), sino que combatió su uso. «Basta con leerlo a él mismo [a San Buenaventura] para convencernos de que el aristotelismo no es para él un progreso que ignora, sino un error que juzga»⁹¹.

Se puede decir que esta actitud de reserva ante el uso de la filosofía griega en el pensamiento cristiano no ha sido exclusiva de San Buenaventura. La condena de las tesis averroistas de 1277 rechazó, precisamente, algunas de las tesis aristotélicas defendidas por Averroes que no estaban de acuerdo con la fe cristiana. Una actitud similar, aunque en circunstancias dolorosas para el cristianismo, es la que adoptó Lutero.

b) Libertad y necesidad

San Buenaventura es, antes que nada, un teólogo cristiano. Hace filosofía, pero desde la teología. Sabe, por cristiano, que la Sabiduría fue revelada en Jesucristo, y que si hubo Sabiduría antes del cristianismo lo fue

87. *Ibidem*, p. 75.

88. *Ibidem*, p. 43.

89. *Ibidem*, p. 41. La imagen del vino y el agua para hablar de la teología y la filosofía es tomasiana. Aparecerá de nuevo en una obra posterior de Gilson: cfr. *FyT*, p. 112. Se nota que Gilson, ya en el año 1923-24, está avistando el problema de las relaciones entre teología y filosofía. Está preparando la postura que defenderá en las discusiones sobre la *filosofía cristiana* unos años más tarde.

90. Cfr. *FSB*, p. 13.

91. *Ibidem*, p. 17.

por un don de Dios⁹². El caso paradigmático de esta Sabiduría precristiana habría sido el Rey Salomón. Gilson se coloca en el lugar de San Buenaventura para decir, con él, que Aristóteles está lejos de ser otro Salomón⁹³; no parece haber recibido por una iluminación de lo alto el don divino de Sabiduría a juzgar por los problemas filosóficos que se desprenden de su doctrina filosófica y que San Buenaventura lamenta.

Uno de esos problemas tiene que ver, precisamente, con la libertad de Dios y del hombre (y está presente no sólo en Aristóteles sino también en otros pensadores griegos), a saber: ¿cómo conciliar la libertad y la necesidad? Principalmente, ¿cómo conciliar la libertad humana con el conocimiento necesario que tiene Dios de la creación?

San Buenaventura discrepa de los aristotélicos que sostienen que las esencias (o formas) de las cosas están en el mundo, en los individuos, y no en Dios. Este planteamiento llevaría a concluir que Dios no conocería los individuos, por cuanto no tendría en sí sus esencias. Y un Dios que no conociera lo particular «no puede tener ni *presciencia* ni *providencia* de las cosas, por cuanto no tiene en sí las ideas por las que los conocería»⁹⁴. San Buenaventura no puede concebir un Dios así.

Gilson hace ver que el problema en el que repara San Buenaventura no se queda en el ámbito del conocimiento intelectual. Toca también el libre arbitrio de la voluntad cuando se considera el conocimiento que Dios tiene de los futuros contingentes. Si Dios desconociera las esencias de los individuos (conclusión a la que llevaría el aristotelismo que San Buenaventura combate), también desconocería los hechos futuros no necesarios, esto es, los hechos que dependen de la voluntad de los seres libres. Si Dios posee todo el conocimiento de las esencias todavía no realizadas, el mundo creado queda como abandonado al juego caprichoso del devenir de acontecimientos. Y como los aristotélicos piensan que «toda verdad sobre lo futuro es una verdad necesaria, y que la verdad de las proposiciones sobre los futuros contingentes no existe [...] resulta que todo es obra del azar o de la necesidad del destino»⁹⁵. Y esto sería tanto como volver al necessitarismo griego. Un pensador cristiano como San Buenaventura no puede admitir esto.

La exposición que Gilson hace del pensamiento de San Buenaventura ayuda a profundizar en este problema, que no tiene fácil solución. En efecto, que todo sea obra del azar, de la contingencia, del acaso, no es una respuesta filosófica a la pregunta sobre el origen de las cosas. Los mismos aristotélicos anteriores al siglo XIII se dieron cuenta de ello. Y, por admitir

92. Cfr. *Ibidem*, p. 101.

93. *Ibidem*.

94. *FSB*, p. 104. Las cursivas son nuestras.

95. *Ibidem*, p. 104.

un origen necesario, llegaron hasta admitir «la necesidad fatal de los árabes, sosteniendo que las inteligencias motrices de los astros son las causas necesarias de todas las cosas»⁹⁶.

Pero San Buenaventura sabe que la necesidad fatal de los astros no es conciliable con el Dios de los cristianos pues «si cuanto ocurre es obra de la marcha inerrante de los astros, [y si] lo que acontece no podría dejar de acontecer, no existen ni la libertad ni la responsabilidad, y por ende ni demonio, ni infierno ni cielo»⁹⁷. No hay una necesidad causal atribuible a los astros, porque hay un Dios creador, que crea libremente.

Esa actitud del pensador cristiano no le lleva a negar hechos que son de suyo evidentes para la experiencia común de los hombres. San Buenaventura admite que existe una incidencia real de los astros sobre los seres sublunares. Una incidencia *física* que llega a provocar efectos reales, como se observa en el comportamiento de las mareas, el comportamiento de las plantas, los animales y el hombre.

Pero una cosa es afirmar esa *causalidad física* y otra es concluir que ese influjo de los astros llegue a anular la libertad humana. «Esta acción no se ejerce [...] sino sobre los cuerpos insensibles; extiéndese sí, a los animales y aun a los hombres, pero no obra en los seres inteligentes y libres sino sólo dando a los cuerpos, que estas almas informan, una disposición que *los influye sin determinarlos*»⁹⁸. Admitir una determinación interna al espíritu humano sería tanto como anular la libertad. De esto ya se dieron cuenta los griegos, para quienes el destino de los seres está determinado y no deja lugar a una libertad entendida como ausencia de necesidad.

Es así que la libertad humana, vista por un pensador cristiano como es San Buenaventura, debe incluir la capacidad de *auto-determinación*. Esa capacidad que tienen los seres libres de ser *principios internos* de sus operaciones libres no es, en modo alguno, una conclusión a la que se llegue al final de una reflexión especulativa sino una verdad que se capta por la experiencia personal de las propias acciones libres.

Este punto ya aparecía en la consideración de la doctrina agustiniana y seguirá apareciendo cada vez que un hombre se pregunte por la causa de sus propias acciones. San Agustín y San Buenaventura coinciden en ser hombres profundamente religiosos. En ellos, la experiencia de la propia *autodeterminación* se advierte con más intensidad, si cabe, toda vez que un hombre religioso tiene una sensibilidad especial en los temas referentes a la ordenación de sus actos al fin último. Tal vez sea por eso que la contribución de uno y otro a la historia del pensamiento esté llena de originalidad y de fuerza. La libertad del hombre, entendida como *autodetermina-*

96. *Ibidem*.

97. *Ibidem*.

98. *Ibidem*, p. 279. Las cursivas son nuestras.

ción, no es un legado del pensamiento griego ni árabe. Es un legado cristiano, como se ve en San Buenaventura y en otros pensadores que, como él, han combatido las doctrinas necessitaristas.

Dios es libre y el hombre es libre. San Buenaventura no se limita a afirmarlo sino que explica en qué consiste la libertad en un caso y en otro como se intentará mostrar a continuación.

c) Libre arbitrio en Dios

La doctrina agustiniana de la *iluminación* está en la base del pensamiento de San Buenaventura. En este sentido, la de San Buenaventura es una doctrina agustiniana⁹⁹. La consideración de las ideas eternas como *razones seminales*, junto a la de la *creación* del mundo de modo voluntario, lleva al problema del *libre arbitrio* divino.

Siguiendo a San Agustín, San Buenaventura afirma que en el intelecto divino hay ideas eternas. Es éste un planteamiento antropomórfico por el que se imagina a Dios como un artista humano, que piensa primero aquello que quiere construir y luego lo hace. Es éste, nos parece, un modo pedagógico de explicar la omnipotencia divina del Dios cristiano haciendo uso de ideas heredadas del platonismo. En efecto, la idea platónica de *ejemplaridad*, según la cual las esencias del mundo copian las ideas eternas, está presente en San Buenaventura por vía también agustiniana.

Pero afirmar esa pluralidad de ideas en Dios plantea un problema que es preciso responder: ¿cómo se concilia esa pluralidad con la unidad de Dios? «¿Hay en Dios una *real* pluralidad de ideas?»¹⁰⁰. El problema que late de fondo es ¿cómo conciliar lo uno con lo múltiple? Gilson expresa el problema de la siguiente manera: «sin ideas, nada de providencia ni de *libertad divina*; empero con ideas, no cabe la unidad de Dios»¹⁰¹. La pluralidad *real* de ideas en Dios plantea un problema serio a la unicidad del intelecto divino, y por tanto a la unidad de Dios. Se entiende por qué el pensamiento griego clásico no concibió un solo Dios sino una pluralidad de divinidades.

Para el cristianismo es diferente. Puesto que la esencia divina y el acto de ser divino se identifican, Dios no *tiene* ideas al modo en que las tiene un artista, sino que *es* las ideas que posee en un único acto de ser.

Los dioses griegos no sólo son múltiples, sino que, además, están sujetos a necesidad (otra diferencia con el Dios del cristianismo). Cuando

99. Cfr. *FiEM*, p. 411.

100. *FSB*, p. 153.

101. *Ibidem*, p. 154. Las cursivas son nuestras.

dan forma al mundo (en esto consiste la idea de creación más alta a la que llegaron los griegos) le dan una forma ya determinada previamente. De alguna manera, los dioses griegos están determinados por la necesidad de esas determinaciones formales preexistentes. En este sentido, dice Gilson poniéndose en lugar de San Buenaventura, los griegos no podían «libertar a Dios de las cadenas de la necesidad»¹⁰².

Esa liberación de la divinidad sólo fue posible aprovechando los datos de la Revelación cristiana, particularmente el de la creación a partir de la nada (*ex nihilo*). Es lo que hace San Buenaventura. Al explicar el origen del mundo, intenta conciliar la doctrina del *ejemplarismo* griego con la creación a partir de la nada. El resultado de ese intento es la doctrina bonaventuriana de la *fecundidad infinita* según la cual la creación es el resultado «del acto por el cual Dios pone [expresa] las ideas»¹⁰³.

Es por eso que San Buenaventura dice que nuestro conocimiento de las cosas está en el conocimiento de la realidad trascendente de las ideas, no en las cosas tomadas en sí mismas¹⁰⁴. Las ideas presentes en el intelecto divino son distintas entre sí, y *eficaces* para producir copias materiales que las imiten fuera de Dios. Pero por ser igualmente actuales en el único entendimiento divino, son actualmente esencias «sin atención a la realización externa de copias materiales que las imiten»¹⁰⁵.

En el pensamiento de San Buenaventura esa realización externa no es necesaria para expresar las ideas presentes en el intelecto divino como sí lo es para el artista humano¹⁰⁶. Esa expresión, no sólo de las ideas sino de la misma divinidad, no es necesaria porque ya está dada en el *Verbo* divino. La creación, gracias a la doctrina cristiana del Verbo encarnado, deja de ser necesaria y puede ser afirmada enteramente como la acción libre de un Dios libre. En este sentido,

«para concebir cómo de un solo y mismo Dios, causa de todas las cosas, que siempre permanece idéntico a sí mismo, ha podido proceder *libremente* la multiplicidad de las creaturas, es preciso seguir un camino cuya entrada, la razón natural, dejada a sus propias fuerzas, nunca podrá descubrir, ni traspasar una puerta que es la doctrina del Verbo encarnado»¹⁰⁷.

102. *Ibidem*.

103. *Ibidem*, p. 163.

104. Cfr. *Ibidem*, p. 148.

105. *Ibidem*, p. 163.

106. A este respecto dice Gilson en *Pintura y realidad*. Hablando del artista humano dice: «El artista creador, cuya imaginación es perseguida por formas rudimentarias o indistintas, es un hombre cuya mano hará de ellas realmente lo que oscuramente pretendía ser. Para permitirle ver sus propias imágenes, la mano del pintor debe darles el ser real». *PyR*, p. 130. En Dios no sucede esto.

107. *FSB*, p. 148. Las cursivas son nuestras.

Y es que el Verbo divino es la perfecta similitud, la semejanza en sí misma de Dios¹⁰⁸. El Verbo es, antes que la creación, la expresión de la verdad divina. Así, no hay ninguna necesidad de que Dios manifieste las ideas eternas mediante la creación. El Dios creado queda, por la doctrina del Verbo, liberada de la necesidad de la que no podía salir sólo con las herramientas especulativas de los griegos.

Aristóteles negó el *ejemplarismo*. De ahí que para San Buenaventura, su doctrina sea un desierto metafísico. Con su rechazo del aristotelismo San Buenaventura toma un camino filosófico que termina, como se comprobará siglos después, en el racionalismo. En este sentido Gilson hace una nueva comparación con Santo Tomás: San Buenaventura se aleja del «teoretismo [que siguió Santo Tomás] para adentrarse por los caminos que llevará Duns Scoto, los de *un Dios que produce determinadamente las esencias, esperando que con Descartes llegue a crearlas libremente*»¹⁰⁹.

El problema de esta doctrina de la *fecundidad* de las ideas, que no advirtió San Buenaventura, es que la creación no sería, del todo, una acción libre. Por ese camino, la libertad de arbitrio en Dios quedará como puesta entre paréntesis por pensadores posteriores. San Buenaventura, por lo pronto, no duda en afirmar la libertad de arbitrio divino.

Con todo, Gilson no desprecia la doctrina bonaventuriana de la *fecundidad* de las esencias. Ve lo que hay de positivo en ella y propone reencauzarla hacia lo que Santo Tomás de Aquino dice acerca de la *eficacia del acto de ser* que permite afirmar desde la metafísica la libertad de la voluntad divina. «En el más riguroso principio existía el Ser; la voluntad sólo es una *manifestación* de su fecundidad»¹¹⁰.

d) Libre arbitrio en el hombre

La libertad del hombre en el pensamiento de San Buenaventura tiene que ver con tres de sus doctrinas filosóficas: a) la de las razones seminales que lleva a plantear la posibilidad de la causalidad de las causas segundas, b) la de la individualidad del alma humana, y c) la del fin último del hombre como contemplación.

San Buenaventura reconoce la eficacia de las causas segundas. Lo que no admite es que tales causas puedan conceder la forma al efecto. Admitir tal supuesto sería tanto como conceder un poder creador a la criatura.

108. Cfr. *Ibidem*, p. 149.

109. *Ibidem*, p. 163. Las cursivas son nuestras.

110. *Ibidem*, p. 181. Las cursivas son nuestras.

La causa segunda *sólo* cumple la función de *actualizar las razones seminales*¹¹¹ (que son formas que aún no han sido actualizadas). Sólo pueden actualizar las virtualidades confiadas por Dios al receptáculo de la materia ya desde la creación¹¹², de modo que no crean las formas sino que las presuponen¹¹³.

Gilson explica que esta explicación de San Buenaventura tiene la ventaja de conceder una verdadera eficacia causal a las causas segundas, pero tiene la desventaja de que, al distinguir entre forma y actualidad de la forma, se empieza a considerar la existencia como algo *añadido* a una forma precedente. Y aunque San Buenaventura no es Escoto ni es uno de los racionalistas modernos, su discurso presenta ciertas semejanzas con la doctrina de las *hecceitas*.

Una vez salvada la eficacia de las causas segundas por las razones seminales, queda abierto un espacio para considerar la acción de causas segundas libres como una colaboración en la obra creadora. San Buenaventura, tal como Gilson lo presenta, concede una gran importancia a la acción libre del hombre.

El segundo aspecto es la *individualidad del alma humana*. La *materia*, además de ser principio pasivo de receptividad de las formas¹¹⁴ es el *principio de individualidad*. Para salvar el problema que planteó Avicena con la doctrina de la unidad del intelecto agente para todos los hombres, San Buenaventura tiene que acudir a una tesis peculiar sobre la corporeidad espiritual del alma humana. La *materia espiritual* que hace individual al alma no es el cuerpo humano al que el alma humana informa. Es una materia diferente, propia sólo del alma, de cada alma individual.

Aunque Gilson no comparte esta doctrina (el *hilemorfismo universal*) de San Buenaventura, se nota cómo ve con buenos ojos la intención que está detrás del planteamiento bonaventuriano de la materia espiritual: su intento de salvar la individualidad de cada ser humano. Este punto nos interesa porque la individualidad juega, en Gilson, un papel importante en la consideración de la libertad. Dice Gilson hablando de la individualidad de cada hombre:

«Cuando decimos [Gilson se pone de parte de San Buenaventura], pues, que el alma humana está sujeta a mutación, decimos exactamente lo mismo que cuando afirmamos que es una substancia individual, o que es un compuesto de materia y forma [tesis de Aristóteles desarrollada por Santo

111. Cfr. *Ibidem*, p. 286.

112. *Ibidem*, p. 287.

113. *Ibidem*, p. 286.

114. *Ibidem*, p. 302.

Tomás]; y esto es lo que va a permitirmos definir con más precisión las condiciones de su individualidad»¹¹⁵.

De individualidad ya había hablado Boecio unos siglos antes al dar su definición de persona. Y es esa individualidad lo que podía quedar en entredicho en el tiempo de San Buenaventura por doctrinas como la del intelecto único. San Buenaventura combate esa postura y defiende la individualidad de cada persona humana recurriendo a la doctrina de la materia espiritual¹¹⁶.

La continuidad de San Buenaventura con Boecio no se da sólo con la definición de persona, sino también con la noción de ser recibido.

«Desde el punto de vista de San Agustín y quizá más de Boecio, al que San Buenaventura cita siempre a este propósito, no existen sino dos especies de seres: el ser que lo es por sí mismo (*a se*) y el que lo es por otro (*ab alio*). [...] El ser por sí mismo, es el que es; no recibe la inteligencia, la es; ni la vida, pues es su propia vida. El ser que lo es por otro, tiene inteligencia y vida, pero no es ni su propia vida, ni su inteligencia, sino que necesariamente las tiene por participación, luego las ha recibido»¹¹⁷.

El alma humana es la forma, la vida, del hombre. Esa vida del ser inteligente posee libertad: «esta forma, como tal, se nos muestra dotada de facultades que convienen a una substancia puramente espiritual: es, vive, conoce y goza de libertad»¹¹⁸.

El tercer aspecto de la doctrina de San Buenaventura sobre el que conviene detenerse es el de la contemplación mística, a la que el hombre está llamado. La condición necesaria para conseguirla es el deseo de sabiduría¹¹⁹. Ese deseo que el hombre experimenta debe estar movido por el amor.

115. *Ibidem*, p. 305.

116. El Profesor Alessandro Ghisalberti coincide con Gilson en afirmar que el intento por salvar la individualidad de la persona humana habla a favor del hilemorfismo bonaventuriano. Estima que, entre 1270 y 1277, el hilemorfismo era la única doctrina capaz de combatir eficazmente la tesis de la unidad del intelecto agente propuesta por Averroes. «Lo storico della filosofia che rivisita oggi il campo dialettico su cui si sono confrontate le diverse dottrine sull'uomo e sull'universo, non deve rimanere sorpreso dal fatto che, in quel momento, la prospettiva che poteva apparire come quella più sicura *per difendere lo statuto ontologico della persona umana e della sua individualità non solo corporea, ma anche spirituale*, più sicura proprio in quanto dotata di maggiore coerenza interna e di maggiore forza argomentativa, fosse l'ilemorfismo universale, che fin dagli inizi del suo magistero il Dottore Serafico aveva elaborato con intento contrastivo nei confronti della noetica di Averroè». GHISALBERTI, A., «Interpretazioni di Buenaventura nel novecento a partire da Etienne Gilson», p. 63. Las cursivas son nuestras.

117. *Ibidem*, p. 302.

118. *Ibidem*, p. 322.

119. Cfr. *Ibidem*, p. 83.

El grado más alto de Sabiduría se da, para San Buenaventura, en la Gloria¹²⁰, cuando el alma se una de modo definitivo con el Amor. Pero a esa contemplación no se llega sin la ayuda de la gracia. La doctrina cristiana de la salvación pide poder hablar de que «el alma pudiera adquirir méritos, todo lo cual *supone un libre albedrío* elevado por la gracia»¹²¹.

La doctrina de la salvación del pecado implica una acción divina por la cual el hombre vuelve a la condición originaria. El término *recreación* lo toma San Buenaventura de Hugo de San Victor¹²². Esa recreación es la restauración del orden divino por el concurso de la gracia y de la libertad¹²³. Este tema ya había sido tratado por San Agustín como ya se ha visto.

Tenemos así que, para San Buenaventura, el hombre es criatura, posee un alma espiritual, inmortal, individual (este aspecto no estaba de modo expreso en San Agustín; San Buenaventura lo toma de Boecio), y recibe la ayuda de la gracia para alcanzar la meta de la contemplación de Dios en la Gloria. Para San Buenaventura, pues,

«el hombre es la criatura más perfecta del universo; y lo es por su alma dotada de una voluntad y un conocimiento racional. Por su entendimiento aduénfase el hombre de las esencias de todos los seres; por su voluntad, *señorea* a los animales todos y a todas las cosas»¹²⁴.

Ese señorío del hombre sobre el mundo es un dato confirmado por la religión cristiana y le sirve a San Buenaventura para explicar la finalidad del mundo. El hombre participa en la finalidad divina, pues por la ordenación al hombre, las cosas se ordenan a Dios. El alma humana informa al cuerpo manteniendo con él una relación descendente y análoga a la que existe entre Dios y el alma (la gracia): necesita del cuerpo «para acabar de desplegar todas sus facultades»¹²⁵.

El *libre arbitrio* es una facultad de las potencias (*facultas potentiarum*) intelectual y volitiva¹²⁶. ¿Es lo mismo libre arbitrio que libertad? No. Esta distinción ya estaba presente en San Agustín como se ha dicho. Gilson los distingue cuando afirma que, para San Buenaventura (como para San Bernardo y Descartes), el *libre albedrío es libre* en virtud de la facul-

120. Para el Seráfico, el conocimiento humano es jerárquico. Existe un orden ascendente de los diferentes tipos de saber: la pura fe, la filosofía, la ciencia teológica, la Ciencia infusa, la Gloria de los bienaventurados.

121. *FSB*, p. 107. Las cursivas son nuestras.

122. Cfr. *Ibidem*, p. 421.

123. Cfr. *Ibidem*, p. 454.

124. *Ibidem*, p. 298. Las cursivas son nuestras.

125. *Ibidem*, p. 322.

126. Cfr. *Ibidem*, p. 390.

tad de amar¹²⁷. Es un modo de poner de manifiesto que el alma humana no se identifica con sus facultades¹²⁸. En esto concuerdan, según Gilson, el pensamiento de Santo Tomás y el de San Buenaventura¹²⁹.

Gilson señala que San Buenaventura se encuentra en un momento histórico singular. Por encontrarse «entre el agustinismo agonizante de su tiempo, y la autoridad cada vez más pujante de Aristóteles, se concibe que su fluctuar continuo entre ambas doctrinas inconciliables lo haya conducido en cada problema a compromisos desgraciados. Y más particularmente en lo referente a la naturaleza humana»¹³⁰. San Buenaventura tiene el mérito de haber intentado conciliarlas, y lo hizo tomando elementos del cristianismo o del neoplatonismo¹³¹. El cristianismo muestra una vez más el poder que tiene para incentivar al intelecto del cristiano en busca de la verdad.

3. LA LIBERTAD EN SANTO TOMÁS DE AQUINO (1224-1274)¹³²

Gilson ha hecho una contribución de primer orden en la investigación sobre el pensamiento de Santo Tomás en el siglo XX¹³³. Santo Tomás de Aquino es, para Gilson, la cumbre más alta de la filosofía escolástica. Su tomismo se advierte a lo largo de toda su obra. Gilson admira de su maestro «el carácter poderosamente unificador de su doctrina»¹³⁴.

Seguiremos la obra de Gilson prestando atención a los siguientes puntos en lo que hacen referencia a nuestro tema: a) la doctrina del acto de ser subsistente, b) el compuesto humano y c) la noción de finalidad libre.

127. Cfr. *Ibidem*, p. 390. Las cursivas son nuestras.

128. Cfr. *Ibidem*, pp. 329-330.

129. Cfr. *Ibidem*, p. 330.

130. *Ibidem*, p. 321.

131. Cfr. *Ibidem*.

132. Se emplearán las siguientes obras de Gilson: GILSON, É., *L'être et l'essence*, Vrin, Paris 1948. Trad. Cast: *El ser y los filósofos*, Eunsa, segunda edición, Pamplona 1985; GILSON, É., *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, A. Vix, Strasbourg 1919. Traducción al castellano: *El Tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 1978; GILSON, É., *Saint Thomas moraliste*, Vrin 1974.

133. Sobre los diferentes tomismos que ha conocido el siglo XX afirma con razón Géry Prouvost en el Prefacio al número de *Revue Thomiste* dedicado al pensamiento de Gilson, recogiendo la idea de uno de los artículos: «...le renouveau thomiste suscité par Léon XIII à la fin du XIX^e siècle ne fut pas aussi homogène ou unanime qu'on le croit, mais si diversifié, selon les lectures ou les présupposés adoptés, qu'il faut parler de thomistes plutôt que du thomisme. Le status de la philosophie chez Thomas n'est pas considéré de la même façon chez Gilson, Mandonnet, Maritain ou Van Steenberghe». PROUVOST, G., «Avant-Propos», *Revue Thomiste*, 94/3 (1994), p. 357. La doctrina de Santo Tomás es de tal riqueza que caben consideraciones diferentes, no opuestas necesariamente sino iluminadoras unas de otras.

134. *Tom*, p. 629.

La doctrina filosófica de Santo Tomás tiene mucho que ver con Aristóteles. Al mismo tiempo, la novedad es manifiesta:

«el lenguaje es el mismo, la técnica de la demostración es semejante, pero el contenido de la doctrina es diferente. Dejando de lado toda consideración propiamente teológica, Aristóteles no enseña que hay un único Dios, que este Dios es el acto puro de ser, que ha creado el mundo de la nada, que lo conserva en su existencia actual, que Dios es íntimamente presente en todo lo que es, que ha creado al hombre a su imagen y semejanza, que la imagen de Dios en el hombre es el intelecto, que el fin del intelecto es ver a Dios, que el alma humana es inmortal y capaz de una felicidad eterna. De todo esto que Santo Tomás enseña, Aristóteles no tuvo noticia»¹³⁵.

Esas enseñanzas de Santo Tomás tienen relación con la libertad de Dios y del hombre.

a) La libertad y el Acto de ser subsistente

Gilson ve en la doctrina del acto de ser la aportación más relevante del tomismo a la filosofía. Gilson es reconocido por haber contribuido a descubrir la doctrina de Santo Tomás sobre el acto de ser, mérito que, según el parecer de Battista Mondin, comparte con Cornelio Fabro. Mondin concede a Gilson el mérito de haber demostrado que la doctrina del acto de ser es la clave de la metafísica de Santo Tomás¹³⁶, una *metafísica existencial* que está apoyada en el acto de ser del ente realmente existente, y no sólo en la esencia¹³⁷. Una metafísica realista que estudia al ser existente en acto.

Pero Gilson no habría sido el descubridor. Lo hace notar Cornelio Fabro a Mondin en una carta personal en la que, con términos amables pero claros, reclama para sí el descubrimiento de la centralidad de la noción de acto de ser en Santo Tomás. Viene a decir que Gilson se sirve de su

135. Cfr. *TribSh*, pp. 32-33. La traducción es nuestra.

136. Cfr. MONDIN, B., *La metafísica di S. Tommaso d'Aquino e i suoi interpreti*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2002, p. 85.

137. «[...] percorrendo la storia della metafísica, Gilson fece la sensazionale e decisiva scoperta che tutte le metafisiche elaborate prima di S. Tommaso, e anche dopo lui, sono tutte di stampo essenzialistico: il principio primo di ogni cosa è sempre una essenza (l'idea, la forma, la sostanza, la possibilità, ecc.). Solo S. Tommaso si spinge oltre l'essenza e situa il principio primo della realtà nell'essere (esistenza), gettando così le basi di una metafísica esistenzialistica. A questo punto il gioco era fatto: S. Tommaso possedeva una sua metafísica, la metafísica dell'essere». *Ibidem*.

trabajo sin citarlo¹³⁸. Haría falta estudiar este asunto detenidamente, cosa que no se hará en este trabajo porque supondría desviar la atención del tema que nos interesa. Podemos aceptar la actitud conciliadora de Mondin: el mérito del descubrimiento es compartido¹³⁹. Lo que interesa tener en cuenta es que la doctrina del acto de ser, sea o no Gilson el primero en advertirlo, es el punto decisivo para entender el pensamiento filosófico de Santo Tomás.

Para Gilson, la idea que se tenga de Dios es la clave de bóveda de toda la metafísica¹⁴⁰. La idea que tiene de Dios Santo Tomás es la de Dios como el Ser subsistente (*ipsum esse subsistens*). A esa verdad metafísica (que debe su origen a la revelación del nombre de Dios en el *Éxodo*), Santo Tomás le sacó abundante rendimiento metafísico. Dice Gilson:

«Refiriéndose al texto del *Éxodo*, Santo Tomás de Aquino declaró que entre todos los nombres divinos hay uno que es eminentemente propio de Dios, y éste es *Qui est*, justamente porque no significa más que el Ser mismo: *non enim significat formam aliquam, sed ipsum esse* (Sum. Theol., I, 13, 11, Sed contra). Principio de inagotable fecundidad metafísica del que todos los estudios que seguirán no harán sino considerar las consecuencias. No hay más que un Dios y ese Dios es el ser: tal es la piedra angular de toda la filosofía cristiana, y no fue Platón, no fue Aristóteles, fue Moisés quien la sentó»¹⁴¹.

Que Dios sea el acto de ser subsistente tiene mucha importancia a la hora de predicar de Él los atributos de inteligencia y voluntad. El acto de ser divino (la existencia divina) se identifica con la inteligencia divina (o conocimiento intelectual)¹⁴², con la voluntad divina (o querer)¹⁴³, con la fe-

138. A propósito de la lectura de la obra de Mondin *La filosofia dell'essere di S. Tommaso* (1964), le escribe Fabro: «Lungi da me il contestare i meriti, quando si richiama a Gilson, che ella considera suo maestro. [Ma] Gilson, solo nel 1942, sembra afferrare un po' la vera natura dell'esse tomistico. Ora lei sa che il mio volume della partecipazione, dove si trova per la prima volta (mi sembra) il concetto di esse come atto emergente è del 1939 [...]. La presentazione era assolutamente nuova e certamente Gilson l'ha vista (ha avuto il volume) ma non dice nulla. [...] a Gilson farebbe molto onore imitare un po' S. Tommaso e ricordare i moderni che hanno lavorato anche per lui...» Tomado del fragmento de carta publicado en *ibidem*, p. 99.

139. Algo similar afirma Bonino: «Gilson es uno de los que, juntamente con Fabro, han impulsado más lejos el juicio de la escuela (tomista), aun cuando las piezas del proceso judicial estén dispersas en sus diversas producciones». BONINO, S., «La historiografía de la escuela tomista: el caso Gilson», p. 956.

140. Cfr. *EFM*, p. 47.

141. *Ibidem*, pp. 58-59.

142. Cfr. *Tom*, p. 185.

143. Cfr. *Ibidem*, p. 191.

licidad¹⁴⁴, con la perfección y la infinitud¹⁴⁵, con la eternidad y la inmutabilidad¹⁴⁶.

Un punto especialmente importante para entender a Santo Tomás (y a Gilson) es que, para el Angélico Doctor, la voluntad es una facultad espiritual *derivada* de la inteligencia: «la voluntad se deriva del entendimiento y [...] las causas, en razón de las cuales un ente dotado de voluntad quiere, son del mismo orden que aquellas en razón de las cuales un ente inteligente conoce»¹⁴⁷.

La doctrina según la cual Dios es el Ser subsistente rompe, según Gilson, todos los moldes de la filosofía anterior al cristianismo. Rompe, en primer lugar, los moldes del platonismo, en cuanto que ya no es el ser el que se subordina al bien, sino el bien el que se subordina al ser:

«[el Ser] no es perfecto de [sic] una perfección recibida, sino de una perfección, si decirse puede, existida, y es por donde la filosofía cristiana se distinguirá siempre del platonismo. [...] la primacía del ser, tal como la ha concebido el pensamiento cristiano bajo la inspiración del Éxodo, obliga a subordinarle el bien»¹⁴⁸.

Trasciende, en segundo lugar, tanto el dinamismo actual como el estatismo formal de los griegos¹⁴⁹. Rompe, incluso, los moldes aristotélicos según los cuales la perfección de la divinidad estaba reñida con la infinitud. El Dios del cristianismo, en último término es, al mismo tiempo sumamente perfecto e infinito y «los griegos nunca concibieron la infinidad sino como una imperfección»¹⁵⁰.

144. Cfr. *Ibidem*, p. 199.

145. Cfr. *EFM*, pp. 61-63.

146. Cfr. *Ibidem*, pp. 63-64.

147. *Tom*, p. 195.

148. *EFM*, p. 62. Gilson cita a SAN BUENAVENTURA, *In Hexaemeron*, X, 10; edit. Quaracchi, t. V, p. 378. Aertsen critica a Gilson en este punto. No es verdad –dice– que la filosofía cristiana defienda un primado del ser sobre el bien en *oposición absoluta* a otras filosofías (fundadas en el neoplatonismo) que conceden la primacía del bien sobre el ser. «Los autores medievales en general no pretenden una oposición entre [el] ser y el bien, sino más bien su integración». AERTSEN, J., «Filosofía cristiana: ¿primacía del ser “versus” primacía del bien?», *Anuario Filosófico* 38/2 (2000), p. 361. Pero la crítica que este autor hace a Gilson es discutible. Gilson no plantea, nos parece, esa *oposición absoluta* entre el pensamiento cristiano y el pensamiento neo-platónico que Aertsen le atribuye. Ya se ha visto al exponer el pensamiento de San Agustín que Gilson sabe del primado que conceden algunos pensadores cristianos al bien sobre el ser (en temas como el de la causa final). Lo que hace ver Gilson es que el primado del ser, que Aertsen también reconoce (para el tratamiento teórico de los trascendentales del ser. Cfr. *Ibidem*, p. 360), puede ser afirmado sólo a partir de la Revelación cristiana. La *metafísica del Éxodo*, es la tesis de Gilson, permitió hablar del primado que tiene el ser sobre el bien y es, por tanto, una aportación más del cristianismo a la filosofía.

149. Cfr. *EFM*, p. 65.

150. *EFM*, p. 63.

Con Santo Tomás se da la síntesis más acabada entre el pensamiento griego y el cristiano, precisamente en atención a la doctrina de Dios como el acto puro de Ser. En este contexto es posible afirmar que libertad y ser divino se identifican. Para Santo Tomás, explica Gilson, Dios es «inteligente y libre»¹⁵¹. Donde *libre* equivale a decir que posee una voluntad libre o un querer libre.

En ese sentido el amor como tendencia de la voluntad «no es otra cosa que el primer movimiento de la voluntad en su tendencia al bien»¹⁵², al bien conocido por el intelecto. En sentido propio, la voluntad divina no tiene causa¹⁵³ (no tiene causa diferente del ser mismo de Dios). En este punto coinciden la teología natural y la revelada (*Deus caritas est*¹⁵⁴). «El amor divino no es sino la voluntad divina del bien, y como esa voluntad no es sino el *esse* de Dios, el amor divino es, a su vez, el mismo *esse*. [...]. Aquí también, teología natural y teología revelada se encuentran en el plano de la existencia»¹⁵⁵. Inteligencia y voluntad libre se identifican en la vida de Dios.

«Inteligente y libre, Dios es también un Dios vivo. [...]. Conocer y desear están en el número de esas acciones cuyo principio es interior al ente que las lleva a cabo, y, cuando se trata de Dios, es mucho más evidente todavía que tales actos nacen de su fondo más íntimo, puesto que al ser causa primera, Él es, en grado máximo, la causa de sus propias operaciones. [Su] operación se confunde idénticamente con su mismo existir»¹⁵⁶.

La libertad, así como cualquier otro atributo de Dios se identifica con el acto de ser divino.

b) La libertad y el compuesto humano

Santo Tomás afirma la libertad de arbitrio del hombre en atención a que es un ser creado y compuesto. En lo que tiene que ver con el libre arbitrio, dice Gilson que la postura de Santo Tomás «se mantiene a igual distancia de lo que ha sido el intelectualismo de Boecio y de lo que será el voluntarismo de Duns Escoto. [...] materialmente el libre albedrío es voluntario; formalmente es racional»¹⁵⁷. De ahí que la libertad sea conside-

151. *Tom*, p. 197.

152. *Ibidem*, p. 196.

153. Cfr. *Ibidem*, p. 195.

154. Gilson cita el texto de 1 Io. 4, 8. Cfr. *Ibidem*, p. 196.

155. *Ibidem*.

156. *Ibidem*, pp. 197-198.

157. *EFM*, p. 286.

rada dentro de la voluntad, que es una de las potencias espirituales del hombre, y en estrecha vinculación con la facultad intelectual.

Gilson sale al paso de una posible confusión, y afirma con rotundidad que, en el pensamiento de Santo Tomás, *hombre* puede ser entendido como esencia o como individuo. Lo que son sustancias son los *individuos*, los hombres individuales¹⁵⁸, no las esencias. Esa individualidad, en el pensamiento de Santo Tomás como en el de San Buenaventura lo da la corporeidad o materia. Pero no una *materia espiritual* diferente del cuerpo (de la que habla San Buenaventura), sino la materia del ser humano actualmente existente, el cuerpo del hombre concreto, individual, personal.

Por eso tiene tanta importancia la consideración del *hombre* como compuesto sustancial individual de materia (cuerpo) y forma (alma espiritual). «En el orden de lo finito [...] lo único que existen son las sustancias. Compuesta de materia y forma, cada una de ellas es *algo que es*, un *ens* específicamente determinado»¹⁵⁹.

Gilson entiende que las reflexiones filosóficas acerca de un ser finito realmente existente, conducen no sólo a la pregunta por la esencia (lo que es algo) sino también a la del ser¹⁶⁰ (el ser actual de ese algo que existe actualmente). La reflexión sobre el ser real del hombre actualmente existente lleva a la reflexión sobre el alma, que es la forma que da actualidad al compuesto humano.

Este modo de considerar el alma humana guarda una diferencia notoria con los planteamientos antropológicos, tanto de los griegos como de los medievales anteriores a Santo Tomás. La antropología que se deriva de la doctrina de Santo Tomás es una antropología realista, que tiene en consideración al ser acualmente existente, diferente de otras antropologías más bien esencialistas.

De ahí que al estudio sobre el hombre sea aplicable el método realista, el método de observación de la realidad concreta. «Como toda forma, un alma [humana] es, pues, un acto. Como todo acto, no es conocido directamente por nosotros; simplemente es inferido y afirmado por un juicio, *a partir de sus efectos*»¹⁶¹. En el caso del hombre «puesto que ejercen operaciones propias [las operaciones racionales en el caso del hombre], deben tener un principio de operar que les sea propio. Este principio se denomina alma»¹⁶².

Gilson explica que en el pensamiento de Santo Tomás, el hombre realiza operaciones corpóreas e incorpóreas. El alma humana no es mate-

158. *Tom*, p. 246.

159. *Ibidem*, p. 247. Las cursivas son del texto.

160. *Ibidem*, pp. 147-148.

161. *Ibidem*, 343. Las cursivas son nuestras.

162. *Ibidem*.

rial, pero reclama la unión con el cuerpo de modo esencial¹⁶³. Este modo de considerar el compuesto humano permite exponer de modo racional la dignidad del cuerpo humano (aportación del cristianismo a la filosofía clásica). El pensamiento de Santo Tomás permite hablar del acto de ser humano como algo poseído en propiedad por el alma y participado desde ella al cuerpo para formar con él el compuesto *hombre*. El resultado de esa consideración es una concepción del hombre como unidad sustancial de cuerpo y alma, que tiene el acto de ser en sí mismo, aunque recibido. Esa unidad se manifiesta en las acciones libres. Por su unión esencial con el cuerpo, el alma humana tiene, para Santo Tomás, el menor grado entre los seres intelectuales¹⁶⁴.

Con este modo de entender al ser humano, el pensamiento de Santo Tomás resuelve los problemas que dejaba pendientes la filosofía aristotélica, empleando las mismas herramientas de Aristóteles (materia y forma) pero aportando como novedad la noción de acto de ser participado. La doctrina del hilemorfismo aplicada al hombre lleva no sólo a una mejor comprensión de la unidad sustancial del individuo humano y de sus acciones libres sino que lleva a considerar otros problemas antropológicos no menos importantes, y que guardan estrecha relación con la libertad: la felicidad como posesión del fin último y la unidad del ser libre que actúa ejercitando su inteligencia y su voluntad.

c) La «finalidad libre»

Las consideraciones sobre el libre arbitrio de la voluntad tienen que ver con la moral (con la acción humana en orden al fin). Gilson destaca el hecho de que la moral está en estrecha relación con la metafísica en la obra de Santo Tomás. Es una consecuencia lógica de que, para Santo Tomás, el hombre (y su actividad moral) no subsisten independientemente «del sistema de las cosas»¹⁶⁵.

La moral viene a ser, en este sentido, como una prolongación de la reflexión acerca de la creación¹⁶⁶. Vistas desde el Creador, todas las cosas creadas han recibido de Dios el ser y poseen una finalidad última a la que

163. *Ibidem*, p. 436.

164. Cfr. *Ibidem*, p. 437.

165. El texto completo en francés es el siguiente: «L'étude de la morale ne peut être isolée de celle de la métaphysique dans le système de saint Thomas d'Aquin. Et cela se comprend, si l'on songe qu'une morale à part dans le système des sciences supposerait que l'homme et son activité morale subsistent à part dans le système des choses». *SThM*, p. 17. Las cursivas son nuestras.

166. Cfr. *Ibidem*, p. 18. La misma vinculación entre creación y moral se observa en *Tom*, p. 447.

se ordenan de modo necesario (por exigencia de su naturaleza); ese fin último al que la naturaleza tiende con necesidad es Dios¹⁶⁷.

En el hombre, esa ordenación al fin último (Dios) implica el ejercicio de su libertad; en ese sentido se dice que la del hombre es una «finalidad libre»¹⁶⁸. Esta noción es, según el parecer de Gilson, la noción central de la moral tomista¹⁶⁹. La moral tomista cuenta, así, con un presupuesto: la existencia de la libertad de arbitrio. El hombre es un ser

«dotado de libre arbitrio, es decir, de inteligencia y voluntad. La inclinación que Dios le imprimió al crearlo no es únicamente natural; es la que le conviene a la naturaleza de una voluntad, y resulta de ahí que esta criatura, semejanza de Dios como todas las demás, es además su imagen. Debido a ello, es inteligente y dueña de la elección de sus actos»¹⁷⁰.

Libre no es la voluntad o el intelecto. Libre es el compuesto humano, quien para Santo Tomás, es un ser racional (dotado de inteligencia y voluntad) que actúa con libertad (que es dueño –responsable– de sus actos). Al actuar *de modo libre*, el hombre actualiza esas dos facultades racionales: «es la voluntad la que hace que yo quiera, pero es el intelecto y la razón quienes hacen que mi voluntad quiera aquello que yo quiero; y en este sentido mi entendimiento actúa sobre mi voluntad como mi voluntad actúa sobre mi entendimiento»¹⁷¹. La deliberación libre no es exclusiva de ninguna de las dos potencias sino el resultado de la acción de una y otra. En una acción humana libre «todo movimiento continúa siendo voluntario, incluso cuando parece venir del intelecto; todo conocimiento continúa siendo intelectual, incluso cuando tiene su origen en un movimiento de la voluntad»¹⁷².

La noción de *finalidad libre* lleva consigo la de *Soberano Bien*¹⁷³. También en este punto queda de manifiesto que la moral de Santo Tomás «se coordina con la metafísica»¹⁷⁴. El fin último del hombre, así como el de

167. Como se ha visto al hablar del pensamiento agustiniano, el tema de la necesidad con que obra la naturaleza es una idea presente ya en el pensamiento griego no cristiano. Que el fin de la naturaleza sea Dios puede tener una lectura cristiana (como es el caso), aunque es compatible con la creencia en la divinidad no personal griega.

168. Cfr. *SThM*, p. 21.

169. Cfr. *Ibidem*.

170. *Tom*, p. 449.

171. «C'est donc la volonté qui fait que je veux, mais c'est l'intellect et la raison qui font que ma volonté veut ce que je veux; et en ce sens mon intellect agit sur ma volonté comme ma volonté agissait sur mon intellect» Cfr. *SThM*, p. 81. La traducción es nuestra.

172. *Tom*, p. 455.

173. Cfr. *SThM*, p. 21.

174. «[...] elle se coordonne à la métaphysique». *Ibidem*.

los demás seres racionales y de los seres no racionales, es Dios¹⁷⁵. Él es el fin último en la serie ordenada de los fines¹⁷⁶ y causa del movimiento de todos los seres que obran siempre en orden a alcanzar un fin.

Eso es verdad para todos los seres creados, incluido el hombre. Para los seres racionales y libres el fin último es tanto lo deseado en último término como aquello por lo que el fin último se desea. En el primer sentido el fin último es Dios. En el segundo, es la beatitud o felicidad (que consiste en la posesión de Dios) que es lo que se revisa a continuación.

El fin último del hombre no puede estar en algo puramente exterior al hombre mismo, ni tampoco en algo puramente interior. No está en algo corpóreo¹⁷⁷, ni tampoco en el alma¹⁷⁸. Entonces, si no está ni fuera de nosotros (en el mundo), ni en nosotros (ni en el cuerpo ni en el alma), ¿dónde está?, y responde Gilson interpretando al Aquinate: «evidentemente encima de nosotros»¹⁷⁹.

Pero esta respuesta lleva a una pregunta sucesiva: ¿cómo puede el fin último ser trascendente (exterior a nosotros) al tiempo que nuestro fin más propio (más interno)? Para Santo Tomás, explica Gilson, el fin último subjetivo es la felicidad (que consiste en la posesión intelectual de Dios o visión beatífica). De ahí que la doctrina moral de Santo Tomás, tenga un marcado carácter intelectualista.

Entre el hombre –ser finito– y el objeto de su deseo –el ser infinito– hay desproporción y, al mismo tiempo, adecuación¹⁸⁰. Esa adecuación se aprecia, más que en la voluntad, en la facultad intelectual. El entendimiento es capaz de salvar, de algún modo, la distancia que existe entre el infinito y lo finito: puede conocerlo por vía de representación. No porque el intelecto creado pueda representar (hacer una copia) del infinito, sino porque el hombre es, por creación una representación de Dios, y la facultad de conocer imita, en cierto, modo la infinitud divina¹⁸¹.

Por ser imagen de Dios, el hombre posee facultad de conocer y de desear, y busca de modo imperioso la trascendencia y lo divino¹⁸². Las facultades del alma son capaces de desear lo infinito aunque, siendo limitadas, no lo puedan alcanzar con sus solas fuerzas naturales. En efecto, la visión beatífica en el cristianismo, es un don sobrenatural. Todos los deseos del hombre quedarán colmados con la contemplación intelectual de Dios:

175. Cfr. *Ibidem*, pp. 26-32.

176. Cfr. *Ibidem*, p. 24.

177. Cfr. *Ibidem*, pp. 36-37.

178. Cfr. *Ibidem*, pp. 39-40.

179. «Si la fin dernière n'est ni hors de nous, ni en nous, où donc est-elle? Evidemment au-dessus de nous». *Ibidem*, p. 41.

180. Cfr. *Ibidem*, p. 43.

181. Cfr. *Ibidem*, p. 43.

182. Cfr. *Ibidem*, p. 44.

el deseo de conocer, de vivir bien en sociedad, de cultivar la virtud, de obtener honor frente a los demás, de obtener placeres, quedarán colmados con la visión beatífica.

Esa posesión de Dios por el intelecto, según Santo Tomás, lleva a la naturaleza humana a su punto más alto de perfección¹⁸³, y el bien último, una vez alcanzado, no sacia sólo al entendimiento sino también a la voluntad. Por eso la doctrina de Santo Tomás de Aquino puede ser considerada, según el parecer de Gilson, como un *humanismo integral*¹⁸⁴. El libre arbitrio de la voluntad puede buscar el fin último, que es en cierto modo proporcionado a ese fin último infinito.

d) La unidad del ser libre que actúa

Después de la reflexión acerca del Bien último y su posesión por parte del hombre, pasa Gilson a estudiar la estructura de los actos humanos¹⁸⁵. En estas consideraciones aparecen importantes reflexiones en torno al problema de la libertad del hombre.

Gilson expone la distinción de Santo Tomás entre actos voluntarios (los actos humanos propiamente dichos) y no voluntarios (las pasiones)¹⁸⁶. Se llama voluntario a «todo aquello que viene de la voluntad»¹⁸⁷, también cuando no hay acto y la omisión es voluntaria. Pero la acción voluntaria presupone un conocimiento: el conocimiento del fin, sin el cual no puede decirse que exista voluntad propiamente dicha¹⁸⁸.

Dos actos posee esta facultad espiritual humana: querer e imperar¹⁸⁹. La voluntad y sus actos son internos al hombre e inviolables¹⁹⁰. Así, cuando Dios actúa moviendo al hombre a la acción no compromete la voluntariedad del acto. Dios «mueve las naturalezas como naturalezas, y a las voluntades como voluntades»¹⁹¹. Por eso se puede decir que Dios respeta plenamente la libertad que ha creado, de modo que el hombre sigue siendo responsable de sus acciones.

Pero hay un problema adicional. La voluntad no se mueve a sí misma sólo por un motor interno al hombre (el entendimiento en cuanto que le

183. Cfr. *Ibidem*, p. 59.

184. Cfr. *Ibidem*, p. 60.

185. Este mismo orden de exposición se sigue tanto en *Tom* como en *SThM*.

186. Cfr. *SThM*, pp. 65-67.

187. *Ibidem*, p. 67.

188. Cfr. *Ibidem*.

189. Cfr. *Ibidem*, pp. 68-69.

190. Incluso quien está sometido a esclavitud puede obedecer a su amo libremente. Cfr. *Ibidem*, p. 270.

191. *Ibidem*, p. 71.

presenta el bien hacia el cual ella tiende). Ella, en cuanto potencia necesita un motor *externo* al hombre. Ese motor es Dios. Así lo explica Gilson:

«En cuanto tal, la voluntad es una fuente siempre fecunda de determinaciones espontáneas hacia aquello que el entendimiento le presenta como bien. *Esta espontaneidad, por real que sea, no supone que la voluntad sea el primer origen de su movimiento*, porque igualmente hace falta un objeto exterior para dar razón del primer impulso que nos lleva a tomar nuestras actuales decisiones. A menos de remontarnos al infinito en las condiciones del ejercicio de nuestros actos, [lo que sería absurdo], hace falta suponer un *primer motor de la voluntad*. [...] *¿Quién [...]? Dios, y sólo Dios*»¹⁹².

En este sentido, el *Bien Supremo* puede ser querido, pero no propiamente elegido¹⁹³. Esto se debe a que el ámbito propio de la elección es el de los bienes relativos (los que son queridos en vista de otros bienes y no por sí mismos), y el *Bien Supremo* es el bien último, no relativo a nada.

Puesta delante del Bien último por obra del entendimiento, la voluntad no puede más que quererlo con necesidad, pues su naturaleza consiste en apetecer el bien. En cambio, los bienes relativos no son queridos de modo necesario. En este sentido se dice que el ámbito propio de la elección libre (o deliberación) lo constituyen los bienes relativos. Al querer el bien de modo necesario, el hombre no pierde su libertad, precisamente porque la naturaleza de la voluntad de un ser racional es querer libremente. Otra cosa no sería una voluntad libre.

4. LA LIBERTAD EN EL PENSAMIENTO DE DUNS ESCOTO (1265/66-1308)

Duns Escoto es uno de los filósofos cristianos más influyentes de la Edad Media: es un precedente del voluntarismo de Ockam y tiene influjo

192. El texto completo es el siguiente: «Telle quelle, la volonté est une source toujours féconde de déterminations spontanées vers ce que l'intellect lui propose comme bien. *Cette spontanéité, pour réelle qu'elle soit, ne suppose pas que la volonté soit la première origine de son mouvement*, car de même qu'il faut un objet extérieur pour rendre raison de la première impulsion que nos décisions actuelles utilisent. A moins de remonter à l'infini dans les conditions de l'exercice de nos actes, ce qui ne serait pas moins absurde ici qu'ailleurs, il nous faut donc supposer un premier moteur de la volonté comme il nous a fallu poser un premier moteur de tout mouvement en général. [...] Qui donc pourra mouvoir la volonté du dehors sans l'empêcher d'être un principe intrinsèque de se déterminer spontanément du dedans? Dieu, et Dieu seul». Cfr. *SThM*, pp. 81-82.

193. «... le Bien suprême ne peut être que fin, jamais moyen; il peut donc être voulu, ma non choisi, et par conséquent l'élection se meut comme par définition dans le domaine des biens relatifs qui est le lieu même de notre liberté». Cfr. *Ibidem*, p. 87.

en el pensamiento moderno y contemporáneo. Gilson dedica un estudio monográfico al pensamiento del *Doctor Subtilis* que lleva por título: *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*¹⁹⁴.

Antes de 1930 ya había hecho otros estudios sobre el pensamiento árabe en el que hace alusiones importantes al pensamiento de Duns Escoto como heredero de algunas de esas doctrinas (la de Avicena, principalmente). Esos trabajos fueron publicados bajo los títulos: «Avicenne et le point de départ de Duns Scot»¹⁹⁵ y «Les sources gréco-arabes de l'agustinisme avicennisant»¹⁹⁶.

Al empezar la exposición de su pensamiento, Gilson señala el punto en el que es preciso fijarse para entender los planteamientos filosóficos de Escoto: «El ser cuyo estudio persigue el metafísico no es, por tanto, ni una realidad física particular, ni un universal tomado en su generalidad lógica; es esa realidad inteligible que es la naturaleza misma del ser en cuanto ser»¹⁹⁷. Esa consideración del ser como naturaleza o esencia es un síntoma claro del influjo que tuvo en su pensamiento el pensamiento de Avicena¹⁹⁸.

Por su interés marcadamente apologético, Escoto tiene muy en cuenta la teología en sus reflexiones. Gilson hace notar una diferencia entre Santo Tomás y Escoto: la del *Doctor Angélico* fue una «victoria de la teología en la filosofía»¹⁹⁹, mientras la del *Doctor Subtilis* fue una «victoria de la teología sobre la filosofía»²⁰⁰. Gilson considera que la importancia desmedida que Escoto concedió a la teología contribuyó a dar inicio al proceso de separación entre estas dos ciencias, que habían convivido —en el s. XIII— en pensadores como Alberto Magno y Tomás de Aquino²⁰¹.

194. GILSON, E., *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Vrin, Paris 1952.

195. «Avicenne et le point de départ de Duns Scot», en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 2 (1927), pp. 89-149.

196. GILSON, E., «Les sources gréco-arabes de l'agustinisme avicennisant», en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 4 (1929), pp. 5-149.

197. *FileM*, p. 552.

198. «Il y a donc eu, dans le dernier tiers du XII^e siècle, des augustiniens qui ont subi jusqu'à un certain point l'influence d'Avicenne. Qu'il y en ait eu pendant les deux premiers tiers du XIII^e siècle, c'est ce que nous avons essayé de prouver en analysant les textes de Guillaume d'Auvergne, de Roger Bacon et de Jean Peckam. Ces hommes furent-ils des accidents isolés, ou la continuité de la série qu'ils forment et l'importance de leur oeuvre sont-elles suffisantes pour qu'on y voie l'indice d'un courant de pensée autonome distinct de l'averroïsme ou, du thomisme par exemple? [Gilson cree en la existencia de esa corriente de pensamiento aviceniense, que llega hasta el siglo XIV con Escoto] après avoir noté l'influence d'Avicenne sur certains augustiniens du XIII^e siècle nous l'avons retrouvée chez Duns Scot, au début de XIV^e, alors que nous ne la cherchions aucunement [y hace referencia a su artículo de 1927, «Avicenne et le point de départ de Duns Scot»]. «Les sources gréco-arabes de l'agustinisme avicennisant», p. 105.

199. *FileM*, p. 563.

200. *Ibidem*, p. 563.

201. Cfr. *Ibidem*, p. 562.

La esencialización del ser que lleva a cabo Escoto influido por Avicena no es un dato superfluo para este estudio sobre la libertad. Santo Tomás había llegado a explicar la distinción entre el acto de ser y la esencia. Acto de ser y esencia constituyen a todos los entes (y sólo en Dios se identifican). Esta distinción en la tradición agustiniana no es tan nítida. Escoto sigue esa línea de pensamiento agustiniano, que había seguido también San Buenaventura. En Escoto, la consideración del ser como esencia adquiere una fuerza nueva, y llega a influir en las consideraciones sobre la libertad de arbitrio de Dios y del hombre.

Respecto del Dios Creador, la voluntad divina viene a ser considerada como potencia infinita, *no sometida a nada*. Y se llega así fácilmente al *voluntarismo* que está incipiente en el pensamiento de Escoto y que lo distingue netamente no sólo del *intelectualismo* de Santo Tomás sino también del emanacionismo de Avicena. La tensión entre el *voluntarismo* de Escoto y el *intelectualismo* de Santo Tomás dio lugar a importantes discusiones entre escuelas²⁰² en las que la libertad de Dios y del hombre tiene el protagonismo.

Interesa tratar, en primer lugar, lo referente a la libertad divina. Para revisar este punto del pensamiento de Escoto hace falta considerar la distancia que él mismo pone con la doctrina emanacionista de Avicena. La consideración de la libertad divina se hace desde la noción cristiana de creación a la que Gilson concede, como se viene mostrando, una importancia decisiva en la historia del pensamiento occidental.

a) La libertad en Dios

Gilson introduce el problema con estas palabras:

«Habiendo definido a Dios como el *ser necesario* accesible a la especulación metafísica, Duns Escoto se encuentra transportado al mismo punto que Avicena; pero, a la hora de explicar la relación de los seres finitos con el infinito, se separa del filósofo árabe. *Para Avicena, lo posible emanaba de lo necesario por vía de necesidad; para Duns Escoto, cuya*

202. Cfr. *EFM*, p. 342, pie de página n. 20. Gilson, porque permite apreciar que las doctrinas de Escoto y de Santo Tomás son conciliables. Las dificultades de conciliación se deben más bien a las discusiones de escuelas que al problema de fondo que está detrás sea del intelectualismo que del voluntarismo. *Intelectualismo* y *voluntarismo* son modos de responder a problemas diferentes. El *intelectualismo* que se atribuye a Santo Tomás pretende salvar la actualidad del conocimiento divino, mientras que el voluntarismo atribuido a Escoto intenta salvar la omnipotencia divina. Tanto la actualidad del conocimiento como la omnipotencia son conciliables desde la consideración de la actualidad del ser divino.

doctrina se convierte aquí es un anti-avicenismo radical, lo posible procede de lo necesario por un acto de libertad»²⁰³.

Avicena fue un pensador creyente. Su fe en el único Dios, necesario y creador lo llevó a explicar el origen del mundo por vía de necesidad. Esta concepción de Dios es problemática para un pensador cristiano que sabe que Dios es libre y no está sujeto a necesidad.

Avicena defendió la univocidad del ser, problematizó la universalidad y singularidad de las formas, y concibió la creación como emanación necesaria. Escoto asimiló lo primero, planteó una solución para lo segundo (con la doctrina de las *hecceitas*) y presentó una férrea oposición a lo tercero. Esa oposición, a la que Gilson califica de *anti-avicenismo radical*, da lugar a la consideración escotista de la libertad divina y que abre el camino al *voluntarismo*.

¿Cómo llega Escoto a concebir la creación como acto libre (no necesario), sin excluir la doctrina aviceniana de la univocidad y de la necesidad del ser divino? Gilson lo explica diciendo que, tanto para Avicena como para Escoto, «la sola prioridad del Primero sobre lo demás es la del Necesario sobre lo posible²⁰⁴. Sólo Dios es necesario (existe necesariamente). Todo lo demás es sólo *posible de recibir* la existencia. Este planteamiento escotista es plenamente compatible con la doctrina aviceniana:

«la esencia en sí misma es un mero posible, no un ser, sino un ser posible. Un mundo construido con tales esencias es un mundo en el que ningún ser contiene en sí mismo la razón de su existencia, de su necesidad, de su intrínseca inteligibilidad.

«Tal era exactamente el mundo que Avicena necesitaba, para contentar a los teólogos. En resumidas cuentas, hay un ser necesario, y sólo uno. Él es *el Primero*, eternamente subsistente en virtud de su propia necesidad y eternamente haciendo pasar a los posibles de la potencia al acto»²⁰⁵.

Esta concepción de las esencias rompió con el modo clásico de entenderlas y abrió el camino al esencialismo moderno. Desde la antigüedad griega, la esencia era considerada como referida a lo real. Algo diferente ocurre en el pensamiento moderno, y se nota ya en Escoto:

«Cuando un griego decía que una cosa era οὐσία quería decir que la cosa era real. Cuando un latino decía que cierta cosa era una *essentia*, también él apuntaba a la realidad de aquella cosa. No así hoy en día [...]. Las esencias modernas son puros posibles [...] de ahora en adelante, siem-

203. *FileM*, p. 555. Las cursivas son nuestras.

204. *Ibidem*, p. 331.

205. *SyF*, p. 95.

pre habrá filósofos en cuyas mentes [...] *essentia* no connotará *esse*, sino la mera capacidad de recibir *esse*»²⁰⁶.

La comprensión aviceniana tiene serias dificultades para un pensador cristiano. La principal de ellas es que si la existencia de las esencias es una posibilidad de existir, y me encuentro con un mundo que de hecho existe, ese mundo no puede por menos de ser necesario. Es creado por Dios, pero es tan necesario como el ser de Dios del cual procede. La libertad de la acción creadora de Dios, en el sistema de Avicena queda puesta como en entredicho. De esa opinión es Gilson, para quien

«la metafísica del ser aviceniana no le podría parecer, a ningún cristiano, una interpretación filosóficamente aceptable de la realidad. A menos que se resignara a vivir como cristiano en un mundo diferente del mundo en que vivía como filósofo, habría de rechazar la metafísica aviceniana como incompatible con su propia visión del mundo»²⁰⁷.

La famosa condena de las tesis averroístas y avicenianas de 1277 por parte de la Iglesia venía a condenar precisamente lo que Escoto rechazaba²⁰⁸. Ese pronunciamiento de la Iglesia buscaba «en el nombre de la Fe cristiana, un mundo libre bajo un Dios libre [...] un mundo en el que hubiera libertad donde quiera que haya conocimiento»²⁰⁹. La intención de Escoto era la misma.

La doctrina de Escoto suponía un cambio de perspectiva en la teodicea. Escoto admite que si el ser de Dios es unívoco (noción aviceniana) él es el único ser que existe con necesidad; pero si existe con necesidad, *el problema de la existencia de Dios se traslada del ámbito ontológico al de la posibilidad lógica*. De este modo, el razonamiento por el que Escoto accede a la demostración de la existencia de Dios es el siguiente: «si el ser primero es posible, existe»²¹⁰. Si Dios es posible (esto es, si no es contradictorio) existe con necesidad. Escoto no parte de los entes reales existentes para probar la existencia de Dios como hizo Santo Tomás en las cinco vías, sino de las propiedades esenciales del ser.

Y puesto que los seres creados son esencialmente contingentes, no es posible concluir, a partir de ellos nada acerca del ser necesario²¹¹. La posibilidad de acceso a Dios por vía de analogía, que dio tantos resultados especulativos a Santo Tomás de Aquino, queda cerrada. A Dios sólo se le podrá conocer conociendo directamente su esencia y sus propiedades.

206. *Ibidem*, p. 133.

207. *Ibidem*.

208. *Ibidem*.

209. *Ibidem*, pp. 133-134.

210. Cfr. *FilEM*, p. 554.

211. *Ibidem*.

¿Qué pasa, entonces, con el mundo creado? Ahí es donde está la radical diferencia entre Escoto y Avicena. El mundo creado es necesario para Avicena (por ser producto de la necesidad) y contingente para Escoto (por ser fruto del querer libre de Dios que pone en la existencia las esencias que Él elige). «El universo escotista se presenta entonces como el efecto contingente y mutable de un querer contingente pero inmutable»²¹². El querer divino asegura la contingencia de lo posible en un universo en donde el ser es unívoco y no analógico²¹³. Para Escoto, afirmar la necesidad del mundo creado es contrario al pensamiento cristiano de la trascendencia de Dios respecto del mundo.

En Escoto, y en esto consiste su voluntarismo, la voluntad tiene una cierta independencia respecto del intelecto puesto que «la voluntad puede mandar los actos de la inteligencia [lo que] nos permite ya prever una concepción de la libertad más voluntarista que intelectualista»²¹⁴. El acto más propio de la voluntad es la elección, y ese acto es completamente libre, esto es, no necesario, en cuanto que no es determinado por nada exterior a la voluntad misma²¹⁵. En Dios esto se da de modo eminente. Dios, para crear el mundo, no tuvo otro móvil que su propio querer, que su propia voluntad.

Escoto no habla, sin embargo, de una voluntad divina arbitraria. Gilson se esfuerza por dejar claro este punto. Dios no es un tirano que establece para su reino las leyes que quiere según el capricho de su voluntad. Escoto sabe que Dios no depende de nada más que de su voluntad para obrar (no tiene que someter su acción a ninguna norma exterior a ella misma), pero resulta que esa voluntad divina es amor²¹⁶. Se ve cómo el Dios del que habla no es otro que el Dios del cristianismo.

Escoto tiene que salir al paso de una objeción que podría otorgar, en contra de lo que pretende probar y en favor del Aquinate, el primado al intelecto. Esa objeción consiste en decir que si Dios es amor no puede querer nada que no sea bueno, y esa imposibilidad supondría que la voluntad divina está sometida, en último término a la regla del bien. Escoto afirma que sucede más bien lo contrario: es la regla del bien la que está sometida al querer amoroso de Dios: es decir, las cosas son buenas *porque* reciben esa bondad de la voluntad de Dios que las quiere²¹⁷.

212. «L'univers scotiste se présente donc comme l'effet contingent et muable d'une volition contingente mais immuable» *JDS*, p. 277. La traducción es nuestra.

213. Cfr. *FiEM*, p. 556.

214. *Ibidem*, p. 558.

215. Cfr. *JDS*, p. 594.

216. «Mais, [...] la volonté de ce despote est amour; [...] il ne dispose pas à son gré de la loi morale [...]; tout au contraire, Duns Scot a toujours précisé qu'aucun commandement de Dieu ne peut aller contre les principes premiers de la raison pratique ni contre leurs conséquences nécessaires». *Ibidem*, p. 618.

217. Cfr. *Ibidem*, p. 338. Una explicación de este punto del escotismo la aporta Miralbell cuando dice que Escoto invierte la causalidad final aristotélica. «Lo finalizado,

Dios no puede tampoco querer lo contradictorio. Dios sólo puede querer lo que es lógicamente posible²¹⁸. Dios, al crear, elige entre formas posibles. Lo imposible no puede ser creado, precisamente por ser imposible y no por una limitación del poder creador de Dios. Algo muy similar afirmará Leibniz unos siglos más adelante.

Avicena propuso un cierto tipo de realismo con el que Escoto está de acuerdo: el de la *naturaleza común*. Escoto toma de esta doctrina filosófica lo que en ella había de verdadero. Esta doctrina plantea que las esencias o naturalezas no son ni universales ni singulares, aunque incluyen la universalidad y la singularidad. De esta doctrina de la naturaleza común Escoto elabora la suya propia: la de la *hecceitas*.

Para Escoto, la *hecceitas* es el «acto último que determina la forma de la especie en la singularidad del individuo»²¹⁹. Esta doctrina, unida a la de la libertad divina (entendida como indiferencia radical de la voluntad frente a los posibles contingentes) asegura la originalidad esencial de cada individuo, al tiempo que garantiza la no necesidad del mundo creado, pues todo lo creado depende absolutamente del querer de Dios, que permanece como el único ser necesario en sí mismo.

Eso sí, si Dios elige libremente entre los posibles, ellos no tienen ninguna necesidad de venir a la existencia, de modo que la libertad con la que Dios los elige se puede entender como una cierta *indiferencia*. Este modo de considerar la libertad tuvo mucha relevancia en las discusiones de *Auxiliis* durante el siglo XVI.

El Dios libre del que habla Escoto es el Dios cristiano. Escoto quiere apartarse de pensadores que, como Avicena «no pudieron jamás elevarse a la noción cristiana de un Dios libre»²²⁰ y detuvieron su consideración de la divinidad en una primera causa necesaria, sin ir a más. Sin la Revelación y la fe, la doctrina de Escoto no existiría. Gilson lo explica diciendo que el pensamiento de Duns Escoto se construye a partir de una convicción teológica primera, y es ésta: *Dios es amor*. Escoto parece ver en esta verdad de fe (al menos como nos lo presenta Gilson), la justificación más alta (más teológica) de su filosofía. Porque, si bien voluntad y amor no se identifican, están en estrecha relación: lo que es la intelección para el intelecto, es el amor para la voluntad²²¹.

dice Escoto, sólo depende en su ser del fin, sólo es posterior al fin, en cuanto que el fin es lo querido, lo amado, lo intentado por el agente, lo que le mueve a dar el ser a tal objeto [...]. En otras palabras, el fin sólo causa aquello que causa el eficiente por amor de tal fin [...]. Por tanto, el fin sólo es real en tanto que querido». MIRALBELL, I., *El dinamismo voluntarista de Duns Escoto*, Eunsa, Pamplona 1994, pp. 123-124.

218. Cfr. *FilEM*, p. 554. La misma idea está desarrollada en *JDS*, pp. 328-329.

219. Cfr. *FilEM*, p. 558.

220. *Ibidem*, p. 565.

221. Cfr. *JDS*, p. 576.

b) La libertad en el hombre

Hablar de una cierta superioridad de la voluntad sobre el entendimiento (voluntarismo) tiene consecuencias no sólo para la teodicea sino también para la antropología y para la moral. Para Escoto, como se ha señalado antes al hablar de la libertad divina, la libertad es la «indeterminación radical de la voluntad»²²².

Que la voluntad sea libre quiere decir, para el escocés, que la voluntad no está necesariamente determinada a elegir aquello que el entendimiento le presenta como fin. En el hombre existen otros apetitos además del apetito racional o voluntad: las pasiones. Ellas tienden a su objeto de modo necesario, esto es, no libre. Las acciones llevadas a cabo por el hombre siguiendo estos apetitos no son actos específicamente humanos, por ser comunes también a los animales. Para Escoto, la voluntad es la forma propiamente humana de apetito²²³, que no está sujeta necesariamente a los dictados de las pasiones.

La voluntad humana es, tanto para Escoto como para los clásicos y escolásticos, un apetito intelectual en el sentido de que es el intelecto quien le presenta el objeto a elegir. En esto coinciden la doctrina de Escoto y la del Aquinate. Pero difieren en un punto central, y es éste: para Escoto, la voluntad no está ordenada *necesariamente* al bien que el entendimiento le presenta como deseable (como sí lo está para Santo Tomás). El conocimiento intelectual del fin no causa el querer de la voluntad del hombre²²⁴. La voluntad humana se basta a sí misma. No hay que buscar la causa de su movimiento en otra cosa que no sea la misma voluntad.

Al considerar al hombre, Escoto debe resolver una dificultad similar a la que surgió al considerar la libertad en Dios: la de la regla del bien. Si el fin al que tiende la voluntad humana es el goce (*fruitio*) de su objeto (el bien), y la ordenación respecto al bien último (Dios) es lo que determina la bondad moral del acto humano, tendríamos que aceptar que la voluntad del hombre estaría determinada por un bien exterior a ella misma. Luego el hombre no sería del todo libre.

Escoto soluciona este problema de la siguiente manera: el fin mueve, pero no en cuanto que captado por el entendimiento (como piensa Santo Tomás) sino en cuanto que *querido* por la voluntad. El entendimiento capta el fin y lo presenta a la voluntad, pero hace falta la intervención de la voluntad. Más aún, para que el entendimiento pueda captar el fin, debe ser impelido por la voluntad a conocerlo.

222. *Ibidem*, p. 583.

223. Cfr. *Ibidem*, p. 578.

224. Cfr. *Ibidem*, pp. 581-582.

El intelecto conoce necesariamente su objeto y la voluntad lo elige, o no, libremente. En Escoto, la libertad se identifica con el libre arbitrio. Desde este punto de vista, la libertad es pura capacidad de decidir. Se ha operado un cambio significativo desde la postura agustiniana que distinguía netamente entre libertad y libertad de arbitrio. Esto es así tanto para el fin último como para los fines mediatos. La elección del fin es asunto de la voluntad. Y lo es también la misma razón de fin.

B. LA NOCIÓN DE LIBERTAD EN EL PENSAMIENTO MODERNO

Esta revisión de la noción de libertad en la filosofía moderna tiene una dificultad si se quiere seguir a Gilson como guía: nuestro autor no escribió trabajos monográficos sobre los filósofos modernos, si excluimos los estudios de 1912 y 1913 sobre Descartes. No obstante, dado su interés por la historia de la filosofía, por los problemas de la modernidad y dado su convencimiento de que existe una *unidad de la experiencia filosófica*, sus obras están llenas de abundantes referencias a pensadores modernos y contemporáneos.

La modernidad, inaugurada por Descartes, *sustituyó* al escolasticismo medieval. Lo expresa bien la *Historia de la Filosofía moderna*, de la que Gilson es coautor²²⁵:

«La supervivencia del escolasticismo durante los siglos XV y XVI es un evidente hecho histórico, como tampoco puede negarse que hacía más de doscientos años que se estaba alimentando de su propia sustancia cuando la filosofía moderna vino a sustituirlo terminantemente. Ya desde la muerte de Occam, el escolasticismo se había consumido, agotándose en interminables sutilezas y en ásperas controversias entre sus Escuelas. Albertistas, tomistas, escotistas, occamistas, averroístas... todos se afanaban en vencer y acallar a todos los demás; y mientras cada facción confiaba en ser la que, por fin, ganaría la batalla, el escolasticismo continuaba su agotamiento, hasta desaparecer.

«Pero no fue la filosofía moderna quien lo mató, pues cuando ésta surgió, ya hacía tiempo que el escolasticismo había muerto. Y como los filósofos del Renacimiento no supieron reemplazarlo, su desaparición creó un vacío que los filósofos del siglo XVII simplemente llenaron [...]. El único sentido en que puede afirmarse que los filósofos modernos mataron el escolasticismo es el que tan bien expresó Augusto Comte en su clásica fórmula de que *sólo se destruye lo que se sustituye*»²²⁶.

225. Cfr. GILSON, É. y LANGAN, T., *Historia de la Filosofía, (3) Filosofía moderna*, Emecé editores, Buenos Aires-Barcelona 1963.

226. *HFM*, Prólogo, p. XIII.

Esa sustitución, piensa Gilson, «no fue precisamente el final del escolasticismo, sino más bien el de la prevalencia de la filosofía griega»²²⁷. Y es que el pensamiento griego había pervivido en el pensamiento de los Padres de la Iglesia y de los escolásticos. El cristianismo había favorecido un tipo de pensamiento filosófico en el que el pensamiento clásico pudo seguir desarrollando, en la mente de los pensadores cristianos, sus posibilidades especulativas.

Gilson piensa que ha sido gracias al trabajo de los pensadores medievales por lo que hoy podemos conocer el pensamiento griego, no sólo en sus contenidos sino también en su técnica filosófica: «Todos los materiales técnicos empleados por los filósofos y los teólogos cristianos, desde San Agustín hasta Marsilio Ficino, habían sido heredados de Platón, Aristóteles y Plotino»²²⁸. Así, al romper con el escolasticismo, el pensamiento moderno habría roto también con el pensamiento clásico.

Todo esto hace del siglo de Descartes un siglo apasionante para la historia del pensamiento. Gilson no duda en señalar que todavía a principios del siglo XVI «estaban viviendo de la herencia filosófica que nos había legado la Antigüedad»²²⁹, aunque con una inclinación hacia el epicureísmo, el estoicismo o el escepticismo²³⁰. Los sorprendentes progresos de la ciencia moderna (en matemáticas, astronomía, física y biología) provocaron el salto de época. La filosofía a partir de Descartes se fue separando paulatinamente de la teología escolástica (fundada en una física aristotélica que se mostraba ya obsoleta con las observaciones de Copérnico, Galileo y Kepler) y empezó a beneficiarse de la aplicación de nuevos métodos de conocimiento²³¹.

La distinción entre época medieval y moderna es justificada. Gilson la admite al tiempo que lamenta el hecho de que muchos hayan llegado casi a ignorar el pensamiento de la Edad Media que ha tenido tanta relevancia en la historia del pensamiento Occidental.

Lo que consiguió la filosofía moderna al intentar llenar el vacío filosófico dejado por la desaparición del escolasticismo fue suscitar nuevamente los problemas filosóficos con los que ya se habían enfrentado los clásicos y los escolásticos. En muchos casos debieron responder a ellos echando mano de los mismos (o similares) razonamientos que fueron empleados por los medievales. Esto se nota, por ejemplo, en el uso de doctrinas como la de las verdades eternas de San Agustín, la del llamado argumento ontológico de San Anselmo para probar la existencia de Dios, el problema de los universales, la libertad de arbitrio, etc. Fue precisamente

227. *Ibidem*, p. 497.

228. *Ibidem*.

229. *Ibidem*.

230. Cfr. *Ibidem*.

231. Cfr. *Ibidem*.

estudiando la libertad de arbitrio en Descartes como Gilson descubrió el inmenso panorama de la filosofía medieval.

1. LA REFORMA PROTESTANTE, UN PRECEDENTE DE LA MODERNIDAD

Hay un hecho histórico sobre el que Gilson llama la atención y que sería un precedente del pensamiento moderno: la Reforma religiosa llevada a cabo por Lutero y Calvino. La Reforma dejó importantísimas secuelas en Europa, también en lo que se refiere a la comprensión de la libertad de arbitrio. La impronta del pensamiento nacido con la Reforma se nota en muchos de los grandes pensadores modernos que se formaron en ambientes protestantes.

Tanto el humanismo renacentista como Lutero tuvieron en común un cierto rechazo o protesta contra la Edad Media, pero no lo hacen contra lo mismo ni del mismo modo²³². Mientras que el Renacimiento lucha contra la *barbarie gótica* de la Edad Media, Lutero dirige sus ataques más bien contra su teología. Más en concreto, contra lo que Lutero consideró una helenización de la teología, que habría corrompido, según el Reformador, la esencia misma del cristianismo²³³.

Su celo por la autenticidad del Evangelio (que entendió había sido contaminado con la inclusión del aristotelismo en la reflexión teológica) lo llevó a adoptar esa actitud de rechazo ante la filosofía griega. Lutero fue, antes que nada un monje y su gran preocupación fue la justificación del hombre por la gracia, esto es, la salvación y todo lo que tiene que ver con ella²³⁴. En esto, Lutero no se distingue en nada de los demás monjes de la Edad Media. ¿Qué lo distingue y hace de su Reforma un hecho nuevo en la historia del cristianismo? «Lo que hay de novedoso en la Reforma [...], no es ni un tono ni tampoco una actitud [la actitud de rechazo al uso de la lógica –o filosofía– en la reflexión teológica], sino una doctrina»²³⁵.

En efecto, una resistencia semejante había sido hecha en los siglos anteriores por pensadores cristianos que, movidos por un sincero celo reli-

232. Cfr. *IetL*, p. 172.

233. Cfr. *Ibidem*, p. 173.

234. «[...] le jeune Luther fut d'abord essentiellement un moine hanté par le besoin du salut, et qui méprisait cordialement tout ce qui ne pouvait y servir». *ChrPh*, pp. 17-18. La traducción es nuestra.

235. El texto completo en francés es el siguiente: «Ce qu'il y avait de nouveau dans la Réforme, sur ce point du moins, ce n'était ni un ton, ni même une attitude, mais une doctrine. Pour la première fois dans l'histoire du christianisme, cette condamnation radicale portée contre la philosophie par tant de chrétiens, éloquentement formulée mais jamais fondée, se trouvait prise au sérieux et recevait sa pleine justification». *Ibidem*, p. 18. La traducción es nuestra.

gioso, se opusieron al uso de doctrinas filosóficas para hacer teología. Lo habían hecho, eso sí, desde el seno de la Iglesia. Un ejemplo de esto es San Buenaventura como se ha visto anteriormente. La oposición de Lutero llegó hasta la triste situación de ruptura con la tradición secular de la Iglesia²³⁶.

La nueva doctrina que fundamentaría la crítica a la escolástica por parte de Lutero fue su nueva visión de la naturaleza humana como irremisiblemente dañada por el pecado²³⁷. Es la doctrina que expone en su famosa obra *De servo arbitrio*, que fue la respuesta al *De libero arbitrio* de Erasmo. Las afirmaciones que hace allí Lutero son antagónicas con las posiciones adoptadas por pensadores como San Agustín o San Bernardo; una de ellas es la exaltación unilateral de la acción de la gracia como *sustitutivo* de la naturaleza²³⁸.

Gilson llama la atención sobre el hecho de que Lutero está seguro de estar haciendo suyo el pensamiento auténtico de San Agustín sobre la relación entre la gracia y el libre arbitrio de la voluntad. Pero muestra que tal convencimiento es ilusorio²³⁹; es precisamente de la confrontación entre Lutero y San Agustín donde Gilson encuentra una nueva doctrina teológica en el pensamiento del Reformador²⁴⁰.

La diferencia entre la naturaleza caída del hombre vista por San Agustín y por Lutero es manifiesta. «Se buscaría inutilmente en el Obispo de Hipona esta condena radical de la naturaleza caída que aparece constantemente en la pluma de Lutero»²⁴¹. Podríamos decir que el aspecto distintivo entre la doctrina de San Agustín y de Lutero se manifiesta, para Gilson, en las respectivas actitudes de optimismo o de pesimismo ante las posibilidades de la naturaleza caída. El pesimismo de Lutero se manifiesta en su concepción del libre arbitrio, aunque Gilson mismo recomienda mesura a la hora de juzgar las afirmaciones de Lutero.

El Reformador no niega, en un primer momento, que el hombre tenga libre arbitrio sino que reduce su eficacia a todo lo que no tenga que ver con la salvación del alma²⁴². Este ámbito (el de la salvación) sería, en la

236. Cfr. *IetL*, p. 173.

237. Cfr. *Ibidem*, pp. 172-174.

238. Cfr. *Ibidem*, p. 174.

239. Cfr. *ChrPh*, p. 19.

240. «Pour sentir ce qu'il y avait de vraiment neuf dans l'attitude de Luther, il n'est pas inutile de la comparer à celle d'un homme dont il s'est souvent réclamé, saint Augustin. *Augustinus meus totus est*, dit-il dans son *De servo arbitrio* (ed. Weimar, t. 18, p. 640)». *Ibidem*, pp. 18-19.

241. «On chercherait vainement chez l'évêque d'Hippone cette condamnation radicale de la nature déchue qui revient constamment sous la plume de Luther». *Ibidem*, p. 19. La traducción es nuestra.

242. El del libre arbitrio es el tema central de la doctrina luterana. En torno a él giran todas las demás cuestiones que Lutero polemizó. Así lo dice Lutero en 1525 diri-

visión luterana, exclusivo de Dios. Tampoco niega que siga habiendo un orden moral después del pecado²⁴³. Lo explica Gilson en un párrafo largo, que merece ser leído en su integridad:

«Lo que él [Lutero] piensa acerca de esto aparece expresado claramente en lo que dice sobre el libre arbitrio, porque esta cualidad de la voluntad, como la ciencia que es una cualidad de la razón, subsiste o desaparece con la misma naturaleza. *Lutero no ha sostenido nunca que el pecado nos haya privado de la facultad de elegir libremente, porque, dice él, ella es una misma cosa con la voluntad misma. Hay en el querer una espontaneidad esencial que no puede ser eliminada.* Así, si se entiende por libre arbitrio la ausencia de coacción, es claro que en algún caso la voluntad no deje de ser libre, y es libremente, espontáneamente, que el justo quiere el bien bajo el influjo de la gracia, como el malvado ve el mal bajo el de la concupiscencia. Suponed lo contrario, someted la voluntad a lo que los escolásticos llamarían *nececsitas a coatione*, y obtendréis una Noluntad. [En efecto, para Lutero la acción de Dios impediría al hombre ser enteramente libre].

Yendo más lejos, Lutero no niega el hecho evidente de que el hombre permanece libre de elegir entre una multitud de actos posibles, como erguirse o asearse, o salir a pasear con o sin sombrero. Conservamos nuestro libre arbitrio en relación con todo aquello que está por debajo de nosotros, es decir, de todo aquello que no concierne ni a Dios ni a nuestra salvación. En este orden inferior, la voluntad no está libre sólo de coacción (lo está siempre), sino también libre de necesidad. Añadiendo, por tanto, que la libertad del hombre llega sólo hasta ese límite: “*En lo que tiene que ver con Dios, las cosas relativas a la salvación o a la condenación, el hombre no tiene libertad de arbitrio, sino que está preso, está sometido, es siervo, bien de la voluntad de Dios, bien de la voluntad de satanás*” (LUTHER, M., *De servo arbitrio*, édit. de Weimar, t. 18, p. 638)²⁴⁴.

giéndose a Erasmo y contestando a su obra *De libero arbitrio* (1524): «[...] te alabo y te felicito, tú solo entre todos has atacado la verdadera cuestión, el fondo del asunto; tú no me molestas con otras cuestiones sobre el papado, el purgatorio, las indulgencias y cosas semejantes, que son bagatelas más que el asunto mismo, y sobre las cuales hasta este día todos me han perseguido en vano. Tú eres el único que ha visto el nudo de la cuestión a que me dedico con mayor agrado tanto cuanto permiten el tiempo y el descanso [...]» *De servo arbitrio*, W.A. t. 18, 786, 26-35. La traducción está tomada de MATEO SECO, L., *Martin Lutero: sobre la libertad esclava*, Editorial Magisterio Español, Madrid 1978, p. 38.

243. «Encore convient-il [...] de garder la mesure nécessaire. Il ne serait pas vrai de dire, par exemple, que Luther ait purement et simplement nié la persistance d'un ordre naturel, même après le péché originel, ou qu'il ait perdu toute sensibilité pour ce que cet ordre a conservé de valeur propre». *ChrPh*, p. 21.

244. «Ce qu'il pense de la question apparaît clairement dans ce qu'il dit du libre arbitre, car cette qualité de la volonté, comme la science qui est une qualité de la raison, subsiste ou disparaît avec la nature même. Or *Luther n'a jamais soutenu que le péché nous ait privé de la faculté de choisir librement, car, dit-il, elle ne fait qu'un avec la vo-*

De servidumbre de la voluntad a Dios ya había hablado San Agustín, sólo que el *Doctor gratiae* lo hizo mientras afirmaba con rotundidad la existencia de libre arbitrio; Lutero, en cambio lo hace en un contexto en que la libertad de arbitrio del hombre es negada. Siendo más precisos hay que decir que lo que Lutero niega es la *eficacia religiosa* de la naturaleza caída²⁴⁵. Esto va en contra del pensamiento cristiano anterior a la Reforma que ha admitido siempre una cierta colaboración del hombre en la tarea de su salvación.

Y es que al relativizar la cooperación que presta el hombre al Creador, la visión de la libertad queda problematizada. Y es que, «a hombres a quienes Dios mismo no podía volver a hacer coadyutores y cooperadores suyos [por la gracia], la filosofía cristiana no tenía nada más que decir»²⁴⁶, tampoco en lo que tiene que ver con la libertad. Es lo que Erasmo dice a Lutero en el *De libero arbitrio* haciéndose, a sí mismo y por propia atribución, portavoz del sentimiento general que unía a los teólogos católicos en contra de la nueva doctrina reformada²⁴⁷.

El resultado no es sólo la reducción del problema de la libertad del hombre, sino además la pérdida de lo que Gilson llama *optimismo cristiano* que defiende una visión positiva (afirmativa) de la naturaleza humana,

*lonté même. Il y a dans le vouloir une spontanéité essentielle que rien ne peut en éliminer. Si donc on entend par libre arbitre l'absence de contrainte, il est clair qu'en aucun cas la volonté ne cesse d'être libre, et c'est librement, spontanément, que le juste veut le bien sous la pression de la grâce, comme le méchant veut le mal sous celle de la concupiscence. Supposez le contraire, soumettez la volonté à ce que les scolastiques nommaient la *necessitas a coatione*, vous en ferez une Nolonté (Cfr. LUTHER, M., *De servo arbitrio*, édit. de Weimar, t. 18, pp. 634-635).*

«Allons plus loin, Luther ne conteste pas davantage le fait évident, que l'homme est resté libre de choisir entre une multitude d'actes possibles, comme de se lever ou de s'asseoir, de sortir avec un chapeau ou de se promener tête nue. Nous conservons notre libre arbitre à l'égard de tout ce qui ne concerne ni Dieu ni notre salut. Dans cette ordre inférieur, la volonté n'est pas seulement libre de contrainte, comme elle l'est toujours, elle est même libre de nécessité. Ajoutons pourtant que la liberté de l'homme s'arrête là: "*Caeterum erga Deum, vel in rebus quae pertinent ad salutem vel damnationem, non habet liberum arbitrium, sed captivus, subjectus et servus est (homo), vel voluntatis Dei vel voluntatis satanae*" (LUTHER, M., *De servo arbitrio*, édit. de Weimar, t. 18, p. 638)». *ChrPh*, pp. 21-22. Las cursivas, salvo las de las expresiones latinas, son nuestras. La traducción es nuestra.

245. «[...] la négation luthérienne ne porte pas sur la nature, mais sur la valeur et l'efficace religieuse de la nature déchue; mais c'est ensuite que, dans ces limites précises, la négation de la nature est sans appel, absolue, totale [...] Même sous la grâce qui la sauve, la volonté reste frappée d'une stérilité religieuse totale, comme la nature déchue dont elle est l'expression». *Ibidem*, pp. 22-23. La misma idea es expresada por el Prof. Mateo Seco: «para Lutero [...], la voluntad [del hombre] es tan impotente para obrar el bien, que ni siquiera puede colaborar con la gracia». MATEO SECO, L., *Martin Lutero: sobre la libertad esclava*, p. 33.

246. *EFM*, p. 295.

247. Cfr. *ChrPh*, p. 23.

apoyada en la doctrina cristiana de la Redención por la gracia²⁴⁸. En esto, el cristianismo coincide con alguna de las aspiraciones del Renacimiento. No fue la Edad Media la que negó la realidad y el valor de la naturaleza humana:

«(...) si alguno los ha negado, no es ciertamente ni Santo Tomás ni San Agustín, sino más bien Lutero y Calvino. En este sentido es verdad decir que si el espíritu de la filosofía medieval estaba en profundo acuerdo con ciertas aspiraciones positivas del Renacimiento, es porque ese espíritu era cristiano»²⁴⁹.

Lutero quiso marcar distancia principalmente con Santo Tomás de Aquino. Para el Reformador, el Aquinate habría incurrido en un error inexcusable: haber introducido en la teología cristiana las nociones paganas de *justicia y libertad humana*²⁵⁰. Detrás de la consideración tomasiana de la justicia lo que está es la racionalidad humana. Al despreciar la consideración de la *justicia* Lutero estaba rechazando el elemento racional. Al hacerlo, piensa Gilson, lo que Lutero consiguió fue eliminar la *causa del libre arbitrio*²⁵¹ (la inteligencia), que quedó *sustituída* por la doctrina de la gracia. La Reforma llevada a cabo por Lutero y Calvino, prepara la era del pensamiento moderno y supone, para Gilson, la *abdicación del libre albedrío*. Lo explica Gilson de la siguiente manera:

«Cuando desapareció la confianza en la indestructibilidad de la naturaleza y en la eficacia de las causas segundas nacidas de una fecundidad creadora, el mundo estaba maduro para la Reforma; en todas partes, y en la medida en que subsistió esa confianza, la Reforma fue resistida. Por eso todas las morales cristianas de la Edad Media, como las de los Padres de la Iglesia en que aquellas se inspiran, se basan en la afirmación de un libre albedrío indestructible como sobre sus cimientos necesarios. Si, como se re-

248. Gilson presenta la postura católica en la que se apoya ese optimismo frente a las posibilidades de la naturaleza humana con estas palabras: «La vraie position catholique consiste à maintenir et que la nature fut créée bonne, et qu'elle est une nature blessée, et qu'elle peut être au moins partiellement guérie par la grâce, si Dieu le veut. Cette instauration, c'est-à-dire ce renouvellement, ce rétablissement, cette restauration de la nature dans sa bonté primitive par la grâce, voilà quel est sur ce point le programme du catholicisme authentique». *Ibidem*, p. 37.

249. *EFM*, pp. 133-134.

250. «Si l'on poussait suffisamment loin l'analyse des œuvres de Luther, on constaterait probablement que le crime inexpiable du thomisme est à ses yeux d'avoir introduit dans le Dieu chrétien, et par conséquent dans la théologie chrétienne, la notion aristotélicienne, donc hellénique et païenne, de la justice, avec la conception de la liberté humaine qui en est inséparable». *IetL*, p. 173.

251. Cfr. *EFM*, p. 294.

pite, la Reforma inaugura la era del pensamiento moderno, éste se inició con la *abdicación del libre albedrío*»²⁵².

Este es, para Gilson, el punto de inflexión entre la Edad Media y la Moderna en torno a la noción de libertad. La noción de libre albedrío había sido el gran descubrimiento de la Edad Media. Con la *abdicación* de esa libertad de arbitrio comienza el camino que conduce a las afirmaciones que sobre la libertad hacen los pensadores modernos y que siguen teniendo importantes repercusiones en el pensamiento occidental posterior, hasta nuestros días²⁵³.

La *filosofía cristiana* puede afirmar el libre arbitrio de la voluntad siempre que se conciba al hombre como capaz de colaborar con la obra creadora. Al ser negada esa capacidad por parte de Lutero, el libre arbitrio no puede ser ya afirmado con la misma rotundidad que se hizo en la Edad Media. El cristianismo que heredan los pensadores modernos está lesionado en este punto. Perdura, eso sí, el carácter de *espontaneidad*, que será un modo frecuente de entender la libertad en la época moderna y contemporánea. El cristianismo ha aportado a la historia del pensamiento occidental: «una noción, más rica y comprensiva que la que se puede encontrar en los Antiguos, de esa *espontaneidad de un querer* cuya eficacia por lo verdadero y el bien hace la libertad»²⁵⁴.

Una vez visto el cambio de perspectiva que la Reforma introduce en el pensamiento occidental en torno a la noción de libertad de arbitrio, conviene revisar el pensamiento de algunos de los principales pensadores de la modernidad, tal como Gilson nos los presenta, en lo que tiene que ver con el tema de este estudio. El primero de esos pensadores es Descartes.

2. LA LIBERTAD EN DESCARTES (1596-1650)

René Descartes, nace en la Haya en 1596 y muere en Estocolmo en 1650. Los estudios de Gilson sobre el pensamiento de Descartes son: *Índi-*

252. *Ibidem*, p. 295. Las cursivas son nuestras.

253. De esa opinión es el Prof. Mateo Seco, que afirma con buen sentido que: «esta deformación del concepto de libertad sigue vigente en grandes sectores del pensamiento contemporáneo [para los que] la libertad es entendida como *ius utendi et abutendi*, como mera carencia de vínculos, como poder despótico y arbitrario». MATEO SECO, L., *Martin Lutero: sobre la libertad esclava*, p. 65. La expresión latina es originaria del Derecho romano para hablar del derecho de propiedad, y es empleada por Lutero en el *De servo arbitrio* para hablar de la libertad de arbitrio de que goza el hombre en el nivel inferior (no relativo a la salvación). Esa concepción reductiva de la libertad es la que habría hecho carrera en Occidente a partir de Lutero.

254. *EFM*, p. 295.

ce escolástico-cartesiano y *La libertad en Descartes y la teología*, publicados en 1912 y 1913 respectivamente. Además de estas obras tempranas, Gilson tiene una edición comentada del *Discurso del método* que también tiene interés para este estudio por algunas reflexiones que se hacen en torno a la *moral provisional* cartesiana.

Con el doble estudio doctoral sobre el pensamiento de Descartes, Gilson fue descubriendo los rastros de un pensamiento filosófico anterior en el que Descartes se apoya. Ese descubrimiento inicia el modo nuevo de ver la historia medieval y moderna que Gilson tiene²⁵⁵. El pensamiento anterior en el que Descartes se apoya no es el pensamiento griego clásico, sino el pensamiento escolástico. Descartes es cristiano y no hay que extrañarse de que haya abundantes nociones cristianas en su filosofía.

Este modo gilsoniano de aproximarse al pensamiento de Descartes cambia el modo que se tenía de estudiar y enseñar el cartesianismo. Descartes, aunque lo pretende, no construyó una filosofía desde cero. Gilson empezó a decir, ya en el año 1913, que «una enorme cantidad de nociones y conclusiones habían pasado de sus doctrinas [las de Tomás de Aquino y otros teólogos escolásticos] a la de Descartes»²⁵⁶. Eso sí, no lo hicieron siempre de modo expreso. Gilson hace ver que el pensamiento de Descartes es original al tiempo que se sirve de la escolástica abundantemente. «La palabra *fuerza* no precisa bien la situación. En la filosofía cartesiana no había verdaderamente nada de la teología escolástica. Más que remontarse hasta allí como fuerza, Descartes había explotado la escolástica como una cantera»²⁵⁷.

Al afirmar esto, Gilson no quita ningún mérito a Descartes. Lo que sí lamenta es el *empobrecimiento* que sufren algunas nociones escolásticas al ser tratadas por el padre del pensamiento moderno. Hablando de sus trabajos de investigación sobre el pensamiento de Descartes nos confía que:

«a medida que mi trabajo avanzaba, yo experimentaba una desolación, una creciente desolación intelectual al ver el pobre residuo que el cartesianismo había conservado de posturas filosóficas cuya plena justificación no estaba en él, sino en las teologías escolásticas. [...]. De la escolástica a Descartes, la pérdida de sustancia metafísica me parecía in-

255. Lo explica Géry Prouvost con estas palabras: «De même que Descartes avait conduit le Gilson des années 1920 à la connaissance des penseurs du Moyen Âge et de Thomas d'Aquin, de même Descartes va initier, dans les années 1930, à une lecture philosophique de l'histoire médiévale et moderne qui trouvera sa pleine expression dans *L'Esprit de la philosophie médiévale*». PROUVOST, G., «Relations entre philosophie et théologie», p. 423.

256. *LDTh*, p. 98.

257. *Ibidem*, pp. 98-99.

mena. [...]. Sobre todos estos puntos, el pensamiento cartesiano señala, con relación a las fuentes de las que derivaba, mucho menos un progreso que un *empobrecimiento*»²⁵⁸.

Se trata de un reproche mucho más agudo que la simple reclamación de derechos de autor en favor del escolasticismo. Esta conclusión acerca de una figura tan importante en la historia de la filosofía debía, en conciencia, ser enseñada junto con las ideas del padre de la modernidad. Pero Gilson tuvo que enfrentarse con una tradición ya consolidada en la enseñanza de la historia de la filosofía²⁵⁹.

«Puesto que ésta era a *mis* ojos la verdad, debía decirla, pero al decirla violaba una prohibición. Esta conclusión volvía a poner en tela de juicio perspectivas históricas que habían pasado a ser costumbres, es decir, prácticamente dogmas. Si pueden encontrarse en la Edad Media posiciones metafísicas mejor elaboradas técnicamente y más perfectamente justificadas de lo que lo son cuando se las encuentra en Descartes, se hace difícil sostener con Cousin que, entre los griegos y Descartes, no hay más que una especie de noche intelectual por extinción progresiva de la luz griega. Si, en algunos puntos, hay más en Santo Tomás que en Descartes, no puede decirse con Hamelin que “Descartes viene a continuación de los Antiguos, casi como si nada hubiera entre ellos y él”»²⁶⁰.

258. *Ibidem*, p. 99. Las cursivas son nuestras.

259. Hegel dividió la historia de la filosofía occidental concediendo un lugar central al pensamiento de Descartes y destacando el cambio de época que se da con la aparición de su sistema filosófico: «De esta manera, tenemos que considerar tres períodos en la historia de la filosofía: en primer lugar, la filosofía griega desde Tales, desde el origen, aproximadamente 600 años antes de Cristo [...] hasta los filósofos neoplatónicos [...]. [...] la filosofía neoplatónica se continúa inmediatamente en la de los Padres de la Iglesia; varias filosofías dentro del cristianismo tienen por base sólo a la filosofía neoplatónica. Por tanto, es aproximadamente un espacio de tiempo de 1.000 años. El segundo período es la Edad Media, el período de fermentación y de preparación de la filosofía moderna. A este período pertenecen los escolásticos; se han de mencionar también las filosofías árabes y judía, pero la filosofía fundamental es la de la Iglesia cristiana. Este período duró aproximadamente 1.000 años también. El tercer período, el de la verdadera presentación de la filosofía moderna comienza solamente en la época de la guerra de los Treinta Años, con F. Bacon (m. 1626), Jacobo Böhme (m. 1624) o Descartes (m. 1650). *Con él el pensamiento ha comenzado a penetrar en sí mismo. Cogito ergo sum, son las primeras palabras de un sistema; y justamente estas palabras expresan lo que diferencia a la filosofía moderna de todas las filosofías precedentes*». HEGEL, G., *Introducción a la Historia de la filosofía*, traducción de Eloy Terron, Ediciones Aguilar, Buenos Aires 1977, pp. 227-228. Las cursivas son nuestras. También Gilson admite el cambio de época que se da con Descartes. La diferencia está en la interpretación del fenómeno. Mientras Hegel ve en el paso de la filosofía medieval a la moderna una superación, Gilson ve un *empobrecimiento*. Esta comparación merecería una investigación detenida y no es éste el momento de hacerla.

260. *LDTh*, pp. 99-100.

No es Gilson el primero en reparar en el influjo que Descartes debe al pensamiento medieval. Él mismo hace referencia a un trabajo de Freudenthal sobre Spinoza en el que se señalaba algo similar a lo que Gilson había descubierto. Freudenthal indicaba que la originalidad del genio de Descartes estaba principalmente en su física, porque en otros temas (como la psicología, la teoría del conocimiento, la moral o la metafísica) su pensamiento estaba cargado de elementos escolásticos²⁶¹.

Pero Freudenthal constituye una excepción a la regla. La historia de la filosofía se seguía enseñando en colegios y universidades del siglo XX como si la Edad Media hubiera sido una época de vacío filosófico. Y esto llevaba consigo un problema no sólo pedagógico sino, además, un «grave problema propiamente filosófico»²⁶². Ese problema fue el que se ventiló en las discusiones de los años treinta sobre *filosofía cristiana* en la Sorbona.

Al mismo tiempo, Gilson reconoce la importancia real que tiene un pensador como Descartes. *La libertad en Descartes y la Teología* busca precisamente defender a Descartes de una acusación injusta. Como él mismo nos refiere, M. Espinas había hablado de Descartes como de un metafísico que, empleando la formación recibida en la escuela *La Flèche*, habría tenido una tendencia intelectual esencialmente teológica. Según Espinas, Descartes habría sido un *pensador laico* que puso sus ideas filosóficas al servicio de la religión, para defender la fe cristiana (la existencia de Dios y la inmortalidad del alma) ante los libertinos²⁶³.

Gilson combate esta opinión, y defiende a Descartes como un pensador muy original, dotado de un sincero interés científico, y más interesado en pasar inadvertido que en participar en las discusiones teológicas que tenían lugar en su siglo, y de las que sin duda tuvo noticia²⁶⁴. Una de las

261. Así comienza la introducción al *Index*: «On a longtemps considéré que le principal titre de gloire de Bacon et Descartes avait été de constituer une philosophie radicalement détachée de toutes les philosophies antérieures, et d'en construire l'édifice entier à nouveaux frais. Ce n'est pas l'un des moindres mérites de Freudenthal que d'avoir nettement affirmé la fausseté d'un pareil point de vue. Dès le début de son célèbre mémoire sur Spinoza et la scolastique, il notait qu'une pareille conception du cartésianisme pouvait à la rigueur se soutenir en ce qui concerne la physique, mais que la psychologie, la doctrine de la connaissance, la morale et la métaphysique de Descartes sont remplies d'éléments empruntés à la scolastique». *Is-c*, p. i.

262. *LDTh*, p. 100.

263. Cfr. *Ibidem*, p. 435.

264. Aunque Descartes es un cristiano y su respeto por la Iglesia católica es manifiesto, Gilson señala que la interpretación de Espinas es cuestionable. Descartes no es un apóstol laico. Su actitud parece buscar menos la defensa de la Iglesia como la defensa personal de su física. Esa es la tesis de Gilson al final de su estudio sobre Descartes. Dice: «quant à l'Église Descartes la respecte et surtout la craignit profondément; beaucoup moins soucieux de la défendre que préoccupé de se défendre contre elle, il chercha par-dessus tout à se la concilier». *Ibidem*, p. 439.

nociones de las que los escolásticos medievales ya se habían ocupado antes que él y que Descartes emplea es la de libre arbitrio²⁶⁵.

Las afirmaciones de Descartes acerca de la libertad de arbitrio están vinculadas al problema filosófico de la no distinción de atributos divinos y habría recibido influjo indirecto de la disputa teológica *de Auxiliis*.

a) Las verdades eternas y la no distinción de atributos divinos

Los escolásticos consideraron el libre arbitrio de la voluntad como uno de los atributos esenciales de Dios. El Dios de los medievales es libre. Con Descartes, la consideración se centra en el intelecto divino más que en la voluntad divina. Y desde esa óptica será considerado el problema de Dios en el racionalismo.

Las verdades eternas han sido establecidas por Dios. Gracias a la *inmutabilidad* divina, esas verdades no pueden cambiar. Se ve que las doctrinas agustinianas de las verdades eternas y de la inmutabilidad están presentes en Descartes. En esas nociones, comunes al interés de los teólogos, se fundan muchas de las afirmaciones de su nueva física. En efecto, si la eternidad de las verdades eternas dependen enteramente (en cuanto verdaderas y en cuanto eternas) de la omnipotencia divina²⁶⁶, esto es, de su divino querer, resulta que las cosas no pueden cambiar salvo una variación en el querer de Dios. En tanto que el querer de Dios es inmutable, la inmutabilidad de las verdades eternas queda asegurada, asegurando de paso la posibilidad de la física universalmente válida de Descartes.

Para explicar esto, Descartes no puede obviar la explicación de ese querer divino inmutable. «Si la voluntad de Dios es inmutable y no puede cambiar, ¿cómo admitir, de otra parte, que sea libre?»²⁶⁷. Es ahí donde se encuadra el problema de la libertad de Dios en Descartes.

Para los escolásticos, la esencia de Dios se identifica con su acto *simple* de existir. De ahí que fuera necesario, para hablar de la divinidad

265. En la voz *Liberté. Libre arbitre*, aparecen tres textos de Santo Tomás de Aquino, uno de Suárez y uno de Eustachio à Sancto Paulo que incorporarían nociones tratadas por Descartes. Los textos de Santo Tomás son: *Sum. Theol.*, I, 83, I. *Utrum homo sit liberi arbitrii*; *De Verit.*, 22, 5. *Utrum voluntas quippiam de necessitate velit?*; *Sum. Theol.*, I, 83, 4. *Utrum liberum arbitrium sit alia potentia a voluntate*. El texto de Suárez es *Met. disp.* Disp. 19, sec. 2, a. 13, en donde afirma que la libertad se conoce por una experiencia interna. Finalmente, el texto de Eustachio à Sancto Paulo es: *Sum. phil.*, II, 49, acerca de la posibilidad de obrar o no obrar. Cfr. *Is-c*, pp. 154-158. No interesa para esta investigación probar si Descartes emplea o no estos textos. Interesa saber que Gilson los tiene en mente cuando hace afirmaciones acerca del pensamiento de Descartes sobre la libertad de arbitrio.

266. Cfr. *LDTh*, p. 185.

267. *Ibidem*, p. 15.

explicar la distinción que existe entre los múltiples predicados que pueden hacerse acerca de ese Dios *simple*. Los escolásticos entendieron que los atributos divinos se distinguían, bien de modo real (como Santo Tomás), bien con distinción de razón (como Escoto).

Descartes no admitió ninguna distinción de atributos en Dios. Desde este punto de vista, a la pregunta de Mersenne por cuál es la naturaleza del acto por el que Dios crea las verdades eternas, Descartes responde: «las creó por el mismo [acto] por el que las ha querido e inteligido desde la eternidad, o bien (si no atribuí la palabra *creó* más que a la existencia de las cosas) las dispuso e hizo. *Porque en Dios es una misma cosa querer, entender y crear, sin que lo uno preceda a lo otro ni en cuanto a la razón*»²⁶⁸. Y explica Gilson: «en una palabra, no hay nada en Dios que legitime una distinción, por superficial que se quiera [esto es, ni siquiera una distinción de razón], entre su potencia, su entendimiento y su voluntad»²⁶⁹.

Gilson pone de manifiesto que en el pensamiento de Descartes, Dios conoce las verdades eternas al tiempo que las crea y las quiere. Pensar a un Dios *escogiendo* entre esencias posibles sería una blasfemia²⁷⁰. Sería tanto como atribuir a Dios la imperfección de la criatura (del hombre) que se ve en la situación de tener que elegir con su voluntad acerca de aquello que el entendimiento le presenta *como objeto de su elección*. La atribución de libre arbitrio a la divinidad es inadmisibles para Descartes.

El Dios de Descartes es *simple*, por eso la distinción de atributos no tiene cabida en su teodicea. De este modo, el cartesianismo va llevando a una situación en la historia del pensamiento en la que la libertad del ser divino se hace cada vez más difícil de afirmar a medida que se empieza a considerar con más radicalidad la necesidad de las esencias siguiendo el camino que empezó a recorrer Escoto. De ese modo resultará que el interés de la teodicea se empieza a fijar más en el poder que tiene Dios de crear que en la libertad con la que crea. Esta es la consecuencia de identificar el libre arbitrio divino con la omnipotencia.

268. «Je dis que *ex hoc ipso quod illas ab aeterno esse voluerit et intellexerit, illas creavit*, ou bien (si vous n'attribuez le mot de *creavit* qu'à l'existence des choses) *illas disposuit et fecit*. Car c'est en Dieu une même chose de vouloir, d'entendre et de créer, sans que l'un précède l'autre, *ne quidem ratione*». A Mersenne. Amsterdam, 27 mayo 1960? I, 151. Citado por Gilson en *ibidem*, p. 20. Las cursivas son nuestras. La traducción es nuestra.

269. «D'un mot, il n'y a rien en Dieu qui légitime une distinction, si superficielle qu'on veuille la faire, entre sa puissance, son entendement et sa volonté». *Ibidem*. La traducción es nuestra.

270. Así lo explica Gilson: «On ne peut pas dire que les vérités éternelles soient antérieures à la connaissance de Dieu ou à sa volonté, car en Dieu la volonté et la connaissance ne font qu'un, et par là seul qu'il veut une chose, il la connaît, et pour cela seulement cette chose est vraie. *S'exprimer autrement, c'est commettre un véritable blasphème, et dire d'ailleurs une absurdité [...]*». *Ibidem*, p. 17. Las cursivas son nuestras.

Ese camino lleva, poco a poco, a perder de vista la noción de finalidad. Gilson es especialmente sensible en este punto. La ciencia deberá limitarse a describir el mundo, no a preguntarse por el *por qué* de las cosas. Es una pretensión vana (Gilson se pone en la mente de Descartes cuando afirma esto) el querer averiguar

«las razones ocultas por las que [Dios] ha hecho las cosas tal como son. Esta ingenua búsqueda de las causas finales, además de ser inútil, no tiene sentido alguno. Puesto que Dios es infinito, es simple, y no hay en Él distinciones, ni alguna de mera *razón razonada*, entre lo que nosotros denominamos inteligencia y voluntad. [De este modo resulta que el universo de Descartes y del racionalismo que en él tiene su origen] es tal como Dios lo hizo, y la tarea del físico es describirlo como es, sin preguntarse *por qué*»²⁷¹.

A partir de este *desinterés de la filosofía cartesiana por la finalidad*, es fácil que la libertad empiece a ser vista como pura insumisión a normas. Gilson considera que, en este punto, Descartes habría recibido el influjo de Gibieuf. Para este teólogo, Dios es libre en el sentido de que está libre de cualquier sumisión. «Él *no depende de ningún principio y no está sometido a ningún fin*. Para actuar Dios no obedece más que al llamado de su propia bondad»²⁷². Con este planteamiento de Gibieuf, piensa Gilson (y en esto se nota la importancia que da Gilson a la relación entre el Creador y la criatura), quedaría excluida la posibilidad no sólo de la finalidad en Dios sino de cualquier otro tipo de finalidad²⁷³.

Influido o no por Gibieuf, lo cierto es que Descartes llega a la misma conclusión que su contemporáneo y logra destruir, con su física mecanicista, la noción de finalidad²⁷⁴. Gilson concede mucha importancia a esta pérdida de la noción de finalidad en el pensamiento moderno a partir de Descartes²⁷⁵.

271. *HFM*, p. 82.

272. El texto completo es el siguiente: «La liberté consiste dans une Amplitude qui se fonde elle-même dans l'Unité. Cela est immensément libre qui possède la souveraine immensité et n'est circonscrit par aucune limite. Or nous savons que Dieu est cette souveraine immensité, et que puisqu'il *est tout il ne saurait en agissant sortir de lui même; nous savons en un mot qu'il ne dépend d'aucun principe et n'est soumis à aucune fin. Dieu dans son action n'obéit qu'à l'appel de sa propre bonté*». *LDTh*, p. 191. Las cursivas son nuestras. La traducción es nuestra.

273. Cfr. *Ibidem*, p. 185.

274. Es lo mismo que hizo Gibieuf al combatir a Molina: «De même que Descartes pour rejeter les causes finales croit devoir supprimer jusqu'en Dieu même toute ombre de finalité, de même Gibieuf croit devoir remonter jusqu'à la liberté divine pour supprimer radicalement et comme tarir dans sa source même la doctrine de Molina». *LDTh*, 189. La tesis de Molina en la controversia *de Auxiliis* se expondrá a continuación.

275. «[...] la recherche des causes finales devient non seulement téméraire et dangereuse, mais encore chimérique et sans fondement. Par sa conception de la liberté divi-

b) La controversia de *Auxiliis*

Si Dios es omnipotente, como admite Descartes, no hay motivo para negar la libertad de arbitrio en Dios. Descartes la afirma con rotundidad. Pero ¿qué pasa con la libertad de arbitrio del hombre?

En su nueva física, Descartes explica las acciones humanas como resultado de un mecanismo de tipo físico. Cuando lo hace y presenta sus conclusiones en público en su *De Principia* en 1644 había terminado, hacía ya casi treinta años, la controversia sobre las relaciones entre gracia divina y libertad de arbitrio humano, conocido como controversia de *Auxiliis*. Esta discusión académica enfrentó a representantes de los Dominicos y de los Jesuítas durante largos años²⁷⁶. Esta controversia fue anterior a las

ne, par son refus de distinguer en Dieu l'entendement de la volonté, Descartes pense avoir renversé l'édifice de la physique aristotélicienne et détruit jusque dans la volonté de Dieu, c'est-à-dire, dans sa racine même, la finalité». *LDTh*, p. 96. Esta misma idea está expuesta por extenso en la obra *De Aristóteles a Darwin (y vuelta)*. En una de sus páginas dice: «la causa final no es eficiente, y puesto que la ciencia sólo se interesa por la causa eficiente, no toma en consideración la causa final; pero esto no quiere decir que no haya causa final en la naturaleza. [...] Si esto es cierto, como creemos, que el cientificismo busca la explicación en una dirección equivocada, no hará sino alejarse cada vez más de la respuesta». *AaD*, pp. 76 y 78.

276. Esta controversia, explica Llorca-García-Villoslada, enfrentó a la escuela tomista y a la de los jesuítas «en torno al libro del P. Luis de Molina *Sobre la concordia del libre albedrío con los dones de la gracia* y su teoría de la *ciencia media*, el llamado *molinismo*.

«La cuestión que se trataba de resolver era el modo como se debía compaginar la libertad humana y la necesidad e infalibilidad de la gracia eficaz para toda obra buena. El célebre dominico español Domingo Báñez y la escuela tomista presentaron el sistema llamado de la *praemotio physica* o *predeterminación*, según la cual Dios es quien determina la voluntad con un auxilio o gracia que por su misma naturaleza es eficaz, pero al mismo tiempo con su omnipotencia hace que la libertad humana no sufra detrimento. Dios predetermina eficazmente, pero guardando la libertad del hombre. Los jesuítas, en cambio, creyeron que este sistema no salvaba la libertad humana, y así idearon otro, consistente en que Dios, por la llamada ciencia media, conoce los futuros contingentes, por lo que sabe lo que el hombre haría si tuviera esta o aquella gracia, y así da al hombre una gracia determinada, que no es eficaz por su naturaleza, sino por la realidad de los hechos, que Dios conoce con toda certeza por la ciencia media. Esta teoría fue ya expuesta por el jesuita portugués P. Fonseca; pero quien la desarrolló definitivamente fue el P. Luis de Molina, profesor de Evora, en el libro antes citado.

«Sobre estas dos opiniones se entabló en España una apasionada controversia, que tuvo principio en Valladolid en 1594. [...] Viendo, al fin, el papa Clemente VIII que la contienda tomaba proporciones demasiado grandes, hizo trasladar la causa a Roma, imponiendo silencio entre tanto a las dos partes. [...] Al fin, después de nueve años de discusiones, el 28 de agosto de 1607, Paulo V dio por terminada la controversia. La cuestión resultaba indecisa; ambas partes quedaban con libertad para enseñar sus respectivas sentencias, pero con rigurosa prohibición de enseñar como herética la opinión contraria». LLORCA, B. y GARCÍA-VILLOSLADA, R., *Historia de la Iglesia Católica. III Edad Nueva*, Biblioteca de autores cristianos (B.A.C), Madrid 1987, pp. 1052-1053.

reflexiones de Descartes. Sin embargo, su influjo se dejaba sentir todavía en época de Descartes y habría influido, según piensa Gilson, en el modo en que éste abordó el problema de las acciones libres humanas.

Gilson es de la opinión de que la postura de Descartes en el *De Principia* (1644) presenta cambios significativos si se la compara con la posición que había adoptado en su *cuarta Meditación* (1641). En ésta, su postura sobre el libre arbitrio era más tomista (más cercana a Bañez y a Gibieuf). En el *De Principia*, en cambio, Descartes adopta una solución de compromiso que Gilson califica de «eclecticismo teológico»²⁷⁷ entre las dos doctrinas enfrentadas en las discusiones de *Auxiliis*.

De una parte estaba Molina, y otros teólogos de la Compañía (Suárez entre ellos) quienes defendían una libertad entendida como indiferencia entre los extremos de una elección²⁷⁸. De otra estaba Bañez, y con él muchos dominicos y miembros del Oratorio²⁷⁹ que defendían una libertad entendida como no-indiferencia frente a los extremos de una elección; para estos últimos, decidirse es ya tomar postura, esto es, dejar de ser indiferente. Molinistas y tomistas coincidían en afirmar tanto el libre arbitrio de la voluntad como la justificación por la gracia²⁸⁰. La diferencia está en el modo de explicar cómo se da la segunda sin destruir la primera. El siguiente párrafo de Gilson es clarificador sobre las posiciones enfrentadas y sobre la postura que finalmente adoptó Descartes.

«La divergencia entre los dos puntos de vista se manifiesta de modo neto a propósito de ciertas cuestiones, tan familiares a los teólogos de la época que se les puede clasificar inmediatamente de una u otra parte según las respuestas que aportan. ¿Son libres los bienaventurados en el cielo? No, responden los molinistas. Sí, responden los tomistas. ¿La integridad de nuestra libertad exige el poder pecar? Los tomistas responden que

277. El texto en que lo afirma dice: «Par cette distinction toute scolastique Descartes pense concilier la conception du libre arbitre que lui a suggérée la lecture de Gibieuf avec celle où l'ont conduit les circonstances extérieures et la connaissance qu'il a prise de la doctrine du *De libre arbitrio*. Il en vient donc finalement à une sorte d'*eclecticisme théologique* où les deux doctrines antagonistes qui se combattent depuis longtemps dans la controverse de *auxiliis gratiae* se trouvent acceptées et légitimées avec, peut-être, une légère préférence de coeur en faveur du thomisme et une irrédicible persévérance dans cette affirmation que l'ignorance de l'entendement ne saurait être une partie intégrante de notre véritable liberté». *LDTh*, p. 432. Las cursivas, salvo las de la expresión latina, son nuestras.

278. En este punto coinciden la doctrina de Molina y la de Escoto como se ha visto más arriba.

279. Entre los miembros del Oratorio que tienen influencia en Descartes están el cardenal de Berulle, que fue director espiritual suyo, y Gibieuf.

280. «Les Molinistes ne s'entendaient pas avec les Thomistes sur les modalités de la justification de l'homme par le Christ, mais il ne leur est pas venu à l'esprit que l'homme n'eût pas à être justifié». *TribSh*, p. 166.

no; los molinistas que sí. [...] Petau y, con él, Descartes, *quieren mantener a la vez estas dos tendencias contradictorias*»²⁸¹.

Descartes propone una especie de conciliación entre tomistas y molinistas, y para hacerlo, se acoge a una distinción admitida por las dos corrientes, a saber: «la que conviene hacer entre la libertad considerada antes de la elección del acto y la libertad considerada durante la elección del acto»²⁸². Considerada del primer modo, la libertad es independiente del libre arbitrio y aparece como *libertad de indiferencia* ante los extremos de la elección; del segundo modo se identificaría con él. Para Descartes la libertad es al mismo tiempo anterior y simultánea al acto de elección. En eso consiste su eclecticismo. Lo explica Gilson con estas palabras:

«para conciliar el tomismo y el molinismo [...] declara que el uno es verdadero durante la elección del acto, y el otro antes de la elección del acto, o más bien [...] que tomismo y molinismo son igualmente verdaderos antes de la elección del acto, y que durante la elección del acto sólo es verdadero el tomismo»²⁸³.

Con esta solución Descartes no resuelve el problema, pero salva la cuestión en su favor. Al dejar la solución en tierra de nadie consigue que sus afirmaciones acerca de la libertad pasen como ortodoxas a la vista de los teólogos de la época. Este *eclecticismo* trae para Descartes un beneficio adicional: le permite afirmar con rotundidad que el error es fruto de la decisión libre y no de la intelección. De ese modo la ciencia primera, cuyo conocimiento estaría fundado sobre las bases de la certeza, es posible. El criterio de bondad o maldad moral deja de ser la realidad y la finalidad

281. «la divergence des deux points de vue s'exprime de la façon la plus nette à propos de certaines questions si familières aux théologiens de l'époque que selon les réponses qu'ils y apportent on peut les classer immédiatement dans l'un ou l'autre parti. Les Bienheureux dans le ciel sont-ils libres? Non, répondent les molinistes. Oui, répondent les thomistes. Le pouvoir de pécher est-il exigible pour l'intégrité de notre liberté? Les thomistes répondent: non; et les molinistes: oui. Et dans les deux cas les conclusions sont en conformité d'esprit avec les principes. Or Petau et, à sa suite, Descartes, *veulent maintenir à la fois ces deux tendances contradictoires*». *LDTh*, pp. 423-424. Las cursivas son nuestras. La traducción es nuestra.

282. El texto completo es el siguiente: «Descartes annonce la solution qu'il apporte à cette contradiction en proposant d'abord une distinction, *celle qu'il convient d'introduire entre la liberté considérée avant le choix de l'acte et la liberté pendant le choix de l'acte*». *Ibidem*, p. 424. La traducción es nuestra.

283. «Pour concilier le thomisme et le molinisme qu'il a successivement approuvés il déclare que l'un est vrai pendant le choix de l'acte et l'autre avant le choix de l'acte, ou plutôt, car il maintiendra toujours une légère préférence en faveur du thomisme que thomisme et molinisme son également vrais avant le choix de l'acte et que pendant le choix de l'acte le thomisme seul demeure vrai». *Ibidem*, p. 428.

(como lo fue para los escolásticos) y empieza a ser la mente humana. Un párrafo de la *Historia de la filosofía moderna* expresa bien este punto capital de la ética cartesiana:

«Cuando la voluntad afirma únicamente eso que la inteligencia ve evidentemente que es verdad, no puede haber error; en cambio, siempre hay error cuando la voluntad afirma o niega aquello que la inteligencia no percibe clara y distintamente. Los hechos son así, y el hombre no tiene por qué lamentarse de ello, pues su voluntad es libre; por serlo, puede juzgar, aunque no tenga la necesaria evidencia... en cuyo caso se expondrá al error. Pero esa misma libertad le permite no juzgar cuando no tiene ese conocimiento claro y distinto que necesita; por tanto, si juzga precipitadamente, él será en absoluto responsable de sus errores.

«En esto consiste realmente la libertad del hombre: en que tiene libre elección, ya que su voluntad es siempre capaz de querer o no querer. Pero esta su posibilidad siempre abierta (libertad de indiferencia) no es la libertad en sí. La verdadera libertad consiste en usar la libre elección sólo para afirmar como verdadero lo que es verdad y sólo para elegir como bueno lo que significa el bien»²⁸⁴.

Cabe, pues, el error en el hombre, pero es obra de una facultad diferente del entendimiento: la voluntad mediante sus elecciones libres. El error será, pues, un problema de la voluntad, no de conocimiento. De ese modo, el error termina asemejándose al pecado. Así, mientras los teólogos de la época discutían sobre el pecado y la gracia, Descartes ha puesto los cimientos de la nueva física en un terreno diferente, el del conocimiento intelectual (científico) en el que el error ya no es problema.

Descartes ha conseguido asegurar la difusión pacífica de su física en medio del ambiente intelectual de la época. Al menos es lo que deduce Gilson a partir de la carta que Descartes escribe a Mersenne en 1631²⁸⁵. Gilson opina que Descartes no pretendió en ningún momento entrar en la polémica teológica, pero la afinidad entre su pensamiento y el de Gibieuf acerca de la libertad podían todavía hacer pasar a Descartes por jansenista y hacer sospechosas sus afirmaciones sometiendo a polémicas innecesarias a su nascente sistema filosófico. En efecto, la reciente condena de Galileo (1634), habría dado más motivos a Descartes para eludir cualquier enfrentamiento con la Iglesia en asuntos doctrinales.

La libertad de arbitrio del hombre es afirmada por Descartes, pero es explicada desde un punto de vista puramente mecanicista. De modo mecanicista explica la unión entre el alma y el cuerpo; por eso, la libertad de

284. *HFM*, p. 75.

285. «Descartes dévoilait confidentiellement à Mersenne le véritable but qu'il poursuivait: faire recevoir la métaphysique, c'était faire recevoir sa physique». *LDTh*, p. 437.

la que habla es pura autodeterminación, movimiento mecánico producido desde dentro del hombre (esto es, movimiento espontáneo). En este sentido, las pasiones que el hombre experimenta hablan de esa especie de *autodeterminación*²⁸⁶, que tiene que ver con la *espontaneidad del querer*²⁸⁷, noción a la que se había llegado gracias a la aportación del cristianismo.

Este modo de entender la libertad permite explicarla sin acudir a Dios; permite hablar de ella sin tener que acudir a nociones religiosas. Pero la fundamentación religiosa está en su mismo origen. Y se trata de una fundamentación cristiana. Quien quiera buscar la explicación última del mecanicismo cartesiano, piensa Gilson, deberá hacerlo en las raíces cristianas que le dan lugar. La noción de libertad vista sólo desde su ejercicio y sin referencia a la creación del hombre por parte de Dios y a su llamada a vivir con Él tendrá mucho atractivo en los pensadores modernos posteriores a Descartes.

c) La moral provisional y la libertad de elección

La moral provisional que propuso Descartes tiene interés para este estudio por cuanto supone la reducción de la libertad a la libertad de elección, reducción que dará muchos problemas a Descartes y al racionalismo posterior. En su edición comentada del *Discurso del Método*, Gilson explica este punto del pensamiento de Descartes. Se apoya, entre otros documentos en la conocida carta del 4 de agosto de 1645 a Élisabeth, en la que Descartes explica los puntos de una moral provisional.

La moral de la que habla es *provisional* en espera de poder elaborar una moral permanente, o de poder declarar la provisional como definitiva²⁸⁸. Descartes no llegará en vida a declarar su moral como definitiva. ¿Por qué? Gilson lo explica diciendo que, en el sistema de Descartes, la moral provisional es una necesidad²⁸⁹. Conviene detenerse un poco en este punto, porque a propósito de él explica Gilson las consecuencias que tiene el entender la libertad sólo como capacidad de elegir.

Descartes sabe que hay en el hombre una determinación interior que lo mueve a obrar. Es una experiencia humana evidente e inmediata

286. Cfr. *HFM*, p. 94.

287. Cfr. *EFM*, p. 295.

288. El carácter provisional de la moral de Descartes radica en los contenidos de las normas de conducta sino en el hecho de no saber *todavía* si podemos afirmarla como definitiva. Gilson lo explica en pocas palabras: «la morale provisoire peut être définitive, mais nous ne savons pas encore si elle l'est». *RDDM*, p. 232.

289. «S'il en est ainsi, la morale provisoire du *Discours* nous apparaît non comme un expédient, ni même comme une précaution facultative, mais comme *une stricte nécessité*». *Ibidem*, p. 233. Las cursivas son nuestras. Se explica en qué consiste esa necesidad a continuación.

para cada hombre. Para ser coherente con lo que expone en el *Discurso*, Descartes distingue entre dos ámbitos diferentes: la vida práctica y la contemplación de la verdad²⁹⁰.

Se podría decir con Descartes que la vida práctica no puede esperar siempre a la resolución de los problemas teóricos para actuar con plena certeza de no equivocarse. Con esa consideración queda de manifiesto «que existe un poder de determinación interior a la voluntad, y en ciertos casos incluso un deber de determinación, independiente del conocimiento intelectual»²⁹¹.

Esta separación (que no sólo distinción como había hecho ya el pensamiento clásico) entre el ámbito práctico y el teórico es una de las rupturas más radicales que ocasionó el cartesianismo. Las consecuencias que se derivan de ella para la moral son profundas. Se abre un verdadero abismo difícil de salvar entre el ámbito del bien y el ámbito de la verdad, entre el orden pático y el orden especulativo²⁹².

A esa separación llega Descartes por la observación de un hecho de experiencia, a saber: existe, ciertamente, la posibilidad de elegir voluntariamente sin tener que atender a lo que dice el intelecto. Es evidente que «la voluntad de un hombre completamente ignorante de toda verdad se declarará imposibilitado, o deberá hacerlo, ante un problema puramente especulativo, pero deberá tomar parte de algún problema práctico porque su esencia misma lo lleva a querer el bien y ella debe querer, por ella misma, cualquier cosa y en cualquier circunstancia donde el bien se encuentre implicado»²⁹³. Esta es una experiencia común a todos los hombres que hayan tenido que tomar alguna decisión en la vida.

El problema aparece cuando Descartes concluye, a partir de esa observación, que el bien (lo querido por la voluntad) y la verdad (lo conocido por el intelecto humano) se encuentran en órdenes no sólo diferentes sino *independientes* entre sí.

290. «Il y a lieu de distinguer ici entre deux domaines très différents: l'usage de la vie et la contemplation de la vérité». *Ibidem*, p. 232.

291. «Il resulte [...] qu'il existe un pouvoir de détermination intérieur a la volonté, et même, dans certains cas, un devoir de détermination, indépendamment de la connaissance intellectuelle». *Ibidem*. La traducción es nuestra.

292. Se puede decir que los pensadores modernos se tienen que ocupar frecuentemente de los problemas que de esta ruptura se derivan. En política se verán estas consecuencias. El mismo Kant intentó tender un puente en este abismo, con escasos resultados. De esto se hablará un poco más adelante.

293. «Par conséquent, la volonté d'un homme complètement ignorant de tout vérité s'abstiendra ou devra s'abstenir dans un problème purement spéculatif, mais elle devra prendre parti dans un problème pratique parce que, son essence même étant de vouloir le bien, elle se doit à elle-même de vouloir quelque chose dans toute circonstance où le bien se trouve impliqué». *RDDM*, p. 233. La traducción es nuestra.

«Si esto es así [comenta Gilson], la moral provisional del *Discurso* nos aparece no como un medio para obtener algo, ni como una precaución facultativa, sino como una estricta necesidad. Su fundamento metafísico primero [aquí se nota el interés de Gilson por la metafísica que es tan característico de su pensamiento] es la distinción entre el orden de lo verdadero y el orden del bien; el hombre está inmerso en la vida; y la vida es actuar, y actuar es perseguir un bien. Pero la facultad de elegir un bien no es otra cosa que la voluntad. La vida pone así a la voluntad en la obligación de ejercer continuamente su elección, y es por esto por lo que nosotros la hacemos decidirse en el orden de la acción aun sin la asistencia del intelecto. *La moral provisional presentará, pues, un carácter claramente definido y sus principios, aún teniendo el mismo contenido, difieren de los principios teóricos como el orden del bien difiere del orden de lo verdadero*»²⁹⁴.

Descartes mantuvo siempre el interés por mantener una moral que asegurara la convivencia entre los hombres. Descartes no fue un anárquico. Pero dejó una ruptura difícil de reparar desde el interior de su sistema. La inutilidad de esos esfuerzos de restauración se ven en la historia del pensamiento moderno. La libertad humana, reducida al ámbito de la elección de la voluntad se encontrará con dificultades de muy diverso orden en los siglos sucesivos.

Descartes quiso también afirmar la existencia en el hombre de la libertad de arbitrio. Esa afirmación estuvo dificultada por la separación que había introducido en el hombre entre *res extensa* (cuerpo) y *res cogitans* (espíritu). El resultado fue explicar la actuación libre en términos mecanicistas, y la elaboración de una moral provisional que permitiera seguir manteniendo un orden moral mínimo para la convivencia.

El siguiente párrafo de *El espíritu de la filosofía medieval* puede servir de resumen de lo que se ha dicho hasta ahora. Antes de decir que el problema de Lutero fue la *abdicación del libre arbitrio* Gilson explica con gran claridad su convicción de que hay continuidad entre la visión de los Padres sobre el libre arbitrio, la visión tomasiana que pone en la razón la causa del libre arbitrio (tesis que Gilson comparte), la negación del libre

294. «S'il en est ainsi, la morale provisoire du *Discours* nous apparaît non comme un expédient, ni même comme une précaution facultative, mais comme une stricte nécessité. Son fondement métaphysique premier est la distinction entre l'ordre du vrai et l'ordre du bien; l'homme est engagé dans la vie; or, vivre, c'est agir, et agir c'est pour suivre un bien. Mais la faculté de choisir un bien n'est autre que la volonté. La vie met ainsi la volonté en demeure d'exercer continuellement son choix, et c'est pourquoi nous la voyons se décider dans l'ordre de l'action même sans le secours de l'intellect. *La morale provisoire présentera donc un caractère nettement défini et ses principes, même s'ils ont le même contenu, différeront des principes théoriques comme l'ordre du bien diffère de celui du vrai*». *Ibidem*, pp. 233-234. Las cursivas son nuestras. La traducción es nuestra.

arbitrio del hombre hecha por Lutero, la controversia *de Auxiliis* que intentó oponerse a la visión luterana en el ámbito católico y el pensamiento de Descartes. Hay también una alusión significativa a la espontaneidad, noción que recorre la historia moderna del pensamiento posterior a Descartes. Dice Gilson:

«La teología de Santo Tomás estaba grávida de consecuencias filosóficas, y el tiempo no dejó de desarrollarlas. En efecto, se presentaban dos posibilidades de interpretación, según que las circunstancias invitaran a acentuar la raíz del libre albedrío, que es la espontaneidad del querer, o la *causa* que es la razón. El final de la Edad Media se encontró bruscamente frente al problema por la súbita intervención de Wiclef, de Lutero y de Calvino. Al plantear la cuestión en un terreno exclusivamente religioso, los reformadores no podían interesarse sino en el poder del libre albedrío, y como el libre albedrío no puede nada sin la gracia, no les quedaba más remedio que negarlo. El *De servo arbitrio* de Lutero es la más completa expresión de esta actividad: un querer que ha perdido todo su poder ha perdido toda su libertad. Contra la Reforma, los teólogos católicos se vieron obligados a operar la rectificación necesaria. Acudieron, pues, a lo que en la tradición de los Padres y de la Edad Media se oponía directamente al albedrío sometido: la indeterminación radical del querer y su facultad de elegir. Exaltando adrede el poder *ad utrumlibet*, Molina construyó una doctrina en la que la indiferencia fue el carácter esencial de la libertad. Duns Escoto podría ofrecerle armas, y probablemente se inspiró en él, pero también Santo Tomás podía ofrecerle textos, y ciertamente sosteniendo la indiferencia de elección en la raíz del libre albedrío, Molina permanecía fiel a una de las exigencias permanentes del pensamiento cristiano en materia de libertad. Pero el poder del libre albedrío no deja de reclamar también sus derechos. Ningún filósofo cristiano podía conceder a Lutero que esa fuese toda la cuestión; los tomistas, por lo menos, estaban obligados a sostener que era una parte. Por eso, sin sacrificar nunca la raíz de la libertad, volvieron a llamar la atención sobre la naturaleza de su *causa* y quienes les siguieron en esa línea desarrollaron una crítica ajustada de la libertad de indiferencia tal como Molina la había concebido. Ya dije en otro lugar cómo esta controversia alimentó en el siglo XVII la doctrina de Descartes sobre la libertad [Gilson cita *La libertad en Descartes y la teología*]. Sigo creyendo que la *IV Meditación* no existiría si entre los griegos y Descartes no hubiese habido el largo esfuerzo de la teología medieval»²⁹⁵.

3. LA LIBERTAD EN KANT (1724-1804)

Gilson dedica al pensamiento de Kant consideraciones más abundantes que al de los demás pensadores modernos (excluido Descartes). So-

295. *EFM*, p. 295.

bre él, particularmente sobre su moral, afirma con frase contundente que llama la atención sobre las raíces cristianas del pensamiento moderno:

«Tanto la metafísica de Descartes como la moral de Kant no hubiesen visto el día si la filosofía de la Edad Media no hubiera existido. Una voluntad legisladora sometida a la del Legislador supremo, autónoma sin embargo, puesto que toda razón es una expresión de la Razón, es –ya lo hemos dicho– la esencia misma de la moral cristiana»²⁹⁶.

Una afirmación tan rotunda pide ser demostrada. Gilson lo hace con claridad meridiana en sus escritos. Aquí se intentará sólo destacar algún aspecto que ayude a considerar cómo se da la continuidad entre el pensamiento de Kant y el medieval.

Kant recibe la herencia de sus predecesores y lleva a sus últimas consecuencias tanto al racionalismo continental como a los empirismos insulares, a las filosofías de la mente humana como a las filosofías de la sociedad. Los problemas de la libertad, vistos desde el pensamiento del filósofo de Königsberg, presentan tonalidades sorprendentes, herederas de las corrientes precedentes, pero dotadas de la gran originalidad del pensador alemán.

Gilson no duda en señalar que Kant es un pensador cristiano: entre Kant y los pensadores griegos está el Evangelio. Esto se podría afirmar con toda claridad «si no olvidáramos tan a menudo de completar su *Crítica de la razón pura* con su *Crítica de la razón práctica*»²⁹⁷. En efecto, la segunda de las *Críticas* se ocupa de la moral. Y en ese ámbito se nota el cristianismo de Kant (recibido por vía del puritanismo en que fue educado).

Como en los racionalistas que lo preceden, la consideración de la libertad se hace *desde la moral*. En la *Crítica de la razón práctica* se presenta la libertad como uno de los tres postulados de ese tipo de razón. Los otros dos son la idea de la sustancialidad (e inmortalidad) del alma y la de la existencia de Dios²⁹⁸.

La noción o idea de libertad *posibilita* la moral en tanto que «el *debe* de la razón práctica quedará desprovisto de sentido, si no se presupone que la voluntad puede, por su *autodeterminación*, mantenerse libre de las cadenas del mecanicismo causal del Universo»²⁹⁹. Las nociones de autodeterminación y de independencia de las causas universales y necesarias tienen gran importancia para entender la comprensión kantiana de la libertad.

296. *EFM*, p. 329.

297. *Ibidem*, p. 24.

298. Cfr. *HFM*, p. 486.

299. *Ibidem*. Las cursivas son del texto.

Gilson presenta a Kant como «un cristiano burgués, y que no deseaba, ni mucho menos, debilitar las estructuras en que se fundaba el Estado protestante prusiano»³⁰⁰. Es fácil encontrar en él un sólido arraigo de las nociones de existencia de Dios, inmortalidad del alma y libertad. Este último es uno de los pilares sobre los que se ha construido el Estado en que vive.

Kant busca la justificación filosófica de la libertad, que él mismo había perdido en la *Crítica de la razón pura*, de modo que sea posible hablar de libertad moral del hombre. Kant intenta combatir el empirismo materialista que «con sus doctrinas deterministas, hace afirmaciones que no son justificables dentro de la experiencia del uso de la razón empíricamente condicionado [y que] llega a decir pomposamente que no puede haber vida del *espíritu*, es decir: que no hay *libertad*»³⁰¹.

Kant intenta hacer esa justificación en su *Crítica de la razón práctica*. Si en la primera *Crítica* había afirmado que la libertad no es objeto de conocimiento de la razón pura, en la segunda la admite como idea o postulado que posibilita la moral. Y explica Gilson que esto es, ciertamente, un progreso respecto del pensamiento racionalista precedente pues,

«aunque [la *Crítica de la razón práctica*] no permita extender el conocimiento, permite purificarlo, pues la razón puede ahora rechazar, por un lado, al *antropomorfismo* de los materialistas, que podrían negar el libre albedrío, la inmortalidad [del alma humana] y a Dios, y por otro lado, la *superstición y fanatismo*, de los idealistas, que prometen extender el conocimiento a través de intuiciones *supersensoriales* y de *sentimientos*»³⁰².

Al rechazar los *antropomorfismos* materialistas, Kant está rechazando el mecanicismo de Descartes, los panteísmos (de Spinoza y Malebranche), la monadología de Leibniz, que parecen conceder inteligencia y voluntad al Universo; y al rechazar la *superstición* de los idealistas está rechazando a los empiristas británicos, principalmente a Hume, que negó de plano el principio de causalidad. Aún así su comprensión del hombre es todavía pobre si se la compara con el pensamiento de la antigüedad clásica y del medioevo³⁰³.

Gilson sostiene que en la moral de Kant es posible encontrar semejanzas con la ética de Aristóteles o la moral provisional de Descartes. En efecto, sostiene que la famosa fórmula del imperativo categórico («Obra conforme a una máxima tal, que puedas querer al mismo tiempo que ella se

300. *Ibidem*, p. 481.

301. *Ibidem*, p. 482. Las cursivas son del texto.

302. *Ibidem*, p. 486. Las cursivas son del texto.

303. Cfr. SACCHI, M., «Gilsoniana», *Sapientia*, pp. 129-152, pp. 137-144.

convierta en ley universal»³⁰⁴) puede ser entendida simplemente como la aplicación del buen sentido común a nuestras acciones intencionales para encontrar una norma recta de conducta, con la sucesiva proyección (de la norma de conducta así conseguida) a escala universal. Entendido así, el imperativo categórico kantiano no sería más que una versión más de las éticas anteriores.

Pero Gilson piensa que esa interpretación del imperativo categórico es simplista. Para hacer justicia a lo que Kant quiso decir habría que decir que

«la esencia de esta fórmula del imperativo categórico reside en el criterio que distingue a los principios universal y necesariamente obligatorios de la acción plenamente voluntaria: que están fundados en la *razón*, pues *la forma* de toda experiencia reside en la unidad de la conciencia misma. La doctrina ética del imperativo categórico ha de entenderse en términos de los positivos descubrimientos de la *Crítica de la razón pura*»³⁰⁵.

La noción kantiana que más influjo tiene en nuestros días es, probablemente, la de *autonomía de la voluntad*. Esa noción muestra el influjo del cristianismo en el pensamiento del filósofo de Königsberg. Lo explica Gilson en un párrafo largo, que vale la pena leer en su integridad:

«Por lejos que podamos sentirnos del pensamiento griego, aún nos creemos más lejos del pensamiento moderno y de sus insistentes reivindicaciones a favor de la *autonomía de la voluntad*. Sin embargo, tampoco es cierto que la misma noción de *autonomía de la voluntad* sea completamente ajena a toda influencia cristiana. ¿No supone en primer lugar que el hombre es una *persona*? ¿Y quién nos ha enseñado a considerar a la *persona humana* como miembro de un reino de los fines, sino el Evangelio? Ese ciudadano del reino de los fines, es una *persona*, porque es una razón; su razón práctica es legisladora, en cuanto decreta acciones cuya máxima es universalmente valedera para toda razón en general; *obedeciendo a la ley moral la voluntad no se somete sino a su propia ley*, que es la de la razón. Si eso es lo que se llama *autonomía de la voluntad*, ¿quién sostendrá que la autonomía del cristiano no es autónoma? Sin duda, está sometida a la ley de Dios, que la domina; pero ¿acaso no ocurre así también en la moral de Kant mismo? El hombre no es en ella sino un miembro del reino de los fines, pues aun cuando es legislador sigue sujeto a la razón legisladora; el único que forma parte de ella como jefe, *als Oberhaupt*, es Dios, quien, como soberano legislador es el único que no depende de la voluntad de ningún otro [KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, II Abschnitt]. De-

304. La frase de la *Crítica de la Razón Práctica*, Parte I, Libro I, Cap. I, p. 20, está citada en *HFM*, p. 485.

305. *Ibidem*, p. 486. Las cursivas son del texto.

cir, con los filósofos cristianos, que la razón humana no es homogénea a la de Dios [Sum. Theol., I^a-II^{ae}, 19, 4, ad 2^m], es solamente recordar que no se puede poner en el mismo género a la razón creadora y a la razón creada; no es negar que lo que se impone como universalmente válido a la segunda no lo sea también para la primera. Muy por lo contrario, participación de la razón y de la ley divina, la del hombre es, a su vez, legisladora, porque siempre puede, pensando lo verdadero, querer el bien, es decir, determinar acciones cuya máxima pueda ser erigida en ley universal de la naturaleza. Entendida en ese sentido, la moralidad cristiana no tiene por qué oponerse, como la de Kant, al punto de vista empírico de la felicidad, ni tampoco al punto de vista racional de la perfección; aquélla los envuelve, justificando al uno y al otro. *La moral de Kant quizá no sea sino una moral cristiana sin la metafísica cristiana que la justifique; los restos, todavía imponentes pero en ruina, de un templo cuyos cimientos han sido socavados*³⁰⁶.

En esta página de *El espíritu de la filosofía medieval* están sintetizados, en buena medida, los contenidos cristianos que Gilson considera ha tomado el pensamiento moderno del cristianismo. La moral de Kant toma todos los elementos de la ética cristiana, salvo la fundamentación metafísica que de ella hicieron los escolásticos. Gilson lamenta esa pérdida de la modernidad. Parece tener presente la actitud de quienes han erigido en norma de conducta el relativismo moral, amparados en la *autonomía de la voluntad*.

Gilson, como siempre, intenta sacar el máximo provecho de las doctrinas de los pensadores que estudia. En este caso, la doctrina de Kant ofrece una riqueza que conviene no olvidar: permite advertir la fuerte unidad –subjetiva– que se da en cada acción voluntaria, y permite advertir la fuerte vinculación que tiene cada acción voluntaria con la razón (o facultad intelectual) del hombre. En esto, dice Gilson, se nota el influjo que su doctrina ha recibido del cristianismo «Kant, con todo el personalismo ínsito en su doctrina, no será sino el heredero de la tradición cristiana cuando vea en la persona la identidad de una sustancia pensante, siempre la misma en todos los actos que ésta ejerce, cuya unidad misma predestina a la inmortalidad»³⁰⁷. Y a pie de página dice: «No se trata naturalmente del acuerdo de la filosofía de Kant con la filosofía de San Buenaventura o de Santo Tomás, sino de la persistencia de la influencia cristiana a través de las filosofías no cristianas»³⁰⁸.

Gilson está hablando de una trasmisión de las nociones cristianas por vía de *filosofías no cristianas*. Nos parece que Gilson se refiere a las filosofías modernas que, aunque estén hechas por cristianos e incorporen

306. *EFM*, pp. 312-313. Las cursivas son nuestras.

307. *Ibidem*, p. 209.

308. *Ibidem*, pie de página n. 25.

nociones cristianas dentro de su pensamiento, no se fundan sobre la Revelación. Descartes es un ejemplo de esto: es cristiano, pero su filosofía no puede ser considerada como *filosofía cristiana* (por más que reciba el influjo de nociones cristianas y sirva para que esas nociones se transmitan a otros pensadores)³⁰⁹.

Por la insistencia en el elemento racional del hombre, los racionalistas habrían olvidado el principio de unidad subjetiva, el yo, que con Kant se vuelve a poner de manifiesto. Este descubrimiento será aprovechado por los idealistas alemanes³¹⁰. Gilson hace notar que el influjo de Kant se verá, por ejemplo, en Fichte quien consumará lo que con Kant quedó incipiente: la identificación entre experiencia moral y Dios³¹¹. También influye en Schopenhauer y Nietzsche, quienes acabarán entendiendo la voluntad como fundamento de la *realidad* de todas nuestras representaciones³¹².

Al leer la exposición que hace Gilson del pensamiento de Kant se puede advertir una cierta complacencia por parte de nuestro autor al comprobar que el alemán llamaba la atención sobre algo de lo que ya habían hablado los pensadores medievales: la unidad de intelecto y voluntad en la unidad de operación del compuesto humano.

La libertad aparece también en la *Tercera Crítica*, de modo más sugestivo. Al estudiar el juicio estético, Kant habla de la libertad con que la imaginación compone el objeto sobre el que versa ese juicio. Kant descubre en ese tipo de libertad un modo de explicar el carácter subjetivo del juicio de belleza. Kant sigue fundamentando sus reflexiones en los descubrimientos de la *Primera Crítica*. Sus reflexiones sobre la belleza no lo llevan a descubrir un mundo exterior, sino a reafirmar la subjetividad trascendental³¹³, de la que ya no puede salir. La libertad de la imaginación es siempre, en Kant, una libertad interior que tiene sus efectos dentro del hombre mismo.

El subjetivismo que se alcanza con Kant hace que su filosofía, aún teniendo muchos elementos cristianos, llegue a planteamientos paradóji-

309. Esto se entiende cuando se leen párrafos como el siguiente: «Exceptuando a Spinoza, todos los grandes filósofos del siglo XVII eran cristianos, o habían recibido al menos la educación cristiana. Pero sólo dos de ellos puede considerarse que filosofaron como cristianos –Pascal y Malebranche–, en el sentido de que el punto de partida de sus meditaciones y su consiguiente tendencia se basara en la revelación cristiana. En tal aspecto, su actitud se asemeja menos a la de Descartes que a la de los teólogos del siglo XIII; pero ninguno de los dos es ya escolástico aristotélico, como tampoco lo fue Descartes». *HFM*, p. 97. Este texto sirve para advertir cómo la *filosofía cristiana* no es, para Gilson, la filosofía que hace un pensador que de hecho es cristiano sino la que hace un pensador que *funda* su reflexión en la revelación cristiana.

310. En este trabajo no nos detendremos en estos pensadores, porque Gilson no tiene escrito nada sobre ellos acerca de la libertad.

311. Cfr. *HFM*, p. 486.

312. Cfr. *Ibidem*, p. 487.

313. Cfr. *Ibidem*, p. 492.

cos. Gilson repara, no sin cierta ironía, en uno de ellos. Si a Leibniz su celo cristiano lo había llevado a intentar afirmar un optimismo metafísico, a Kant lo llevó a afirmar un optimismo fundado fuera de la metafísica³¹⁴; fundado, exclusivamente, en la interioridad del hombre.

C. A MODO DE CONCLUSIÓN

Gilson afirma que la noción moderna de libertad no se puede entender sin conocer la noción que de ella tuvieron los pensadores medievales y la aportación que hace el cristianismo a la reflexión filosófica sobre el hombre. En este trabajo hemos querido presentar el pensamiento de Gilson en torno a seis pensadores: San Agustín de Hipona, San Buenaventura, Santo Tomás de Aquino, Duns Escoto, Descartes y Kant. En el paso de la Edad Medieval a la Moderna Gilson destaca el papel que juega la Reforma protestante y su visión pesimista de la libertad humana y de la naturaleza caída.

Al exponer el pensamiento de San Agustín, Gilson destaca que la libertad viene entendida como como *inmutabilidad* del querer en la ordenación al fin último, la libertad del hombre es vista como dotación que Dios hace a la criatura (primero con la creación y después del pecado mediante la gracia), y como vía de acceso al conocimiento de Dios como ser libre. Con San Agustín se empiezan a considerar sentidos diferentes de la libertad. Uno de ellos es el de libertad de arbitrio.

Las reflexiones de San Agustín recorren la historia del pensamiento occidental, y su influjo se nota en pensadores como San Buenaventura. Para este pensador el libre arbitrio de Dios y el del hombre son incuestionables. Dios posee ideas eternas y a partir de ellas crea con entera libertad. Las ideas no suponen para él necesidad alguna, puesto que la presencia del Verbo encarnado expresa la divinidad de modo que la creación no es necesaria ni desde el punto de vista de Dios, ni desde el punto de vista de la criatura. El hombre también es enteramente libre y posee la libertad de arbitrio para obrar como sustancia individual que es. Esto se observa en la eficacia causal (como causa segunda) que lleva a cabo con sus acciones libres. El libre arbitrio le es necesario, además, para alcanzar el fin último al que está llamado: la contemplación de Dios. En este último punto se puede ver al místico San Buenaventura. Desde la mística hace consideraciones que son relevantes para la filosofía.

Con los datos aportados por el cristianismo, la distinción aristotélica entre acto y potencia dio pie para que Santo Tomás explicara mejor el ser de Dios y el ser del hombre. Este Doctor de la Iglesia pudo dar razón

314. Cfr. *Ibidem*, p. 191.

del intelecto y la voluntad en Dios, y hablar de la libertad divina como idéntica al *ipsum esse subsistens*, como idéntica al acto de ser divino. Es esta una conclusión necesaria de la simplicidad del acto de ser de Dios. Pudo también hablar de la libertad humana, no ya en términos de simplicidad (como en el caso de Dios) sino de composición. El hombre es un compuesto sustancial de alma y cuerpo. El alma es la forma del cuerpo, le comunica el acto de ser (un acto recibido de Dios por creación) dando unidad al compuesto. Esa unidad indisociable que es el hombre se manifiesta en sus acciones libres. La consideración del hombre como *compuesto* tiene, de ese modo, importantes connotaciones para la moral. La libertad humana tiene su ámbito de expresión privilegiado en la ordenación a Dios, Bien Supremo.

La libertad para Duns Escoto es la *indeterminación de la voluntad* ante cualquier otra causa diferente de sí misma. La libertad formaría parte de la noción misma de voluntad. Un cierto primado de la voluntad sobre el entendimiento estaría avalado por la doctrina cristiana según la cual *Dios es amor*. La filosofía de Escoto se apoya en un conocimiento revelado, como es frecuente en otros filósofos cristianos. Dios no tiene otra norma por encima de Él diferente de su querer. Dios es su propia norma, de ahí que su libertad pueda ser vista como autonomía. En el hombre se da esa misma libertad, aunque de modo participado y limitado. Mientras que Dios puede realizar todo su querer (es la causa última necesaria y elige, entre los seres posibles, aquellos a los que dar el ser), el hombre tiene una voluntad limitada. Pero es libre: en el hombre también se advierte la indeterminación radical por la cual puede elegir, de entre lo que el intelecto le presenta a su consideración, aquello que quiere. Libre arbitrio y libertad son, en el pensamiento de Escoto, nociones intercambiables. Pero incluso ese acto del entendimiento (el acto de presentar los objetos a la voluntad) obedece a un acto de voluntad.

Gilson explica que la Edad Moderna se diferencia de la Edad Media, entre otras cosas, por la dificultad que encuentra desde el inicio para afirmar la libertad de arbitrio del hombre. En la Edad Media esa libertad de arbitrio era afirmada, aunque se explicara de modo diferente.

Gilson encuentra en la Reforma de Lutero el primer gran precedente del tipo de pensamiento que caracterizará a la Edad Moderna. Ella habría favorecido la ruptura con los planteamientos filosóficos y teológicos de la Edad Media. Lo más significativo de la Reforma, en lo que se refiere a la libertad divina y humana, sería lo que Gilson califica como la *abdicación del libre albedrío*³¹⁵. Dios no tiene libertad de arbitrio porque su voluntad es inmutable (y la libertad supondría la posibilidad de cambio). El

hombre tiene libertad de arbitrio pero es del todo ineficaz en orden a la salvación. Las afirmaciones de Lutero son teológicas, no filosóficas, pero a medida que el cristianismo reformado se vaya extendiendo por Europa, su influjo se notará en el pensamiento filosófico de muchos de los pensadores de los siglos XVI y XVII.

En el ámbito católico, la contrarreforma hizo plantear, en terreno todavía teológico, la controversia *de Auxiliis*. Molinistas y bañecianos debatieron en torno a la cuestión del libre arbitrio y la ayuda que Dios da al hombre con la gracia. Esta controversia habría influido, según el parecer de Gilson, en el pensamiento de Descartes sobre la libertad de arbitrio. Descartes habría eludido el problema de la libertad por no entrar en controversias teológicas, y consigue elaborar una física en la que la libertad de Dios y la libertad del hombre no ofrecen, a primera vista, especiales problemas. La época moderna habría empezado, de este modo, con un desinterés por el problema del libre arbitrio de la voluntad y prefiere centrar su atención en el conocimiento racional.

El pensamiento de Descartes marca la senda que siguieron los pensadores modernos. En cuanto a la libertad de Dios, Descartes dice pocas cosas que no hayan sido dichas por los medievales. El Dios de Descartes es el Dios del cristianismo: un Dios personal, que crea libremente. Descartes no admite la distinción de atributos en Dios. Esta no distinción hace pensar a Gilson que Descartes recibió un influjo directo de Gibieuf, para quien la libertad divina tiene su raíz en la unidad y simplicidad divina, de modo que, en Dios, ser, entender, crear, son una misma realidad: su acto. El influjo de Gibieuf no está plenamente demostrado, pero Gilson lo propone como tesis probable en *La libertad en Descartes y la teología*³¹⁶. En cualquier caso (haya o no recibido influjo directo de Gibieuf) Descartes no admite distinción alguna entre entendimiento y voluntad divinos, de ahí que no se plantee el problema de la ordenación de una facultad a otra (como hicieron Santo Tomás y Escoto).

Al hablar de la libertad del hombre, la filosofía de Descartes encuentra dificultades irresolubles debidas a la ruptura que introduce en la comprensión del hombre: *res extensa* (cuerpo) y *res cogitans* (espíritu). Desde esa visión dualista del hombre parecería que la libertad es propia sólo del alma humana (y no todo el compuesto humano como diría Santo Tomás), y que, dentro del alma, la libertad está radicada en la voluntad. Esta visión será la base de la explicación mecanicista de la psicología humana.

La experiencia de que el hombre puede tomar decisiones libres sin contar con el entendimiento (y aún en contra de sus dictados) lo hace pre-

316. «Tous les témoignages concordent donc sur ce point que Descartes et Gibieuf furent en relations suivies de 1626 à 1628 et que la future métaphysique de Descartes fut l'un des principaux sujets de leurs entretiens». *LDTh*, p. 204.

sentar la libertad como un asunto puramente práctico. La ética, que en la escolástica tomista era una regulación de la razón, queda problematizada. Descartes sólo sabe proponer la aplicación de una moral provisional que asegure la toma de decisiones mientras no se tenga la certeza acerca de una moral que se pueda afirmar como definitiva. Esta comprensión de la libertad y de la ética son reductivas si se las compara con la visión que de ellas tenían los medievales (principalmente Santo Tomás, que es el punto de referencia de Gilson). Con respecto a ese punto de referencia, el pensamiento de Descartes aparece más como un empobrecimiento en la consideración filosófica que como un progreso.

Las dificultades que introdujeron los dualismos alma-cuerpo y teoría-práctica pasaron a los racionalistas y empiristas posteriores a Descartes. En Kant confluyen estas dos corrientes de pensamiento. Su doctrina de la autonomía de la voluntad es un intento para poder afirmar la libertad humana que había resultado difícil a partir de la Reforma y de Descartes. Los intentos de Kant no consiguieron una solución definitiva. Permitieron, eso sí, volver la atención al problema de la unidad subjetiva del hombre, rota con el dualismo cartesiano. Gilson afirma que la filosofía de Kant no puede entenderse sin conocer la doctrina cristiana. Esto es manifiesto en lo que tiene que ver con la autonomía de la voluntad.

Gilson reconoce las ventajas que tienen los sistemas de pensamiento moderno, pero llama la atención sobre soluciones a las que ya se llegó en la Edad Media. La postura de Gilson no es una especie de añoranza de tiempos pasados. Siendo como es un pensador contemporáneo, compara las doctrinas modernas con una filosofía que muchos de los modernos desconocieron: la de Santo Tomás de Aquino desde su doctrina del acto de ser.

Al comparar las afirmaciones de los modernos sobre Dios, el alma humana, la espontaneidad del querer, la ética o la política, con las que hace Santo Tomás apoyado en la doctrina del acto de ser y del hombre como compuesto, es lógico que Gilson vea un *empobrecimiento* (es el término que emplea al hablar de la filosofía de Descartes) en el paso de la filosofía medieval a la moderna. Su observación no es destructiva. Más bien propone volver la mirada a una fundamentación metafísica que tiene herramientas más que suficientes para dar luz a muchos de los problemas del pensamiento moderno.

Finalmente hemos querido mostrar que Gilson observa en todo el pensamiento moderno la presencia constante de ideas cristianas. Esas ideas (la de creación, la de providencia, la de Ley natural, la de pecado, etc.) han potenciado el pensamiento de los modernos y han favorecido muchas de sus originales aportaciones.

ÍNDICE DEL EXCERPTUM

| | |
|---|-----|
| PRESENTACIÓN | 113 |
| ÍNDICE DE LA TESIS | 119 |
| BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS | 121 |
| TABLA DE ABREVIATURAS DE LA TESIS | 127 |
| NOCIÓN DE LIBERTAD Y PENSAMIENTO CRISTIANO EN ÉTIEN- NE GILSON | 129 |
| A. LA NOCIÓN DE LIBERTAD EN EL PENSAMIENTO MEDIEVAL | 129 |
| 1. La libertad en la obra de San Agustín (354-430) | 131 |
| 2. La libertad en San Buenaventura (1221-1274) | 143 |
| 3. La libertad en Santo Tomás de Aquino (1224-1274) | 155 |
| 4. La libertad en el pensamiento de Duns Escoto (1265/66-1308) | 165 |
| B. LA NOCIÓN DE LIBERTAD EN EL PENSAMIENTO MODERNO | 173 |
| 1. La Reforma protestante, un precedente de la modernidad | 175 |
| 2. La libertad en Descartes (1596-1650) | 180 |
| 3. La libertad en Kant (1724-1804) | 194 |
| C. A MODO DE CONCLUSIÓN | 200 |
| ÍNDICE DEL EXCERPTUM | 205 |