



Dos conceptos de libertad

Jorge-Aurelio Díaz*
Universidad Nacional de Colombia
jadiaza37@gmail.com

Para citar este artículo: Díaz, Jorge-Aurelio. «Dos conceptos de libertad». *Franciscanum* 184, Vol. 67 (2025): 1-22.

Resumen

Se establece una comparación entre la concepción racional de la libertad y la noción de libre albedrío con el fin de destacar sus diferencias fundamentales. Mientras que la primera resulta comprensible desde el punto de vista filosófico y compatible con la necesidad causal, el libre albedrío, en cambio, tiene su origen en la revelación judeocristiana y escapa a la aprehensión racional. No obstante, ambas nociones suelen confundirse, lo que da lugar a dificultades conceptuales irresolubles. Paradójicamente, la democracia liberal parece requerir la noción de libre albedrío como componente esencial de su antropología, aun cuando esta noción excede los marcos de la razón filosófica.

Palabras clave

Libertad, libre albedrío, voluntad, democracia.

.....

* Doctor en Filosofía por la Université Catholique de Louvain (Bélgica); Licenciado en Teología por la *Theologische Hochschule Sankt Georgen* (Frankfurt am Main, Alemania); Profesor emérito de la Universidad Nacional de Colombia; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8576-0815>

Two concepts of freedom

Abstract

The rational conception of freedom is compared with free will to show their differences: while the former is understandable and compatible with causal necessity, the latter comes from Judeo-Christian revelation and escapes rational understanding. They tend, however, to be confused, which poses unsolvable problems. However, it seems that liberal democracy needs free will as a crucial element of its anthropological conception.

Keywords

Freedom, free will, will, democracy

“Observo en nosotros una sola cosa que nos puede dar justa razón para estimarnos, a saber, el uso de nuestro libre albedrío y el dominio que tenemos sobre nuestras voliciones. Pues solamente se nos puede alabar o censurar con razón por las acciones que dependen de ese libre albedrío, que nos asemeja de alguna forma a Dios, haciéndonos dueños de nosotros mismos, siempre que no perdamos por cobardía los derechos que nos da”
(René Descartes, *Las pasiones del alma* § 152).

Introducción

Se ha escrito tanto sobre la libertad que resulta casi superfluo pretender decir algo nuevo al respecto. En realidad, el propósito de este artículo no es aportar una novedad, sino precisar una diferencia fundamental entre dos modos de entender la libertad humana que, con demasiada frecuencia, se entrecruzan y confunden, no solo en sus conceptos, sino también en sus consecuencias. Esta confusión



conduce a enfrentar problemas cuya solución se revela, en muchos casos, imposible.

Bien lo ha señalado John Thorp en su defensa del libre albedrío: "El problema filosófico entre libertad y determinismo es de los más perdurables y estimulantes, por resistirse tenazmente a su solución sin dejar de ser apremiante" (Thorp 1985, 11). Considero que buena parte de esta dificultad —si no toda— se deriva de confundir la libertad racional con la noción de libre albedrío, sin advertir que, mientras la primera proviene de la experiencia y es accesible a la razón, la segunda se origina en la revelación judeocristiana y pertenece, por tanto, al ámbito de la fe, que no se considera racionalmente demostrable.

Examinaré, entonces, cada uno de estos dos conceptos, así como algunas de las consecuencias que se derivan de ellos. Conviene, sin embargo, dejar en claro que, al abordar el concepto de libertad, lo hago desde una perspectiva de primera persona; es decir, me pregunto en qué consiste la libertad de acción que se atribuye al ser humano cuando se afirma que es libre. Si bien lo que aquí se exponga tendrá implicaciones para otras formas de abordar la cuestión de la libertad —como su relación con la política o con las dos nociones desarrolladas por Isaiah Berlin en su conocido ensayo sobre el tema—, tales asuntos serán considerados solo de manera tangencial.

1. Concepto racional de libertad

Comienzo por recordar la formulación de Immanuel Kant en la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*: "Sólo un ser racional tiene la capacidad de obrar según la representación de leyes, i. e. de obrar según principios, o, lo que es lo mismo, posee una voluntad" (GMS A 36). De acuerdo con ello, es posible definir la libertad a la luz de la "mera razón" como *la capacidad que tienen los seres humanos de orientar su comportamiento a la luz de su razón*;

lo cual se puede constatar fácilmente por la experiencia, ya que con frecuencia vemos cómo las personas sacrifican sus propios intereses en aras de cumplir con lo que su razón les indica como un deber. Es posible entonces ser libre por el hecho de ser racional, en la medida en que la razón logre guiar el comportamiento.

En este sentido, la voluntad es considerada –dice Tomás de Aquino siguiendo a Aristóteles– como un *apetito intelectual* o un *apetito racional* (*S. Th.* I, q. 82, a. 2, ad 3; I-II q. 8, a. 1, co), es decir, como la facultad que tiene el ser humano para seguir los dictados del intelecto; de modo que los términos ‘apetecer’ y ‘querer’ vienen a significar en este caso lo mismo. No es otra la manera como se expresa Kant a continuación de la cita anterior:

[...] la voluntad no es otra cosa que razón práctica. Si la razón determina indefectiblemente a la voluntad, entonces las acciones de un ser semejante que sean reconocidas como objetivamente necesarias lo serán también subjetivamente, es decir, la voluntad es una capacidad de elegir *solo aquello* que la razón reconoce independientemente de la inclinación como prácticamente necesario, o sea, como bueno. (GMS, A 36-37)¹

La voluntad es entendida así como una facultad o capacidad de carácter pasivo, ya que para entrar en acción necesita de un impulso ajeno que proviene del intelecto a través del objeto:

Porque la potencia apetitiva –escribe Tomás de Aquino– es una potencia pasiva que, por naturaleza, es movida por lo aprehendido.

1 Si bien es cierto que en esta cita Kant se expresa en términos de la voluntad considerada racionalmente, al iniciar el texto lo había hecho en términos del libre albedrío: “No es posible pensar nada dentro del mundo, ni después de todo fuera del mismo, que pueda ser tenido por bueno sin restricción alguna, salvo una *buen voluntad*” (GMS, A 1). Como se verá más adelante, únicamente con respecto al libre albedrío cabe hablar de una voluntad mala o malévola, y por consiguiente de su contraparte, de una voluntad buena. Kant confunde o identifica los dos conceptos de libertad, y de allí proceden buena parte de los problemas insolubles a los que se ve confrontado.



Por eso lo apetecible conocido es motor no movido, mientras que el apetito es motor movido, como dice [Aristóteles] en III *De Anima* y en XII *Metaphysicorum*. (*S. Th.* I, q. 80, a. 2, co)

En la acción humana el intelecto (la capacidad intelectual) le indica a la voluntad (la capacidad volitiva) lo que se debe hacer, es decir, lo que es apetecible, y ésta lo apetece, lo lleva a cabo; de modo que cuando parece que no lo hace, es decir, cuando parece que la voluntad *desobedece* al intelecto, en realidad no lo está haciendo, sino que, o bien el intelecto se ha equivocado y le ha mostrado como apetecible lo que en realidad no lo es, y entonces el agente simplemente está cometiendo un error, como es el caso de la llamada 'conciencia errónea'; o bien las pasiones o inclinaciones han sido tan fuertes que han logrado doblegar la capacidad volitiva haciéndole perder su libertad, de modo que el agente, en lugar de actuar, está en realidad padeciendo. En otras palabras, cuando el ser humano obra de manera reprochable, contraria a lo que le dicta su intelecto –dicho en el lenguaje coloquial, cuando peca–, en realidad no lo está haciendo, sino que, o bien es víctima de un error o bien ha perdido su libertad.

Esta es claramente la visión que tenía Platón, quien, en el *Protágoras*, pone en labios de Sócrates la siguiente consideración: "Estoy casi seguro de que ningún sabio piensa que alguien por su voluntad cometa acciones vergonzosas u obre mal a sabiendas; sino que ellos saben bien que todo el que hace cosas vergonzosas y malas obra involuntariamente" (*Protágoras*, 345d)².

Quien mejor comprendió de esta forma la libertad, siguiendo las consecuencias de un racionalismo riguroso, fue Baruch Spinoza, cuya formulación en un escolio de la *Ética* no deja lugar a duda: "en el

2
Un excelente análisis de esta tesis puede verse en Vigo 2013, quien la considera "uno de los aportes más decisivos al pensamiento filosófico occidental" (9).

estado natural no es concebible el pecado. Pero sí en el estado civil, donde por común acuerdo se decide qué es el bien y qué el mal, y cada uno está obligado a obedecer al Estado" (E4P37Sc2); y, para que no quedara ninguna duda al respecto, remata luego con la Proposición 54 de esa misma Parte cuarta: "El arrepentimiento no es virtud, es decir, que no surge de la razón; sino que quien se arrepiente de lo hecho es doblemente miserable o impotente" (E4P54). De modo que sólo cabe hablar de 'pecado', es decir, de comportamiento reprochable, en el marco de las relaciones humanas, pero no en el ámbito de la conciencia personal³.

La realidad es que para esta manera racional o filosófica de comprender la libertad no existe una real distinción entre el intelecto y la voluntad, porque se trata simplemente de dos funciones diferentes de una misma facultad, a saber, de la facultad cognoscitiva. Ésta no solo opera conociendo, sino que, cuando se trata de asuntos que atañen al comportamiento humano, distingue entre lo bueno y lo malo, lo apetecible y lo no apetecible. Esta función judicativa es la que suele llamarse voluntad, y por eso precisamente, en una visión racional o aristotélica como la que tiene Tomás de Aquino, se nos dice que "la voluntad y el intelecto se incluyen mutuamente" (*S. Th.* I, q. 14, a. 1, ad 1); mientras que Spinoza, por su parte, consecuente con su estricto racionalismo, no duda en afirmar de manera taxativa: "la voluntad y el intelecto son uno y lo mismo" (E2P49C).

Esto implica, a su vez, que el ser humano, por el solo hecho de ser racional, *puede* ser libre en la medida en que cultive su intelecto, y lo será tanto más, cuanto más y mejor lo cultive; pero no lo es por naturaleza, ya que puede perder su libertad, como se ha indicado anteriormente. De ahí se deriva el 'optimismo epistemológico' que caracteriza a la Ilustración, uno de cuyos lemas, además del bien

3 Sobre el carácter exclusivamente social de la libertad comprendida racionalmente, y el rechazo de la idea de un libre albedrío, puede consultarse: Hoyos 2009.

conocido *Sapere aude* (atrévete a pensar) enunciado por Kant en su escrito *¿Qué es la Ilustración?* (25), dice: "educad al joven para que no tengáis que castigar al adulto".

Esto nos permite ver, además, *cómo* la comprensión racional de la libertad no solamente no es incompatible con una visión determinista de la realidad, sino que se compagina muy bien con ella y podríamos decir que la corrobora. El problema que le plantea el determinismo causal a la libertad es que, al estar todo predeterminado causalmente, no habría en realidad lugar alguno para la posibilidad, porque el presente ha sido la única posibilidad del pasado, mientras que el futuro será la única posibilidad del presente; en otras palabras, para una visión determinista, en la realidad sólo hay, en cada momento, una *única* posibilidad, lo cual implica necesidad. Así, cuando decimos, por ejemplo, que "es posible que mañana llueva", lo que queremos significar con ello es que no conocemos todas las condiciones necesarias para saber si mañana *tendrá que* llover o no. Porque si mañana llueve o no llueve es algo que *tenía que* ocurrir, de modo que no era posible que no ocurriera.

La pregunta es, entonces: ¿en un universo determinado causalmente hay lugar para una acción libre? Sí, responde la comprensión racional de la libertad, porque la acción humana, derivada de una adecuada reflexión, no interrumpe la cadena causal, sino que introduce en ella un elemento nuevo determinante que *reorienta* dicha cadena. Pensemos, por ejemplo, que quiero ordenar mi habitación de otra manera y veo que sería mejor cambiarle de lugar a una silla. La silla, por sí misma, no tiene ninguna posibilidad de cambiar de lugar; para hacerlo tendría que ser movida por una fuerza externa a ella. Ahora bien, como lo señala Spinoza, si mi intelecto acompaña a mi imaginación para indicarle si lo que imagina es posible o no, yo puedo, por decirlo así, abrirle posibilidades a la silla que ella misma como tal no tenía; y si alguna de esas posibilidades, a la luz de mi intelecto, se me muestra no solo posible sino además conveniente,

entonces yo intervengo de manera directa o indirecta para que la silla cambie de lugar. Con lo cual el determinismo causal no ha sufrido transgresión alguna, sino que, gracias a mi imaginación, se ha abierto una nueva posibilidad que la realidad como tal no tenía, dando lugar a una acción determinada causalmente por mi intelecto que no rompe para nada el orden de la causalidad⁴.

De esa manera no se ha quebrantado el orden causal determinado, sino que se ha introducido un nuevo orden de determinación causal, a saber, el orden de mi intelecto que determina a mi voluntad, y así todo acontece dentro de la más estricta determinación. La decisión de cambiar la silla de lugar no proviene de una voluntad indeterminada y caprichosa, sino que obedece a la necesidad que le ha sido indicada por el intelecto. Porque, como se ha dicho antes, para la comprensión racional de la libertad la voluntad no es una facultad absolutamente autónoma, sino que sigue los dictados del intelecto; de manera que el problema del incompatibilismo entre libertad y necesidad, que ha dado lugar a interminables discusiones, se muestra como un pseudoproblema, ya que, para la comprensión racional de la libertad, ésta, como hemos dicho, en vez oponerse a la necesidad más bien la corrobora⁵.

En el caso de las acciones reprochables, la explicación racional es que, o bien el intelecto ha cometido un error y la voluntad sigue

4 Spinoza señala que las imaginaciones como tales no contienen error alguno: "Porque si la mente mientras imagina las cosas no existentes como presentes a ella supiera a la vez que esas cosas no existen realmente, atribuiría esta potencia de imaginar a una virtud, y no a un vicio de su naturaleza" (E2P17Sc). Un interesante análisis del papel de la imaginación en el acto libre, comparando el pensamiento de Lev Vygotsky con el de Daniel C. Bennett, puede verse en: Echeverry 2003; sólo que el autor –como se ha señalado que es frecuente– identifica libertad con libre albedrío..

5 Una mirada a esta discusión puede verse en: Miranda-Rojas 2017. No me hago, sin embargo, muchas ilusiones sobre su defensa filosófica del libre albedrío; como tampoco de otras defensas del mismo, como las de Daniel C. Dennett y Nicholas Rescher. Ambos terminan defendiendo una concepción racional de la libertad, pero no un libre albedrío; porque el problema con este último concepto es que supone la idea de pecado, es decir, de la capacidad de querer el mal a sabiendas, lo que ninguno de ellos toma en consideración. Roderick M. Chisholm, en cambio, sí defiende el libre albedrío, pero al costo de pedirle a la razón aceptar la voluntad humana como una especie de *causa sui*, lo que no resulta aceptable, como bien lo ha señalado Luis Eduardo Hoyos 2014.

necesariamente lo que *él le dicta, o bien las pasiones o inclinaciones son tan fuertes que imponen su necesidad*, de modo que la voluntad (o el intelecto) no logran dominarlas. En ambos caso, la necesidad se impone y no hay ruptura alguna del orden natural. Como puede verse, al aceptar una determinación necesaria del intelecto sobre la voluntad, la visión racional de la libertad se muestra compatible con una visión de la realidad regida por la más estricta necesidad.

Por otra parte, es importante resaltar que la libertad comprendida a la luz de la mera razón no permite hablar de culpabilidad, sino únicamente de responsabilidad; conceptos que suelen confundirse con mucha frecuencia. *Culpa* es una noción que atañe al llamado fuero interno, del cual, como bien dice el adagio, *de internis neque Ecclesia iudicat* (de lo interior no juzga ni siquiera la Iglesia); mientras que *responsabilidad* remite al ámbito de las relaciones sociales; porque, como seres sociales por naturaleza, los seres humanos debemos estar en condiciones de “dar razón” (*didónai lógon* decía Platón)⁶ de los efectos que tenga nuestro comportamiento sobre nuestros semejantes, es decir, debemos ser responsables. Por eso, como se ha hecho notar antes, Spinoza afirma que el pecado, en el sentido de comportamiento reprochable, solo es concebible “en el estado civil”.

Esto explica por qué, en determinadas condiciones, estamos obligados a responder por los resultados de nuestras acciones aunque no se pueda decir que ellos formaban parte de nuestra intención; y nos permite ver cómo los términos ‘imputar’ e ‘imputación’ son en realidad ambivalentes. En efecto, se puede imputar tanto una responsabilidad como una culpa; pero si la libertad en su sentido racional no nos permite hablar de culpa, no por ello nos impide imputar responsabilidad por los efectos que los actos humanos tengan sobre nuestros semejantes. Por eso el concepto racional de libertad

6 Un interesante análisis de la expresión platónica puede verse en: Gioia 2023.

permite justificar muy bien el derecho del Estado a castigar a los infractores, así como las acciones de legítima defensa.

Esto, a su vez, ofrece una solución a la controversia suscitada por la tesis de Harry Frankfurt, según la cual "una persona es moralmente responsable de lo que ha hecho sólo si hubiese podido actuar de otro modo" (Frankfurt 1969, 829)⁷. La controversia gira en torno a si la alternativa contrafáctica (poder obrar de otro modo) implica, como lo formula Luis Eduardo Hoyos, una "tesis ontológica dura, sustantiva" (2014, 96). Como se ha indicado anteriormente, la silla a la que se le cambia su lugar no disponía, ella como tal, de dicha posibilidad; pero mi imaginación, acompañada por mi intelecto, hace que esa posibilidad, por decirlo así, se le abra a la silla y, gracias a ello yo mismo, o mediante alguien más, hago que se la desplace de su lugar. Es cierto que la posibilidad surge en mi mente, pero es una posibilidad de la silla, no mía. ¿Será esta una "tesis ontológica dura, sustantiva", o meramente mental y epistémica? Dejemos la respuesta en manos de quienes toman parte en esa interminable controversia, a mi parecer poco prometedora.

2. El libre albedrío

La otra manera de concebir la libertad es como libre albedrío, al que algunos llaman "libertad en sentido fuerte", y cuya definición podría ser: la capacidad que tiene la voluntad humana para obedecer o *desobedecer* los dictados del intelecto. Es importante dejar en claro la argumentación mediante la cual se ha llegado a demostrar su existencia. Tal vez quien primero elaboró dicha argumentación fue Agustín de Hipona (años 354-430) en su tratado *De libero arbitrio*, con la siguiente articulación: sabemos, por la revelación divina, que Dios es justo y que castiga a los pecadores, lo que significa que estos son culpables de sus faltas; luego han dispuesto de un libre albedrío

.....
7 Un interesante análisis de esta controversia puede verse en: Patarroyo, 2008.



mediante el cual optaron por el mal en vez del bien, por lo cual se hicieron culpables⁸.

Como puede verse, la argumentación es de índole claramente teológica, ya que parte de premisas reveladas, asumidas mediante la fe (Dios es justo y castiga a los pecadores), de modo que la conclusión es igualmente objeto de fe. Se trata, entonces, de "persuasiones teológicas", como las llamaba el teólogo franciscano Juan Duns Escoto, "en las que de una verdad que se cree se llega a otra verdad que se cree" (*ex creditis ad credita*) (*Ordinatio* I, q. única, B, 12; 9). Si Dios castiga a los pecadores es porque son culpables, y si lo son, es porque han obrado mal con completa libertad. Luego los seres humanos son capaces de querer el mal a sabiendas, doctrina que precisamente la razón no puede comprender, pero que no por ello puede ser declarada como absurda.

La tarea del teólogo, como en el caso de otras doctrinas que se consideran reveladas y que no pueden ser justificadas por la razón, es la de *demostrar que no es posible demostrar* que tales doctrinas sean absurdas. Así ha procedido por lo general la apologética cristiana desde sus orígenes en los primeros siglos del cristianismo: sabe muy bien que tales doctrinas no pueden ser demostradas por la razón y que su aceptación se apoya únicamente en la confianza depositada en los testimonios de la revelación, de modo que *en principio* podrían no ser verdaderas, pero, al no poderse demostrar que sean falsas, el creyente puede aceptarlas como verdaderas. Para la tradición cristiana es claro que los límites de la razón humana no se identifican con

8 Escribe Agustín: "si el hombre careciese del libre albedrío de la voluntad, ¿cómo podría darse aquel bien que sublima a la misma justicia, y que consiste en condenar los pecados y premiar las buenas acciones? Porque no sería pecado ni obra buena lo que se hiciera sin voluntad libre. Y, por lo mismo, si el hombre no estuviera dotado de voluntad libre, sería injusto el castigo, e injusto sería también el premio. Mas, por necesidad, ha debido haber justicia así en castigar como en premiar, porque este es uno de los bienes que proceden de Dios. Luego era preciso que Dios dotara al hombre de libre albedrío (*De libero arbitrio* II, 7; 265. Se indica el lugar en el texto latino y la página de la edición en español).

los límites de la realidad, como lo pretende el racionalismo moderno. Desde que en el primer Concilio de Nicea, del año 325, la Iglesia formuló el conocido "símbolo niceno", se decantó oficialmente por una visión no racionalista de la realidad, al haber establecido como dogmas de fe unas doctrinas sobre Dios que escapan a la comprensión de la razón humana, lo que implicaba establecer una diferencia entre lo racional, lo irracional y lo arracional, esto es, lo racional, lo contrario a la razón y lo que escapa al poder de la razón.

Por su parte, este carácter teológico del libre albedrío se halla resaltado de manera expresa en el *Catecismo de la Iglesia Católica* con respecto al concepto de 'pecado', donde leemos: "Para intentar comprender lo que es el pecado, es preciso, en primer lugar, reconocer el vínculo profundo del hombre con Dios" (§ 386), y a continuación reitera: "La realidad del pecado [...] sólo se esclarece a la luz de la revelación divina. Sin el conocimiento que esta nos da de Dios no se puede reconocer claramente el pecado" (§ 387).

Porque la idea de un libre albedrío, como se ha podido ver en el caso de Agustín, se deriva de la idea de pecado, es decir, de la pretendida capacidad que tenemos los seres humanos de obrar mal a sabiendas, que ya Platón consideraba incomprensible. La propuesta cristiana consiste entonces en creer que los seres humanos disponemos de una voluntad realmente autónoma, es decir, capaz de decidir por sí misma si obedece o no los dictados del intelecto. Si bien la acción del intelecto es una condición *necesaria* para el ejercicio de la voluntad, no es sin embargo una condición *suficiente*, porque la voluntad está en condiciones de aceptar ese dictado o de *no aceptarlo*, de hacer lo que debe hacer o de *no hacerlo* o incluso de hacer lo contrario.

Quien resaltó tal vez con más vehemencia el carácter activo de la voluntad, propio de la antropología cristiana, fue el franciscano Pedro Olivi (años 1248-1298), quien, como lo ha señalado muy bien Jesús



de Garay en su análisis sobre la voluntad en Juan Duns Escoto, la llama *vigor actualis et activus, vita pura, vita per se, vivacitas, totaliter activa*, de modo que, comenta Garay, "es tan activa como la luz. No es un motor movido, sino primer motor" (Garay 77); y hace notar que el franciscano, en su esfuerzo por resaltar cómo, precisamente por esa comprensión de la voluntad, los seres humanos adquieren su verdadero carácter de individuos, llegó a acuñar una expresión latina: *suitas sui ipsius*, que podríamos traducir como aquello que a cada uno le es propio con carácter exclusivo⁹. El teólogo franciscano habla igualmente de que la comprensión cristiana de la persona conlleva una *ultima solitudo*, acerca de la cual comentan Mercadillo y Futes:

En una perspectiva teológica cristiana, la *ultima solitudo* refiere a una relación dialógica del ser humano con Dios. La relación Hombre-Dios se representa en la figura de Jesucristo, de tal forma que la personalidad humana absoluta está en la aspiración humana a Dios. (188)

Citan luego al mismo Duns Escoto: "Para la personalidad se requiere una soledad última o una negación de la dependencia actual o aptitudinal con una persona de naturaleza diferente" (*Scoti*, 150: 32). De modo que, al no tratarse de una facultad pasiva o apetitiva, como la consideraba Tomás de Aquino, resulta claro, como bien lo hace notar Garay, "que la voluntad no pertenece al orden de las causas naturales. Que ella sola es la causa de sus actos: *causa sui*" (Garay 89). Concepto este *último* que F. Nietzsche criticó con su peculiar agudeza y su acostumbrada mordacidad:

La *causa sui* es la mejor autocontradicción excogitada hasta ahora, una especie de violación y acto *contra natura* lógicos: pero

9 Un excelente análisis crítico de los conceptos de persona, voluntad y libertad en la doctrina del franciscano Juan Duns Escoto puede verse en: *Miralbell* 2020.

*el desenfrenado orgullo del hombre le ha llevado a enredarse de manera profunda y horrible justo en ese sinsentido. La aspiración a la «libertad de la voluntad», entendida en aquel sentido metafísico y superlativo que por desgracia continúa dominando en las cabezas de los semi-instruidos, la aspiración a cargar uno mismo con la responsabilidad total y última de sus acciones, y a descargar de ella a Dios, al mundo, a los antepasados, al azar, a la sociedad, equivale, en efecto, nada menos que a ser precisamente aquella *causa sui* y a sacarse a sí mismo de la ciénaga de la nada y a salir a la existencia a base de tirarse de los cabellos, con una temeridad aún mayor que la de Münchhausen. (Nietzsche, 2005, § 21)¹⁰*

Lo cierto es que la idea de un libre albedrío, de una voluntad verdaderamente autónoma, resulta incomprensible para la razón humana, como bien lo había demostrado Spinoza en su *Ética*, cuya primera parte busca descartar precisamente que pueda atribuirse a Dios la idea de un libre albedrío y, en la segunda parte, demostrar otro tanto con respecto a los seres humanos. Pero incomprensible, como hemos visto, no significa para la teología que sea necesariamente falsa o absurda, porque bien puede significar que excede los límites de nuestra capacidad de comprensión y sólo puede ser objeto de fe. Spinoza sabía muy bien que la doctrina cristiana, heredada del judaísmo, consideraba que los seres humanos han sido creados por Dios "a su imagen y semejanza" (*Génesis* 1, 26-27)¹¹, y que la idea de un Dios creador y omnipotente implicaba que su libertad era absoluta. De ahí su interés en demostrar que, desde una perspectiva estrictamente racional, no puede atribuirse libre albedrío ni a Dios ni a los seres humanos.

10 Referencia al Barón von Münchhausen (1720-1797) de quien se contaban numerosas historias por completo inverosímiles.

11 El texto bíblico dice: "Y dijo Dios: «Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra, y manden en los peces del mar y en las aves de los cielos, y en las bestias y en todas las alimañas terrestres, y en todas las serpientes que se reptan por la tierra». Creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios le creó, macho y hembra los creó".

Es importante subrayar que si bien es cierto que para la noción racional de la libertad sólo se es libre cuando se obra siguiendo los dictados de la razón, y cuando no se obra así es porque se ha perdido la libertad; para la noción de libre albedrío se es libre incluso cuando se obra mal, es decir, cuando la voluntad no sigue los dictados de la razón o los contradice. En este último caso se habla de malevolencia, de maldad, de perversión, de haber querido el mal a sabiendas, lo que significa que no se ha perdido la libertad sino que se ha abusado de ella. Como lo formula el Evangelio:

¿No comprendéis que lo que entra en la boca pasa al vientre y luego se echa al excusado? En cambio lo que sale de la boca viene de dentro del corazón, y eso es lo que contamina al hombre. Porque del corazón salen las intenciones malas, asesinatos, adulterios, fornicaciones, robos, falsos testimonios, injurias. Eso es lo que contamina al hombre; que el comer sin lavarse las manos no contamina al hombre. (*Mateo 15, 17-20*)

3. Entrecruces y entremezclas

Una fuente de confusión entre la comprensión racional de la libertad y el libre albedrío proviene de que en ambos casos las acciones correctas, es decir, aquellas en las que la voluntad sigue los dictados de la razón, se explican de igual manera. En efecto, la diferencia se halla propiamente en el caso de las acciones reprochables, ya que para la comprensión racional no existe tal cosa como el pecado, de modo que estas acciones se explican debido a la pérdida de la libertad por parte del agente, es decir, se explican negándoles el carácter de acciones. Así lo han entendido no solamente los antiguos filósofos griegos, sino todas las culturas que no han sido influenciadas por la visión antropológica judeocristiana. La noción de pecado es exclusiva de esta tradición, según la cual la voluntad humana puede ser buena o malvada, de modo que puede querer lo bueno o rechazarlo, es decir, se halla en condiciones de poder querer el mal a sabiendas, en lo consiste el pecado.

Ahora bien, como el problema que presenta el libre albedrío se refiere a las acciones incorrectas (*gesetzwidrig*, contrarias a la norma, como las llama Kant), es decir, a los 'pecados', ya que las correctas (*gesetzmässig*, acordes con la norma) pueden muy bien explicarse en el marco de la noción racional de libertad, los teólogos acuñaron la expresión *mysterium iniquitatis* (el misterio de la iniquidad) para referirse al carácter incomprensible de la idea de pecado. De modo que, cuando R. Bernstein, en su estudio sobre *El mal radical*¹², señala que, "en últimas, no podemos *saber* por qué una persona elige seguir la ley moral y otra no" (48), podemos decirle que: (a) desde la mera razón (como filósofos) sabemos que quien elige seguir la ley moral lo hace en ejercicio de su libertad, y quien no lo elige, lo hace porque ha perdido su libertad; (b) desde la fe (como teólogos) sabemos que quien elige seguir la ley moral lo hace en ejercicio de su libertad, y quien no lo elige, lo hace porque tiene una voluntad malvada o malévola.

La realidad es que el concepto de pecado ha logrado arraigarse de tal manera en nuestra mentalidad occidental judeocristiana, que hemos llegado a creer que el libre albedrío constituye una evidencia innegable. Baste recordar, a manera de ejemplo, el argumento que esgrime Tomás de Aquino para demostrar su existencia; argumento que, por lo demás, se suele esgrimir con frecuencia. A la pregunta sobre si el ser humano tiene o no libre albedrío, responde: "En el hombre hay libre albedrío. De no ser así, inútiles serían los consejos, las exhortaciones, los preceptos, las prohibiciones, los premios y los castigos" (*S. Th.* I, q. 83, a. 1, co). Pero si observamos con atención, podemos ver que dichas razones se aplican cabalmente al concepto racional de libertad, ya que consejos, exhortaciones, preceptos, prohibiciones, premios y castigos muestran ser medios eficaces para motivar a que las personas reflexionen, utilicen de manera adecuada

12 El término alemán *Böse* se suele traducir por 'mal, pero sería más correcto traducirlo por 'maldad' o por 'malevolencia'.

su intelecto y obren así libremente, es decir, obren correctamente, sin necesidad de que dispongan para ello de un libre albedrío, es decir, de una voluntad en verdad autónoma. De modo que al argumento de Tomás bien podríamos aplicarle un *non sequitur*, como decían los escolásticos, es decir, que no es correcto concluir, de la utilidad de los consejos y los castigos, en la existencia de un libre albedrío, porque ellos siguen siendo útiles aunque no hubiera libre albedrío. De ahí la importancia de reconocer el acierto de Agustín cuando, para demostrar la existencia de un libre albedrío, acudió directamente a un argumento de revelación, es decir, ajeno a la razón y accesible sólo por fe. El libre albedrío no es, entonces, ni una realidad evidente, ni la conclusión de premisas evidentes, sino, como se ha señalado, una "persuasión teológica", un objeto de fe.

Cuando se confunde la libertad racional con el libre albedrío, no debe resultar extraño que se presenten problemas que se muestran insolubles, porque confundir conceptos racionales o empíricos con conceptos que pertenecen al ámbito de la revelación y de la fe es natural que produzca confusión. Como se ha señalado antes, un ejemplo de ello podemos encontrarlo en la doctrina moral kantiana, donde se habla unas veces de la libertad en su sentido racional y otras en su sentido de libre albedrío como si fueran lo mismo; de donde proviene un concepto tan confuso como el de "maldad radical", con el que se da comienzo al tratado sobre *La religión dentro de los límites de la mera razón*¹³. Otro tanto cabe decir de su consideración acerca de la intención (*Gesinnung*), o más precisamente, de la mala intención, a la que considera un acto intemporal pero a la vez culpable (*cf. Religion*, 42), ya que debe poderse imputar al agente. Esta noción es así a todas luces incomprensible, y proviene de que Kant está tratando de explicar racionalmente la mala intención o la malevolencia, noción esta última

13 Cabe recordar lo dicho por Goethe en una carta a Herder del 7 de junio de 1793: "Después de haber pasado una larga vida buscando limpiar su manto filosófico de todo tipo de sucios prejuicios, Kant lo ha ensuciado en forma descarada al mancharlo con la maldad radical, para que también los cristianos se sientan inclinados a besarle el dobladillo" (Citado por Karl Barth 1985, p. 262).

que, como hemos podido ver, resulta doblemente inabordable para la mera razón, ya que, por una parte, corresponde al foro interno que se halla fuera del alcance de la experiencia, mientras que, por la otra, no puede ser deducida *a priori*, ya que, como se indicó, implicaría un autocausación (*causa sui*) incomprensible.

Queda, sin embargo, sin examinar un importante problema de orden socio-político, que no entraremos a desarrollar aquí: ¿puede acaso la democracia liberal prescindir del libre albedrío por no ser accesible a la razón, y sostener únicamente un concepto racional de libertad, sin que con ello pierda uno de sus pilares fundamentales? Porque el valor absoluto del individuo como tal, es decir, su valor con antelación a su pertenencia a un grupo social, incluso a la humanidad, se fundamenta precisamente sobre el carácter autónomo de su voluntad. Esta valoración absoluta del individuo como tal, que forma parte de los fundamentos de la democracia liberal, proviene precisamente de la antropología judeocristiana, de modo que configura una visión radicalmente individualista. Ahora bien, este individualismo radical cuenta, en el marco de la doctrina cristiana, con el contrapeso equilibrante de al menos tres doctrinas que, como la del libre albedrío, pertenecen igualmente al ámbito de la fe: en primer lugar, que el ser humano ha sido creado por Dios, lo que la teología llama su carácter creatural; además, la idea de una responsabilidad escatológica sobre sus actos (juicio final); y finalmente, y sobre todo, el mandato fundamental del cristianismo de amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a sí mismo¹⁴.

Ahora bien, si el individualismo estricto que sustenta la doctrina democrática liberal se ve privado de estos contrapesos equilibrantes,

.....

14 El texto se encuentra en el Evangelio según san Mateo (22, 34-40): "los fariseos, al enterarse de que había tapado la boca a los saduceos, se reunieron en grupo, y uno de ellos le preguntó con ánimo de ponerle a prueba: «Maestro, ¿cuál es el mandamiento mayor de la Ley?» El le dijo: «Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente. Este es el mayor y el primer mandamiento. El segundo es semejante a éste: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. De estos dos mandamientos penden toda la Ley y los Profetas».

que la razón humana no está en condiciones de sustentar, corre el peligro de convertirse en un individualismo desenfrenado que termina por socavar la convivencia social. Dicho en otros términos, queda por responder la pregunta: ¿podrá la democracia liberal sobrevivir en una sociedad descristianizada? Ahora bien, si el proceso de descristianización de las sociedades occidentales se considera irreversible, al menos por ahora, tendremos que ver cuál sería el sistema que podría llegar a remplazar la democracia liberal¹⁵.

Entiendo que a este problema se refería el jurisconsulto y constitucionalista alemán Ernst-Wolfgang Böckenförde cuando formuló su conocido dilema:

El Estado liberal y secularizado vive de presupuestos que él mismo no puede garantizar. Este es el gran desafío que el Estado ha asumido en aras de la libertad. Por una parte, como Estado liberal puede mantenerse únicamente si regula la libertad que les otorga a sus ciudadanos desde el interior, desde la sustancia moral de cada uno y desde la homogeneidad de la sociedad. Por otra parte, no puede intentar garantizar esa fuerza interior reguladora desde sí mismo, es decir, con los medios coercitivos del derecho y el mandato, sin renunciar con ello a su carácter libre y –en el ámbito secularizado– caer de nuevo en aquella pretensión de totalidad de la que había salido en las guerras de religión. (Böckenförde, 60)

Bibliografía

AA. VV. (1992). *Catecismo de la Iglesia Católica*, Libreria Editrice Vaticana, puede consultarse en: https://www.vatican.va/archive/catechism_sp/index_sp.html

Agustín de Hipona (2009). *Obras completas III. Obras filosóficas*, Evaristo Seijas O. S. A. (trad.), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

15 Sobre esto puede verse: Díaz 2023.

- Anselmo de Canterbury (2007). *Tratado sobre la libertad del albedrío*. Felipe Castañeda et alii (trads.), Bogotá, Universidad de los Andes.
- Barth, Karl (1985). *Die protestantische Theologia im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*. Zürich, Theologischer Verlag.
- Berlin, Isaiah (2014). *Dos conceptos de libertad; El fin justifica los medios; Mi trayectoria intelectual*, Ángel Rivero (trad.), Madrid, Alianza Editorial.
- Bernstein, Richard (2006). *El mal radical. Una indagación filosófica*. Marcelo G. Burelio (trad.), Buenos Aires, Editorial Lilmod.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (2016). „Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation“ En: *Id., Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, pgs. 42-64.
- Chisholm, Roderick M. (1986). "Human Freedom and the Self". En: Watson, Gary (ed.). *Free Will*, Oxford, Oxford University Press, pgs. 24-35.
- Dennett, Daniel C. (1992). *La libertad de acción: un análisis de la exigencia del libre albedrío*. Trad. Gabriela Ventureira. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Descartes, René (1997). *Las pasiones del alma*. José Antonio Martínez y Pilar Andrade (trads.), Madrid, Editorial Tecnos, 1997.
- De Garay, Jesús (2021). "La voluntad en Duns Escoto: continuidad y ruptura con Aristóteles". *Claridades. Revista de filosofía*, 13/1, pgs. 67-97.
- Díaz, Jorge-Aurelio (2023). "Libre albedrío como concepto teológico-político", *Praxis Filosófica*, (56), pgs. 59-78. <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i56.12337>
- Echeverry, Jonathan (2003). "Imaginación y libertad". *Revista CES Psicología*, 6 (2), pgs. 170-176.



- Escoto, Juan Duns (2011). *Filosofía y teología, Dios y el hombre*, José Antonio Merino (ed.). Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- Frankfurt, Harry (1969). "Alternate Possibilities and Moral Responsibility", *Journal of Philosophy*, LXVI/23, pgs. 829-839.
- Gioia, Flavia (2023). "A propósito de *didónai lógon* en algunos diálogos de Platón". Ver: <https://www.academia.edu/1633937/>
- Hoyos, Luis Eduardo (2009). "El sentido de la libertad", *Ideas y Valores*, LVIII, 141, septiembre, pgs. 85-107.
- Hoyos, Luis Eduardo (2014). "La condición social de la libertad". En: *Id. Ensayos de filosofía práctica y de la acción*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, pgs. 339-367.
- Kant, Immanuel (2002). *Filosofía de la Historia. ¿Qué es la Ilustración?* Eugenio Imaz (trad.), México, Fondo de Cultura Económica.
- Kant, Immanuel (2007). *La religión dentro de los límites de la mera razón* (Religión), Felipe Martínez Marzoa (trad.), Madrid, Alianza Editorial.
- Kant, Immanuel (2012). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* (GMS), Roberto R. Aramayo (trad.), Madrid, Alianza Editorial.
- Mercadillo, Roberto y Futes, David (2018). "La persona de acuerdo con Duns Escoto. Una lectura desde la perspectiva neuroética". *Ludus Vitalis*, XXVI, 49, pgs. 183-206.
- Miralbell, Ignacio (2020). "Persona, voluntad y libertad según Juan Duns Escoto". En: Díaz, Jorge-Aurelio y Aldana, Alexander (eds.). *Persona y libertad. Lecturas desde la diversidad, la complejidad y la conflictividad*. Bogotá, Universidad Católica de Colombia, 83-120. <https://repository.ucatolica.edu.co/handle/10983/25998>
- Miranda-Rojas, Rafael (2017). "Determinismo, compatibilismo y escepticismo respecto al libre albedrío", *Cinta de Moebio*,

diciembre, 60, 295-305. <https://doi.org/10.4067/S0717-554X2017000300295>

Nietzsche, Friedrich (2005). *Más allá del bien y del mal*, Andrés Sánchez Pascual (trad.), Madrid, Alianza Editorial.

Patarroyo, Carlos (2008). "Indeterminación cuántica, libertad y responsabilidad", *Ideas y Valores*, 136, abril, pgs. 27-56.

Rescher, Nicholas (2009). *Free Will: A Philosophical Reappraisal*. New Jersey: Transaction Publishers.

Scoti, Ioannis Duns (1950). *Opera Omnia - Ordinatio. Prologus*. Civitas Vaticanis: Typis Polyglottis Vaticanis.

Spinoza, Baruch (2000). *Ética demostrada según el orden geométrico*, Atilano Domínguez (trad.), Madrid, Editorial Trotta.

Thorp, John (1985). *El libre albedrío. Defensa contra el determinismo neurofisiológico*, Armando Oliver (trad.), Barcelona, Editorial Herder.

Tomás de Aquino (2006). *Suma de Teología. I-II*, Ángel Martínez (trad.), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC).

Vigo, Alejandro Gustavo (2013). "La conciencia errónea. De Sócrates a Tomás de Aquino", *Signos Filosóficos*, vol. XV, núm. 29, enero-junio, pp. 9-37.