

EL YO Y LA LIBERTAD: RAÍCES PATRÍSTICAS DE LA ANTROPOLOGÍA RENACENTISTA Y MODERNA*

*Francisco Bastitta Harriet***

Resumen: Los humanistas y filósofos del *Quattrocento* encuentran inspiración para sus tratados acerca de la dignidad humana no sólo en la Antigüedad clásica, sino también en la obra de los Padres de la Iglesia. El presente artículo analiza la influencia de estos últimos sobre las teorías de la libertad en los albores de la Modernidad, en especial respecto a la concepción patrística del sí mismo humano como persona o hipóstasis, cuya libre decisión llega a concebirse como inviolable, creativa e irreductible a la propia naturaleza o esencia.

Abstract: The humanists and philosophers of the *Quattrocento* find inspiration for their treatises on human dignity not only in Classical Antiquity, but also in the works of the Church Fathers. The present paper examines the influence of the latter on the theories of freedom at the dawn of Modernity, especially regarding the Patristic conception of human self as person or hypostasis, whose free decision is considered inviolable, creative and irreducible to its own nature or essence.

Quién podría dudar de que uno de los propulsores de la Modernidad haya sido el gran entusiasmo del Renacimiento por el hombre. Tanto los humanistas como los filósofos de este período dirigen su atención a la interioridad

* La realización de este artículo fue posible gracias a la beca de investigación Federico Zorraquín (ESEADE). Una versión previa fue presentada como ponencia en las III Jornadas Nacionales de Filosofía Medieval (Academia de Ciencias de Buenos Aires, 2008).

** Licenciado en Filosofía, Universidad Católica Argentina. Doctorando en Filosofía, Universidad de Buenos Aires. Becario CONICET. Fue Profesor adjunto de Filosofía en ESEADE. Email: fbastitta@conicet.gov.ar

del yo humano, a su dignidad y a su libertad, temas que luego serían tan intensamente debatidos en Europa, desde Descartes en adelante. Muchas de las corrientes filosóficas de los siglos sucesivos hacen pasar como propio aquel entusiasmo renacentista, aunque no sin alterar bastante su espíritu original.

Quisiera indagar en el presente trabajo si esa centralidad del yo fue una consideración inédita hasta los siglos XIV, XV y XVI, si su íntima conexión con el problema de la libertad no tiene su raíz muchos siglos antes. Claro está que ya los pensadores de Grecia y Roma antiguas habían dejado planteado el problema de la libertad y su paradójica relación con el destino y la naturaleza. Sin embargo, sólo en la filosofía patrística de los primeros siglos presenciamos el surgimiento del sí mismo humano como persona o hipóstasis, cuya libre decisión llega a concebirse como inviolable, creativa e irreductible a aquella ubicua necesidad de los helenos. Me propongo ilustrar el modo en que esta tradición poco explorada de libertad personal reaparece con vigor en algunos pensadores considerados precursores de la Modernidad, como Nicolás de Cusa, Marsilio Ficino y Giovanni Pico della Mirandola en el *Quattrocento*, y Erasmo de Rotterdam en el siglo XVI.

En efecto, ya desde el siglo XIV tiene lugar en Italia un redescubrimiento de la antropología y la mística de los Padres latinos, en especial de Agustín de Hipona. Pero además, gracias a la migración de los eruditos bizantinos junto con sus bibliotecas y manuscritos, Occidente entra en contacto a partir de esos años con las grandes obras de la patrística griega que, salvo contadas excepciones, le habían sido vedadas durante toda la Edad Media (Garin, 1938; Setton, 1956; Trinkaus, [1970] 1995; Stinger, 1977; Geanakoplos, 1989; Backus, 1997). Muchas de ellas son traducidas por primera vez al latín y luego leídas, comentadas y utilizadas profusamente por los humanistas. Entre los textos antropológicos que circulan en traducciones y comentarios podemos encontrar obras de Orígenes, Gregorio de Nisa, Nemesio de Émesa y Juan Crisóstomo.

El pensamiento griego antiguo frente a la cosmovisión judeo-cristiana

La formulación filosófica del problema de la libertad en la antigua Grecia es heredera de aquel ideal político propio de la democracia ateniense, la *eleuthería*. Este término expresaba la autonomía de un pueblo o de un individuo frente a una autoridad externa, lo opuesto a la dependencia y a la servidumbre. La clásica expresión griega *tò eph' hemîn*, 'lo que depende de nosotros', y el concepto estoico de lo *autexoúision*, lo 'autogobernado', tan elaborados más tarde por los Padres, señalaban por igual esta ausencia de coacción externa sobre la acción humana. Sin embargo, tanto en los autores griegos como en los latinos esa independencia de influencias externas dejaba lugar para cierto determinismo interior de la naturaleza en cada individuo. Así, el dinamismo necesario de la naturaleza se extendía a toda realidad y parecía mover a los agentes desde dentro.

Por otro lado, en la teoría ética de Aristóteles había madurado una concepción de la *proaíresis*, como una 'elección' entre los medios más adecuados para alcanzar el fin. Pero en su obra esa capacidad de elección no estaba aún vinculada directamente al problema de la libertad, sino que consistía en una facultad instrumental para la realización del bien natural, dependiente tanto de la dimensión apetitiva como de la racional.¹ Esta misma noción fue luego retomada por el estoicismo y de manera muy notable por Epicteto. El filósofo de Hierápolis entendía a la *proaíresis* como una 'disposición' o 'resolución' íntima e inviolable de cada hombre (Epicteto, *Dissertationes* I, 1, 23-24; IV, 5, 4). Sin embargo, a pesar de su sorprendente insistencia sobre el aspecto sagrado de la libertad interior, en el pensamiento de Epicteto el individuo no podía escapar a los dictámenes del Destino y a su fuerza (*Ibid.* I, 12, 11-17; I, 12, 25; IV, 1, 131).

Se podría decir que la filosofía de la libertad de los antiguos griegos era hija de su concepción del mundo, en la cual toda realidad estaba impregnada por un orden dictaminado desde lo alto y podía ser, en último término, reducida a lo universal y lo necesario. Es interesante señalar que la alternativa a la filosofía helénica de la libertad surgió justamente de una nueva cosmovisión: la judeo-cristiana. A diferencia del Dios impersonal

de las escuelas filosóficas antiguas, en las Escrituras judías y cristianas la propia imagen de lo divino adquiere, además de su carácter trascendente, cualidades muy personales e íntimas. Esto puede verse no sólo en el Pentateuco, en los escritos sapienciales y proféticos, sino también en los textos neo-testamentarios. En este sentido, son de vital importancia para los autores patrísticos los últimos capítulos del Evangelio de Juan, en donde se relata un diálogo íntimo entre Jesucristo y el Padre. Este diálogo entre Yo y Tú será leído por los Padres como una comunión interpersonal divina, que a su vez se abre y se ofrece a los hombres.

Si, por ejemplo, la unión con lo divino en los platónicos exigía de parte del individuo un cierto abandono de lo particular y un ascenso más allá del cuerpo y de las relaciones personales, el Dios de la Biblia, en cambio, se abaja, se dirige al yo íntimo de cada ser humano y lo invoca. Y así hace emerger al sí mismo como tal de las profundidades del hombre, en donde permanecía confundido hasta entonces con esferas superiores y universales, con ciertos aspectos o potencias naturales y racionales.

Afianzamiento del yo humano frente al naturalismo y al escepticismo

Un versículo en especial cautiva la imaginación antropológica de los Padres y de los humanistas del *Quattrocento*. Se trata de la creación del hombre en el primer capítulo del Génesis (1, 26): “Y dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza”. La interpretación del judío Filón de Alejandría ya había establecido la centralidad del hombre en el cosmos y su señorío sobre la creación a partir de esta frase (Filón, *De opificio mundi* 69-88), pero los autores cristianos, además, interpretan la primera persona del plural ‘hagamos’ como expresión de las tres personas divinas (Gregorio de Nisa, *De opificio hominis* VI, 3; Agustín de Hipona, *De Trinitate* XII, 6, 6).

En contraste con todas las demás criaturas, entonces, los Padres sostienen que en la creación del hombre se compromete la intimidad personal del Creador.

La concepción del ser humano como imagen de Dios transforma y enriquece la teoría clásica de la *dignitas hominis*. Eugenio Garin, referente de los estudios del Renacimiento italiano en el siglo XX, llega a decir que la influencia de la tradición patrística tiene mayor peso sobre los autores del *Quattrocento* que las teorías griegas y romanas:

No fueron ideas clásicas las que inspiraron de modo predominante las primeras exaltaciones humanísticas: en efecto, no a Prometeo, sino a Adán y a Cristo celebran Giannozzo Manetti, Nicolás Cusano, Marsilio Ficino, Giovanni Pico (Garin, 1938: 105).

Platón había sostenido en sus diálogos el carácter divino del alma, siguiendo a los pitagóricos, y la escuela del Pórtico afirmaba que ella era un desprendimiento (*apóspasma*), una parte (*méros*) de la naturaleza divina y etérea (Diógenes Laercio, *Vitae* VII, 143; 156). Quedaba garantizada así la dignidad interior y espiritual de lo humano, que sin dudas está presente como una influencia poderosa en la antropología del *Quattrocento*. Sin embargo, en la doctrina platónica se dejaba traslucir un cierto desprecio por el cuerpo y por el mundo, y los estoicos justificaban la esclavitud y las desigualdades entre los hombres como dictámenes del Destino. En la lectura patrística del relato del Génesis, en cambio, los humanistas encuentran una apreciación de la integridad concreta de todo hombre, de su corporeidad, de su tarea creativa en el mundo y de su redención. Así lo expresa Manetti en su tratado *Sobre la dignidad y la excelencia del hombre*:

Dejemos de lado a los platónicos, quienes consideraron que los hombres habían sido hechos para habitar este orbe de la tierra (*ut hunc terrarum orbem incolerent*). Despidamos igualmente a los estoicos, quienes dijeron que los hombres habían nacido para el uso de los hombres (*ad usum hominum*). Finalmente, dejemos ir a los peripatéticos y al resto de los filósofos tan nocturnos de las demás sectas, que indagan la verdad de modo oscuro y abstruso, y regresemos a nuestros doctores católicos, como quienes, habiendo sido arrojados a una gran tempestad, se refugian verdadera y expresamente en el

único puerto tranquilo y seguro de la salvación (*in unicum ac tranquillum et securum salutis portum*) (Manetti, *De dignitate* III, 54).²

La verdadera grandeza del hombre consiste para estos humanistas en ser capaz de Dios, interlocutor en el diálogo cósmico que establece el Creador. Esta concepción la encuentran con plena vigencia y vitalidad en los textos de los primeros siglos cristianos, muchos de ellos recientemente traducidos. En efecto, en el pensamiento de los Padres el yo humano se va afianzando como tal y comienza a distinguirse de lo genérico y lo esencial para dar cuenta de la persona. Gregorio de Nisa es un ejemplo maduro de este proceso entre los Padres griegos. En su *Diálogo sobre el alma y la resurrección* el autor se plantea si un cambio radical en la naturaleza del hombre –en este caso, la resurrección– podría afectar la identidad del yo en cuanto tal. La respuesta, en primera persona, es rotundamente negativa:

En efecto, ¿qué es para mí la resurrección, si en vez de mí ha de volver a la vida algún otro? ¿Cómo podría conocerme a mí mismo sin verme a mí mismo en mí? Pues no sería verdaderamente yo (*alethôs egò*), si en todo no fuera el mismo que yo (Gregorio de Nisa, *Dialogus de anima et resurrectione*, 140C).³

Entre los latinos, la consistencia y la hondura del sí mismo llegan a un punto culminante con Agustín de Hipona. Ya en sus disputas tempranas contra los maniqueos el autor refuta la dualidad de almas en el hombre a partir de su propio sentimiento interior de unidad. Frente a la posibilidad del bien y del mal, Agustín rechaza el determinismo naturalista y afirma: “Siento que yo soy uno (*unum me esse sentio*), que considera a ambos y que elige uno de los dos (*alterutrum eligentem*)” (Agustín de Hipona, *De duabus animabus* XIII, 19).

Aunque el Hiponiense reconocerá en sus *Confesiones* una enfermedad y una fractura interior de la naturaleza humana, por la que se puede hablar incluso de ‘dos voluntades’ (*duae voluntates*) en el hombre (Agustín de

Hipona, *Confessiones* VIII, 9, 21), esta división no afectará de ningún modo la unicidad del yo, mostrando cierta separación de éste con respecto al plano natural y resguardando así su elección propia.

Los humanistas de los siglos XIV y XV, además de redescubrir la cultura clásica griega y latina, se sorprenden al encontrarse con esta tradición patrística. El propio Francesco Petrarca, a quien Kristeller llama “profeta del ya cercano Renacimiento” (Kristeller, 1982: 210), cuenta en una de sus cartas más ilustres que, una vez arribado a la cima del monte Ventoso y frente a la magnificencia del paisaje natural, se le ocurrió abrir al azar el libro de las *Confessiones* y quedó estupefacto al leer nada menos que el siguiente párrafo:

Y marchan los hombres para admirar las alturas de las montañas, las inmensas olas del mar, las amplísimas caídas de los ríos, la agitación del océano y los giros de los astros, y se olvidan de sí mismos (*relinquant se ipsos*)... (Agustín de Hipona, *Confessiones* X, 8, 15).⁴

Esta sugestiva contraposición de las maravillas de la naturaleza con la profundidad del yo marcó de manera radical el pensamiento de Petrarca. Y en adelante, el típicamente agustiniano ‘regreso a sí mismo’ fue erigido como un estandarte por muchos de los filósofos de los siglos posteriores, a pesar de que no pocos ignoraban su verdadera fuente. Ciertamente, Marsilio Ficino, el célebre humanista florentino, traductor de los diálogos de Platón al latín, reconoce los ecos agustinianos de la frase y los conecta con sus raíces platónicas, como cuando exhorta al alma humana:

Por lo tanto, una vez abandonadas las estrecheces de esta sombra, retorna a ti misma (*revertere in te ipsam*). Pues así retornarás a lo amplio. Entiende que es inmensa la amplitud en el espíritu, pero en el cuerpo es infinita, por decirlo así, la estrechez (Marsilio Ficino, *Theologia platonica* VI, 2, 5-6).

Pico mismo exhorta a este regreso a sí mismo en el proemio del cuarto libro de su Heptaplus. Hace referencia allí a la sentencia délfica: ‘Conócete

a ti mismo', cuya relevancia habría demostrado Platón en el primer *Alcibíades*, pero agrega que este conocimiento de sí se da en el encuentro con Dios Padre, citando nada menos que los *Salmos* y el *Cantar de los Cantares*. Luego afirma: "Por lo tanto, avanzando tras las huellas de Moisés, no de las bestias, ingresemos en nosotros mismos (*ingrediamur nos ipsos*), ingresemos en lo profundo del espíritu (*animi penetralia*), ya que el propio Profeta nos revela la entrada, para que conozcamos felizmente en nosotros, junto a todos los mundos, también al Padre y a la patria" (Giovanni Pico della Mirandola, *Heptaplus* IV, Prooem.). Podemos estar seguros de que el Mirandolano se remonta aquí al célebre *Comentario al Cantar de los Cantares* de Orígenes, que muy probablemente poseía en la antigua versión latina de Rufino (Kibre, 1936: 35; 150). Orígenes vincula el mismo pasaje del Cantar (1, 8) con el oráculo helénico, aunque describe el verso de Salomón como una superación de la sentencia délfica (Orígenes, *In Canticum* II, 5).

Por otro lado, Agustín, inspirado por la introspectiva filosofía neoplatónica, pero yendo más allá de ella, recurre a la auto-evidencia interior del yo como prueba contra los argumentos de los escépticos de su tiempo, que continuaban la tradición de la segunda Academia.⁵ Es interesante que en algunos de estos pasajes Agustín asocie la evidencia cierta de la existencia del yo a la imagen de la Trinidad divina en el hombre.⁶

Varios contemporáneos y amigos de René Descartes señalarán la semejanza de esta doctrina agustiniana con las célebres expresiones: "pienso, luego soy (*je pense, donc je suis / cogito, ergo sum*)" del *Discurso del método* IV (Adam-Tannery VI, 32) y "yo soy, existo (*ego sum, existo*)", de la segunda de sus *Meditaciones metafísicas* (Adam-Tannery VII, 25).⁷ Es bien sabido que ambos pasajes constituyen el punto de partida y el axioma primero para la construcción del sistema de la 'nueva filosofía' cartesiana. Como en el caso de Agustín, Descartes los utiliza para refutar la duda de los escépticos de su tiempo.

El propio método cartesiano lleva hasta el extremo esa duda pirrónica con la hipótesis del genio maligno que intenta de todas formas engañarlo. En el contexto de la segunda meditación, el autor dice sobre el genio maligno: "Luego, si me engaña, sin duda yo soy (*haud dubie igitur ego etiam*

sum, si me fallit)” (Adam-Tannery VII, 25). Esta frase posee un asombroso paralelo con otra de *La ciudad de Dios* agustiniana, en la que el obispo imagina que los académicos lo interrogan: “¿Qué si te engañas? Pues si me engaño, soy (*si enim fallor, sum*)” (Agustín, *De civitate Dei* XI, 26).

Más allá de que el desarrollo ulterior de la filosofía cartesiana difiera sustancialmente del pensamiento agustiniano y de que entre los estudiosos de Descartes esté muy discutida la posibilidad de una lectura directa de Agustín previa al *Discurso del método*, el propio filósofo parisino, llamado padre de la Modernidad, acepta y celebra en una de sus cartas la afinidad de las afirmaciones del Hiponiense con su propia teoría (Adam-Tannery IV, 113).

Otro de los grandes pensadores del siglo XV que recibe la influencia de los Padres, a través de los autores del platonismo cristiano medieval y de la mística renana, es Nicolás de Cusa. En su escrito *Sobre la visión de Dios* el autor se dirige a la divinidad e intenta entablar un diálogo con ella. En el texto, la infinitud del Absoluto parece imposibilitar al Cusano el acercarse o abarcar a la fuente de todo ser y de toda posibilidad. Pero la voz de Dios, lejos de exigirle anular su diferencia y su ipseidad, lo devuelve a sí mismo: “Sé tú tuyo y yo seré tuyo (*Sis tu tuus et ego ero tuus*)” (Nicolás de Cusa, *De visione Dei* VII, 25). El autor se maravilla ante un ser absoluto pero personal, que se dirige a él como a un tú, que respeta su libertad y espera su elección.

Oh, Señor, suavidad de toda dulzura, pusiste en mi libertad (*in libertate mea*) que sea, si lo habré de querer, de mí mismo. De aquí que si yo no soy de mí mismo, tú no eres mío; pues forzarías la libertad (*necessitates enim libertatem*), ya que tú no podrías ser mío si yo no fuera tampoco de mí mismo (*cum tu non possis esse meus, nisi et ego sim mei ipsius*). Y, porque pusiste esto en mi libertad, no me fuerzas, sino que me esperas, para que yo elija ser de mí mismo (*ut ego eligam mei ipsius esse*) (Nicolás de Cusa, *De visione Dei* VII, 25).

Es significativo que la libertad sea aquí una prerrogativa especial e inseparable del yo, a tal punto que forzar la elección equivale a invadir y opacar al sí mismo.

Creo necesario aclarar que, a pesar de que en todos estos autores existe una centralidad del yo humano y de la interioridad, muy pocos entre ellos llegan a concebir una ipseidad personal verdaderamente distinta e irreductible al plano natural o esencial. La influencia de la perspectiva griega mantiene todo su vigor. No debemos olvidar que en el Renacimiento mismo y en los albores de la Modernidad recobran fuerza las corrientes monistas y naturalistas de la Antigüedad. Pero, por otra parte, es esperable que la mayoría de los autores sitúen al yo en alguna de las potencias o actividades humanas, como el entendimiento, la memoria o la conciencia; o lo identifiquen con alguna parte de la naturaleza, como el alma o el corazón. Muchos de los Padres lo habían hecho así, siguiendo a las escuelas helénicas.

También puede verse cierta dificultad en la definición de la persona o el individuo humano. Algunos autores medievales la había descripto como la ‘cualidad propia’ de los estoicos, como una esencia particular o –siguiendo a Boecio– como una ‘substancia individual de naturaleza racional (*rationalis naturae individua substantia*)’ (Boecio, *De persona et duabus naturas*, 1343d). Pero, como todas estas definiciones consideran a la persona una *entidad* completa y autónoma, una porción del ser, los autores cristianos se encuentran con aporías al trasladar estas nociones al Dios Uno y Trino o a la persona de Cristo, y se ven forzados a modificarlas.

Entre los pocos pensadores que conciben con mayor claridad una distinción del yo humano y de la persona con respecto a su esencia o naturaleza podemos mencionar nuevamente a Gregorio de Nisa entre los Padres griegos y a Pico della Mirandola en pleno siglo XV.

Ya hemos visto cómo el Niseno sostenía al sí mismo frente a la universalidad y los vaivenes de la naturaleza humana. El término griego *hypóstasis*, cuyo sentido filosófico clásico era ‘substancia’ o ‘substrato’, señala ya para los Padres griegos a cada una de las personas de la Trinidad divina. En el pensamiento de los Capadocios se consolida su significado como la ipseidad irrepetible de las personas tanto divinas como humanas en la unidad de sus naturalezas, un carácter propio a cada una que no puede ser clasificado en el árbol de Porfirio ni expresado en conceptos.

Por ende, Gregorio no define propiamente a la *hypóstasis*, pero se refiere a ella como el *quién* distinto del *qué* esencial, como la que da estabilidad y circunscribe a la esencia común y no circunscripta (Gregorio de Nisa, *De differentia essentiae et hypostaseos* 3, 1-12). En otras palabras, la esencia o naturaleza garantiza la unidad del ser compartida por todo lo humano y la hipóstasis o persona da cuenta del carácter único del yo.

En su polémica contra Eunomio, quien postula diferencias esenciales entre las personas divinas, Gregorio recurre al ejemplo antropológico de Adán y su hijo Abel, que comparten una única naturaleza, y afirma: “no es exacto decir que Adán por sí mismo engendró otra esencia o substancia (*ousían állen*), sino más bien que a partir de sí mismo engendró otro sí mismo (*ex heautoû egénnesen állon heautón*)” (Gregorio de Nisa, *Contra Eunomium* III, 1, 75).

Más de diez siglos después, sabemos que Pico della Mirandola atesora una nutrida colección de textos patrísticos en su biblioteca –entre ellos, tratados del Niseno– (Kibre, 1936: 34-36; Kristeller, 1965; Lubac, 1974: 168). Cuando describe la creación cósmica en su *Oratio*, afirma que toda la jerarquía ontológica ya había sido dispuesta en el mundo antes de la creación del hombre: “Ya todo estaba colmado (*iam plena omnia*), todo había sido distribuido en los órdenes sumos, medios e ínfimos” (Pico della Mirandola, *Oratio* 4, 15). Pero justamente lo que deseaba el artífice no era un nuevo modo del ser u otra esencia, sino a alguien (*aliquem*) que pudiera admirar el sentido, la belleza y la magnitud de su obra (*Ibid.* 4, 12).

En el *De opificio hominis*, su única obra traducida al latín durante la Edad Media, Gregorio de Nisa describe la misma situación previa a la creación del hombre: “Y toda la riqueza (*ploutos*) de la creación, de la tierra y del mar estaba lista, pero no había quien la compartiera (*ho metéchon ouk ên*)” (Gregorio de Nisa, *De opificio hominis* I, 5).

Por el carácter personal del sí mismo humano, el Mirandolano describirá la naturaleza del hombre como no determinada completamente, como una “obra de imagen indiferenciada (*indiscretæ opus imaginis*)” (Pico della Mirandola, *Oratio* 5, 18). Es notable que el Niseno también hubiera llamado a la naturaleza humana ‘no distinguida’ (*ou syndiarouméne*) (Gregorio de

Nisa, *Ad Ablabium quod non sint tres dei*, 41.7), aunque luego ‘personificada’ en cada uno por la diferencia que establece la *hypóstasis*.

La elección libre como expresión del yo y su creatividad

El desarrollo de la idea de una elección libre en la Patrística está siempre inspirado en el escenario de la nueva cosmovisión judeo-cristiana. Hemos visto que el hombre es *alguien* porque es imagen e hijo predilecto de un Dios personal. Asimismo, se afirma que la persona humana puede ser protagonista de su propia vida con su elección porque participa de aquella libertad de las personas divinas, que crean no solamente por la difusividad *esencial* y necesaria de su bondad, sino también por la libre decisión *personal* de comunicar la vida.

Aunque ya entre los latinos Lucrecio había hablado de una *libera voluntas* en su obra *De rerum natura* (IV, 886-7) en el hombre, para salvaguardar la contingencia y el azar, y tanto Filón Alejandrino (*Quod deus sit immutabilis* 114-115) como Epicteto (*Dissertationes* II, 15, 1-2) habían llamado ‘libre’ (*eleuthéra*) a la *proaíresis*, Justino es el primero en concebir la noción de una libre elección de modo integral, como el elemento más propio de la imagen del Dios en el hombre (Justino Mártir, *Apologia* 43, 3-8; *Dialogus cum Tryphone* 88, 5, 1-6).

Tertuliano menciona a Justino⁸ y reconoce su influencia en numerosas ocasiones. Entre los latinos, es el primero en mencionar la noción del libre albedrío: ‘*liberum arbitrium*’ o ‘*libera arbitrii potestas*’ (Tertuliano, *Adversus Marcionem* II, 7, 685A; *De anima* 21, 293B). Tertuliano afirma que estas expresiones derivan del concepto griego de lo autogobernado (*autexousion*), pero es obvio que se trata en ambos casos de una traducción más literal de la ‘*eleuthéra proaíresis*’ de Justino.

A partir de estos dos autores la filosofía de la libre elección es continuada en Oriente por Ireneo de Lyon, Clemente de Alejandría, Orígenes, Metodio de Olimpia y los Capadocios; y en Occidente por Lactancio, Ambrosio, Jerónimo y Agustín, entre otros. La mayoría de estos pensadores elaboran y

reafirman su defensa de la libertad humana en oposición a distintos pensadores paganos y autores gnósticos cuyos argumentos pretendían negarla.

Erasmus de Rotterdam recurre explícitamente a esta tradición en su discurso *De libero arbitrio* –mencionando y citando a muchos de sus miembros– para responder a la exégesis luterana de las escrituras, que quitaba toda eficacia a la elección del hombre. Erasmus aboga, como los Padres, por una concepción cooperante de la gracia y del libre albedrío. Por eso sostiene que “ni la naturaleza ni la necesidad poseen mérito (*neque natura, neque necessitas habet meritum*)” (Erasmus de Rotterdam, *De libero arbitrio*, II, B, 2).

Erasmus concluye que no se puede quitar a la persona el poder de elección, porque deja de ser persona. Para probarlo, el autor hace referencia a numerosos pasajes del antiguo testamento en los que la voz divina se dirige a los hombres y les presenta con claridad una alternativa entre el bien y el mal, entre la vida y la muerte. En ese diálogo personal Dios mismo se hace presente al hombre y lo exhorta diciendo: “Elige”. Para Erasmus estos episodios señalan indudablemente que el creador “deja al hombre la libertad de elegir (*eligendi libertatem relinquit homini*)” (Erasmus, *De libero arbitrio* II, A, 14). En efecto, si todo dependiera exclusivamente de la voluntad divina, no habría un diálogo entre yo y tú ni una exhortación, no habría interacción alguna, no existiría más que un yo autónomo, el divino. En ese caso, continúa Erasmus, Dios no diría: ‘si vosotros queréis, si vosotros no queréis’, sino que decidiría en su soledad: ‘si yo quiero, si yo no quiero (*si voluero, si noluoero*)’ (Erasmus, *De libero arbitrio* II, A, 15).

Al analizar otros pasajes bíblicos que se prestaban para interpretaciones deterministas, el autor cita la obra de Orígenes y, como él, enumera primero los fragmentos bíblicos que confirman la libertad del hombre y luego refuta la interpretación literal del famoso pasaje acerca del endurecimiento del corazón de faraón.⁹

La respuesta de Lutero es mordaz y apasionada, y nos revela la centralidad que tenía el problema de la libertad personal en el debate de la Reforma. En su conclusión al *De servo arbitrio* alaba con ironía a su oponente diciendo:

“De aquí que también alabo y proclamo vehementemente esto de ti: eres el único que ha atacado la cosa misma, el punto capital de la cuestión, y no me has fatigado con aquellas cuestiones extrañas acerca del papado, el purgatorio, las indulgencias y con semejantes minucias más que cuestiones, en las cuales todos hasta ahora han querido vanamente atraparme. Tú y sólo tú has visto el fondo de las cosas y has atacado la garganta misma (*unus tu et solus cardinem rerum vidisti, et ipsum iugulum petisti*), ¡por eso de corazón te doy las gracias!” (Lutero, *De servo arbitrio*, 786.26-31).

Claro que el pensamiento del neerlandés está más directamente influenciado por los Padres latinos y especialmente por Agustín, a cuya orden habían ingresado tanto él como Lutero. La definición erasmiana de libre albedrío: “poder de la voluntad humana (*vim humanae voluntatis*) a través del cual el hombre puede dedicarse (*se applicare*) a aquellas cosas que conducen a la salvación eterna o apartarse (*avertere*) de las mismas” (Erasmus, *De libero arbitrio*, I, B, 10), tiene muchas resonancias, aunque en un contexto más teológico, de la definición de la voluntad en el Hiponiense (por ejemplo, en *De duabus animabus*, X, 14). La intención de ambos es situar al yo como la fuente del obrar, para preservar su libertad. Es interesante en este sentido otro fragmento de las *Confesiones* de Agustín:

Pues me elevaba hasta tu luz el hecho de saber tanto que yo tenía voluntad como que yo vivía (*me habere voluntatem quam me vivere*). Y de este modo, cuando quería o no quería algo, estaba certísimo de que ningún otro que yo quería o no quería (*non alium quam me uelle ac nolle*) (*Confesiones*, VII, 3, 5).¹⁰

Ya hemos visto el modo en que Nicolás de Cusa también asocia inseparablemente al yo humano con su libertad. En un interesante sermón de 1456, al comentar la curación del ciego de Jericó (Mc 7, 31-37), el Cusano despliega su teoría de la elección humana en un contexto similar de encuentro entre Dios y el hombre (Schwaetzer, 2001). En efecto, cuando Jesús se dirige al ciego y le dice “¡Ábrete!”, Nicolás no lo interpreta como

una liberación que se realiza desde fuera, sino como una apelación directa de Cristo a la persona humana:

He aquí que el Verbo de Dios ordena al que está atado, para que se abra. Y no manda a las ataduras que se suelten, porque él quiere soltar a aquel mismo cautivo a quien manda, para que sea libre (*ipse voluit dissolvere eo ipso quod mandat ligato, ut sit liber*) (Nicolás de Cusa, *Sermo* CCXXXIX, 13).

La consistencia propia del yo del hombre, el protagonismo de su elección, surgen entonces de este diálogo íntimo entre el yo divino y el tú humano, al que se delega una autoridad sobre su propia vida y su ser. Según el Cusano, es como si Dios dijera al hombre: “Sé eso que quieras (*sis hoc quod vis*)” (*Sermo* CCXXXIX, 14). La persona no está llamada sólo a ser libre de condicionamientos externos. También posee la autoridad de elegirse y de elegir su destino. El carácter personal de la elección le otorga un *status* y un rol que no podía tener en la filosofía griega:

Advirtamos místicamente de qué modo el Verbo de Dios entra en el alma sorda y la transforma y la vuelve oyente y parlante. El Verbo de Dios creó a la voluntad libre (*liberam voluntatem creavit*), la cual es el espíritu del alma racional. Pues no puede ser libre el espíritu sino donde tiene lugar la elección (*non potest esse liber spiritus nisi ubi electio locum habet*) (Nicolás de Cusa, *Sermo* CCXXXIX, 18).

Finalmente, de modo semejante al Cusano, en los autores para quienes este yo del hombre llega a distinguirse incluso del querer natural y del entendimiento, puede fundarse una verdadera creatividad de la libertad. La *pro-airesis* o *arbitrium* de la persona –que aquí ciertamente convendría traducir por ‘decisión’– será en sus obras una iniciativa irreductible a la necesidad de la naturaleza, capaz de intervenir en el mundo y de recrear incluso la propia vida de modo único y personal.

La semejanza entre sus respectivas teorías de la libertad, a pesar de la enorme distancia cronológica, es muy notable. Mientras que Gregorio

Niseno afirma en su tratado *De vita Moysis*¹¹ que los hombres podemos “convertirnos (*ginómenoi*) en eso que deseamos (*ethélomen*)” (Gregorio de Nisa, *De vita Moysis*, II, 80, 3-9), Pico dirá que el privilegio del ser humano es “tener eso que desea, ser eso que quiere (*id habere quod optat, id esse quod velit*)” (Pico, *Oratio* 6, 25).

En la obra del Mirandolano el Creador le explica al hombre cómo se diferencia de los animales, cuya naturaleza está definida de antemano: “Tú, no constreñido por estrechez alguna, según tu decisión (*pro tuo arbitrio*), en cuya mano te puse, determinas para ti a aquella [naturaleza] (*tibi illam [naturam] prefinies*)” (Pico, *Oratio* 5, 20). Gregorio también considera que la *proaíresis* de cada uno, recibida de parte de Dios como el don más preciado, tiene el poder de determinar y de diferenciar una vida de otra (Gregorio de Nisa, *De vita Moysis*, II, 74, 13).

Según Pico, Dios coloca al hombre entre lo celeste y lo terreno, lo mortal y lo inmortal (Mahoney, 1994), y esto es –le dice– “para que, como soberano y honorario modelador y artesano de ti mismo (*tui ipsius quasi arbitrarius honorariusque plastes et fctor*) te plasmes (*effingas*) en la forma que prefieras (*in quam malueris formam*)” (Pico, *Oratio* 5, 22).

El Niseno había afirmado, más de diez siglos antes, que “cada uno es el pintor de su propia vida, y el artesano (*technítes*) de la obra es la decisión (*proaíresis*)” (Gregorio de Nisa, *De perfectione Christiana*, 196.2-4). Y de nuevo en el *De vita Moysis* había llegado a afirmar que los hombres “somos en cierto modo nuestros propios padres (*heautôn trópon tinà patéres*), dándonos a luz (*tíktontes*) a nosotros mismos como deseamos y modelándonos (*diaplássómenoi*) por la propia decisión hacia la forma (*eídos*) que deseamos” (Gregorio de Nisa, *De vita Moysis*, II, 3, 6-9).

En estos autores, la diferencia personal o hipostática propia del yo humano es el fundamento más profundo de la libertad y de la creatividad de la elección.

Conclusiones

Como sugerimos en un principio, las grandes corrientes de la Modernidad continuaron el debate en torno al yo y a la libertad de los Padres y los humanistas del Renacimiento, pero apartándose en muchos casos de esta tradición que brevemente hemos querido ilustrar. Vaya paradoja que la época de las grandes disquisiciones en torno a las libertades políticas y sociales y a los derechos del hombre haya desviado tanto su atención del núcleo íntimo del sí mismo humano y su decisión. La propia Reforma tuvo un papel muy importante en este olvido, por su insistencia en la degeneración de la naturaleza del hombre y en una predestinación divina que restringía o anulaba el ámbito de la elección humana.

Los autores del Iluminismo francés, con el terreno preparado por los libertinos eruditos, levantaron el estandarte del Renacimiento como ruptura con la oscuridad del Medioevo. Sin embargo, sus reflexiones acerca de la libertad regresaron en muchos casos a las teorías de la antigua Grecia, donde la postulación de una ausencia de coacción externa era compatible con el sometimiento a las fuerzas de la naturaleza o a los impulsos interiores. En Gran Bretaña el escenario era muy similar, con reelaboraciones del materialismo y el mecanicismo de los atomistas antiguos en Hobbes, unidas al naturalismo de corte epicúreo y al escepticismo en un autor como Hume.

En Alemania, Kant anhelaba la autonomía del hombre y buscó preservar su libertad como postulado de la razón práctica; pero al mismo tiempo, como sugirió Schiller en sus *Cartas sobre la educación estética del hombre*, abandonó al individuo a un dualismo entre dos coacciones: la necesidad de la naturaleza por un lado y la ley moral del espíritu por el otro. El Idealismo absoluto anunciaba desde sus comienzos la liberación definitiva del espíritu, pretendiendo ser la culminación del movimiento renacentista. Sin embargo, siguiendo a Spinoza y a Lessing, la subjetividad genérica de estos filósofos se aleja del yo interior de la persona hasta subsumirlo en un dinamismo necesario del espíritu absoluto, con fuertes reminiscencias del panteísmo estoico y del monismo neoplatónico.

A pesar de que los movimientos filosóficos más importantes hasta entrada el siglo XX relegaron aquella tradición patristica y renacentista de libertad personal, consideramos que una serie de autores modernos intentaron seriamente perpetuarla, aunque con propósitos y resultados disímiles. Podríamos mencionar entre ellos al propio Descartes y a Malebranche, a Pascal, a Vico, a Rosmini y a Kierkegaard, y también a una importante vertiente de la filosofía rusa, que tuteló la herencia bizantina. En ellos subsiste de algún modo la filosofía vivencial de los Padres y de algunos humanistas, que enaltecía y resguardaba lo que creía más valioso y divino en todo el cosmos y en cada hombre, el yo y su libertad.

NOTAS

- 1 Sobre la definición del concepto de *proairesis*, véase Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, 1111a, 1113a, 1139b.
- 2 Las traducciones de las citas latinas y griegas son propias.
- 3 Esta obra fue traducida al latín por Pedro Balbo, amigo del Cusano y colaborador del Cardenal Bessarion, en la segunda mitad del siglo XV, aunque esta versión se ha perdido (Brown Wicher, 1984: 65-66).
- 4 Ver Petrarca, *Epistolae familiares* IV, 1, citada por Kristeller (1982: 232).
- 5 Entre los textos agustinianos que exponen esta teoría menciono sólo algunos: *De libero arbitrio* II, 3, 7; *Enchiridion* 7, 20; *De Trinitate* XV, 12, 21; *De civitate Dei* XI, 26.
- 6 Véase, por ejemplo, *Confesiones* XIII, 11, 12; *De Trinitate* X, 10; *De civitate Dei* XI, 26.
- 7 Entre estos están Mersenne, Arnauld, Mesland y Colvius, quienes hacen referencia a varios de los pasajes agustinianos que hemos citado más arriba (Gouhier, 1978).
- 8 Véase, por ejemplo, *Adversus Valentinianos* V, 548A.
- 9 Véase la interpretación de Orígenes en *De principiis*, III, 6-13. Erasmo (*De libero arbitrio* II.A.1 - III.A.10) utiliza los mismos textos que el alejandrino y muchos de sus argumentos exegéticos.
- 10 Véase también *Confesiones* VIII, 10, 12.
- 11 Es oportuno recordar que este tratado es traducido por primera vez al latín en Roma por Jorge de Trebisonda en el año 1446, casi dos décadas antes del nacimiento de Pico (Brown Wicher, 1984: 183-185; Monfasani, 1984: 278-281).

REFERENCIAS

Fuentes primarias

- Agustín de Hipona, *Confessiones*. Edición crítica del texto latino en Knöll, P. (ed.), 1896, *Corpus scriptorum Ecclesiasticorum latinorum*, vol. 33, Viena: Tempsky.
- _____, *De civitate Dei*. Edición crítica del texto latino en Hoffmann, E. (ed.), 1899-1900, *Corpus scriptorum Ecclesiasticorum latinorum*, vol. 40/1-2, Viena: Tempsky.
- _____, *De duabus animabus*. Edición crítica del texto latino en Zycha, J. (ed.), 1891, *Corpus scriptorum Ecclesiasticorum latinorum*, vol. 25, Viena: Tempsky.
- _____, *De libero arbitrio*. Edición crítica del texto latino en Green, W. M., 1956, *Corpus scriptorum Ecclesiasticorum latinorum*, vol. 74, Viena: Hoelder - Pichler - Tempsky.
- _____, *De Trinitate*. Edición crítica del texto latino en Mountain, W.J.; Glorie, F. (eds.), 1968, *Corpus Christianorum Series Latina*, vols. 50-50A, Turnhout: Brepols.
- _____, *Enchiridion*. Edición crítica del texto latino en Evans, M. et al. (eds.), 1969, *Corpus Christianorum Series Latina*, vol. 46, Turnhout: Brepols.
- Aristóteles, *Ethica Nicomachea*. Edición crítica del texto griego en Bywater, I. (ed.), 1890, *Aristotelis Ethica Nicomachea*, Oxford: Clarendon Press.
- Boecio, *De persona et duabus naturis contra Eutychen et Nestorium*. Edición del texto latino en Migne, J. P. (ed.), *Patrologia Latina*, vol. 64.
- Descartes, René, *Oeuvres de Descartes*, Adam, Ch.; Tannery, P. (eds.), 1983, tomos I-XI, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Diógenes Laercio, *Vitae philosophorum*. Edición crítica del texto griego en Marcovich, M. (ed.), 1999-2002, *Diogenis Laertii Vitae philosophorum*, 3 vols., Stuttgart: Teubner.
- Epicteto, *Dissertationes*. Edición crítica del texto griego en Schenkl, H. (ed.), 1916, *Epicteti Dissertationes ab Arriano digestae*, Leipzig: Teubner.
- Erasmus de Rotterdam, *De libero arbitrio diatribe sive collatio*. Edición crítica del texto latino en Rupp, E.G. et al. (eds.), 1969, *Luther and Erasmus: Free Will and Salvation*, Philadelphia: Westminster Press.
- Filón de Alejandría, *De officio mundi*. Edición crítica del texto griego en Cohn, L. (ed.), 1896, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vol. 1, Berlin: Reimer.
- _____, *Quod deus sit immutabilis*. Edición crítica del texto griego en Wendland, P. (ed.), 1897, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vol. 2, Berlin: Reimer.

- Gianozzo Manetti, *De dignitate et excellentia hominis*. Edición crítica del texto latino en Leonard, E. R. (ed.), 1975, *Ianotii Manetti De dignitate et excellentia hominis*, Padova: Antenore.
- Gregorio de Nisa, *Ad Ablabium quod non sint tres dei*. Edición crítica del texto griego en Müller, F. (ed.), 1958, *Gregorii Nysseni Opera III/1*, Leiden: Brill.
- _____, *Contra Eunomium III*. Edición crítica del texto griego en Jaeger, W. (ed.), 1960, *Gregorii Nysseni Opera II*, Leiden: Brill.
- _____, *De differentia essentiae et hypostaseos*. Edición crítica del texto griego en Courtonne, Y. (ed.), 1957, *Saint Basile. Lettres*, Paris: Les Belles Lettres.
- _____, *De opificio hominis*. Edición crítica del texto griego y de su traducción latina por Dionisio Exiguus (S. VI) en Forbes, G. H. (ed.), 1855-1861, *Sancti Patris nostri Gregorii Nysseni Basilii Magni fratris quae supersunt Omnia, I, 1-2*, Burntisland: Pitsiligo Press.
- _____, *De perfectione Christiana*. Edición crítica del texto griego en Jaeger, W. (ed.), 1963, *Gregorii Nysseni Opera VIII/1*, Leiden: Brill.
- _____, *De vita Moysis*. Edición crítica del texto griego en Daniélou, J. (ed.), 1968, *Grégoire de Nysse. La vie de Moïse*, Paris: Éditions du Cerf.
- _____, *Dialogus de anima et resurrectione*, texto griego en Migne, J. P. (ed.), *Patrologia Graeca*, vol. 46.
- Giovanni Pico della Mirandola, *Heptaplus*. Edición crítica del texto latino en Garin, E. (ed.), 1942, *G. Pico della Mirandola. De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno, e scripti vari*, Firenze: Vallecchi.
- _____, *Oratio*. Edición crítica en línea del texto latino, a cargo de la Università degli Studi di Bologna y Brown University, en http://www.brown.edu/Departments/Italian_Studies/pico/text/ov.html
- Lucrecio, *De rerum natura*. Edición crítica del texto latino en Bailey, C. (ed.), 1947, *Titii Lucreti Cari De rerum natura libri sex*, 3 vols., Oxford: Clarendon Press.
- Lutero, *De servo arbitrio*. Edición crítica del texto latino en Freitag, A. et al. (ed.), 1908, *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, vol. 18, Weimar: Hermann Böhlau.
- Justino Mártir, *Apologia; Dialogus cum Tryphone*. Edición crítica de los textos griegos en Goodspeed, E.J. (ed.), 1915, *Die ältesten Apologeten*, Göttingen: Vandenhoeck-Ruprecht.
- Marsilio Ficino, *Theologia platonica*. Edición crítica del texto latino en Hankins, J. et al. (eds.), 2002, *Marsilio Ficino. Platonic Theology*, vol. 2, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

- Nicolás de Cusa, *De visione Dei*. Edición crítica del texto latino en Riemann, A. D. (ed.), 2000, *Nicolai de Cusa Opera Omnia VI*, Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- _____, *Sermones*. Edición crítica del texto latino en Euler, W.A.; Schwaetzer, H. (eds.), 2002, *Nicolai de Cusa Opera Omnia XIX/3*, Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Orígenes, *De principiis*. Edición crítica del texto griego y latino en Crouzel, H.; Simonetti, M. (eds.), 1978-1984, *Origène. Traité des principes*, 5 vols., Paris: Éditions du Cerf.
- _____, *Commentarium in Canticum canticorum*. Edición crítica de la traducción latina en Brésard, L. et al. (eds.), 1991-1992, *Origène. Commentaire sur la Cantique des Cantiques*, 2 vols., Paris: Éditions du Cerf.
- Tertuliano, *De anima; Adversus Marcionem; Adversus Valentinianos*. Textos latinos en Migne, J. P. (ed.), *Patrologia Latina*, Vol. II.

Fuentes secundarias

- Backus, Irena Dorota (ed.), 1997, *The Reception of the Church Fathers in the West: From the Carolingians to the Maurists*, Leiden: Brill.
- Brown Wicher, Helen, 1984, "Gregorius Nyssenus", en Kristeller, Paul Oskar et al. (eds.), *Catalogus translationum et commentariorum: Medieval and Renaissance Latin Translations and Commentaries. Annotated Lists and Guides*, Washington: Catholic University of America Press, vol. V, pp. 1-250.
- Garin, Eugenio, 1938, "La «Dignitas Hominis» e la letteratura patristica", *La Rinascita* 4, pp. 102-146.
- Garin, Eugenio, 1975, *L'umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Bari: Laterza.
- Geanakoplos, Deno John, 1989, *Constantinople and the West*, Madison: The University of Wisconsin Press.
- Gouhier, Henri, 1978, *Cartésianisme et augustinisme au XVIIe siècle*, Paris: J. Vrin.
- Kibre, Pearl, 1936, *The Library of Pico della Mirandola*, New York: Columbia University Press.
- Kristeller, Paul Oskar, 1965, "Giovanni Pico della Mirandola and his sources", en AA.VV., *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo*, Firenze, Sansoni, vol. I, pp. 35-142.

- Kristeller, Paul Oskar, 1982, *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Léonard, Émile G., 1967, *Historia General del Protestantismo. Tomo I*, Madrid: Ediciones Península.
- Lubac, Henri de, 1974, *Pic de la Mirandole. Etudes et discussions*, Paris: Aubier-Montaigne.
- Mahoney, Edward P., 1994, "Giovanni Pico della Mirandola and Origen on Humans, Choice, and Hierarchy", *Vivens Homo* 5, pp. 359-76.
- Monfasani, John, 1984, *Collectanea Trapezuntiana: Texts, Documents and Bibliographies of George of Trebizond*, Binghamton NY: Medieval & Renaissance Texts & Studies.
- Schwaetzer, Harald, 2001, "'Sei du das, was du willst!' Die christozentrische Anthropologie der Freiheit in Sermo CCXXXIX des Nikolaus von Kues", *Trierer Theologische Zeitschrift* 110, pp. 319-332.
- Setton, Kenneth M., 1956, "The Byzantine background to the Italian Renaissance", *Proceedings of the American Philosophical Society* 100, pp. 1-76.
- Stinger, Charles L., 1977, *Humanism and the Church Fathers: Ambrogio Traversari (1386-1439) and Christian Antiquity in the Italian Renaissance*, Albany: State University of New York Press.
- Trinkaus, Charles, [1970] 1995, *In our image and likeness: Humanity and Divinity in Italian Renaissance thought*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.