

San Anselmo frente a los debates de la voluntad libre

Laura Liliana Gómez-Espíndola*

Resumen: En este artículo se mostrará la postura de San Anselmo frente a dos debates clásicos en torno a la voluntad libre. En primer lugar, su noción de libre albedrío que no sólo no consiste en el “poder de pecar y no-pecar”, sino que además, en términos generales, no presupone posibilidades alternativas. En segundo lugar, se mostrará que su noción de libre albedrío descansa en el hecho de que la libertad de la voluntad no puede ser coactada por factores externos a ella misma gracias a su capacidad de dar o retener el asentimiento. Se mostrará que esta comprensión del libre albedrío sobre la que se fundamenta la responsabilidad moral es compatible con el determinismo. Con ello se ubicará a San Anselmo en un segundo debate como un filósofo compatibilista.

Palabras clave: necesidad interna y externa, libre albedrío, responsabilidad moral, compatibilismo, asentimiento.

St. Anselmo and the Debates on Free Will

Abstract: This article looks at St. Anselmo’s position on the two classical debates over free will. It begins by demonstrating his notion of free will consists not only of the “power to sin and not to sin,” but also, in general terms, it assumes no possible alternatives. Secondly, it explains his notion of free will rests on the fact that it cannot be coerced by factors external to it, given its capacity to give or withhold consent. This understanding of free will on which moral responsibility rests also is shown to be compatible with determinism. As such, it places St. Anselmo in a second debate as a compatibilist philosopher.

Key words: Internal and external need, free will, moral responsibility, compatibilism, consent.

* Profesora del Departamento de Filosofía de la Universidad del Valle. lauragomez@gmail.com

Recibido: 2011 - 10 - 01

Aprobado: 2011 - 11 - 23

Saint Anselme face au débat de la volonté libre

Résumé: Dans cet écrit, on montrera la position de Saint Anselme face aux débats classiques autour de la volonté libre. De prime abord, on montrera que sa notion de libre arbitre non seulement ne consiste pas au « pouvoir de pécher et de ne pas pécher », mais qu'en plus, de manière générale, elle ne présuppose pas de possibilités alternatives. Ensuite, on montrera que sa notion de libre arbitre repose sur le fait que la liberté de la volonté ne peut être assujettie à des facteurs externes à elle-même grâce à sa capacité à donner ou retenir l'assentiment. On montrera que cette compréhension du libre arbitre sur laquelle repose la responsabilité morale est compatible avec le déterminisme. Avec ceci, dans un second débat, on situera Saint Anselme comme un philosophe compatibiliste.

Mots-clés: nécessité interne et externe, libre arbitre, responsabilité morale, compatibilisme, assentiment.

DISCÍPULO: Puesto que el libre albedrío parece oponerse a la gracia, a la predestinación y a la presciencia de Dios, deseo saber qué es esta libertad del albedrío y si siempre la tenemos. En efecto, si la libertad del albedrío es el “poder pecar y no pecar”, así como suele ser dicho por algunos, y si siempre tenemos esto, ¿cómo es que algunas veces requerimos de la gracia? Pero si no siempre lo tenemos, ¿por qué se nos imputa pecado cuando pecamos sin libre albedrío?

MAESTRO: No pienso que la libertad del albedrío sea el poder de pecar y de no pecar, pues si ésta fuese su definición, ni Dios ni los ángeles, quienes no están en capacidad de pecar, tendrían libre albedrío, lo que es impío decir (Anselmo, *Lib. Arb.* 489B-C).

Con estas líneas San Anselmo inicia su diálogo *Sobre el libre albedrío*, tomando distancia de la postura según la cual el libre albedrío es la capacidad de pecar y no-pecar e indicando que su labor consistirá en determinar qué es la libertad de la voluntad. Me ocuparé en este escrito de comprender los debates de la voluntad libre en los que se enmarca esta propuesta de San Anselmo. Para ello, en el primer apartado mostraré cuál es su postura en el debate en torno a la relación de la libertad de la voluntad y las posibilidades alternativas. En la segunda parte me ocuparé de establecer esquemáticamente cuál debe ser su posición en el debate en torno al compatibilismo o incompatibilismo entre determinismo y responsabilidad moral. Para entender su propuesta en el tercer apartado estudiaré su noción de libre albedrío. Así podré en la cuarta parte de este escrito entender su propuesta compatibilista.

1. San Anselmo frente al debate en torno a las posibilidades alternativas

El primer debate del que nos ocuparemos se da en torno a la noción de posibilidades al-

ternativas. Algunos pensadores consideran que la libertad de la voluntad está definida como la capacidad que tiene un agente en un mismo momento de escoger entre diferentes cursos alternativos de acción y realizar cualquiera de ellos. Así entendida, la libertad de la voluntad presupone que el agente tiene frente a sí posibilidades alternativas de acción y elección. San Anselmo se opone a esta clásica comprensión de la libertad de la voluntad y examinaremos en este primer apartado los argumentos que lo llevan a ello.

1.1 El libre albedrío no consiste en el poder de pecar y no pecar

Comencemos, pues, profundizando en las razones por las que San Anselmo considera que no es adecuado comprender el libre albedrío como el “poder de pecar y no pecar”. Algunos de los argumentos están explícitamente desarrollados en el pasaje; otros solamente insinuados. Nuestra labor será, entonces, reconstruir y hacer explícitos los argumentos según los cuales de la concepción del libre albedrío como capacidad de pecar y no-pecar se siguen varias impiedades.

1.1.1. Gracia y responsabilidad moral

San Anselmo arguye en el pasaje citado anteriormente que si sostenemos que la libertad de la voluntad consiste en el poder de pecar y no-pecar, nos vemos conducidos a una insoluble aporía. Pues, bien sea que supongamos que poseemos dicha libertad siempre o que la poseemos sólo en ocasiones, nos vemos conducidos a consecuencias inaceptables.

Si suponemos que siempre gozamos de libre albedrío, es decir, si suponemos que siempre tenemos la capacidad de pecar y no-pecar,

no habrá necesidad de la gracia o, en otras palabras, la gracia no tendrá lugar, pues la gracia consiste en la ayuda divina cuando nosotros no somos capaces de salir del pecado por nuestra cuenta. Pero tener siempre libre albedrío supone que nosotros siempre somos capaces de no-pecar, luego si siempre hay libre albedrío no necesitamos nunca la gracia de Dios. Siendo los hombres siempre libres, entonces, nunca habría gracia divina. Pero es impío decir esto, pues —según Anselmo— nosotros algunas veces necesitamos de la gracia de Dios. Luego, de acuerdo con esta noción de libre albedrío, habría que afirmar que nosotros no siempre tenemos libre albedrío.

Pero si afirmamos que no siempre somos libres, que cuando estamos en el pecado no somos capaces de no-pecar y por ello necesitamos la gracia de Dios, también tendremos problemas. La responsabilidad moral presupone que nosotros actuamos a partir de una voluntad libre, pero si no somos libres cuando pecamos, tendremos que decir que no se nos puede imputar nuestros pecados. Pero decir esto también es impío. Hay que concluir, entonces, que la libertad de la voluntad no consiste en el poder de pecar y no-pecar.

1.1.2. Predestinación

La teoría de la predestinación sostiene que Dios ha ordenado desde la eternidad todo aquello que tiene lugar o por lo menos algunos de los acontecimientos del mundo. Así, por ejemplo, algunos afirman que no se cae una sola hoja de un árbol si Dios así no lo ha dispuesto y otros afirman que, aunque no todo esté predestinado, algunos eventos muy importantes sí lo están. Dios, por ejemplo, había predestinado que Jesús sería traicionado y llevado a muerte por los hombres, como parte de su plan de salvación¹. Ahora, que un suceso esté predestinado por Dios implica que es imposible que ese evento no tenga lugar. Este evento sucede de modo necesario.

1 “Mirad, la mano del que me entrega está aquí conmigo sobre la mesa. Porque el hijo del hombre se va como está determinado. Pero ¡ay de aquél por quien es entregado!” (Lc. 22, 21-22). Confrontar también Mc. 14, 18-21 y Mt. 26, 24.

Es imposible que una persona actúe de modo diferente si su acción está predestinada por Dios, como algunos consideran que era el caso de la traición de Judas a Jesús. Pero en casos como el de Judas, aunque los actos estén predestinados, algunos consideran que la persona obró a partir de una voluntad libre.

El argumento de San Anselmo correría, entonces, de la siguiente manera: Si es el caso que la acción de una persona está predestinada, es imposible que la persona actúe de modo diferente a como actúa. Si la persona estaba predestinada a pecar, era imposible que ella no pecara y, si estaba predestinada a no-pecar, era imposible que ella pecara. Así, en los actos predestinados la persona no tiene el poder de pecar y no-pecar. Pero en esos casos nosotros consideramos que la persona actuó a partir de una voluntad libre. Luego la libertad de la voluntad no puede consistir en la capacidad de pecar y no-pecar.

1.1.3. Presciencia de Dios

Para tratar de comprender el argumento que tenía en mente San Anselmo para mostrar que el libre albedrío, definido como la capacidad de pecar y no-pecar, es incompatible con la presciencia de Dios, veamos el siguiente argumento que presenta Robert Kane.

1. Dios creía, en algún momento anterior a nuestro nacimiento, que nuestras acciones presentes ocurrirían.
2. Las creencias de Dios no pueden estar equivocadas.
3. Tiene que ser el caso que “si Dios creía, en algún momento anterior a nuestro nacimiento, que nuestras acciones presentes ocurrirían y las creencias de Dios no pueden estar equivocadas, entonces nuestras acciones presentes ocurrirán”.
4. No hay nada que podamos hacer ahora para cambiar el hecho de que Dios creía, en algún momento anterior a nuestro nacimiento, que nuestras acciones presentes ocurrirían.

5. No hay nada que podamos hacer para cambiar el hecho de que las creencias de Dios no pueden estar equivocadas.
6. No hay nada que podamos hacer para cambiar el hecho de que “si Dios creía, en algún momento anterior a nuestro nacimiento, que nuestras acciones presentes ocurrirían y las creencias de Dios no pueden estar equivocadas, entonces nuestras acciones presentes ocurrirán”.
7. Por lo tanto, no hay nada que podamos hacer para cambiar el hecho de que nuestras acciones presentes ocurran.

En resumen, si Dios ha conocido anteriormente lo que haremos, nosotros *no podemos ahora actuar de manera distinta* de como actuamos (Kane 2005, 151).

Este argumento deja ver cómo la presencia de Dios anula la posibilidad de actuar de otra manera. Por ello San Anselmo puede concluir que la libertad de la voluntad, si la definimos como el poder de pecar y no-pecar, está en contradicción con la presciencia de Dios. Por consiguiente, como es impío negar la presciencia de Dios, hay que decir que la libertad de la voluntad no consiste en aquello.

1.1.4. Libertad y santidad

Si consideramos que la libertad de la voluntad consiste en el poder de pecar y no-pecar, tendremos que decir —afirma San Anselmo— que ni Dios ni los ángeles tienen una voluntad libre, pues ellos, debido a su santidad, son incapaces de pecar. Pero afirmar esto es impío, luego la libertad de la voluntad no consiste en el poder de pecar y no-pecar.

1. 2. El libre albedrío no consiste en la capacidad de obrar de otra manera

Hemos señalado en las líneas anteriores que el libre albedrío no consiste en el poder de pecar y no pecar. No obstante, esto no es suficiente para determinar si para San Ansel-

mo tener una voluntad libre implica tener la capacidad de actuar de una manera diferente de como se actúa, es decir, si ser libres consiste en tener la capacidad de realizar o no realizar una acción en un momento determinado. Me ocuparé en esta parte de señalar que la postura de Anselmo en este debate habría de ser que la libertad de la voluntad tampoco consiste en poder actuar de otra manera.

Partamos de la voluntad de Dios para desarrollar nuestro argumento. Debido a su santidad, diremos, sólo es posible para Él realizar obras santas. Él no tiene la capacidad de pecar. Esto no implica de suyo que Dios no pueda obrar de manera diferente a como de hecho actúa. Dios podría escoger y realizar dentro de un diverso campo de acciones santas cualquiera de ellas al azar y por lo tanto podría haber obrado de otra manera. Se podría, no obstante, señalar que Dios no sólo es bueno, sino que Él es sumamente bueno y por ello no podría escoger cualquiera de las obras santas posibles, sino que escogería por necesidad la mejor de ellas. Escoger la que no fuera la mejor sería de cierto modo una maldad, pues dejar de hacer el bien pudiendo hacerlo sería algo malo. De ahí que Dios, por ser sumamente santo, tendría que hacer la mejor de las obras posibles y no podría hacer ninguna otra.

Esto parece conducirnos ya a pensar que Dios no puede actuar de manera diferente de como actúa. Sin embargo, podríamos plantear una nueva objeción. ¿Qué tal si hay más de un modo de actuar que sea el más santo posible? ¿Qué tal si el puesto número uno es ocupado por más de una posibilidad? Por ejemplo, para obtener el resultado de 4, podría ser igual de correcto sumar $2+2$ o $3+1$. ¿Qué pasaría en ese caso? Si un caso de ese tipo se diera podríamos decir que Dios puede obrar de más de una manera. Luego, con casos de ese tipo, no podemos demostrar que la libertad de la voluntad no consiste en poder actuar de otra manera. Pero aún así en casos en los que el sumo bien es uno y Dios no puede actuar de otra manera, sino realizando ése que es el sumo bien, sí podemos hacerlo. En esos casos, para no ser impíos —siguiendo el modo de

argumentación de San Anselmo— tendríamos que afirmar que la voluntad de Dios es libre aunque Él no podía actuar de manera distinta. Por tanto, la libertad de la voluntad de Dios no podría ser definida como la capacidad de obrar de otra manera.

Veamos ahora el caso de la voluntad humana. El hombre sí es capaz de pecar y no pecar, de hacer el acto que concibe como el más bueno o de hacer el que cree que es el más malo. Hay que ver no más los actos de sacrificio de una madre por sus hijos o las más inauditas crueldades de las que es capaz el hombre cuando actúa a partir del odio y el resentimiento. El hombre es capaz de cualquier acción dentro del rango de lo bueno o malo, luego podríamos pensar que el hombre es capaz en todos los casos de actuar de una manera o de otra y que por ello no podemos construir un ejemplo por medio del cual demostrar que la voluntad del hombre es libre, aunque no pueda actuar de otra manera. Pero recordemos lo que se dijo en el apartado anterior sobre la presciencia divina y la predestinación. Es posible que Dios sepa desde antes de nuestro nacimiento cómo vamos a actuar a cada instante de nuestra vida, o que haya diseñado el mundo de tal modo que nosotros realicemos las acciones que realizamos. Esto implica que no podemos actuar de otra manera. Aun así, San Anselmo asume que siempre tenemos una voluntad libre. Luego la libertad de la voluntad humana tampoco consiste en la capacidad de actuar de otra manera.

2. San Anselmo frente a los debates compatibilistas

Intentemos ahora dilucidar la postura de San Anselmo frente a un debate central de las teorías en torno a la libertad de la voluntad: ¿Son compatibles el determinismo y la responsabilidad moral? Para comprender el debate expliquemos primero qué se entiende tradicionalmente por determinismo. Robert Kane ha sintetizado esta postura de manera resaltable en el siguiente pasaje:

Un evento (tal como una elección o acción) está *determinado* cuando hay condiciones precedentes (tales como los decretos del destino o los actos preordenadores de Dios o causas antecedentes junto con leyes de la naturaleza) cuya ocurrencia es condición suficiente para la ocurrencia del evento. En otras palabras, *tiene* que ser el caso que, *si* estas condiciones determinantes precedentes se dan, entonces el evento determinado ocurrirá (Kane 2005, 5-6. Subrayado del autor).

Esta tesis determinista, que ha sido defendida por múltiples filósofos desde la Antigüedad hasta nuestros días, ha generado gran escozor en el campo de la ética. En efecto, se han dado grandes disputas en torno a si es posible mantener al mismo tiempo que nosotros somos responsables por nuestras acciones y que éstas están determinadas. Estos debates han dado lugar a múltiples posturas que recogeremos en dos grandes grupos: los incompatibilistas y los compatibilistas.

- (i) Los *incompatibilistas* sostienen que el determinismo es incompatible con la responsabilidad moral y lo hacen basados en el siguiente argumento:
 - a) La responsabilidad moral supone libertad de la voluntad.
 - b) La libertad de la voluntad es incompatible con el determinismo.
 - c) La responsabilidad moral es incompatible con el determinismo.

Quienes mantienen este argumento tienen, entonces, dos opciones. (i₁) Salvaguardar la responsabilidad negando el determinismo, sosteniendo que nosotros somos responsables porque nuestras acciones no están determinadas y en todo momento podemos actuar de modo diferente a como actuamos. (i₂) Comprometerse con el determinismo negando que seamos verdaderamente responsables. Esto implica abandonar por lo menos algunas de nuestras actitudes morales como la indignación y el orgullo.

(ii) Los *compatibilistas* intentan escapar a la conclusión del argumento incompatibilista negando alguna de las dos premisas que lo componen. (ii₁) Algunos intentan demostrar que podemos considerar que un agente es responsable aunque no tenga una voluntad libre y (ii₂) otros intentan demostrar que el determinismo no elimina de suyo la libertad de la voluntad.

Ahora, ¿cuál de estas cuatro posturas podríamos atribuirle a San Anselmo? Es claro que él no está dispuesto a rechazar la responsabilidad moral. Conservarla fue una de las razones por las que demostró que la libertad de la voluntad no se puede entender como el poder de pecar y no-pecar, como lo mostramos en el apartado 1.1. Ahora, de acuerdo con la definición de determinismo que señalamos al inicio de este apartado, podemos decir que San Anselmo sería partidario de una postura determinista. En efecto, los actos preordenadores de Dios y su presencia serían una condición suficiente para que nosotros realicemos las acciones que realizamos y, por lo tanto, sería necesario que actuemos de la manera que lo hacemos. Por lo tanto, hay que concluir que de las posturas teológicas de San Anselmo se deriva una postura determinista.

Dado que San Anselmo sostendría al mismo tiempo una postura determinista y una defensa de la responsabilidad moral, tendremos que decir que él no aceptaría ninguna de las propuestas incompatibilistas, pues éstas nos ponen a escoger entre el determinismo o la responsabilidad, implicando necesariamente el rechazo de uno de ellos. La postura de San Anselmo estaría, en consecuencia, a favor de un compatibilismo. La pregunta ahora es: ¿cuál de los dos tipos de compatibilismo señalado sostendría él? Un pasaje de su diálogo señala la respuesta.

Por el libre albedrío pecó el ángel apóstata así como el primer hombre, porque pecaron por un albedrío que era de tal modo libre que por ninguna otra cosa podían ser forzados a pecar. Y por esto fueron castigados justamente, porque teniendo un esta libertad de su albedrío

pecaron, no *forzados* por alguna cosa, ni por necesidad alguna, sino por su propia voluntad (Anselmo: *Lib. Arb.* 492a-b).

Este pasaje muestra que para San Anselmo la responsabilidad está fundamentada en la libertad de la voluntad. El primer hombre y el ángel apóstata son justamente reprendidos precisamente porque ellos actuaron a partir de una voluntad libre. Si no la hubieran tenido, la represión no habría sido justa. De acuerdo con esto, San Anselmo acepta la premisa (a) del argumento incompatibilista. Su estrategia compatibilista será, entonces, demostrar que (ii₂) el determinismo no elimina de suyo la libertad de la voluntad. Aunque esta labor no es desarrollada expresamente por San Anselmo en su diálogo, es posible rastrear en él algunos elementos que nos permiten hacerlo. De esto nos ocuparemos en la cuarta parte, pues primero debemos intentar comprender en qué consiste la libertad de la voluntad, para posteriormente sí señalar por qué el determinismo no acaba con ella.

3. El libre albedrío

En este apartado intentaré explicar el fundamento de la doctrina anselmiana del libre albedrío. Mostraré en la primera parte cómo ésta se fundamenta en el hecho de que la voluntad no puede ser coactada por factores externos, pues siempre es necesario que ella dé su asentimiento antes de mover a la acción. Para precisar el concepto de asentimiento me valdré en la segunda parte de la teoría estoica del mismo.

3.1. El asentimiento como garante del libre albedrío

El ángel apóstata y el primer hombre, nos decía el anterior pasaje, pecaron por libre albedrío, porque ellos pecaron a través de un juicio que era tan libre que nada podía obligarlos a pecar. Este pasaje nos muestra que la libertad de la voluntad —según San Anselmo— se encuentra en que ésta no puede ser coercionada por nada externo. Nada puede obligar a la voluntad a decidir realizar alguna acción. Por

ello, dice San Anselmo, “cuando [la voluntad] es vencida, es vencida no por un poder ajeno sino por el suyo” (Anselmo: *Lib. Arb.* 498a).

Anselmo se ocupa en gran parte de su diálogo de recalcar este punto. El discípulo presenta a su maestro casos extremos en los que la voluntad parece ser coaccionada a actuar de cierta manera por un poder externo. Tal es el caso de quien es obligado a decir una mentira bajo amenaza de muerte, como aquellos que tenían que negar su fe si no querían ser asesinados. Incluso en aquellos casos, por difícil que sea, la voluntad no es coaccionada, sino que la acción que la persona realiza es la que desea realizar. Si la persona niega su fe es porque valora más la vida que la fidelidad a su fe; si la persona prefiere ser muerta es porque prefiere ser fiel que la vida misma (cfr. Anselmo: *Lib. Arb.* 496a-498b). El maestro dice a su discípulo que incluso en aquellos casos la voluntad no es coaccionada. Prueba de ello es que algunos mártires han entregaron su vida siendo fieles al evangelio.

Pero ¿cuál es la causa de que la voluntad sea libre? O, en otras palabras, ¿por qué la voluntad no puede ser coaccionada por un poder externo? Anselmo señala que la voluntad no puede ser coaccionada porque ningún poder externo se le puede sobreponer sin su asentimiento. Por fuerte que sea la tentación, se requiere el asentimiento previo del hombre para caer en pecado. La libertad de la voluntad para San Anselmo es, entonces, esa autonomía que tiene la voluntad gracias al poder que le da el asentimiento de tener la última palabra.

Ahora bien, San Anselmo define la libertad de la voluntad como la capacidad de preservar la rectitud de la voluntad (cfr. Anselmo: *Lib. Arb.* 494b), pero centra esta capacidad en el hecho de que la voluntad no puede ser movida sin su previo asentimiento (cfr. Anselmo: *Lib. Arb.* 497b). Me concentraré en este aspecto del libre albedrío, pues me parece que éste es la clave para enfrentar los debates tradicionales sobre la libertad de la voluntad.

3.2. La noción estoica de asentimiento

Con miras a comprender mejor la postura de San Anselmo y debido a la gran similitud que encuentro entre las dos posturas, expondré a continuación la teoría estoica de la acción². Con esto podremos comprender más claramente el papel que juega el asentimiento dentro de la acción humana y, a partir de aquí, podremos entender por qué San Anselmo considera que el hombre tiene una voluntad libre y es responsable de sus actos.

De acuerdo con los estoicos, hay en los animales un tipo de movimiento que les es propio, a saber, el movimiento intencional, es decir, aquél que es dirigido con miras a un fin consciente. Este movimiento es posible por dos facultades que distinguen a los seres animados de los inanimados: la impresión y el impulso (cfr. Filón: *Alegorías de las leyes* 1.30; SVF 2.844; L&S 53F). Examinaremos ahora en qué consisten y cómo se relacionan estas dos facultades. Comencemos, pues, a examinar qué es una impresión.

Una impresión es una afección que ocurre en el alma que se revela a sí misma y a su causa. Así, cuando a través de la vista observamos algo blanco, la afección es lo que es engendrado en el alma a través de la visión y es esta visión lo que nos permite decir que hay un objeto blanco que nos activa. [...] La causa de una impresión es un impresor: por ejemplo, algo blanco o frío o cualquier cosa *capaz de mover el alma* (Aecio 4.12.1-5; SVF 2.54; L&S 39Bb. Cursivas de autor).

La impresión es, pues, una afección producida en nuestra alma por un objeto externo (impresor) que tiene la capacidad de mover nuestra alma. Ahora bien, según la doctrina estoica, “los movimientos del alma son de dos tipos: uno perteneciente al pensamiento, el otro al impulso. La esfera del pensamiento es principalmente la investigación de la verdad, mientras que el impulso es el estímulo a la acción” (Cicerón, *Off.* 1.132; L&S 53J). Según esto, pode-

2 Para un desarrollo más completo de este tema véase el capítulo 5 de Gómez 2009.

mos afirmar que un impresor puede mover al alma de dos maneras diferentes: produciendo en ella una impresión teórica y, con ello, un movimiento del alma hacia la investigación o produciendo una «impresión estimulante» y, con ello, estimulándola a la acción. De lo que aquí nos ocuparemos es del campo de la acción, por lo cual dejaremos completamente de lado lo relativo a las impresiones teóricas y al proceso que a partir de ellas se desencadena, ocupándonos solamente de las impresiones estimulantes.

Una impresión estimulante es aquella que nos indica la existencia de algo que es apropiado a nuestra naturaleza (cfr. Estobeo, 2.86, 17; svf 3.169; L&S 53Q). Y como aquello que es apropiado a nuestra naturaleza es deseable, debido a que los animales aman lo que es apropiado a su naturaleza (cfr. Diógenes Laercio, 7.107; svf 3.493; L&S 59 D), podemos decir que una impresión estimulante es la que muestra al animal algo como deseable. A partir de este deseo surge el impulso o movimiento del alma hacia la acción, pero el paso del uno al otro no es igual en el hombre y los animales.

Los seres animados son movidos por ellos mismos cuando una impresión, que hace surgir un impulso, ocurre dentro de ellos. Un animal racional, sin embargo, en adición a su naturaleza impresionable, tiene la razón que pasa juicio sobre las impresiones, rechazando algunas de ellas y aceptando otras (Orígenes, *Princ.* 3.1.2-3; svf 2.988; L&S 53A.).

Cuando un animal no-racional recibe una impresión estimulante que le muestra algo como deseable, entonces, con la fuerza interna de sus instintos, produce un movimiento dirigido a la obtención de un fin, esto es, un impulso. Decimos que este impulso se produce necesariamente o por naturaleza, puesto que siempre que el animal tiene esa impresión estimulante produce un impulso en conformidad con él debido a la naturaleza que tiene. Los animales no-rationales son, por decirlo así, esclavos de sus deseos.

Los animales racionales en adición a su facultad impresionable, que les permite tener impresiones estimulantes, tienen la razón. La razón

del hombre, gracias a un proceso deliberativo, pasa juicio sobre las impresiones estimulantes aceptando algunas de ellas y rechazando otras; en otras palabras, la razón del hombre tiene el poder de dar o retener su asentimiento a las impresiones. Por ejemplo: un hombre sediento ve un vaso de agua que le aparece como deseable; pero la sola impresión estimulante que le presenta el vaso de agua como deseable no es suficiente para que el hombre se dirija hacia él, sino que el hombre tiene además que dar su asentimiento. Si él es consciente de que el vaso pertenece a otra persona, entonces su deliberación puede negar el asentimiento a la impresión estimulante, haciendo que el movimiento dirigido a beber el agua jamás llegue a producirse. Por ello se dice que el hombre no asiente por necesidad ni por naturaleza. Su naturaleza lo puede inclinar a algo, pero él puede deliberar en contra y no generar el impulso correspondiente a la impresión estimulante. Su asentimiento no es necesario porque él puede retenerlo, no tiene que darlo siempre que se le presenta una impresión estimulante.

Podemos asegurar, entonces, que el artesano de los impulsos de los animales no-rationales es sus instintos; éstos, al percibir algo como deseable, producen necesariamente un impulso. Para los hombres el artesano de su impulso no es los instintos, sino la razón (cfr. Diógenes Laercio, 7.85-6; svf 3.178; L&S 57a); la respuesta de ellos a las impresiones estimulantes no es instintiva, sino que es la razón la que, al deliberar sobre las impresiones estimulantes, asiente a algunas de ellas y produce así un impulso. Ahora bien, es importante resaltar que no hay impulso en los hombres si no hay un previo asentimiento. No es posible, afirman lo estoicos, que una impresión estimulante sea suficiente en el hombre para causar un impulso, sino que se requiere siempre del asentimiento para que el impulso tenga lugar (cfr. Plutarco, *Stoic. Rep.* 1057 A: svf 3.177; L&S 53S).

La distinción planteada por los estoicos entre el hombre y los animales no-rationales es exactamente la misma planteada por San Anselmo en su diálogo, lo cual nos lleva a pensar

en una equivalencia entre sus teorías de la acción humana y animal:

[...] en el caballo la voluntad misma no se somete, sino que, sometida naturalmente, es esclava siempre por necesidad del apetito carnal. Pero en el hombre, mientras que la voluntad misma sea recta, ni es esclava ni es sometida a lo que no debe y no es alejada de la rectitud misma por ninguna fuerza extraña, a no ser que ella misma, queriendo, consienta lo que no debe. Claramente parece que se da el consentimiento, no de manera natural ni por necesidad, como en el caballo, sino a partir de sí (Anselmo, *Lib. Arb.* 497b-c).

Con la exposición de la postura estoica podemos ver ahora más claramente por qué San Anselmo afirma que el hombre tiene una voluntad libre. Aunque le vengan fuertes estímulos del exterior para realizar la acción, es siempre necesario que el hombre asienta a ellos para que la acción tenga lugar. Los meros impulsos externos no pueden producir nuestras acciones. Por esto mismo somos responsables de nuestros actos, pues todos ellos son causados por nuestro asentimiento a los deseos que surgen en nosotros. Nosotros tenemos que dar cuenta de nuestras acciones, pues nosotros hemos decidido realizarlas.

4. La propuesta compatibilista de San Anselmo

Habiendo desarrollado una comprensión de la noción anselmiana de libre albedrío, nos queda en este último apartado una tarea doble. En primer lugar, debemos resolver la empresa de mostrar cómo, para San Anselmo, el determinismo no elimina la libertad de la voluntad. En segundo lugar, debemos mostrar cómo la noción de San Anselmo de libre albedrío escapa a las críticas que lo llevaron a desarrollar una noción de la libertad de la voluntad diferente a la de “capacidad de pecar y no-pecar”.

4.1. Determinismo y voluntad libre

Un evento está determinado —decíamos— si su existencia es necesaria debido a la ocurrencia

previa de unas condiciones determinantes. De este modo, hay que decir que si la acción de una persona está determinada, es imposible que la persona actúe de modo diferente a como actuó. Por ello, si la libertad de la voluntad se concebía como el poder de pecar o-no pecar o como la capacidad de actuar de un modo diferente, debíamos concluir que el determinismo es incompatible con la libertad de la voluntad.

Pero, si una voluntad libre es concebida como aquella a la cual ningún poder externo se puede sobreponer sin su previo asentimiento, no hay necesidad de concluir que ésta es incompatible con el determinismo. Es posible pensar que la acción de una persona está determinada y en este sentido que la persona no puede actuar de modo diferente y al mismo tiempo asegurar que su voluntad no ha sido coaccionada por una causa externa.

Supongamos que Andrés ha decidido no ir a la escuela hoy por quedarse en casa viendo el partido en el que juega su equipo de fútbol favorito. Supongamos también que su mamá, por andar de afán, al salir de la casa ha puesto seguro a la puerta y no hay ningún modo posible en el que Andrés pueda salir de su casa. Andrés ni siquiera se da cuenta de ello, pues se queda en su habitación todo el día viendo el partido de fútbol. En este caso tenemos que decir que no era posible que Andrés saliera de su casa, pero dado que ningún poder externo lo obligo a quedarse allí, sino que él decidió hacerlo por su propia cuenta, tenemos que afirmar también que él actuó a partir de una voluntad libre. Así, el que una persona no pueda actuar de una manera diferente no es una razón para afirmar que fue coaccionada a actuar del modo como actuó.

Podemos ahora construir un ejemplo en el que las circunstancias que hacen que la persona no pueda actuar de otro modo no sean externas (la puerta está cerrada con llave), sino que sean internas al sujeto. En un sistema determinista causal como el estoico, no puede ser el caso que una persona en unas mismas circunstancias y con un conjunto de creencias y deseos idénticos, actúe en un momento de una manera y en

otro momento de otro. Esto sería tanto como introducir contingencia en el mundo, pues de un mismo conjunto de causas se podrían seguir diferentes efectos, lo cual, para un determinista causal es absurdo. Las creencias, temperamento y deseos del sujeto lo llevan necesariamente a actuar de un modo y no de otro. Así, podemos imaginar que Andrés no estaba encerrado en su casa con llave, pero que, debido a su pasión por el fútbol y su creencia de que la clase de hoy no es tan importante como el partido, elige necesariamente quedarse en su casa. En este caso, aunque él no pueda actuar de manera diferente —bajo la asunción determinista de que sus deseos, temperamento, etcétera, lo llevaron necesariamente a actuar así—, él no actuó coactado por un poder *externo* y por ello su voluntad es libre.

De este manera, bien sea que las circunstancias que determinan que no podamos actuar de modo contrario sean internas o externas, hay que concluir que la libertad de la voluntad, entendida al modo de San Anselmo, es compatible con el determinismo.

4.2. Escape a las primeras objeciones

Veamos ahora cómo la noción anselmiana de libre albedrío escapa a las críticas por las que él se veía conducido a negar que la libertad de la voluntad consiste en el poder de pecar y no-pecar. Si su propuesta no fuera capaz de escapar a estas críticas, no habría razón para preferirla.

4.2.1. La gracia de Dios no se contradice con la libertad de la voluntad

En la primera parte señalábamos que si el hombre tiene siempre la capacidad de no-pecar, entonces no habría necesidad de la gracia de Dios, pues ésta es la ayuda que Él da al hombre para salir del pecado cuando él por sí mismo no es capaz de salir de él. De esta manera, para que la gracia de Dios tenga lugar, se requiere que el hombre no sea capaz de no-pecar o, en palabras de San Anselmo, de recobrar la rectitud de la

voluntad. Luego, para que la libertad de la voluntad no se contradiga con la gracia divina, el hombre al mismo tiempo debe tener una voluntad tal que no pueda ser coaccionada por nada externo, aunque ella no sea capaz de salir del pecado.

De acuerdo con San Anselmo, “cuando la voluntad libre abandona la rectitud por la dificultad de conservarla, entonces, ciertamente, se hace esclava del pecado por la imposibilidad de recuperarla por sí misma” (Anselmo, *Lib. Arb.* 502 b-c). Una vez comenzamos a actuar viciosamente y adquirimos un carácter vicioso ya no podemos por nosotros mismos volver a la rectitud de la voluntad. Seremos en adelante esclavos del pecado, es decir, no podremos dejar de pecar. Por ello necesitaremos la gracia de Dios para recobrar la rectitud de la voluntad. Pero, aun en estos casos, no hay un poder externo que nos obligue a pecar independientemente de nuestro asentimiento, sino que pecamos dado que nuestro estado interno, la corrupción de nuestra voluntad, nos lleva a pecar.

La voluntad puede estar libre de coerciones externas, pero por su propia corrupción no poder salir del pecado. Por ello una persona puede tener una voluntad libre y necesitar de la gracia de Dios.

4.2.2. La predestinación y presciencia no se contradicen con la libertad de la voluntad

Puede ser que Dios predisponga que yo realizaré cierto acto, pero que no lo realizaré porque una fuerza externa me obligue a ello, sino porque yo mismo lo desearé así. De este modo, un mismo acto puede ser preordenado por Dios y ser realizado a partir de una voluntad libre. Del mismo modo, Dios puede prever que yo realizaré un acto, no coaccionada por algo externo, sino a partir de mis propios deseos y así puede prever que yo realizaré a partir de mi voluntad libre un acto determinado. En conclusión, la predestinación y presciencia no se contradicen con la libertad de la voluntad

porque no implican que la voluntad será coaccionada por un poder externo.

4.2.3. La santidad de Dios no se contradice con la libertad de la voluntad

Por tener una voluntad sumamente santa Dios podría ser incapaz de pecar y, aun más, podría ser incapaz de actuar de un modo diferente al modo como de hecho actúa. Sin embargo, dado que ninguna fuerza puede obligar a Dios a realizar una acción, a menos que él dé su asentimiento, él tiene una voluntad libre aunque por su santidad sea imposible que él actúe de otro modo.

4.2.4. Planteamiento y respuesta a una nueva objeción

A lo largo de este trabajo se ha intentado señalar que la noción de libertad de la voluntad de San Anselmo no supone la capacidad de actuar de otra manera. Hemos dicho que nuestros actos podrían ser determinados, es decir, su ocurrencia podría ser necesaria, debido a que existen condiciones tales como la presciencia de Dios y sus actos preordenadores que hacen que no sea posible que esos actos no tengan lugar. Nuestra voluntad puede ser libre, aunque sea necesario que realicemos los actos que realizamos.

Esta postura, sin embargo, parece problemática. Como San Anselmo mismo acepta, lo voluntario se contrapone a lo necesario. El caballo —dice él— actúa por necesidad, mientras que nosotros actuamos libremente. También asegura, cuando su discípulo le presenta el caso extremo de la amenaza de muerte, “ninguno de los dos [morir o mentir] es determinadamente necesario, porque ambos están en su poder” (Anselmo, *Lib. Arb.* 487a). Estos pasajes parecen indicar que para San Anselmo el libre albedrío es incompatible con la necesidad.

¿No es entonces contradictorio sostener, como lo hemos hecho a lo largo de este trabajo, que para San Anselmo nuestra voluntad es libre aunque nosotros actuemos de modo nece-

sario? La respuesta a esta pregunta es negativa. Esta aparente contradicción se puede solucionar señalando que el término *necesidad* se está entendiendo de dos maneras diferentes.

De acuerdo con un sentido, nuestras acciones no tienen un carácter necesario, como sí lo tienen las acciones del caballo. Cuando nosotros recibimos un estímulo externo, podemos deliberar y decidir no asentir a él y abstenernos de actuar en conformidad con él. En este sentido diremos que ni los estímulos externos ni nuestra propia naturaleza nos obligan a actuar de una manera, sino que ellos nos dejan abiertas diferentes posibilidades alternativas de acción. Somos nosotros los que decidimos cuál de esas múltiples posibilidades elegimos. Para el caballo, por el contrario, no hay posibilidades alternativas, pues cuando él recibe un estímulo externo no le queda más remedio que actuar en conformidad con él. La libertad de la voluntad requiere un rechazo de este tipo de necesidad entendida como coacción.

De acuerdo con el otro sentido, nuestras acciones sí podrían ser necesarias. Aunque las causas externas y nuestra propia naturaleza nos dejen abiertas posibilidades alternativas de acción, nosotros, por nuestro propio carácter, podríamos decidir de modo no contingente, sino necesario, cuál de esas opciones llevaremos a cabo. Nuestras elecciones, al ser producto de nuestro propio carácter, podrían tener un carácter necesario y, en esa medida, aunque tengamos posibilidades alternativas, no podríamos actuar de otra manera. Ahora bien, como esto no se debe a ninguna circunstancia externa, sino a nuestro propio carácter, habría que decir que nosotros no somos coactados, esto es, somos de voluntad libre, aunque no podamos actuar de otra manera. De esta manera, la necesidad de nuestras elecciones y acciones que se seguiría de nuestro propio carácter es compatible con la libertad de la voluntad.

Podemos llamar a estas dos nociones *necesidad externa* y *necesidad interna*, respectivamente. Con esto podemos decir sin contradicción que la libertad de la voluntad para San

Anselmo requiere un rechazo de la necesidad externa, pero que es compatible con la necesidad interna.

El análisis desarrollado en este escrito nos ha llevado a interesantes conclusiones que quiero resumir bajo el siguiente argumento compatibilista.

- a) La responsabilidad moral supone libertad de la voluntad.
- b) La libertad de la voluntad es compatible con el determinismo.
- c) La responsabilidad moral es compatible con el determinismo. ■

Bibliografía

Aecio. 1956. "De placitis reliquiae". En *Doxographi graeci*, editado por Hemann Diels. Berolini, Lipsiae: apud W. de Gruyter et socios.

Anselmo. 2007. [Lib. Arb.] *Tratado sobre la libertad del albedrío*, editado por Felipe Castañeda. Bogotá: Universidad de los Andes.

Arnim, Hans von. 1903-1905. [SVF] *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 3 vol. Stutgardiae: Teubner. *Biblia de Jerusalén* 2000. Bilbao: Desclée de Brouwer.

Estobeo. 1885. *Ioannis Stobaei anthologium*, 5 vols., editado por Otto Hense y Curt. Wachsmuth. Berlin: Weidmann.

Filón. 1896. "Legum allegoriarum. Libri I-III". En *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vol. 1, editado por Leopold Cohn. Berlin: Reimer.

Gómez Espíndola, Laura Liliana. 2009. *Destino, lo que depende de nosotros y responsabilidad moral. La postura compatibilista de Crisipo*. Bogotá: Tesis doctoral Universidad Nacional de Colombia.

Kane, Robert, ed. 2002. *The Oxford Handbook of Free Will*. Oxford: Oxford University Press.

Kane, Robert. 2005. *A Contemporary Introduction to Free Will*. Oxford: Oxford University Press.

Laercio, Diógenes. 1925. "Vitae philosophorum". En *Lives of eminent philosophers*, edited by Robert Drew Hicks. Londres: Loeb Classical Library.

Long, Anthony A., y David N. Sedley, ed. 1987. *The Hellenistic Philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press.

Orígenes. 1976. *Origenes vier Bücher von den Prinzipien*, editado por Herwig Görgemanns y Heinrich Karpp. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Plutarco. 1959. "De Stoicorum repugnantiis". En *Plutarchi moralia*, 2 ed., Vol. 6, editado por Max Pohlenz y Rolf Westman. Leipzig: Teubner.