

An abstract, high-contrast image of water splashing, rendered in shades of blue, black, and white. The water forms intricate, swirling patterns that flow from the top right towards the bottom left, creating a sense of dynamic movement and depth. The background is a light, neutral tone, which makes the dark, textured water stand out prominently.

RALPH CUDWORTH

Un tratado sobre el libre albedrío

Introducción, traducción y notas
Natalia Strok

Colección
Traducciones Primeras

RAGIF EDICIONES

UN TRATADO SOBRE EL LIBRE ALBEDRÍO

UN TRATADO SOBRE EL LIBRE ALBEDRÍO

RALPH CUDWORTH

INTRODUCCIÓN, TRADUCCIÓN Y NOTAS

Natalia Strok

Colección *Traducciones Primeras*



RAGIF EDICIONES

Cudworth, Ralph

Un tratado sobre el libre albedrío / Ralph Cudworth ; Natalia Strock. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : RAGIF Ediciones, 2023.

98 p. ; 21 x 14 cm. - (Traducciones Primeras / María Jimena Solé)

Traducción de: Natalia Strock.

ISBN 978-987-48998-5-9

1. Filosofía Moderna. 2. Metafísica. 3. Ética. I. Strock, Natalia. II.

Título.

CDD 192

Diseño de colección, tapa y puesta en página, Jairo Fiorotto

Imagen de tapa, Okeykat

Grabado de Ralph Cudworth, por George Vertue

Un tratado sobre el libre albedrío

© de la edición, RAGIF EDICIONES. 2023

© de la traducción, Natalia Strok. 2023

Primera edición

ISBN 978-987-48998-5-9

Impreso en Argentina



RAGIF EDICIONES

Colección *Traducciones Primeras*

Directora de la colección: María Jimena Solé

www.ragifediciones.com.ar

Reservados todos los derechos. No se permite la reproducción total o parcial de esta obra, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio (electrónico, mecánico, fotocopia, grabación u otros) sin autorización previa y por escrito de los titulares del copyright. La infracción de dichos derechos puede constituir un delito contra la propiedad intelectual.

Contenido

IX	Introducción
	1. <i>El autor</i>
	2. <i>Un tratado sobre el libre albedrío</i>
	3. <i>El problema de la libertad</i>
	4. <i>El texto</i>
XXVII	Sobre la presente traducción
XXIX	Agradecimientos
31	UN TRATADO SOBRE EL LIBRE ALBEDRÍO

Introducción

NATALIA STROK

1. El autor

Ralph Cudworth (1617-1688) es uno de los más destacados integrantes del grupo de los Platónicos de Cambridge del siglo XVII. Estuvo asociado a esta universidad desde pequeño, con 13 años ya era pensionado del *Emmanuel College*. Llegó a ser Master del *Claire Halle* y del *Christ College*, donde obtuvo la licenciatura y luego el doctorado en Divinidad. Se desempeñó durante un tiempo como ministro protestante y por eso escribió varios sermones. Sin embargo, eventualmente dejó esta tarea para abocarse completamente a la vida académica como profesor de hebreo y filosofía.

Durante el interregno (1649-1660), momento en el que se derroca la monarquía para instaurar una república, Cudworth disfruta de cierto patronazgo por parte del secretario de estado de Oliver Cromwell, John Thurloe. Su participación política más destacada se da en el marco del proceso de readmisión del judaísmo a Inglaterra, de acuerdo a sus ideas de tolerancia y de universalidad del ser humano, como filósofo protestante, así como en el proyecto de realización de una nueva traducción de la Biblia, en el cual asesora.

Cuando se restablece la monarquía, Cudworth no pierde su puesto en la universidad, a pesar de haber participado en el bando republicano. Por alguna razón que desconocemos, parece haber tenido la capacidad de pasar desapercibido en situaciones de conflicto político (o quizás

haya sido un negociador magistral). Es probable que esto se relacionara con su carácter y que también tuviera consecuencias en la publicación de su obra filosófica en vida, que no fue prolífica.

Lo cierto es que Cudworth estuvo siempre asociado a la universidad de Cambridge, desde joven hasta su muerte. Podemos decir que fue lo más parecido a un académico de nuestro tiempo. Y si bien hoy en día es una figura no canónica, era conocido en su época: formó parte de la *Royal Society*, por ejemplo, y fue promotor de algunas ideas que perdurarían en la historia de la filosofía. Entre ellas, su utilización de múltiples fuentes antiguas, reconstrucción de argumentos de la antigüedad, la distinción entre tipos de platonismo, su clasificación de ateísmos y sus conceptos de naturaleza plástica, de consciencia e inconsciencia. Estas ideas han suscitado el interés de filósofos como Locke, Leibniz, Le Clerc, Bayle, entre otros.¹ Su interés filosófico se encontraba unido al teológico, por eso puede no ser visto como el ejemplo típico de la época. Sin embargo, la Modernidad Temprana se nutre también de estas reflexiones teológicas.²

El grupo de los Platónicos de Cambridge, que radicaba en la mencionada universidad, era conocido por su fascinación por la tradición platónica, pero también por ser promotores de la filosofía de Descartes y críticos de Hobbes y Spinoza en Inglaterra. Se sostiene que fue Benjamin Wichcote (1609-1683) quien reunió a los interesados por el platonismo en una especie de grupo de lectura. Entre sus integrantes se destaca uno de los amigos de Cudworth, Henry More (1614-1687), quien fue corresponsal de Descartes y un prolífico autor, del que contamos con obras filosóficas, teológicas e incluso poemas. More además ofició de maestro por correspondencia de Anne Conway (1631-1679), la única filósofa que se cuenta en este grupo, aunque no haya podido

1 Acerca de la importancia que tuvo Cudworth en otros autores, pueden consultarse Leisinger, M., 2021, “Cudworth on Freewill”, *Philosophers’ Imprint* 1, p. 1 y Strok, N., 2018, “El enigma de Ralph Cudworth en la historia de la filosofía”, *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 35 (2), pp. 359-360.

2 Ver Strok, N., 2016, “Los Platónicos de Cambridge como historiadores de la filosofía en el siglo xvii” en S. Manzo y V. Waksman (eds.), *¿Por qué seguir contando historias de la filosofía? Reflexiones sobre la historia y la historiografía de la filosofía*, Buenos Aires, Prometeo, pp. 166 y ss.

estudiar en la universidad porque las mujeres no tenían acceso a ella. Cudworth también conocía a esta filósofa: contamos con la anécdota de que en una oportunidad se había convocado a un supuesto médico con poderes de sanación a la casa de los Conway para que curara a Anne, que sufría de dolores desde la adolescencia. En esa ocasión, también asistió Cudworth con uno de sus hijos, que se encontraba muy enfermo, al igual que una delegación de la *Royal Society* con curiosidad por el evento. Por supuesto, este médico, que curaría tan solo con el tacto, no tuvo efecto ni en Conway ni en el joven hijo de Cudworth, que murió al poco tiempo.³

Entre los lazos filosóficos del Platonismo de Cambridge no sólo se destacan Platón, Plotino y los neoplatónicos, en general, sino también Aristóteles, el Renacimiento, el estoicismo, el escepticismo, los Padres de la Iglesia, Anselmo de Aosta y Tomás de Aquino, entre otros. Como cristianos, sostienen la inmortalidad del alma y se rigen por los conceptos de *prisca theologia* y *philosophia perennis*, esa sabiduría ancestral que va surgiendo a lo largo de la historia y que es deber encontrar. En general, se oponen fuertemente al escolasticismo tardío, en particular, al voluntarismo y al ocasionalismo.

2. *Un tratado sobre el libre albedrío*

De los varios manuscritos sobre la libertad que se encontraron tras la muerte de Cudworth sólo uno se publicó, que es de los más breves. Se trata del *British Library Additional Manuscript* 4978, publicado por John Allen en 1838 como *A Treatise of Freewill* [*Un tratado sobre el libre albedrío*] en Londres. Hutton plantea la posibilidad de que el texto haya circulado en su propio tiempo como manuscrito, aunque no hay seguridad para tal afirmación. En verdad, ya se encuentra una anticipación del tema de la libertad en el publicado *The True Intellectual System of the Universe* [*El verdadero sistema intelectual del universo*] (1678), única obra publicada en vida por Cudworth.⁴ Por otra

3 Hutton, S., 2004, *Anne Conway. A Women Philosopher*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 93 y 128.

4 Cudworth, R., 1996, *A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality. With*

parte, es interesante llamar la atención sobre la diferencia de contexto que encuentra la publicación del *Tratado*, un siglo y medio después de su producción, donde alguna discusión habrá suscitado interés en el texto.

Lo elegimos para traducir porque presenta las ideas centrales de Cudworth sobre el tema de la libertad. Con respecto a los restantes manuscritos, tiene la ventaja de haber sido editado y publicado, aunque más no sea de forma póstuma.⁵ Con respecto a la obra publicada en vida, el *Tratado* es breve y no presenta la proliferación de citas y digresiones de la obra extensa. Es un texto que se puede leer con facilidad, aunque requiera de concentración para entenderlo en su riqueza.

En el prefacio a la publicación de 1838, Allen explica el recorrido que hizo el manuscrito hasta llegar a la Biblioteca Británica, donde se conservó. Allí menciona que este es uno de los varios manuscritos que estaban en posesión de la hija de Cudworth, Damaris Cudworth Masham,⁶ y que se mezclaron con los papeles de John Locke, quien pasó los últimos tiempos de su vida en la casa de los Masham. Por eso, en un primero momento se tomó a todos los manuscritos de Cudworth como textos del propio Locke. Sin embargo, un examen de ellos reveló su verdadera autoría.⁷

Damaris se convirtió en filósofa, de alguna manera, a pesar de su padre y a pesar del propio Locke. Ella se abasteció de la biblioteca de su padre, pero fue él también quien le negó la enseñanza del latín (¡las mujeres estudian francés!), versado en el idioma, profesor de hebreo y filosofía en la universidad. Su encuentro con Locke se produjo cuando ella era joven y él ya no. Se puede hipotetizar que ella se haya enamorado, el filósofo la alentaba también en sus intereses. Sin embargo, Locke nunca propuso nada y Damaris terminó casándose con el señor Mas-

A Treatise of Free Will, introducción y notas por S. Hutton, Cambridge, Cambridge University Press, p. xxviii.

5 A la edición de 1838 de Allen, se suma la de 1996 de Hutton.

6 Damaris Cudworth (1659-1708), conocida como Lady Masham, fue también filósofa. Sus obras fueron publicadas de forma anónima como *A Discourse Concerning the Love of God* (1696) y *Occasional Thoughts in Reference to a Vertuous and Christian Life* (1705). También se publicó su correspondencia con Locke y con Leibniz.

7 Cudworth, R., 1838, *A Treatise of Freewill*, Londres, John Allen, pp. VI-VIII.

ham, un viudo que contaba con once hijos. Años después, los médicos indicaron a Locke que se mudara a la zona campestre por sus problemas de salud y el filósofo tuvo la brillante idea de instalarse en la casa de los Masham. Allí se encariñó con el único hijo de Damaris, John Masahm, a quien convirtió en su heredero. Damaris cuidó de quien quizás haya sido su primer amor hasta su muerte.

Si bien la historia es pintoresca, nos interesa marcar que este enredo facilitó la conservación de los manuscritos de Cudworth por el interés que generaba la obra de Locke, entre cuyos papeles se mezclaron los textos del de Cambridge, al cuidado del joven John. Es probable también, que el propio Locke haya tenido acceso a estos manuscritos, por lo cual el estudio de la filosofía de Cudworth podría echar luz sobre algunas ideas del propio Locke y sus seguidores y seguidoras.

En ese prefacio o advertencia de la publicación de 1838, Allen sostiene que la composición de este manuscrito debe haber respondido a la carta de Hobbes al Marqués de Newcastle en su *Of Liberty and Necessity* [*Sobre la libertad y la necesidad*], publicado en 1654. Hobbes se convierte en un personaje importante en el texto de Cudworth. Sin embargo, no podemos suponer que Hobbes haya podido tener acceso a él, ya que murió nueve años antes que Cudworth.

No resulta clara la razón por la cual Allen decidió publicar este texto. Sin embargo, sabemos que Cudworth había sido discutido en el siglo XVIII, como es el caso en torno a la naturaleza plástica entre Le Clerc y Bayle, la incorporación de una selección de *El verdadero sistema intelectual del universo* a la *Bibliothèque Choisie* (1703-1713), la traducción al latín del *Sistema* en 1733,⁸ y es probable que la temática haya generado interés filosófico-teológico incluso en el siglo XIX.

A diferencia de su amigo y colega More, Cudworth fue un escritor de lenta producción. Tenía un proyecto ambicioso donde explicaría el sistema intelectual del universo. Sin embargo, publicó sólo la primera parte de este en su *El verdadero sistema intelectual del universo*. El libro había ingresado en prensa en 1671 pero recién se publicó siete años más tarde y se entiende que una razón fue la infinita tarea de corrección sobre el manuscrito que emprendió Cudworth durante todos esos años.

8 Ver Strok, 2018.

En él, el inglés adelanta algunos de los temas sobre la libertad, pero sólo en *Un tratado sobre el libre albedrío* ellos toman una forma más acabada, incluso cuando el manuscrito haya quedado inconcluso.

Si miramos en *El verdadero sistema intelectual del universo*, de novecientas páginas *in folio*, encontraremos que el tema de la libertad es una preocupación del filósofo desde el inicio. El texto se abre explicando el motivo principal de la empresa que inicia:

reconozco que cuando me involucré con la prensa, sólo tenía la intención de un discurso sobre la libertad y la necesidad, o para decirlo más claramente, contra la necesidad fatal de todas las acciones y eventos, que, mantenidos sobre cualquier base o principios, servirán (tal como creemos) al diseño del ateísmo, y socavarán el cristianismo y toda religión, al quitar toda culpa, castigo y premio, volviendo totalmente ridículo un día del juicio.⁹

Sin embargo, Cudworth en esta obra no se centra en el problema que marca como principal, el discurso de la necesidad y la libertad, que tiene importancia en la filosofía durante los siglos XVI y XVII, en continuidad con las discusiones medievales,¹⁰ sino que trata primero otros temas, sobre todo metafísicos y teológicos. *El verdadero sistema intelectual del universo* es principalmente un combate contra el ateísmo, aunque parte de la motivación se encuentra en el tema de la libertad. El proyecto general del sistema intelectual tenía tres partes en las cuales se demostraría: primero, la existencia de Dios; segundo, las distinciones morales objetivas; y tercero, la libertad humana. Su obra publicada

-
- 9 Cudworth, R., 1678, *The True Intellectual System of the Universe*, Londres, Richard Royston, 3r. Ver Armour, L., 2008, "Trinidad, comunidad y amor: el platonismo de Cudworth y la idea de Dios", en Hedley, D. y S. Hutton (eds.), *Platonism at the Origins of Modernity*, Dordrecht, Springer, p. 117. Para Cudworth hay una conexión directa entre la concepción atea materialista que solo acepta el movimiento mecánico de la materia con la desaparición de la responsabilidad de los seres humanos en su accionar, ya que todo movimiento se encuentra determinado. La metafísica materialista no da lugar a la libertad.
- 10 Esquisabel, O. M. y Gaiada, M., 2015, "Le libre arbitre et « le paradoxe des facultés ». Suárez, Hobbes et Leibniz selon le jugement de Cudworth", *Studia Leibnitiana* 47:2, p. 163.

llega a cubrir sólo la primera parte del proyecto, aunque muchos de los temas propuestos para lo siguiente ya empiezan a aparecer en este gigantesco texto.

Años después de su muerte y luego de ser diferenciados de los textos de Locke, se descubrieron una cantidad de manuscritos que se asociaron con las secciones no desarrolladas de su gran proyecto. Uno de esos manuscritos fue publicado en 1731 con el nombre de *Treatise on Eternal and Immutable Morality* [*Tratado sobre la eterna e inmutable moralidad*] que tiene traducción al español desde 2021.¹¹ Este texto trata sobre todo temas gnoseológicos en diálogo con filósofos de la época como Descartes y Hobbes, y correspondería a la segunda parte de aquel proyecto general del sistema intelectual. Los restantes manuscritos se centran en los temas de la necesidad y la libertad.

Es posible que Cudworth no haya querido publicar estos escritos ante la aparición de la obra ética de su colega More, *Enchiridium ethicum* [*Manual ético*] (1666), por tratar temas similares. Su necesidad de corregir los textos tampoco puede haber contribuido. Sin embargo, esto queda en el terreno de la especulación y no aporta información sobre el estado en el que dejó sus manuscritos.

3. *El problema de la libertad*

Resulta evidente, incluso en la obra publicada que no trata el tema de forma sistemática, que Cudworth plantea como preocupación principal en su filosofía el problema de la libertad y la necesidad. En *El verdadero sistema intelectual del universo* la asociación se produce desde el inicio entre los llamados determinismos y los distintos tipos de materialismo.¹² Resulta indispensable para el inglés salvar el fenómeno de la libertad humana, la responsabilidad de cada individuo que los hace merecedores de premios o castigos de acuerdo al cristianismo.

11 Cudworth, R., 2021, *Tratado sobre la eterna e inmutable moralidad*. Intro, trad. y notas por N. Strok, Buenos Aires, Winograd.

12 Sobre el materialismo para Cudworth ver Strok, N., 2019, “Un monstruo con cuatro cabezas que se devoran entre sí: materialismo y naturaleza plástica en Ralph Cudworth”, *Revista de Filosofía Diánoia*, vol. 64, no. 83, pp. 209-227.

Pero vayamos a los textos que realmente parecen corresponder a la tercera parte del proyecto general del sistema intelectual. Los manuscritos que se encontraron tras su muerte son cinco (*British Library Additional Manuscripts* 4978-4982). Como explica Passmore, esos manuscritos se encuentran incompletos, por lo cual muchos puntos permanecen inconclusos y oscuros en el pensamiento de Cudworth. Y, sin embargo, se puede obtener de ellos los lineamientos de una teoría que es interesante en sí misma y que presumiblemente ha tenido importancia en la Inglaterra de aquel tiempo, porque son parte de las enseñanzas éticas que el filósofo impartía en Cambridge, aunque no podamos saber fehacientemente el alcance de su influencia.¹³ Passmore se encarga de separar a Cudworth de figuras como Samuel Clarke, porque para el cantabrigense la imparcialidad no se funda en liberarse de las pasiones, sino en la pasión por la universalidad, no es deshacerse del deseo, sino del deseo del amor propio y egoísta. Cudworth no puede ser considerado un intelectualista. Passmore es el primero en estudiar todos los manuscritos en torno a la libertad en un trabajo excelente y pionero.

Más recientemente, el trabajo más destacado sobre el tema de la libertad en Cudworth es el de Matthew Leisinger.¹⁴ Este investigador sostiene que el de Cambridge presenta una doctrina coherente e innovadora de la libertad humana, en oposición a la interpretación que la señala como inconsistente.¹⁵ La clave se encuentra en la distinción que

13 Ver Passmore, J. A., 1951, *Ralph Cudworth: An Interpretation*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 51-52.

14 Leisinger, 2021.

15 Ver Breteau, J.-L., 1995, "Introduction." In *Traité de morale et Traité du libre arbitre*, ed. J.-L. Breteau, París, Presses Universitaires de France, p. 30; Darwall, S., 1995, *The British Moralists and the Internal 'Ought': 1640-1740*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 141; Gill, M. B., 2006, *The British Moralists on Human Nature and the Birth of Secular Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 69-74; Gysi, L., 1962, *Platonism and Cartesianism in the Philosophy of Ralph Cudworth*, Bern, Herbert Lang Verlag, p. 145; Irwin, T., 2008, *The Development of Ethics: A Historical and Critical Study: Volume II: From Suarez to Rousseau*, Oxford, Oxford University Press, pp. 246-249; Leech, D., 2017, "Cudworth on Superintellectual Instinct as Inclination to the Good", *British Journal for the History of Philosophy* 25:5, pp. 965-968; Leech, D., 2017, "The Concept of Grace in Ralph Cudworth's Unpublished Freewill Manuscripts", *Studia z Historii Filozofii* 3:8, p. 39; Passmore, 1951, pp. 63-65; Schneewind, J. B., 1998, *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 213-214; Zarka, Y.-C., 1997, "Critique de Hobbes et Fondement de la Morale chez Cudworth", en *The*

realiza el inglés entre “la voluntad” y “el poder de la voluntad”. En palabras de Leisinger: “Mientras que necesariamente queremos el mayor bien aparente, el *libre albedrío* es un poder más fundamental por el que nos esforzamos por discernir el mayor bien antes de querer perseguirlo”.¹⁶ De esta manera, ese libre albedrío, poder de la voluntad, tiene prioridad con respecto al juicio, a la volición y a la acción, en tanto es el poder que reúne a todo y define el mayor bien a seguir.

La discusión fundamental que quiere platear Cudworth en estos manuscritos es contra dos tendencias de la época que, a su entender, no dan espacio para la libertad humana. Por una parte, el determinismo materialista y mecanicista, que asocia con el ateísmo, encarnado en Thomas Hobbes. Por otra parte, las concepciones voluntaristas de la deidad, un Dios que da prioridad a su voluntad sin la guía de la bondad y la inteligencia, representada por Descartes. Para Cudworth el mundo no puede ser ni un mecanismo determinado, donde rige la necesidad, ni el caos de un Dios caprichoso, que puede cambiar las reglas en cualquier momento, porque en ambos casos se anula la libertad humana. A esto debe sumarse el ocasionalismo, ya que para el inglés es también un error considerar que todo acto en el mundo responde a un acto de la deidad y sólo de ella.

Asociado al tema de la libertad, en Cudworth se da un particular tratamiento sobre la consciencia. De hecho, se sostiene que es el primer filósofo en utilizar el término “*consciousness*” en un sentido filosófico en Inglaterra.¹⁷

Cambridge Platonists in Philosophical Context: Politics, Metaphysics and Religion, ed. G. A. J. Rogers, J. M. Vienne y Y. C. Zarka, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, p. 43; Zarka, Y.-C., 2012, “Penser l’Action Libre: Cudworth contre Hobbes”, en *Liberté et Nécessité chez Hobbes et ses Contemporains: Descartes, Cudworth, Spinoza, Leibniz*, ed. Y. Zarka, Paris, Vrin, p. 77; Leisinger, 2021, p. 2.

16 Leisinger, 2021, p. 2. La traducción del inglés al español es propia.

17 Ver Lähtenmäki, V., 2010, “Cudworth on Types of Consciousness.” *British Journal for the History of Philosophy* 18:1, pp. 9-34; Pécharman, M., 2014, “Cudworth on Self-Consciousness and the I Myself”, *Vivarium* 52:3-4, pp. 287-314; Thiel, U., 1991, “Cudworth and Seventeenth-Century Theories of Consciousness”, en *The Uses of Antiquity: The Scientific Revolution and the Classical Tradition*, ed. S. Gaukroger, Dordrecht, Springer, pp. 79-99; Thiel, U., 2011, *The Early Modern Subject: Self-Consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume*, Oxford, Oxford University Press, pp. 67-71; Leisinger, M., 2022, “Cudworthian Consciousness”, en *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*. Ed.

En lo que sigue, daremos cuenta del texto que aquí presentamos en su traducción al español. Esperamos de esta manera fomentar el interés por este filósofo poco conocido.

4. *El texto*

El texto se compone de veintisiete capítulos breves. Si bien abundan las citas en griego y latín, no son citas tan extensas como ocurre en el caso de *El verdadero sistema intelectual del universo*. Sin embargo, algunos vocablos griegos se convierten en el vocabulario técnico de este tratado y su doctrina de la libertad humana.

Los instintos de la naturaleza nos llevan a pensar, a los seres humanos, que tenemos algo propio, algo en nuestro poder: ἐφ' ἑμῖν. Cudworth parte del hecho de que somos libres, no somos pasivos en nuestras acciones ni estamos determinados por nada externo, porque de hecho reconocemos las buenas acciones y reprochamos las malas. Y esto a diferencia de nuestra reacción ante el comportamiento de seres inanimados o animales no humanos, a los que no culpamos por su accionar. Somos, los seres humanos, causa de nuestra propia actividad, quienes tenemos la capacidad de arrepentirnos de lo que hicimos, a diferencia de eso que tenemos de la naturaleza y de lo que no nos hacemos enteramente cargo (no nos arrepentimos de tener una enfermedad). Tampoco culpamos a Dios por nuestras acciones, sino que somos responsables de haber hecho y de no haber evitado lo que hicimos, porque siempre pudimos actuar de otra manera. Así se inicia *Un tratado sobre el libre albedío*.

A esto, el inglés suma el aspecto cristiano-escriturario: creemos en un día del juicio final, si esto es así, se debe a que somos responsables de nuestro desempeño en la vida. Afirma: “no podemos mantener la verdad del cristianismo sin una libertad de la necesidad”. El cristianismo requiere que las acciones de los seres humanos sean libres.

Donald Rutherford, Oxford University Press, pp. 163-196. Sobre el tema destaco el trabajo de Pécharman 2014 y también Leisinger 2022, que sobrepasan los contenidos del texto que aquí se presenta, ya que consideran también los restantes manuscritos no publicados, dando lugar a una extensa teoría de la consciencia en Cudworth.

No resulta llamativo que la poca fortuna de Cudworth en la historia de la filosofía pueda ser asociada con la fuerte matriz teológica que se encuentra en su pensamiento. Sin embargo, considerar su reflexión sólo anclada en esta dimensión puede deberse a una lectura superficial de la obra.

Desde la primera página se hace notar que lo vicioso e inmoral, asociado a lo egoísta y privado, se opone al dictado de la honestidad que busca universalidad, y que el accionar de ese modo egoísta genera una culpa interna en quien comete actos culpables, se genera cierto sentimiento de remordimiento de conciencia y arrepentimiento. Por esto, no es posible sostener que todas las acciones de los seres humanos sean necesarias.

Cudworth presenta dos supuestos sobre los que se basan quienes afirman que no existe la libertad humana: que esta es imposible y que, de ser posible, su ejercicio es peculiar sólo a Dios. Estos son los dos contrincantes: por una parte, quienes sólo conciben un mundo determinado por el movimiento mecánico de la materia en una cadena causal y, por otra, quienes conciben que todo se desarrolla de acuerdo a la voluntad de Dios, una voluntad que no es regida por la bondad y la inteligencia, sino que es caprichosa.

Cudworth ofrece cinco razones para sostener el caso de la imposibilidad de la libertad en la naturaleza y ubica a Hobbes como su representante. Hobbes es, sin dudas, el principal enemigo en esta obra, aunque también las críticas dirigidas hacia este filósofo incluyen a Spinoza y al estoicismo.¹⁸ En particular, Cudworth había desarrollado ya en *El verdadero sistema intelectual del universo* una clasificación de ateísmos, donde el autor del *Leviatán* sería ubicado en la categoría de ateísmo democríteo.¹⁹

Además ofrece cuatro razones por las cuales sostener la existencia de la libertad humana afectaría a la omnipotencia divina, las cuales re-

18 Sobre las críticas a Hobbes ver Zarka, 1997 y Zarka, 2012. Sobre Cudworth y el estoicismo ver Sellars, J., 2011, "Is God a Mindless Vegetable? Cudworth on Stoic Theology", *Intellectual History Review* 21:2, pp. 121-133; Sellars, J., 2012, "Stoics Against Stoics in Cudworth's *A Treatise of Freewill*", *British Journal for the History of Philosophy* 20:5, pp. 935-952.

19 Strok, 2019, p. 214.

chaza. Estas incluyen la posibilidad de pelagianismo²⁰ y la anulación de la necesidad de gracia. Es posible mencionar a Descartes como representante de algunas de estas razones.

Su presentación del estoicismo se realiza a partir de la ridiculización de la doctrina de los mundos sucesivos que siempre serían exactamente iguales en razón del determinismo, que se traduce en la necesidad de todos los actos humanos. En ese marco aparece el aliado de Cudworth en la discusión con el estoicismo y el determinismo, en general, Orígenes de Alejandría. En la Inglaterra del siglo XVII se produjo un redescubrimiento del alejandrino, en el que los Platónicos de Cambridge tuvieron una fuerte participación: William Spencer, compañero de Cambridge, editó las obras *Philocalia* y en 1658, en 1661 se publicó el anónimo *Letter of Resolution Concerning Origen and the Chief of His Opinions* [*Carta de resolución sobre Orígenes y el líder de sus opiniones*], que se atribuye a Gerooge Rust también colega de Cambridge, y Joseph Glanvill publicó su *Lux Orientalis* [*Luz oriental*] en 1662 en Inglaterra.²¹

Cudworth presenta argumentos contra las posturas expuestas hasta el momento a favor de la necesidad como aquellas que se oponen a la existencia de la libertad humana. El primer argumento es contra la denominada voluntad de indiferencia, sosteniendo que, en la práctica, ante objetos idénticos los seres humanos de todos modos se inclinan por alguno porque tienen el poder de auto determinarse de manera contingente. Resulta interesante que aquí marca una diferencia entre las naturalezas corpórea e incorpórea, porque la libertad corresponde sólo a lo segundo, mientras que lo material no actúa por sí mismo, sino que únicamente padece a partir de causas externas y propaga el movi-

20 El pelagianismo es una posición herética, condenada por el Concilio de Cartago de 418, que sostenía que el pecado original no manchó la naturaleza humana y que los seres humanos tienen libre albedrío, fruto de la gracia divina, para alcanzar la perfección.

21 Ver Hedley, D., 2012, "The Cambridge Platonists and the 'Miracle of the Christian World'", en A. Fürst, Chr. Hengstermann (eds.), *Autonomie und Menschenwürde. Origenes in der Philosophie der Neuzeit*, Aschendorff, Münster; Hengstermann, Chr., 2017, "Pre-existence and Universal Salvation – The Origenian Renaissance in Early Modern Cambridge", *British Journal for the History of Philosophy*, 5, pp. 971-989; Hengstermann, Chr., 2019, "Freedom as Holistic Hegemonikon Causality: Origenist Libertarianism in Ralph Cudworth's *Treatise of Freewill*", en *Origen's Philosophy of Freedom in 17th-Century England*, ed. A. Fürst, Münster, Aschendorff, pp. 45-74.

miento. La materia se mueve por necesidad, no así lo inmaterial que puede autodeterminarse en el caso de las almas racionales.

Cudworth hace una salvedad con respecto a Dios. Entiende que si se cree en Él, no como los ateos materialistas a los que hizo referencia anteriormente, debe aceptarse que esta deidad es libre. Sin embargo, llama la atención sobre “ciertos teístas” que llevan al extremo esta libertad divina, al punto de convertir al Dios en un ser regido sólo por una voluntad caprichosa. De esta manera describe el inglés lo que se ha llamado “voluntarismo”.

Cudworth da un nombre específico a la situación de opciones idénticas para elegir, donde se hace uso de una libertad adventicia: libertad epelústica. El inglés inventa un neologismo, cuyo origen es griego. Sin embargo, ella no es la verdadera libertad según la cual se recibe premio o castigo, sino que es totalmente fortuita al no encontrarse razones o motivos para la elección que se realiza. El libre albedrío se da cuando se debe elegir entre posibilidades diferenciadas, de acuerdo a la propia determinación, donde una opción es mejor y otra peor, al menos en apariencia. En todo caso, la libertad epelústica, en tanto contingencia, demuestra que no hay una concatenación de causas necesarias para los actos humanos. Aunque esto todavía no sea la verdadera libertad que merece premios y castigos.

La elección libre, entonces, es la que se produce entre el dictado de la honestidad, que apunta a lo universal, en un extremo, y los apetitos más bajos, que van hacia lo particular, en el otro. Se trata de auto determinarse entre posibilidades mejores y peores. Y que sea eso lo que se alaba o censura es, para Cudworth, evidente a partir de las nociones comunes con las que cuenta la humanidad,²² y también a partir del sentido de consciencia en los seres humanos. Esta libertad de elegir cuando las opciones son claramente diferentes es lo que denomina como “libertad de la voluntad”, que se distingue de la voluntad propiamente dicha.

A partir de esta distinción entre la libertad de la voluntad y la voluntad, Cudworth realiza una crítica a las dos corrientes que se inicia-

22 Sobre las nociones innatas en los seres humanos consultar el *Treatise on Eternal and Immutable Morality*, en traducción al español: Cudworth, 2021.

ron en la Edad Media para expresar el libre albedrío: el intelectualismo y el voluntarismo.²³

La psicología vulgarmente recibida, explica, opera así: que en el alma racional hay dos facultades, entendimiento y voluntad. El entendimiento no tiene nada de la voluntad en él y la voluntad nada del entendimiento en ella. Y a estas dos facultades se atribuyen las acciones de la intelección y la volición; el entendimiento, dicen ellos, entiende y la voluntad quiere. El problema surge cuando hay que definir dónde se inicia la motivación para la acción, pues hay quienes sostuvieron que eso ocurre en el intelecto y, por otra parte, quienes sostienen que eso ocurre en la voluntad. Cudworth se encarga de criticar ambas posturas, que interpreta como propias de la escolástica. El problema principal es concebir ambas facultades como irremediabilmente separadas. Lo correcto es entender al alma racional como *πολυδύναμος*, es decir, como una unidad de múltiples poderes o facultades.

Cudworth plantea, entonces, el interrogante de Aristóteles: ¿qué es aquello que primero mueve en el alma y que pone todas las otras piezas en funcionamiento? Es decir, si bien el alma está conformada por múltiples poderes que forman una unidad, debe haber uno que tiene prioridad con respecto a los demás y donde se inicie el movimiento de deliberación. Entonces, empieza a presentar su propuesta. Primero, introduce el clásico motivo aristotélicos de los fines y se hace deudor de esta tradición. Tenemos una guía en nuestro accionar y eso es la búsqueda incesante del bien, que para Cudworth, al igual que para el estagirita, es algo natural, necesario, y no es más que un deseo constante: “una fuente siempre burbujeante en el centro del alma”. Se trata de un deseo porque las almas humanas no son perfectas como Dios, sino que se encuentran caídas y en falta. En busca de cumplir con ese deseo de bien y felicidad se pone en movimiento el alma y va determinando los objetos que presentan apariencia de bien, de manera contingente.

Cudworth llama la atención también sobre todo aquello que es de naturaleza necesaria en los seres humanos, como es el caso de la per-

23 Sobre esta discusión ver Hoffmann, T., 2010, “Intellectualism and Voluntarism”, en Pasnau, R. *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, vol. I, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 414-427.

cepción sensible o los impulsos corporales, donde participa la sustancia material y aquello que la mueve: la naturaleza plástica. Esta entidad inmaterial es tratada en *El verdadero sistema intelectual del universo*, donde nos explica que es la herramienta inmaterial subordinada de Dios para impartir su providencia.²⁴ La naturaleza plástica actúa sin percepción, ni conocimiento, ni voluntad, sólo siguiendo el mandato divino, y así es la encargada del movimiento de la materia. En el caso de los seres humanos, se encarga, por ejemplo, del movimiento de la sangre, el crecimiento del cuerpo, la respiración, y todo lo que corresponde a la naturaleza necesaria, como el hambre, la sed, los deseos sexuales. Sobre estos también la libertad de la voluntad, libre albedrío, que ahora empieza a denominar como “lo hegemónico” del alma, a través de su ejercicio, puede tener cada vez más poder. A esto se suma en el alma el dictado de la honestidad, que es la parte superior, y el entendimiento, que también es naturaleza necesaria en nosotros.

El concepto central y original del libro es el de lo hegemónico, al que denomina también con los términos griegos τὸ ἡγεμονικόν, τὸ ἐφ’ ἡμῖν y τὸ ἀντεξούσιον, y con el vocablo latino *sui potestas*. Es el principio que “domina, gobierna, manda y determina” en cada alma, y por eso en su uso se encuentra la posibilidad de premio o castigo. Cudworth explica que el término “hegemónico” lo toma de Orígenes, quien ubica allí la causa del mal moral porque es el principio de acción. Esto hegemónico no es ni la voluntad, ni la razón o entendimiento, sino algo superior, más universal y comprehensivo que los incluye y donde se encuentra la deliberación, es el poder de la voluntad. Es lo que somos, en tanto se trata del alma como redoblada sobre sí misma, que comprende todas sus capacidades e intereses, como sosteniéndose sobre su propia mano. Como todo en sí misma, el alma puede extenderse más o menos en las deliberaciones y consideraciones para determinar un curso de acción. Esto hegemónico determina la naturaleza pasiva del ser humano, aquello que tiene por naturaleza, y por eso en su ejercicio puede dirigirse hacia lo mejor o hacia lo peor, pero siempre por sí mismo: “tiene un

24 Cudworth, R., 1678, *The True Intellectual System of the Universe*, Londres, Richard Royston, pp. 145-174 y ss.. Ver Strok, N., 2021, “La unidad de la sustancia inmaterial en Ralph Cudworth”, *Tópicos*, 42, pp. 222-229.

poder de autoformarse y autoenmarcarse por el cual todo hombre es hecho aquello que es por sí mismo”. En la persecución del bien mayor, lo hegemónico puede equivocarse en su ejercicio y por eso merecer culpa. Leisinger, siguiendo una imagen del propio Cudworth, lo compara con un músculo, que cuanto más se ejercita, mejor se determina y viceversa.²⁵

Cudworth explica que esto hegemónico no es entendimiento, trayendo nuevamente la discusión entre intelectualismo y voluntarismo, ya que eso es necesario, y porque normalmente los seres humanos nos extendemos más allá de las percepciones claras y distintas, haciendo alusión a Descartes. Un ejemplo de ello es la fe: la creencia en la existencia de Dios, en la inmortalidad del alma y en los premios y castigos. Esto es requisito para una vida virtuosa, aunque se trate solo de fe y opiniones verdades, útiles en la vida práctica, como afirmaba Platón.

Lo hegemónico es el que decide entre lo conflictivo de la diversidad de bienes. Y por eso allí se encuentra la culpa de las malas acciones, porque no se trata de algo determinado por causas necesarias, sino auto determinado por lo propio del alma, hecho que conocemos por sentido interno y nociones comunes. Cudworth presenta citas bíblicas para apoyar sus afirmaciones y explica que la tendencia es hacia el bien, dirigido por Dios, quien juzgará en el fin de los tiempos, porque el ser humano es capaz de abusar de su propio poder.

Este poder propio es imperfecto y por eso puede equivocarse o ser abusado. Esto se contrapone al ser perfecto, que es Dios, que es acto puro sin deliberación, guiado por la bondad y la inteligencia. Cudworth discute aquí con lo que entiende es la concepción cartesiana de Dios, que actúa de acuerdo a su voluntad arbitraria, sin naturaleza bondadosa que la guíe. El Dios de Descartes pone en peligro a la religión cristiana. Ahora bien, Cudworth no está negando que Dios tenga voluntad, porque hace todo por ella, sino que niega que lo haga arbitrariamente, porque lo hace de acuerdo a su bondad y sabiduría.

Cudworth afirma que es imposible que algo se dé sin causa en el mundo material, y tampoco en el inmaterial, porque incluso en el caso

25 Leisinger, 2021, p. 10.

del libre albedrío humano hay una determinación propia y así una causa por la cual se actúa.

Se introduce, entonces, en el tema de la libertad de los animales. Aquí critica a Epicuro y con él al estoicismo nuevamente. Cudworth afirma la libertad epeléutica para los animales no humanos, que no es el libre albedrío moral por el cual se recibe premio o castigo. Y coincide con Epicuro en que ellos pueden, de alguna manera, determinarse a sí mismos agregando algo propio a sus imaginaciones e impulsos.²⁶ Sin embargo, sostiene Cudworth, no podemos afirmar nada seguro sobre los animales no humanos porque no podemos acceder a su interior, como sí lo hacemos en nosotros mismos por sentido interno. En este sentido, su posición difiere de la de los animales máquina cartesianos.

El inglés realiza un repaso de las diferentes energías que se encuentran en el alma. Entre ellas: la percepción sensible de objetos externos, el placer y el dolor corporales, imaginaciones e impulsos, apetitos y pasiones, la razón de nuestra utilidad privada, el dictado superior de la honestidad, un poder especulativo que incluye nociones innatas,²⁷ y un poder de deliberar acerca de lo que ha de hacerse en la vida para la promoción de nuestro bien propio. Esto necesita un poder que los unifique y coordine, eso es lo hegemónico, porque no hay ninguno que siempre prevalezca sobre los demás. Nuevamente presenta una crítica al materialismo y sostiene que es necesario que exista esto hegemónico en el ser racional imperfecto.

Cudworth rechaza la posibilidad de pensar a los seres racionales como perfectos, sino que la perfección se alcanza por el correcto uso de lo hegemónico y la asistencia de la gracia, sobre la que insistirá en la última parte del libro. Esto se opone a la libertad divina, verdadera libertad, que jamás puede ser abusada.

Ya habiendo explicado lo que es el libre albedrío, procederá en lo que sigue a responder todas las objeciones que puedan hacerse en contra de ello. En primer lugar, tomará argumentos de Hobbes y su mecanicismo, que Cudworth asocia al ateísmo. Agrega que los seres

26 Ver Strok, N., 2023, "Libero arbitrio e responsabilità: anime umane e non umane nei *Treatises di Cudworth*", *Mondi*, 6, pp. 37-51.

27 Sobre el innatismo de Cudworth ver *Treatise on Eternal and Immutable Morality*, libro IV.

racionales libres son conscientes de su accionar, asociado justamente a ser libres.

Cudworth menciona a Pomponazzi para discutir la indiferencia de la voluntad, aunque no está en absoluto de acuerdo con la solución del italiano que propone la necesidad fatal de las acciones, en la interpretación del inglés. Por eso, continua la crítica a quienes interpretan que no hay libertad, sino sólo necesidad, porque se observa contingencia en el accionar humano. En este argumento, suma más críticas al estoicismo y a Hobbes.

Cudworth también discute con quienes sostienen que todo está determinado por Dios. Porque si así fuera, no existiría la justicia retributiva divina. El problema es la concepción errónea que se tiene de la deidad. De hecho, no es un problema para la presciencia divina que exista la libertad de los seres racionales, y afirma que, porque Dios conozca los eventos futuros, no ha de generar necesidad a esos eventos.

Al final del libro se detiene en el problema de la gracia divina. Discute con el pelagianismo, que a su entender niega la necesidad de la gracia e insiste en que no se premia o condena la total contingencia, sino la elección donde hay diferencia entre aquello que se elige, cuando una opción es mejor y otra, peor. En ese caso entra en funcionamiento lo hegemónico que auto determina la acción. El correcto uso de este poder conduce a una vida virtuosa, mientras que su mal uso dirige al vicio. Así se cierra el tratado.

Sobre la presente traducción

Aquí presentamos la primera traducción al español de *A Treatise of Freewill*. La traducción se realizó sobre el texto inglés de la edición de 1838. Hemos decidido mantener su formato, por lo cual se intercalan en la traducción palabras y frases en griego y latín, además de una única aparición de un término hebreo. En la mayoría de esos casos, Cudworth ofrece su propia traducción. Sin embargo, en algunas ocasiones hemos repuesto una traducción entre corchetes o bien en nota a pie.

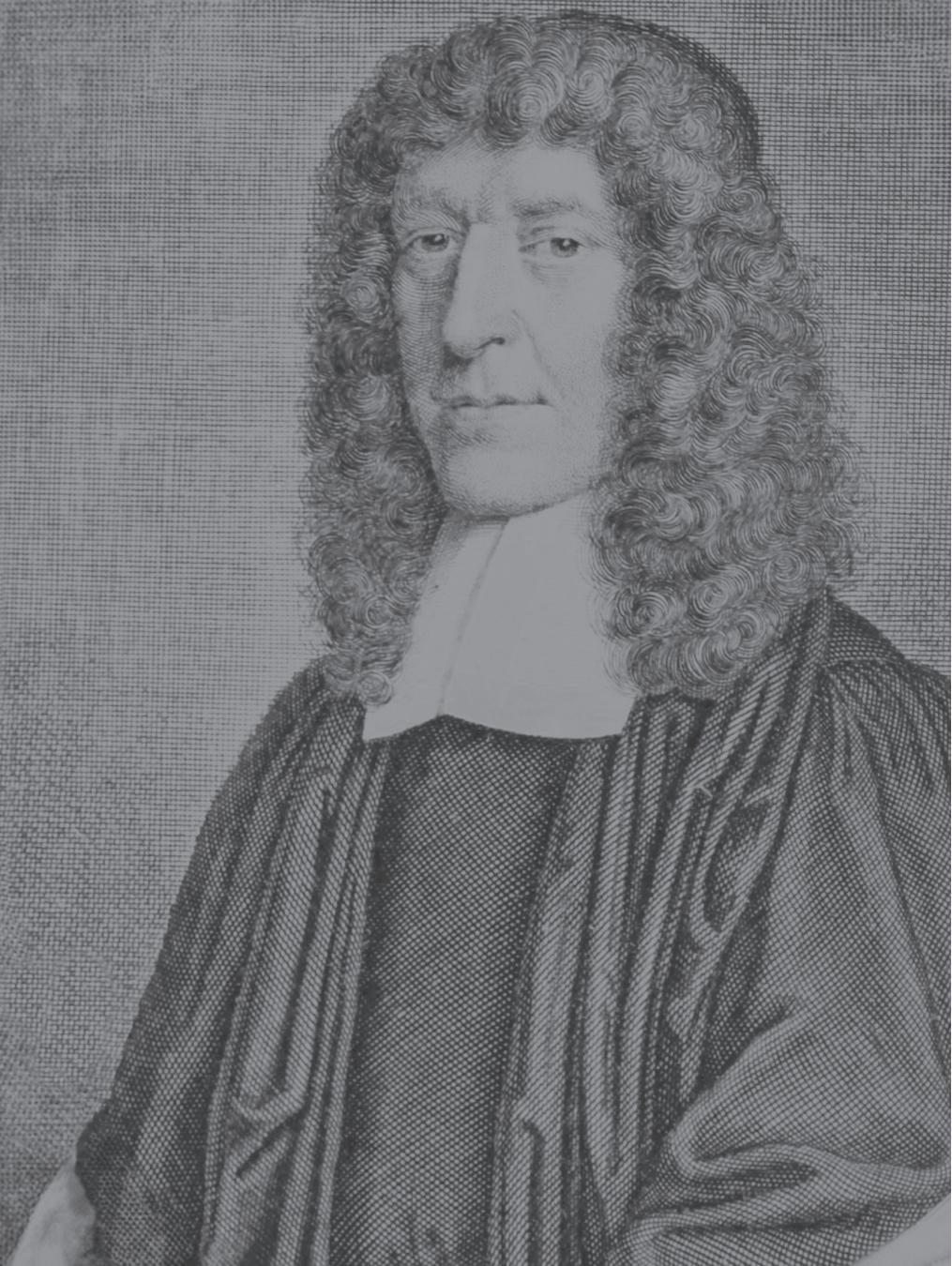
En cuanto a la cita de obras modernas, en particular de Hobbes, hemos respetado y traducido el texto que presenta Cudworth como propio del autor que cita. En cuanto a las citas bíblicas, hemos también respetado los textos que ofrece Cudworth para realizar sus traducciones.

Agradecimientos

En 2018 Matías Duer, Joaquín M. Páez y Natalia Strok iniciamos la traducción de este texto. Esta labor se afianzó con la obtención de financiamiento por parte de la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, PICT 2019-04030 “Necesidad, contingencia y libertad en los márgenes de la historia de la filosofía medieval”. A partir de 2020 se unieron al grupo de traducción Consuelo Jáuregui y Fermín Bilotta Iriarte, y pudimos concluir el trabajo. Por eso, agradecemos el financiamiento de Agencia, a la co-directora del proyecto, Natalia Jakubecki, y al resto del equipo de investigación.

También agradecemos a colegas que supieron ayudarnos en la resolución de distintas dudas: Marcela Borelli, Gabriela Müller, Francisco Bastitta, Sofía Calvente, y, especialmente, Matthew Leisinger. Además queremos agradecer a Paula Pico Estrada y Valeria Buffon por el interés en el tema y la confianza. A Valeria también por la oportunidad de compartir parte de este trabajo en el Workshop “Voluntad divina, voluntad angélica y voluntad humana desde la Tardo-antigüedad hasta la Modernidad Temprana” (Santa Fe-Buenos Aires, 2023), y a Manuel Tizziani por sus comentarios en ese marco.

Por último, va un especial agradecimiento a Andrés Osswald y a Jimena Solé que, por su confianza y entusiasmo, hicieron posible, cada uno a su manera, que este libro alcanzara la forma que tiene.



*Un tratado sobre el libre albedrío*²⁸

Capítulo I

Parece claramente que somos conducidos por los instintos de la naturaleza a pensar que hay algo ἐφ' ἡμῶν, *in nostra potestate*, “en nuestro propio poder” (aunque dependa del Dios todopoderoso), y que no somos totalmente pasivos en nuestras acciones, ni determinados por una necesidad inevitable en cualquier cosa que hagamos. Porque alabamos y censuramos, elogiamos y culpamos a los hombres por sus acciones, mucho más que a los seres inanimados o a los animales brutos. Cuando culpamos o elogiamos a un reloj o autómatas, lo hacemos de modo tal de no imputarle al autómatas el ser la causa de su propio movimiento correcto o incorrecto, de acuerdo o no al fin para el cual fue diseñado, dado que sólo atribuimos esto al artífice; pero cuando culpamos a un hombre por cualquier acción malvada, como quitarle la vida a otro hombre, sea por perjurio o por asesinato deliberado, lo culpamos no solo por hacer lo contrario de lo que debería haber hecho, sino además por lo que él podría haber hecho, y le era posible evitar, de modo tal que él mismo es la causa de este mal. No imputamos el mal de todas las acciones malvadas de los hombres a Dios el creador y hacedor de ellos, a diferencia de como lo hacemos enteramente con los defectos de un reloj al relojero. Todas las palabras de los hombres al menos libran a Dios de la culpa de las acciones malvadas, pronunciando ὁ Θεὸς ἀνάίτιος, “Dios ni es causa ni es culpable de ellas”, y echamos la culpa de ellas enteramente a los hombres mismos como principios de la acción y como las verdaderas causas de los defectos morales de ellas. Así también

28 Traducción a cargo de Natalia Strok con la colaboración de Matías Duer, Joaquín M. Páez, Fermín Bilotta Iriarte y Consuelo Jáuregui.

culpamos a las acciones de los hombres como viciosas e inmorales en otro sentido que como culpamos a un caballo que titubea o tropieza, o como culpamos a las enfermedades naturales y necesarias de los propios hombres cuando no son contraídas por el vicio. Puesto que en este caso culpamos a las enfermedades de modo que compadecemos a los propios hombres, considerándolos desafortunados pero no culpables. En cambio, culpamos a los vicios humanos con desagrado hacia las personas mismas.

El mismo sentido de instintos de la naturaleza aparece todavía más claramente a partir del culparse, el acusarse y el condenarse de los hombres por sus propias acciones, cuando se hacen ya sea precipitada, desconsiderada e imprudentemente en su propia desventaja personal, ya sea inmoral y viciosamente y contra el dictado de la honestidad. En este último caso, los hombres tienen un sentido interno de culpa (además de vergüenza), el remordimiento de conciencia, junto con horror, confusión y asombro; y se arrepienten luego de aquellas acciones con una especie de desprecio a sí mismos, y a veces no sin ejercer cierta venganza contra sí mismos, al ser una parte debida de justicia. Ningún hombre se acusa o condena ni se considera como culpable por haber tenido una fiebre, un cálculo renal o la gota, cuando no fueron contraídas por vicio, y si todas las acciones humanas fueran necesarias, no se diría de los hombres que se arrepienten de ellas más que de las enfermedades o de que no hayan nacido príncipes o herederos de mil libras al año.

Por último, tenemos también un sentido de justicia retributiva, punitiva y vindicativa, no como una simple imaginación, sino como una cosa que existe realmente en la naturaleza, cuando los castigos son infligidos sobre malhechores por sus acciones pasadas injustas e ilegales, por magistrados civiles en repúblicas particulares. Porque aunque es verdad que estos castigos civiles en parte apuntan a prevenir estos en el futuro, atemorizando a los otros para que no hagan lo mismo, o a impedir que estos malhechores mismos hagan delitos parecidos de nuevo, apartándolos con la muerte, como matamos animales dañinos, lobos, víboras y serpientes y perros rabiosos, de todos modos no es cierto que este sea todo su sentido [de los castigos],²⁹ y que no tengan retrospectión

29 Los corchetes indican que el texto incluido en ellos es agregado de las y los traductores.

respecto de las acciones pasadas, puesto que es compensación para la naturaleza equitativa de los seres racionales, cuando ellos ven hombres malvados que se han tanto abusado como degradado a sí mismos, y que también han actuado con injuria hacia los otros, que ellos [los hombres malvados] tengan desgracia y dolor por recompensa suya.

Pero los instintos naturales de los hombres les sugieren más fuertemente una noción de justicia vindicativa, en el Supremo Gobernador de esta gran república mundana, Dios todopoderoso, al infligir castigo sobre personas malvadas célebres, incluso aquí en esta vida, aunque a veces lentamente, como Plutarco ha observado.³⁰ Pero además de esto, la generalidad de la humanidad siempre ha tenido un fuerte presentimiento de los castigos a ser infligidos por la Deidad luego de la muerte, y las Escrituras nos aseguran que hay un solemne día del juicio fijado, en el cual Dios dará conspicua, palpable y notoriamente a cada uno de acuerdo a sus obras o acciones pasadas. Y que estos castigos en el infierno, luego de la muerte, serán sólo en relación al futuro, y que no son designados de otra forma que como iátricos y medicinales, para la curación y recuperación del alma difunta castigada, como algunos han imaginado (de donde infieren que no puede haber castigos eternos) que ni es conforme a las Escrituras ni a la buena razón. Pero si todas las acciones son necesarias, no parece haber más razón de por qué tenga que haber un día del juicio fijado para castigar a los hombres por asesinatos, adulterios, injusticia e intemperancia, que por fiebres, parálisis y letargos.

Por esto es que los moralistas, considerando las acciones libres y voluntarias de los hombres como dignas de culpa en un sentido peculiar, han llamado el mal de ellos *malum culpae*, “mal de culpa”, a modo de distinción de esos otros males necesarios que son sin culpa, esto es de los cuales el agente mismo no fue propiamente la causa. Sobre esto Cicerón del siguiente modo [dice] *–Hoc tibi persuade nihil homini pertimescendum praeter culpam*,³¹ esto es, que “ningún otro mal ha de ser temido por un hombre, en comparación al mal de culpa”, de acuerdo

30 Plutarco, *Moralía*, 548 A.

31 Cicerón, “Cartas a los familiares” V, Carta 21, sección 5. Cudworth ofrece su traducción e interpretación en lo que sigue inmediatamente.

a esa doctrina estoica según la cual los más verdaderos y mayores bienes y males de los seres racionales consisten ἐν τοῖς προαιρετικοῖς, ο ἐν τοῖς ἐφ' ἡμῖν, “en sus propias acciones libres” o “cosas en su propio poder”.

Por consiguiente, de acuerdo tanto a los genuinos instintos de la naturaleza, correctamente interpretados, como al tenor de la religión cristiana, debemos concluir que hay algo ἐφ' ἡμῖν, “en nuestro propio poder”, y que la necesidad absoluta no reina sobre todas las acciones humanas, sino que hay algo de libertad contingente en ellas. Al ser esto un artículo de la fe de Cristo: que Dios ha fijado un día en el cual Él juzgará al mundo y dará recompensas y castigos a los hombres por sus acciones pasadas en esta vida, buenas y malas. Gloria, honor y poder a todo hombre que ha hecho bien; pero tribulación y angustia a todo alma u hombre que ha hecho mal. No podemos mantener la justicia de Dios en esto, si todas las acciones de los hombres fueran necesarias, ya en su propia naturaleza, ya por decretos e influjo divinos. Esto es, no podemos mantener la verdad del cristianismo sin una libertad de la necesidad.

Capítulo II

No obstante lo cual, no han faltado en todas las épocas quienes han afirmado que no hay tal cosa como el *liberum arbitrium* [libre albedrío], nada en nuestro propio poder, ninguna libertad contingente en las acciones humanas, sino que cualquier cosa que hacen los hombres es absoluta e inevitablemente necesaria.

Y esto sobre dos puntos diferentes: primero, porque, de acuerdo a algunos, esta libertad contingente es πράγμα ἀνύπαρκτον ο ἀνυπόστατον, “una cosa tanto ininteligible como imposible de existir en la naturaleza”. Segundo, porque, aunque tal cosa sea posible y de hecho existente, de todos modos su ejercicio es peculiar sólo a Dios todopoderoso –de modo que él es el único Ser auto determinante, y [de modo] que las acciones de todas las creaturas fueron hechas necesarias por sus decretos desde toda la eternidad.

Las razones aducidas de por qué no debería haber algo tal en la naturaleza que existe en cualquier parte, como una libertad contingente

o libre albedrío, son principalmente tales como estas. Primero, porque nada puede moverse a sí mismo sino *quicquid movetur movetur ab alio*, por lo tanto “cualquier cosa que es movida, es movida por algo más” que mueve necesariamente. Segundo, porque, aunque se deba conceder que hay algo auto activo, o que se mueve por sí mismo, sin embargo, nada puede cambiarse a sí mismo o actuar sobre sí mismo, o determinar su propia acción, porque la misma cosa no puede ser al mismo tiempo agente y paciente. Tercero, porque *οὐδὲν ἀναίτιον*, “nada puede suceder sin una causa”, o [porque] cualquier cosa hecha o producida tiene una causa suficiente antecedente; y como Hobbes añade, “toda causa suficiente es una causa necesaria”.³² Cuarto, porque toda volición es determinada en razón de un bien o de la apariencia de un bien mayor; ahora, las apariencias y las razones de bien están en el entendimiento y, por tanto, no son arbitrarias sino necesarias, por lo cual todas las voliciones deben ser necesarias. Quinto, porque aquello que es indiferente en sí mismo nunca en la eternidad puede determinarse a sí mismo, sino que permanecerá indiferente para siempre, sin movimiento, volición o acción, de cualquier modo. Por último, Hobbes sofísticamente sostiene la necesidad de toda proposición disyuntiva.

A partir de estos y otros puntos semejantes muchos de los antiguos han concluido que hay una cadena de causas de la eternidad a la eternidad, cuyos eslabones están necesariamente conectados tanto con aquel que venía antes, como con aquel que le sigue. De acuerdo a esto en Enio:

*Utinam ne in nemore Pelio securibus,
Caesa cecidisset abiegna ad terram Trabes*

[¡Ojalá no hubieran caído a tierra en el bosque Pelio
A golpe de hacha los troncos de abeto!]

(a lo cual agrega Cicerón, *Licuit vel altius; utinam ne in
Pelio nata ulla unquam esset arbor; etiam supra, utinam*

32 Hobbes, T., “Of Liberty and Necessity”, en *Works*, ed. Molesworth Vol. IV, p. 274.

*ne esset mons ullus Pelius, similiterque superiora repetentem
regredi in infinitum licet)*

[Incluso cabía ir más allá: «¡Ojalá no hubiera nacido nunca árbol alguno en el Pelio!»; e incluso más: «¡Ojalá no existiese monte Pelio alguno!»; y de manera similar, remontando hacia lo anterior, cabría retroceder infinitamente]

Neve inde maris inchoanda exordium capisset.

[¡no hubiera tomado ahí su inicio
/la construcción de la nave!]

(Quorsum hac praeterita? quia sequitur illud.)

[¿A qué fin estas cosas pasadas? Porque sigue aquello.]

*Nam nunquam Hera errans mea domo efferret pedem
Medea animo agro, amore saro.*³³

[Pues nunca mi señora Medea, errante,
/habrá sacado el pie de casa,
lastimada, en su alma enferma, de un amor cruel]

Aunque esto, como observa el mismo Cicerón, es sólo la cadena o serie de causas *sine qua non* [causas necesarias]. Porque, aunque nunca hubo a disposición tantos barcos listos como en la época de Medea, de todos modos no había, por tanto, necesidad de que ella se entregara al mar, o de que fuera transportada en alguno de ellos. Pero el señor Hobbes lleva el asunto mucho más lejos, cuando dogmatiza de esta manera: “que no hay una sola acción, por más casual que parezca, para cuya causa no concurra todo lo que está *in rerum natura* [en la naturaleza

33 Cicerón, *De Fato*, 15. 35, pp. 321-322.

de las cosas]”,³⁴ lo que él dice verdaderamente es una gran paradoja, y que depende de muchas especulaciones antecedentes. De modo que, de acuerdo a él, toda acción no sólo depende de una única cadena, sino que está entrelazada y enmarañada en cadenas infinitas.

Sin embargo, las razones dadas de por qué, aunque exista algo tal como la libertad contingente en la naturaleza, de todos modos su ejercicio debe ser peculiar a la Deidad, son comúnmente tales como estas: primero, porque suponer que alguna creatura se determina a sí misma es hacerla independiente de su creador, lo que es contradictorio con la idea de Dios, de donde se sigue que Dios debe ser el único determinante de todas las acciones en el universo y, en efecto, el único actor propiamente. Segundo, porque si hubiera libertad contingente en alguno de los agentes creados, no podría haber presciencia divina de tales eventos futuros. Tercero, no obstante, si se supusiera que hay una presciencia a pesar de la contingencia de las voluntades de los hombres, de todos modos esta misma presciencia consecuentemente inferirá necesidad, porque si hubiera alguna libertad de la voluntad en relación a las cosas morales, esto será un fundamento de pelagianismo, al ser arrebatada la necesidad de la gracia divina por este tan exaltado *ἀντεξούσιον*, “poder propio o libre albedrío”. Finalmente, parece absurdo e injusto también que los hombres deban ser condenados por toda la eternidad a causa de un cambio contingente de su propia voluntad. (Esto le quita la razón; los hombres bien podrían ser condenados por lo que les es necesario por decretos divinos).

Capítulo III

Si no hubiera nada *ἐφ’ ἡμῖν*, en nuestro propio poder, ni *ἀντεξούσιον*, o *sui potestas*, ni poder propio, ni libertad contingente de actuar, sino que todo, sea lo que fuere, actuara necesariamente, entonces –bajo la suposición de que Dios Todopoderoso debiera, luego de la conflagración de esta tierra, poner toda la estructura de este mundo exactamente de nuevo en la misma postura en la que estaba al principio de esta revolución

34 Hobbes, T., “Of Liberty and Necessity”, ed. cit., p. 267.

mundana, y hacer otro Adán y otra Eva perfectamente iguales a los primeros, sin la menor diferencia ni en el cuerpo ni en la mente, y al propagarse o multiplicarse en generaciones sucesivas, debería continuar o agotarse en otro período de tiempo tal como este mundo ha durado antes, siete mil años o más— entonces todo, cada movimiento y acción en él, sería exactamente el mismo que había sido en la primera revolución periódica sin la menor diferencia o variación. Otros tales como Caín y Abel, otro Enoc, y otro Noé; otro Abraham, Isaac y Jacob, otro Moisés, otro Pitágoras, otro Sócrates, otro Jesucristo, otro Poncio Pilatos, otro Caifás, otro todo, y otra toda persona, exactamente los mismos, vistiendo todos las mismas ropas, todos habitando en las mismas o similares casas, sentados en las mismas sillas, haciendo todos los mismos movimientos, escribiendo todos los mismos libros, diciendo todas las mismas palabras, y haciendo todos las mismas acciones otra vez.

Esta era la doctrina de los estoicos: que ha habido y debe haber infinitos mundos tales o períodos mundanos, y circuitos desde la eternidad hasta la eternidad, exactamente iguales entre sí. Ellos suponen que el Dios todopoderoso mismo es también un agente necesario, y, por lo tanto, que luego de las varias conflagraciones, él debe poner las cosas en la misma posición que tenían antes. Y, entonces, puesto que todo actúa necesariamente, debe haber siempre los mismos o semejantes hombres, haciendo todos exactamente las mismas cosas.

A Celso, quien en mayor medida personifica a un platónico, dando rienda suelta a este dogma estoico, el erudito Orígenes lo reprueba de esta manera: “No sé por qué Celso, al escribir contra nosotros los cristianos, deba considerar necesario afirmar este dogma estoico, que no alcanza a una demostración aparente o probable. [A saber] que desde el principio hasta el fin, o mejor sin principio o fin, deba haber siempre los mismos períodos o circuitos de cosas mortales; y que por necesidad de ciertas revoluciones establecidas las cosas que han sido, son y serán deberán ser exactamente las mismas de nuevo reiteradamente. De donde se seguirá, que Sócrates por necesidad siempre estará por filosofar, y por ser acusado de sostener nuevos dioses y corromper a la juventud, y Ánito y Mérito siempre estarán por dar testimonio contra él, y el senado del Areópago por condenarlo a beber veneno”. Y de la misma

manera (dice el mismo Orígenes) será necesario que, de acuerdo a las revoluciones establecidas, Falaris siempre deberá estar por tiranizar, y el Alejandro de Feras por cometer las mismas crueldades, y los hombres condenados al toro de Falaris estarán siempre por rugir.³⁵ De la misma manera, de acuerdo a esta hipótesis de Celso –que este período de cosas mortales, desde el principio hasta el fin, deberá repetirse el mismo una y otra vez infinitamente, y que siempre las mismas cosas por necesidad serán pasadas y presentes, y por venir, sin fin– Moisés siempre deberá en cada revolución conducir a los hijos de Israel fuera de Egipto, a través del mar Rojo; y Jesús al nacer una y otra vez, deberá hacer lo mismo que ha hecho antes, no una sino infinitas veces; y todos los mismos cristianos también deberán estar infinitamente en tiempos determinados; y Celso deberá escribir este mismo libro contra los cristianos, el cual había escrito diez mil veces antes. Si se admite esto, no sé cómo puede defenderse cualquier libertad de la voluntad, o cómo pueda quedar lugar alguno para la alabanza o la censura. Ahora Celso afirma estas revoluciones periódicas solamente de las cosas mortales, en las que por necesidad lo mismo que ha sido, es y será en este mundo, tuvo que haber sido hasta ahora y será de nuevo infinitamente. Pero los estoicos afirman generalmente estas revoluciones periódicas también de cosas inmortales o, al menos, de aquellas que ellos consideran dioses, porque luego de la conflagración universal que ha sido infinitamente, y será de nuevo infinitamente, todas las cosas sin excepción, de acuerdo a ellos, van en círculo, los mismos dioses, así como los mismos hombres, haciendo las mismas cosas. Sin embargo, para atenuar lo absurdo de esto, estos estoicos, en efecto, fingen que ellas no serán todas numéricamente las mismas, sino *ἀπαρραλλάχτους*, “exactamente iguales en todo”. De modo que no será el mismo Sócrates numérico de nuevo, sino uno idéntico a Sócrates en todo, que se casará con una idéntica en todo a Jantipa, y que será acusado por dos personas idénticas en todo a Ánito y Mélito. Pero –dice Orígenes– no entiendo esto: dado que el mundo es siempre numéricamente el mismo, y no otro idéntico a otro,

35 Falaris introducía a los prisioneros en el toro y los prendía fuego, de eso modo se escuchaban los gritos de los que se quemaban, como rugidos del toro.

cómo las cosas en él no deban ser numéricamente las mismas también y no solamente idénticas.³⁶

Pero el caso será el mismo, aun cuando supongamos dos mundos numéricamente distintos, hechos por Dios todopoderoso, al mismo tiempo o coetáneamente, idénticos el uno al otro, dos Adanes y dos Evas, indistinguiblemente los mismos tanto en alma como en cuerpo, que se multiplican por propagación por varios miles de años. Si no hubiera algo como libertad contingente en la naturaleza, ellos deberían siempre, al mismo tiempo, hacer los mismos movimientos, decir las mismas palabras, escribir los mismos libros, todo de manera tan idéntica como lo son los movimientos de la imagen en el espejo al cuerpo fuera de él.

Ahora, si no podemos pensar que esto sea posible, sino que, aunque estos dos mundos sean hechos perfectamente iguales en todas las cosas, y en ellos los primeros padres, hombres y mujeres, también perfectamente iguales, y que sin embargo, en el proceso del tiempo, se desarrollaría una gran disimilitud y diversidad entre ellos, y, aunque esta diversidad fuera la menor posible, de todos modos, debe ser concedido que hay una libertad contingente y que los hombres tienen algo en su propio poder, que añaden algo propio, de modo que pueden cambiarse y determinarse a sí mismos y que todas las cosas no están vinculadas y atadas en una fatal cadena inquebrantable de causas.

Capítulo IV

Ahora, que esto no es verdad, *quod cuncta necesse intestinum habeant* [que todo tiene una necesidad interna],³⁷ o que nada *in rerum natura* [en la naturaleza de las cosas] puede actuar de otro modo más que padeciendo o siendo actualizado, sino que, al contrario, hay alguna libertad contingente en la naturaleza, y que los hombres u otras creaturas racionales pueden añadir o agregar algo propio para inclinar la balanza; esto, incluso, puede, según creo, aparecer suficientemente a partir de lo

36 En este párrafo Cudworth está presentando lo que entiende es la crítica de Orígenes al estoico Celso en su obra *Contra Celso*, IV, pp. 67-68.

37 Lucrecio, *De rerum natura*, II, p. 290. No coincide exactamente.

que sigue. Porque no se puede negar que hay y puede haber muchos casos en los cuales varios objetos propuestos a nuestra elección al mismo tiempo sean tan iguales o idénticos que no pueda haber ninguna razón o motivo en el entendimiento para determinar necesariamente la elección de uno de ellos por sobre el otro. Como, por ejemplo, supóngase un hombre que le ofrece a otro elegir no más que una de entre veinte guineas³⁸ de oro, o piezas de oro o de plata, tan idénticas en tamaño, figura, color y peso, tal que no podría discernir diferencia alguna entre ellas; agréguese también que estas guineas o piezas de oro pueden ser colocadas circularmente de modo que queden equidistantes de la mano que elige. Ahora bien, no se puede dudar de que en este caso cualquier hombre ciertamente elegiría una y no permanecería en suspenso o vacilante porque no puede decidir cuál preferir o elegir antes que las otras. Pero si no tuviera necesidad por motivo o razón antecedente de elegir esto antes que aquello, [entonces] debería determinarse a sí mismo de manera contingente o fortuita o sin causa, al ser todo igual para aquel que la toma, y al no poder haber ningún conocimiento *ex causis* [a partir de las causas] de antemano acerca de cuál tomar. Pero si dijeras que había algo oculto, necesariamente determinante en este caso, entonces si el intento fuera a hacerse cien veces una y otra vez, o por cien personas distintas, no habría razón para no conceder que todas ellas deban necesariamente tomar la misma guinea cada vez, esto es, o bien la primera de ellas, o bien la segunda, o bien la tercera, etcétera, de acuerdo al orden desde la mano derecha o desde la izquierda.

De esto solo se muestra que los seres racionales o almas humanas pueden extenderse más allá de las naturalezas necesarias, o pueden actuar más allá de lo que padecen, de modo que pueden cambiarse activamente y determinarse de manera contingente o fortuita, cuando no están determinados necesariamente por causas antecedentes. Hay aquí, por lo tanto, una gran diferencia entre las cosas corpóreas e incorpóreas: los cuerpos, que no pueden moverse a sí mismo, nunca pueden actuar más allá de lo que padecen y, por lo tanto, si las causas de los movimientos o impulsos producidos sobre ellos son de igual fuerza, ellos no pueden moverse en absoluto ni a un lado ni al otro. Si se le ponen pesos

38 Moneda de la época.

iguales a dos platillos iguales en una balanza, reposarán eternamente, y ninguno de ellos será capaz de moverse hacia arriba o hacia abajo. Pero los seres racionales y las almas humanas permaneciendo en equilibrio respecto de los motivos y las razones, y teniendo platillos equilibrados, por el peso de los objetos mismos fuera de ellos, no quedarán así siempre perpetuamente por necesidad en suspenso, sino que pueden ellos mismos añadir o agregar algunos granos en un platillo antes que en el otro para hacerlo preponderante, de modo que la determinación aquí será contingente o sin ataduras, y no necesariamente vinculada con lo que fue antes. Aquí, por lo tanto, hay una causa suficiente que no es necesaria, aquí hay algo cambiándose a sí mismo o actuando sobre sí mismo, una cosa que, aunque indiferente respecto de la razón, de todos modos puede determinarse a sí misma y apartar esa indiferencia pasiva.

Pero no puede ser negado por ningún teísta, que esta libertad al menos debe ser reconocida como perteneciente a Dios todopoderoso. Al haber muchas cosas en la estructura y constitución del mundo para las cuales ninguna razón podría ser dada de por qué deberían ser por necesidad tal como son y no de otro modo y, por lo tanto, deben ser determinadas por su voluntad arbitraria y designio. Como, por ejemplo, suponiendo que el mundo no sea infinito, no podría haber ninguna necesidad en la cosa misma, de por qué deba ser tan grande como es y no un ápice o un pelo mayor o menor. Tampoco sería necesario que el número de estrellas deba ser par o impar y, en vistas de que debe ser uno de ellos, es así porque le parece bien establecerlo de ese modo. De esta manera, el cristianismo nos asegura que Dios ha establecido un día en el cual juzgará el mundo, del cual se dice: “Pero de aquel día y hora, no sabe ningún hombre, ni los ángeles que están en el cielo, ni tampoco el Hijo, sino el Padre”.³⁹ En estas palabras está implicado que esto es una cosa determinada por la buena voluntad arbitraria y designio de Dios Padre, al no haber necesidad en la naturaleza de la cosa misma de por qué deba ser establecida en ese preciso instante, y no una hora o un momento antes o después. Es más, es comúnmente concebido que todo este mundo creado con todas las cosas en él, al no tener existencia necesaria sino precaria, [porque] ambos podrían no haber sido, y ade-

39 Marcos XIII 32.

más es destructible, fue hecho por la voluntad arbitraria y el designio de Dios, de acuerdo a esto: “porque tú creaste todas las cosas, y por tu designio existen y fueron creadas”.⁴⁰ Al no ser la creación una emanación natural y necesaria, como el Verbo y el Hijo lo son del Padre, sino una emanación libre y auto determinada, al ser como si fuera el *λόγος προφορικός* [palabra proferida] de Dios Todopoderoso. “Él pronunció el verbo, y fueron hechas”.⁴¹

Pero esta libertad arbitraria y contingente de la Deidad es llevada muy lejos por aquellos que la extienden hasta la necesidad de todas las acciones y voliciones de las creaturas por medio de una predeterminación divina de todo, con una consecuente influencia irresistible, y hasta la censura de la mayor parte de la humanidad, por medio de decretos absolutos desde la eternidad, y sin relación alguna a sus propias acciones, ni tampoco a su ejecución futura, por condenarlos Dios todopoderoso mismo por aquello que inevitablemente era necesario que hicieran.

En efecto, es absurdo lo que dicen algunos que *Deus tenetur ad optimum*, “Dios está obligado a hacer lo mejor”, porque Dios no tiene otra ley que la perfección de su propia naturaleza. Sin embargo, bien se puede concluir que Dios no puede actuar contrariamente a la misma ley de sus propias perfecciones, esto es, no puede hacer nada necio ni injusto. Y puede creerse piadosamente que, cuando Él creó el mundo, hizo el todo de acuerdo a la mejor manera en que (considerando todas las cosas) podría haber sido hecho. Y, consecuentemente, [se cree] que como Él no puede ser responsable de ninguna culpa por hacer el todo peor de lo que podría haber sido, entonces tampoco se le debe [dar] tal alabanza y elogio, como se hace con los hombres, por actuar mejor cuando podría haber hecho peor.

Capítulo V

Pero esta libertad contingente de auto determinación, de la cual hemos hablado hasta aquí (llamada por algunos filósofos griegos “libertad epe-

40 Rev. IV II.

41 Salm. 33-9.

léustica”)⁴² cuando hay una igualdad perfecta en los objetos y una auto determinación meramente fortuita, no es aquel ἀντεξούσιον [maestro de sí mismo], aquel *liberum arbitrium*, que es el fundamento de alabanza o censura, de elogio o culpa. Porque cuando se propone elegir a un hombre entre dos objetos perfectamente iguales e idénticos, como dos huevos, o dos guineas, o dos piezas de oro, de igual tamaño, peso y valor, no puede ser culpado con justicia por ningún otro, ni por sí mismo, por elegir uno de ellos antes que el otro.

Y el caso debe ser el mismo para todos los otros objetos de elección, que tienen una perfecta igualdad de bien en ellos, o que son medios que tienden y conducen del mismo modo al mismo fin. No puede haber culpa o censura justa, sino sólo allí donde al ser los objetos en sí mismos realmente desiguales, uno mejor, otro peor, se rechaza el mejor y se elige el peor. Como en la diferencia entre el dictado de la honestidad o consciencia, y la insinuación de los bajos apetitos, que inclinan o al placer sensual o a la utilidad privada. Aquel que, resistiendo aquellas inclinaciones peores y más bajas, se adhiere firmemente al mejor principio o dictado de la honestidad y la virtud, en todas las épocas y lugares en el mundo ha sido considerado ἐπαινετός, “digno de alabanza”, por ser κρείττων ἑαυτῷ, “superior a sí mismo”, o conquistador de sí mismo. Pero aquel que se abandona como vencido o sucumbe bajo las afeciones más bajas, llamadas “la ley de los miembros”, en oposición a aquel dictado superior de la honestidad o ley de la mente, es considerado culpable, como siendo ἥσσω ἑαυτῷ, “inferior a sí mismo”, o conquistado por su peor parte. Ahora, que también hay un ἀντεξούσιον como este, una libertad o voluntad tal (donde hay una desigualdad en los objetos) de determinarse a uno mismo mejor o peor, y en consecuencia de merecer encomio o culpa (aunque no sea correctamente tomado por algunos como una perfección absoluta, como será mostrado en otro lugar) es sin lugar a dudas evidente, tanto a partir de las nociones comunes de la humanidad, como a partir del sentido de consciencia en todos los hombres, que los acusa o los excusa.

42 Adventicia, que se produce de modo fortuito sin necesidad del uso del libre albedrío o verdadera libertad.

Sin embargo, debe concederse que no hay una dificultad pequeña en la explicación correcta de este fenómeno, de modo tal de verlo y vindicarlo claramente a todas las objeciones hechas contra él, especialmente puesto que la psicología vulgar, o la actual manera generalmente recibida de filosofar acerca del alma, o bien confunde y traiciona esta libertad de la voluntad, o bien la vuelve absurda, ridícula o monstruosa.

Porque la psicología vulgarmente recibida opera así: que en el alma racional hay dos facultades, entendimiento y voluntad; este entendimiento no tiene nada de la voluntad en él y la voluntad nada del entendimiento en ella. Y a estas dos facultades se atribuyen las acciones de la intelección y la volición; el entendimiento, dicen ellos, entiende y la voluntad quiere. Pero luego sigue un *bivium* [bifurcación] en donde estos filósofos se separan: porque, primero, muchos de ellos suponen que este entendimiento es el que comienza y primero mueve todas las acciones. Por esta razón, porque *Ignoti nulla cupido*,⁴³ “no puede haber deseo ni voluntad de aquello que es desconocido”. Y, en segundo lugar, concluyen que el entendimiento actúa necesariamente sobre sus distintos objetos, sin nada de voluntad que determine ni su ejercicio ni la especificación de ellos (algunos llaman a esta necesidad hilo de pensamientos),⁴⁴ porque al ser ciega la voluntad, por eso no puede determinar al entendimiento, ni para su ejercicio ni para la especificación del objeto. En tercer lugar, que el entendimiento juzga necesariamente de todas las cosas, no sólo respecto de la verdad o falsedad de las cosas especulativas, sino también respecto de la elegibilidad de las prácticas, lo que ha de hacerse o no hacerse. Por último, que la facultad ciega de la voluntad siempre sigue necesariamente al último juicio práctico del entendimiento necesario.

Pero hay otros que, para salvar este fenómeno de la libertad de la voluntad, creen necesario suponer que, primero que todo, la voluntad, aunque ciega, sin embargo determina al entendimiento tanto en el ejercicio y en la especificación del objeto. Y aunque el entendimiento, siendo necesario en sus juicios, sólo presenta a la voluntad ciega aquello que cree que debe hacerse, o su último juicio práctico en el caso y nada

43 Ovidio, *Arte de amar*, VII, 397.

44 Ver Hobbes, T., *Leviatán*, cap. 3.

más, sólo para atraer e invitar a la voluntad hacia ello. Pero que esta reina soberana o emperatriz del alma, la voluntad ciega, no obstante permanece tan libre e indiferente para hacer o no esto o aquello, como si el entendimiento no le hubiera dado juicio en absoluto para el caso, y finalmente se determina a sí misma fortuitamente, sin consideración al mismo [entendimiento], de cualquier modo. Este es el sentido de aquella definición de libertad de la voluntad que comúnmente se da, que *Voluntas, positis omnibus ad agendum requisitis, potest agere, vel non agere*, [es decir] que la voluntad, luego de ser puestas todas las cosas, allí incluido el último dictado o juicio del entendimiento mismo, es de todos modos libre y absolutamente indiferente, tanto en el ejercicio como en la especificación, y se determina a sí misma a hacer o no hacer, a esto o aquello fortuitamente. Al no haber otra manera, según conciben estos hombres, más que esta de salvar la libertad de la voluntad.

Capítulo VI

Pero, digo, si esta psicología es verdadera, entonces o bien no puede haber libertad en absoluto, ninguna libertad de la necesidad, o bien una que es absurda, ridícula o monstruosa. Porque, primero, si la voluntad ciega siempre sigue necesariamente un dictado necesario del entendimiento antecedente, entonces todas las voliciones y acciones deben ser necesarias. Aquella pretensión que algunos hacen aquí para salvar la libertad de la voluntad, a pesar de esto, a partir de la amplitud del entendimiento, al tener un mayor alcance y perspectiva ante ella, de fantasías y *hormae* [impulsos], cada una de las cuales está determinada a un [objeto], no significa nada en absoluto, siempre que el entendimiento en sus aprobaciones y juicios, concerniente a la diferencia de esos objetos, actúa por entero necesariamente. Pero mientras que otros de estos filósofos, quienes sostienen que la voluntad debe, por lo tanto, por necesidad seguir el último dictado o juicio práctico del entendimiento necesario, porque es en sí misma una facultad ciega, afirman, no obstante, para mantener la libertad, que esta facultad ciega de la voluntad mueve primero que todo y determina al entendimiento, tanto para su ejercicio como en sus objetos. Esto es una contradicción manifiesta en

sí misma. Además, están aquí forzados a correr en un círculo interminable, al mantener que la voluntad no puede querer nada más que lo que primero es representado a ella por el entendimiento (puesto que de otra manera debe querer lo que no sabe), y de nuevo que el entendimiento no puede actuar sobre esto o aquello más que siendo movido y determinado a ello por la voluntad, de modo que debe haber tanto una acción del entendimiento antes de cada acto de la voluntad, como también un acto de la voluntad antes de cada acto del entendimiento, lo cual es más contradictorio e imposible.

Pero si la voluntad ciega no sigue necesariamente el último dictado del juicio práctico del entendimiento necesario, sino que aún permanece indiferente y se determina fortuitamente ya en conformidad con el mismo o de otra manera, entonces la libertad de la voluntad sería mera irracionalidad y la locura misma, actuando o determinando todas las acciones humanas. Esto no es todo, sino que aquello que quiere en cada hombre perpetuamente querrá no sólo sin saber por qué, sino también sin saber qué. Entonces, en un hombre, toda consideración y deliberación de la mente, todo consejo y sugerencia de otros, toda exhortación y persuasión, es más, la facultad de la razón y el entendimiento mismo es enteramente inútil y sin propósito alguno. Entonces, no puede haber hábitos ni de virtud ni de vicio, al ser aquella incertidumbre ondeante e indiferencia fortuita –que se supone esencial a esta voluntad ciega– completamente incapaz de ninguna de ellas. Y, después de todo, no podría esta hipótesis salvar los fenómenos de elogio y culpa, de recompensa y castigo, de alabanza y censura; porque tampoco ninguna alabanza, elogio o culpa podría pertenecer a los hombres por sus acciones libres, puesto que cuando ellos actuaron bien no lo hicieron más que fortuita, temerosamente y por azar, y cuando actuaron mal, sus voluntades no hicieron sino más que *uti jure suo*, “usar su propio derecho” natural y privilegio esencial, o propiedad de actuar *ὁπότερον ἐτυγχάνει*, así como pasó, o “de cualquier manera”, sin razón.

Por último, respecto de esta definición escolástica del libre albedrío, a saber, que es, luego de disponer todas las cosas además de la volición misma, incluso también el último juicio práctico en el alma, una indiferencia de no hacer o hacer esto o aquello. Esto es una precipitación, con

la cual los peripatéticos antiguos, como Alejandro⁴⁵ y otros, no estaban familiarizados, al ser esta su explicación: que *αὐτοῖς περιεστῶσι*,⁴⁶ al estar las mismas cosas produciendo las mismas impresiones desde afuera en los hombres, a todas las cuales son igualmente pasivos, pueden ellos, sin embargo, actuar de modo diferente. También, de acuerdo con estos, el último juicio práctico es realmente lo mismo que la *βούλεις*, “la voluntad o volición”, al ser aquello a lo que los hombres no son meramente pasivos.

Capítulo VII

Pero esta filosofía escolástica es manifiestamente absurda, y una mera jerga escolástica. Porque atribuir el acto de intelección y percepción a la facultad del entendimiento, y los actos de volición a la facultad de la voluntad, o decir que es el entendimiento el que entiende y la voluntad la que quiere, esto es como si uno dijera que la facultad de caminar camina y que la facultad de hablar habla o que la facultad musical toca una pieza en el laúd o canta esta o aquella canción.

Es más, puesto que es generalmente aceptado por todos los filósofos que *actiones sunt suppositorum* [las acciones son propias de los subsistentes], lo que actúa es una cosa subsistente. Por lo tanto, mediante este tipo de lenguaje estas dos facultades de entendimiento y voluntad son consideradas como dos *supposita*, dos cosas subsistentes, dos agentes, y dos personas en el alma. Adecuado a esto son estas formas de discurso comúnmente usadas por los escolásticos: que el entendimiento propone a la voluntad, representa ante la voluntad, o atrae e invita a la voluntad, y la voluntad o bien sigue al entendimiento, o bien se niega a cumplir sus dictados, ejerciendo su propia libertad. De aquí proviene esta confusión inextricable y sinsentido ininteligible de la voluntad moviendo primero al entendimiento, así como del entendimiento moviendo primero a la voluntad, en un círculo infinito e interminable.

45 Alejandro de Afrodisia (siglo II) a cuyo *De fato* hace referencia.

46 Seguimos en esto a Hutton quien determina una errata en el manuscrito y en la edición de 1838. Ver Cudworth, 1996, p. 170. La expresión encuentra una paráfrasis en lo que continúa inmediatamente, ya que podría ser traducida como “en las mismas circunstancias”.

De modo que se debe suponer que esta facultad de la voluntad mueve a la manera del entendimiento, o conociendo lo que hace, y que la facultad del entendimiento mueve voluntariamente, o no sin voluntad; mientras que al intelecto como tal, o como una facultad, no pertenece nada más que la mera intelección o percepción, sin nada de la voluntad; y a la voluntad como tal, o como una facultad, nada más que la mera volición, sin nada de intelección. Y todo esto a la vez que es realmente el hombre o el alma que entiende, y el hombre o el alma que quiere, así como es el hombre el que camina, y el hombre el que habla, y el músico el que toca una pieza en el laúd. De modo que es una y la misma cosa subsistente, una y la misma alma que tanto entiende como quiere, y solamente el mismo agente que actúa de manera diversa. Y, por tanto, bien puede ser concebido que una y la misma alma razonable en nosotros puede tanto querer a la manera del entendimiento o a sabiendas de lo que quiere, como entender o pensar sobre este o aquel objeto voluntariamente.

No se niega que el alma racional es *πολυδύναμος*, tiene “muchos poderes o facultades” en ella, esto es, que puede y, de hecho, se despliega en muchos tipos de energías como el mismo aire o aliento en un instrumento reumático que, al pasar a través de varios tubos, produce varias notas. Pero se puede concebir que hay un cierto orden o método por el cual el alma se muestra en estas, sus muchas operaciones y afecciones, de lo cual procederé a tratar a continuación.

Capítulo VIII

Es una cuestión muy material a la que Aristóteles da inicio: *τὸ πρῶτως κινεῖν*, ¿qué es aquello que primero mueve en el alma y que pone todas las otras piezas en funcionamiento? Esto es, ¿cuál es aquel poder vital y energía en el cual el alma primero se despliega y que precede en el orden de la naturaleza a todos sus otros poderes, implicándolos o poniéndolos en funcionamiento? Primero, por lo tanto, digo que los objetos externos del sentido corpóreo no son el único comienzo y primeros motores o causas de todos los pensamientos en nosotros, tal como los epicúreos, hobbesiano y ateos suponen, quienes, en efecto,

hacen que todo el pensamiento no sea más que movimientos locales en el cerebro, que intervienen sólo ocasionalmente y suscitan una variedad de pensamientos. Sino que hay un hilo de vida siempre tejiéndose y un manantial vivo o fuente de pensamiento en el alma misma. Ahora bien, varios de los escolásticos, como hemos dicho antes, nos dicen que aquello que primero mueve el entendimiento y causa deliberación no es otra cosa más que una voluntad indiferente o ciega, e incluso luego de esto, ella misma ciegamente elige y determina todas las acciones humanas. Mientras que, si el primer motor fuera perfectamente ciego, entonces debería mover sin saber hacia dónde y sin saber por qué. Es más, no es concebible que la mera indeterminación e indiferencia deba ser el primer motor de toda acción. Además de esto, la naturaleza necesaria debe ser el comienzo y fuente de toda acción, mientras que, si hubiera alguna facultad como una voluntad ciega, lo que es imposible, el conocimiento debería por necesidad ir delante de ella para representarle cosas y sostener una antorcha para iluminarla y mostrarle su camino, y esta debe venir luego de él [conocimiento] y ella debe seguirlo como su guía. Por eso, el conocimiento y el entendimiento, el consejo y la razón, y la deliberación parecen ser los mejores candidatos a primer motor en el alma, y aquello que lidera la vanguardia. Sin embargo, es seguro que ni el entendimiento especulativo ni el deliberativo actúa necesariamente siempre en nosotros por sí mismo e ininterrumpidamente, sino que sentimos que nuestras mentes son empleadas y puestas en funcionamiento por algo más, de modo tal que los aplicamos en la contemplación y la deliberación a este o aquel objeto, y las continuamos o suspendemos a gusto, tanto como abrimos y cerramos nuestros ojos, y determinamos nuestra visión a este o aquel objeto al mover nuestros ojos. Si estuvieran nuestras almas constantemente examinando o estudiando, siempre prolongando un hilo necesario o serie ininterrumpida de pensamientos concatenados, entonces nunca podríamos tener ninguna claridad mental, ninguna atención a las ocasionales ocurrencias pasajeras, [estaríamos] siempre pensando en algo más, o teniendo a nuestros ingenios juntando lana,⁴⁷ y así seríamos totalmente incapaces para la acción; o, si

47 Sentido figurativo de la mente errante, ver Wool-gathering: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/woolgathering>

no pudiéramos hacer nada, sino después de una apropiada deliberación estudiada, entonces estaríamos frecuentemente en un problema, inmóviles, dudando y probando por mucho tiempo antes de que pudiéramos actuar o querer cualquier cosa. Aristóteles mismo determina que βουλή, “el consejo”, no puede ser el primer principio motor en el alma, porque entonces deberíamos *considerar*, para *considerar*, *considerar* infinitamente. De nuevo, el principio de todas las acciones, y por tanto de la intelección misma, son los fines y el bien: al estar todo actuando en vistas a algún fin y bien. Y en relación a los fines, el mismo Aristóteles ha observado correctamente que son οὐκ ἀνθάμετα, ἀλλὰ φύναι δεῖ, que “no son elegidos, estudiados, ni elaborados por nosotros, sino que existen en la naturaleza” y se nos imponen de antemano.

Por tanto, concluimos que el τὸ πρῶτως κινεῖν, “aquel que primero mueve” dentro de nosotros, y es la fuente y principio de toda acción deliberativa, no puede ser otro que un constante, incesante e ininterrumpido deseo o amor del bien como tal y de la felicidad. Esto es una fuente siempre burbujeante en el centro del alma, dispensadora de movimiento, tanto un *primum y perpetuum mobile* [primer y perpetuo motor] en nosotros, la primera rueda que pone todas las otras en movimiento, y un motor perpetuo e incesante. Dios, un ser absolutamente perfecto, no es este amor de deseo indigente, sino un amor de rebosante plenitud y abundancia, que se comunica a sí mismo. Pero los seres imperfectos como las almas humanas, en particular, al estar caídas, en razón de la *penia* [falta] que está en ellos, están en pesquisa continua, deseo incesante y búsqueda, siempre persiguiendo una fragancia del bien ante ellos y siguiéndole el rastro. Hay varias cosas para nosotros que tienen un rostro y semblante, o una apariencia atractiva, y un aspecto prometedor de bien. Tal como el placer, la alegría y la comodidad, en oposición al dolor, la pena, el desasosiego, el esfuerzo y la agitación. La abundancia, plenitud y suficiencia de todas las cosas, en oposición a la pobreza, la estrechez, la escasez y la penuria. El poder, no sólo en tanto que puede remover la falta y dictar la plenitud, y suministrar placeres, sino también en el sentido de la cosa misma. Honor, adoración y veneración, en oposición a los males de la desgracia, el desprecio y el desdén. La alabanza, el elogio y el aplauso, en oposición a la censura de los demás, la ignominia y la infamia. La claridad y la fama, en oposición a la oscuridad privada

y vivir en el margen. La preeminencia sobre el resto, la superioridad, la victoria y el éxito, en oposición a ser aventajado o vencido, relegado, superado y decepcionado. La seguridad, en oposición a ansiedad y miedo de perder lo que se tiene. La belleza, en oposición a fealdad y deformidad. La libertad, en oposición a restricción, esclavitud, servilismo, estar sometido a mandatos y prohibiciones. El conocimiento y la verdad, en oposición a los males de la ignorancia, la locura y el error, dado que ningún hombre sería voluntariamente insensato, ningún hombre erraría o estaría equivocado.

Pero sobre todas estas cosas y otras similares, el alma del hombre tiene en ella *μάντευμα τι*, un “cierto vaticinio”, presagio, fragancia y aroma de un *summum bonum*, un “bien supremo” más elevado que trasciende a todos los demás, sin el cual ellos serán inútiles para la felicidad total, y que no significa nada, una cierta piedra filosofal que puede convertir todo en oro.

Ahora, este amor y deseo de bien, en tanto bien, en general, y de felicidad, que recorre continuamente el alma, que la impulsa y la incita continuamente, no es una mera pasión o *horme* [impulso], sino un principio establecido [y] resuelto, y el origen, fuente y centro mismos de la vida. Es una naturaleza necesaria en nosotros, que es inmutable, y permanece siempre la misma, en igual cantidad. Así como Descartes cree que la misma cantidad de movimiento se conserva perpetuamente en el universo, pero no igual en los mismos cuerpos, sino que se trasfiere y pasa de unos a otros, así, más o menos, aquí y allí, hay la misma cantidad de amor y deseo de bien siempre viva, operando en el alma por la necesidad de la naturaleza, y agitándola, aunque por la voluntad y elección de los hombres pueda ser administrada de diversa manera y ubicada en objetos diferentes, más o menos.

Pero hay muchos otros poderes y energías del alma que también son necesarios y naturales en nosotros, además de aquel más bajo de la vida plástica,⁴⁸ no sujeto a ningún mandato de la voluntad. [En] empatía vital con el cuerpo, se despliega a sí misma en las percepciones del sentido externo y del placer y dolor corporales, sentimientos sobre

48 Esto hace referencia a la naturaleza plástica, que Cudworth presentó en *The True Intellectual System*. Ver en Introducción, pp. xxii-xxiii

los cuales el alma, aun queriendo, no tiene *imperium* [dominio], aunque tenga un poder de movimiento despótico e indisputado sobre los miembros del cuerpo.

Entonces, la fantasía o imaginación, las pasiones y *bormae* [impulsos], y conmociones llamadas concupiscibles e irascibles, cuyos primeros ataques preparan a nuestra voluntad, [son] puestos por la naturaleza como espuelas para la acción y para acelerar la vida, que de otro modo, sin ellos, se volvería sosa, languidecería y, a veces, estaría como dormida. Estas cosas son también naturales, se nos presentan inadvertidas, nos invaden y nos sorprenden con su fuerza repentina, y no tenemos ningún poder absoluto, despótico, sencillo, indisputado sobre ellas. No obstante, lo hegemónico del alma puede adquirir, mediante esfuerzos y empeños, más y más poder sobre ellos [los impulsos]. Sobre todos estos está el dictado de la honestidad, comúnmente llamado dictado de la consciencia, que a menudo los controla majestuosamente y choca con lo anterior; esto es también naturaleza necesaria, al tratarse aquí de lo hegemónico, que a veces ayuda a aquello mejor, y a veces participa con lo peor en contra de aquello. Por último, el entendimiento, tanto el especulativo, o el alma en tanto considera la verdad y la falsedad de las cosas, como el práctico, en tanto considera su bien y su mal, o lo que se debe hacer y lo que no, ambos infieren consecuencias a partir de premisas mediante la razón discursiva. Sus percepciones son todas naturales y necesarias, no sujetas a ningún mandato de la voluntad, aunque tanto el ejercicio como la especificación de objetos sea determinable por nosotros.

Capítulo IX

La siguiente gran cuestión es qué es el τὸ ἡγεμονικὸν [lo hegemónico], el principio que domina, gobierna, manda y determina en nosotros. Pues aquí, y en ningún otro lugar, se haya el τὸ ἐφ' ἡμῖν y el τὸ αὐτέξουσιον, *sui potestas*, poder propio, o una libertad de la voluntad tal que por medio de ella los hombres merecen alabanza y censura, elogio y culpa. Esto hegemónico del alma es algo a lo que prestaron mucha atención los filósofos griegos, luego de Aristóteles, y a esto atribuyen el origen de

aquellos males morales que merecen culpa y castigo. Así el docto Orígenes, τὸ γὰρ ἐκάστου ἡγεμονικὸν, αἴτιον τῆς ὑποστάσεως ἐν αὐτῷ κακίας ἐστίν, ἥτις ἐστὶ τὸ κακὸν, καὶ ἄλλο οὐδὲν, ὡς πρὸς ἀκριβῆ λόγον, καθ' ἡμᾶς ἐστὶ κακόν. ἀλλ' οἶδα, τὸν λόγον δεόμενον πολλῆς ἐξεργασίας καὶ κατασκευῆς,⁴⁹ donde el τὸ ἐκσάτου ἡγεμονικόν, es interpretado por Gellenio como *sua cuique ratio*, la razón propia de cada hombre, como si esta fuera aquello por lo cual él [hombre] es la causa del mal moral. Él da por hecho que lo hegemónico de cada hombre para Orígenes es la razón, que en su percepción es comúnmente tomada como algo natural y necesario, mientras que la naturaleza necesaria no puede ser fundamento de culpa y castigo. Y si el mal moral fuera imputado completamente a la naturaleza necesaria, entonces, este y su culpa deben ser imputados a Dios mismo, como causa de ello. Mientras que la intención de Orígenes aquí, y en otras partes, es liberar tanto a Dios como a la naturaleza de la culpa de los males morales, y ponerla en los hombres mismos, al ser algo distinto de la naturaleza necesaria, desprendido y a su propia disposición, y por lo tanto ἀρχαὶ πράξεων, “principios de acción”. Y así, de acuerdo a Orígenes, lo hegemónico de cada hombre, o aquello que gobierna o manda en su alma, es la única causa del mal moral, vicio o maldad, que es verdaderamente mal, como lo son las acciones que proceden de esto. Y de acuerdo a la rigurosidad o exactitud de la filosofía, dice él, no hay nada malo para un hombre más que el mal del pecado y la culpa. Pero yo sé, dice él, que este es un asunto de gran sutileza y precisión –y, por lo tanto, sería trabajoso explicarlo, etc.– y requiere mayores rodeos del discurso que los que serían apropiados para este lugar. Ahora el grupo de filósofos y teólogos modernos, que celosamente mantienen el fenómeno del *liberum arbitrium*, o “libre albedrío”, cree que no hay otro modo de lograrlo más que haciendo que una voluntad indiferente y ciega, que se determina fortuitamente a sí misma, sea tanto el primer motor como el principio hegemónico o gobernante en el alma. Sin embargo, ellos mismos reconocen que hay mucho de naturaleza necesaria incluso en esta voluntad ciega y fortuita, la cual, no

49 Orígenes, *Contra Celso*, iv. 66, p. 300: “La verdad es que la culpa de la maldad que hay en cada uno la tiene su propia voluntad, y esa maldad es el mal, y males son también las acciones que proceden de ella. Y, hablando con rigor, según nosotros, ningún otro mal existe”. En esta traducción lo hegemónico es traducido como “voluntad”.

obstante, está siempre determinada al bien o a cierta apariencia de él, y nunca puede elegir el mal cuando el entendimiento se lo representa completamente como tal. Pero para ellos, dentro de los márgenes y confines de los bienes aparentes en el entendimiento, la voluntad es libre de determinarse tanto al mayor como al menor, y por esto a cualquiera de las apariencias y grados menores de ellos. Es más, aunque una cosa no muestre tanto bien como mal en ella, de todos modos el menor destello de bien brillando en ella es suficiente para que la voluntad ciega ejercite su libertad señorial e inexplicable al preferir esa cosa, antes que otro bien que no tenga ni la mínima sombra de mal unido a él. Y cuando se propone algún gran fin, y se delibera con respecto a los medios, le parece claramente al entendimiento que hay uno, el cual, si fuera usado, no podría fallar, sino alcanzar y llegar a ese fin, pero también otro [medio], que al menos no es imposible que lo alcance, pero cuyas probabilidades en contra son diez mil a una, ellos dicen que en este caso es la perfección de la voluntad ciega e indiferente de ser capaz de determinarse fortuitamente tanto de un modo como del otro.

Pero como es muy absurdo hacer que la indiferencia activa, que se determina ciega y fortuitamente, esto es una irracionalidad activa y un sinsentido, sea el principio hegemónico y rector en cada hombre, y como en efecto es imposible que haya tal cosa en la naturaleza como una facultad ciega de la voluntad, que no hace más que querer, actuando temeraria o fortuitamente, allí donde hay grados de bien y mal en los objetos, tal que sea perfectamente indiferente tanto al mayor como al menor bien, una voluntad que no es nada más que querer, mero ímpetu o fuerza y actividad sin nada de luz o entendimiento, una voluntad que actúa sin saber ni por qué ni para qué, y ni siquiera sabe qué, entonces no podría tal voluntad, que gobierna, ciega, indiferente y fortuita salvar el fenómeno del bien y mal morales o de elogio o culpa. Porque suponiéndose que esto es la perfección de esta voluntad, su propia naturaleza, y la libertad esencial y privilegio del hombre para actuar así, no puede haber ni falta ni culpa en él por ejercitar la misma y por actuar de acuerdo a su naturaleza, al no ser pecado ninguna naturaleza.

Por esto, no puede suponerse que el principio hegemónico o rector en un hombre esté completamente desprovisto de toda luz y percepción o entendimiento; no obstante lo cual, en seres pecables la razón, el

entendimiento y el conocimiento como tales, o como naturaleza necesaria, no pueden ser el único principio hegemónico o rector. Porque la razón, como tal, nunca puede actuar de manera irracional, el entendimiento, como tal, y las percepciones claras nunca pueden errar. No hay tal cosa como conocimiento falso, ni entendimiento erróneo, y el pecado nunca puede ser el resultado de la razón, del entendimiento, de las percepciones claras ni del conocimiento, más que el error. Y el error no proviene de Dios ni de la naturaleza necesaria del entendimiento, más que el pecado. Pero lo hegemónico de las almas creadas puede errar, y juzgar falsamente, y pecar. Es más, sabemos, por experiencia cierta, que la especulación o deliberación sobre cosas particulares está determinada por nosotros tanto en relación a los objetos como al ejercicio [mismo]; podemos retirarla de una cosa y emplearla o ponerla en marcha en otra, y también podemos cesar, suspender, y detener su ejercicio cuando queramos, virándonos hacia la acción. De donde resulta claro que hay algo en nosotros superior a ella, algo más universal y comprensivo, y, con todo, más simple, que es hegemónico para ella, y la maneja y determina.

Capítulo X

Digo, por tanto, que τὸ ἡγεμονικόν [lo hegemónico] en cada hombre y, en efecto, aquello que propiamente somos nosotros mismos, (preferimos considerar que tenemos y no que somos esas otras cosas de naturaleza necesaria), es el alma que se comprende a sí misma: todos sus asuntos e intereses, sus habilidades y capacidades, y se sostiene como si estuviera redoblada sobre sí misma, como si fuera en su propia mano; que tiene un poder de intencionar o ejercerse a sí misma en mayor o menor medida, en la consideración y la deliberación, en resistirse a los apetitos bajos que se le oponen, tanto en utilidad, como en razón y en honestidad, en su recogimiento y atención, y circunspección atenta o en guardia, en propósitos y resoluciones, llevando a cabo diligentemente planes firmes y empeños activos, para su propio mejoramiento y promoción de su propio bien, fijándose y conservándose a sí misma en esto. Aunque por accidente y abuso, frecuentemente resulta un poder

que se empeora, el origen del pecado, el vicio y la maldad, por medio del cual los hombres se vuelven para sí mismos las causas de su propio mal, culpa, castigo y miseria. Porque esto hegemónico siempre determina de una manera u otra la capacidad pasiva de la naturaleza de los hombres, sea para mejor o sea para peor; y tiene un poder de autoformarse y auto enmarcarse por el cual todo hombre es hecho aquello que es por sí mismo, y correspondientemente merece alabanza o censura, recompensa o castigo.

Ahora digo, en primer lugar, que el alma de un hombre en tanto hegemónica sobre sí misma, que tiene un poder de intencionar y ejercerse a sí misma en mayor o menor medida en la consideración y deliberación, cuando diferentes objetos o fines o medios se le proponen a su elección, que son en sí mismos realmente mejores o peores, puede, sobre leves consideraciones y deliberaciones inmaduras, (atendiendo a cierta apariencia de bien en uno de ellos sin reparar en los males), elegir y preferir aquello que realmente es peor por sobre lo mejor, tal que por ello merezca culpa. Pero esto no porque tenga por naturaleza una indiferencia y libertad iguales respecto de un mayor o menor bien, lo que es absurdo, o porque tenga una libertad natural ya de querer seguir o no seguir su propio último juicio práctico, que es lo mismo que decir una libertad de seguir o no seguir su propia volición. Pues bajo estas dos suposiciones no habría tal cosa como falta o culpa, sino que aquí también se supone que la persona sigue el mayor bien aparente en este momento, y tampoco se opone del todo a su último juicio práctico. Y porque podría haber hecho un mejor juicio que el que hizo, si lo hubiera considerado más intensamente, y deliberado de forma más madura, lo cual, como no lo hizo, fue su propia falta. Ahora, decir que un hombre no tiene este poder sobre sí mismo de considerar, deliberar y consultar, en mayor o menor medida, sería contradecir la experiencia común y el sentido interno. Y es absurdo negar que un hombre es digno de culpa por temeridad interna, cuando actúa en cualquier cosa del momento sin debida y completa deliberación, y así elige lo peor. Pero si un hombre tiene este poder sobre sí mismo de considerar y deliberar en mayor o menor medida, entonces no está siempre determinado a ello por ninguna causa necesaria antecedente. Porque estas dos cosas son

inconsistentes y contradictorias, y consecuentemente hay cierta contingencia en la elección.

De lo que se ha afirmado parece que, aunque la percepción sea naturaleza o entendimiento necesario en nosotros, con todo, no somos meramente pasivos respecto de nuestros propios juicios prácticos y de las apariencias de bien, sino que contribuimos a ellas para hacerlas tal como son con algo propio. Porque estas pueden ser muy diferentes de acuerdo a si las consideramos o deliberamos con mayor o menor intensidad, lo que es una cosa ἐφ' ἡμῶν, en nuestro propio poder. Un hombre que no considera más que ligeramente, puede elegir con precipitación como mejor aquello que, por una consideración más seria y pausada, juzgaría que ha de ser rechazado en tanto es mucho peor. Los mismos motivos y razones propuestos no siempre tienen la misma fuerza y eficacia en diferentes personas, ni tampoco en las mismas personas en distintos momentos, sino en mayor o menor medida en tanto que son aprehendidos de modo diverso, o en mayor o menor medida en tanto que son atendidos, ponderados o considerados; ante estos no somos meramente pasivos, sino que son determinados por nosotros.

Aparte de esto, es cierto que en nuestros juicios prácticos frecuentemente nos extendemos a nosotros mismos o a [nuestros]⁵⁰ asentimientos más allá de lo que alcanza nuestro entendimiento como naturaleza necesaria; esto es, más allá de nuestras percepciones claras y distintas. Porque cuando realizamos una consideración más ligera, a veces dudamos acerca de cuál de dos o más cosas deba ser preferida, en ese momento no discernimos claramente ninguna mayor elegibilidad en una por sobre las otras, aunque en la realidad haya mucha diferencia. No estamos por esto en la necesidad de detener y parar y suspender la acción, sino que podemos y, de hecho frecuentemente procedemos, a hacer un juicio en este caso hacia un lado o hacia el otro, aleatoriamente o conjeturalmente (lo cual no carece de cierta contingencia) y así avanzamos a la acción.

Ha parecido muy extraño a algunos lo que Descartes ha escrito: que no es el entendimiento sino la voluntad la que juzga, y que esta es la causa del error, así como del pecado. Y, en efecto, esto bien puede

50 Seguimos en esto a Hutton en Cudworth, 1996, p. 180.

parecer extraño de acuerdo a esta noción que los hombres comúnmente tienen de la voluntad, como una facultad meramente ciega. Pero es totalmente cierto que, incluso en asuntos especulativos acerca de la verdad y la falsedad, así como en prácticos, lo hegemónico del alma (que es el alma misma comprensiva, y que tiene la conducción y el manejo de sí misma en su propia mano) a veces se extiende a sí misma más lejos en el camino del asentimiento que el entendimiento necesario, o más allá de la percepción clara y distinta. Esto es, cuando no tenemos concepción clara y distinta de la verdad de una proposición (que es su conocimiento y nunca puede ser falsa), podemos no obstante extender nuestros asentimientos más lejos y juzgar aleatoriamente, es decir opinar de este modo u otro en relación a ella, y a veces también con una gran cuota de confianza y seguridad. Y este es, sin duda, el origen de todo error también en asuntos especulativos, el cual no puede imputarse a la naturaleza necesaria en nosotros sin culpar por ello a Dios, el productor de esta. El entendimiento, en tanto naturaleza necesaria en nosotros o concepción clara y distinta, nunca puede errar, porque no puede haber ninguna concepción clara de falsedad en cosas eternas como la geometría y la metafísica; la conceptuabilidad clara es la esencia de la verdad, y la concepción clara y distinta es conocimiento, que nunca puede ser falso. Por lo tanto, si siempre suspendiéramos nuestros asentimientos, cuando no tenemos concepciones claras y distintas de la conexión entre el predicado y el sujeto de una proposición, nunca erraríamos. Pero frecuentemente opinamos y juzgamos aleatoriamente con respecto a la verdad y la falsedad, incluso en asuntos especulativos, más allá de nuestras concepciones claras y conocimiento cierto. Aquello de Aristóteles, *ἡ κακία φθαρτικὴ τῶν ἀρχῶν* [la maldad destructiva de los principios]⁵¹ y la opinión común de que el interés y las inclinaciones viciosas sobornan al juicio muestran que el poder de juzgar en nosotros no es el entendimiento o la naturaleza necesaria en nosotros, ya que, en ese caso, no podría ser sobornada, corrompida, ni desviada. Y, en efecto, el entendimiento necesario, que es nuestra concepción clara y conocimiento, avanza tan poco que es necesario usar este juicio aleatorio y

51 No es exacto, pero puede corresponder a Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Libro VI, cap. 13: 1144a35 o 1151a15-20.

este opinar respecto de la verdad y falsedad en la vida humana que va más allá (que aquel), puesto que nuestras acciones y voliciones dependen mucho de nuestras opiniones especulativas respecto de la verdad y falsedad de las cosas. La debilidad del entendimiento humano es tal que hay muy pocas cosas que los hombres sepan con certeza de modo que no se pueda elevar duda alguna en sus mentes contra ellas, ya sea por argumentos sofísticos o fanatismo en la religión. Por ello es que la fe divina nos es tan recomendada en el Evangelio, que sin duda es un asentimiento de cosas más allá de la concepción clara y el conocimiento cierto y necesario. La creencia en la existencia de un Dios, en la inmortalidad natural del alma y consecuentemente en recompensas y castigos luego de esta vida son cosas de las que la mayoría de la humanidad no tiene concepciones claras ni ciencia demostrativa. Y, sin embargo, es sumamente necesario creer en ellas para una vida moralmente virtuosa y buena. Y fue verdadera y sabiamente dicho por Platón que *πίστις* y *ὀρθαὶ δόξαι*, “la fe y las opiniones verdaderas”, eran cosas no menos útiles y efectivas en la vida, que la ciencia y las demostraciones ciertas.⁵²

Sin embargo, no puede negarse que por el uso precipitado e incauto de este poder de lo hegemónico en nuestras almas, de extender su asentimiento más allá de nuestra concepción clara y de nuestro entendimiento como naturaleza necesaria en nosotros, caemos frecuentemente en muchos errores, los cuales por eso no pueden ser más imputados a Dios que nuestros pecados, al no ser [ellos] a partir de la naturaleza necesaria tal como fue hecha por él, sino a partir de la conducción o manejo malos de nosotros mismos y del abuso de aquel *ἀντεξούσιον*, o *sui potestas* [su poder], ese poder mayor que tenemos sobre nosotros mismos, dado para usos y propósitos necesarios, de extender nuestros asentimientos y juicios más allá de nuestra concepción, entendimiento o conocimiento claro, sin fundamento suficiente. Y puede a veces haber fundamentos suficientes para creer más allá del conocimiento, así como más allá del sentido y, no obstante, esta fe divina es una virtud o gracia.

52 Platón, *Menón* 97b.

Capítulo XI

De nuevo, en esa contienda entre el dictado de la honestidad o de la conciencia y la sugestión de los apetitos más bajos que apremian e impelen al placer o al bien o beneficio presente; en esta contienda, digo que no hay entendimiento necesario que se interponga y venga a arbitrar entre ambas partes irresistiblemente a un lado o al otro. Más bien, la cuestión depende enteramente de lo hegemónico del alma, o el poder sobre sí misma, su ejercerse a sí misma con mayor o menor fuerza y vigor en resistir estas afecciones más bajas, o en obstaculizar su gratificación, de acuerdo a lo cual se determinará el asunto o evento de acción. Sin embargo, esto no es una única batalla o combate, sino generalmente una guerra duradera o continua y lucha entre el principio superior e inferior, en la cual hay muchas vicisitudes, reciprocidades y alternancias hacia arriba y hacia abajo, como en las dos partes de una balanza, antes de que alcance una conquista perfecta de uno de los lados, o un fijarse o establecerse del alma ya en lo mejor o en lo peor. Durante ese forcejear y luchar fue pronunciado aquello: “el bien que quiero no lo hago, el mal que no quiero eso hago”.⁵³ Y luego, de acuerdo al asunto de esta guerra intestina los hombres o bien recibirán alabanza de Dios o bien merecerán culpa y castigo de Él, gloria y honor a aquel que hace bien, pero tribulación y angustia a toda alma que hace maldad.⁵⁴ Y “he luchado una buena pelea y ahora hay reservada para mí una corona de vida”.⁵⁵ Y la propia conciencia de cada hombre, que lo acusa y condena siempre que él se desvíe, es testigo de que nosotros tenemos un poder para ejercernos más o menos en resistir las inclinaciones bajas o en refrenar esto por causas necesarias antecedentes, al tener al menos algo de ello ἐφ’ ἡμῖν, “en nuestro poder”. Mientras que es evidente que si estuviéramos determinados aquí por una necesidad de la naturaleza, entonces no habría nada en nuestro propio poder, ni podríamos ser merecedores de culpa o castigo.

53 Rom. VII:19.

54 Rom. II: 9,10.

55 2 Tim. IV.7.

Más aún, tenemos certeza por el sentido interno de que nuestras almas en tanto se comprehenden a sí mismas y en tanto hegemónicas o teniendo poder de gobernarse, pueden ejercerse a sí mismas más o menos: en su recogimiento, atención sobre sí, en el estar atentas y en anoticiarse, en la circunspección vigilante, en fortalecerse a sí en la firmeza de resolución de antemano, en llevar a cabo y perseguir de modo firme los planes de vida, en despertar esfuerzos, en la actividad y la diligencia de la ejecución. Ahora, cuando los hombres son elogiados por su diligencia, laboriosidad, empeños sopesados, firmeza y estabilidad de resolución en el bien, circunspección vigilante, y culpados, por lo contrario, es decir, la negligencia, renuencia, apatía, desatención, descuido, etc., estas cosas son imputadas a los propios hombres, como las causas de las cosas,⁵⁶ y no como si estuvieran determinados por causas necesarias, como los mecanismos de un reloj.

Capítulo XII

Pero además del sentido interno y las nociones comunes, lo mismo es confirmado por las Escrituras, no sólo apócrifas sino también canónicas. El sentido genuino de la antigua iglesia judía aquí aparece a partir de esto de Jesús el hijo del Sirácida, cap. xv. 11: “No digas: «Por el Señor me he apartado», que lo que Él detesta no lo hace. No digas: «Él me ha extraviado», pues Él no ha menester del pecador. El Señor odia toda abominación, tampoco la aman los que a Él le temen. Él fue quien al principio hizo al hombre y le dejó en manos su propio albedrío. Si tú quieres, guardarás los mandamientos y permanecerás fiel a su beneplácito. Él te ha puesto delante fuego y agua, a donde quieras llevar tu mano. Ante los hombres la vida está y la muerte, lo que prefiera cada cual, se le dará”.⁵⁷ Este último pasaje parece referirse a aquello de Moisés en Deut. xxx 15, 16: “Mira, yo pongo hoy ante ti vida y bondad, muerte y maldad. En lo que te ordeno amar al Señor tu Dios, que sigas sus caminos y guardes sus mandamientos”. “Pongo hoy por testigos contra

56 Seguimos aquí la edición de Hutton, Cudworth, 1996, p. 183.

57 Eccl. 15, 11-17. Traducción del Libro del Sirácida de: https://web.archive.org/web/20040522084719/http://www.geocities.com/ben_sirach/Siracida.htm

ustedes al cielo y a la tierra, que pongo delante la vida o la muerte, la bendición o la maldición. Escoge la vida, para que vivas tú y tu descendencia”.⁵⁸ Aquí, al dejar al hombre en manos de su propio consejo, se afirma manifiestamente un *ἀντεξούσιον*, o *sui potestas*, un poder de determinarse a sí mismo hacia lo mejor o lo peor, la vida o la muerte. Con esto acuerda el propio Salomón: “Aquel que domina su propio espíritu es más poderoso que el que toma la ciudad”.⁵⁹ Aquel que es *κρείσσων ἐάντῳ*, “superior a sí mismo”, o un conquistador sobre sus pasiones inferiores, irascibles y concupiscibles. Esto implica una especie de duplicidad en el alma humana: una, la que es gobernada, otra, la que gobierna, o que el alma sea como reduplicada sobre sí misma, y así es hegemónica sobre sí, al tener un poder de intencionarse más o menos en resistir a los apetitos inferiores, lo que no puede ser sin algo de contingencia o de no necesidad. Al ser el alma necesaria y esencialmente buena e impecable, si no fuera nada más que lujuria, apetito e impulso, él estaría por debajo de aquel poder. Ahora bien, él se encuentra en un estado intermedio de perfección entre ambos. Él tiene algún poder para mantener abajo su cuerpo y las lujurias corporales (1 Cor. IX. 27). Para mortificar sus miembros que están sobre la tierra (Col. III. 5). Para ceñir los lomos de su mente (1 Pet. I. 13). Para agregar algo a sí mismo (2 Pet. I. 5). Añade a tu fe virtud, conocimiento. Para mejorar aquellos talentos que ha recibido de Dios y devolverle lo suyo con intereses (Matt. xxv). Para purgarse a sí mismo (2 Tim. II 21). Para limpiarnos de la suciedad de carne y espíritu (2. Cor. VII. 1). Para mantenerse puro (1. Tim. v. 22). Para mantenerse inmaculado del mundo (Jam. I. 27). Para mantenernos en el amor de Dios (Jud. 21). Para evitar que el malvado no lo toque (1 Job. V. 18). Para vencer (Apoc. II. 7). En estos lugares está claro que el alma del hombre tiene una energía recíproca sobre sí misma, o de actuar sobre sí misma. De modo que no es meramente pasiva a lo que recibe de Dios, de ser una colaboradora con Dios, un poder de mejorarse a sí misma más y más, y de mantenerse y conservarse a sí misma en el bien, todo lo cual no puede darse sin una no necesidad o contingencia.

58 Deut. xxx 15, 19.

59 Prov. xvi. 32.

Capítulo XIII

Esta facultad de ἀντεξούσιον, *sui potestas*, “poder sobre nosotros mismos”, que pertenece a lo hegemónico del alma, o al alma como reduplicada sobre sí misma y auto comprensiva, por medio de lo cual puede actuar sobre sí misma, dirigirse y ejercerse en mayor o menor medida y en razón de eso juzgar, querer y actuar de modo diferente, es dirigida por Dios y la naturaleza al bien, como un poder que se promueve y se mejora en el bien, y también un poder de auto conservarse en este, por medio de lo cual los hombres reciben alabanza de Dios, y sus personas, al ser justificadas y los pecados perdonados a través de los méritos y el verdadero sacrificio expiatorio de [Cristo], tienen una recompensa agradadamente otorgada a ellas por Dios, incluso una corona de vida. No obstante lo cual, por accidente y por abuso de este poder, se prueba que, por medio de esto, los hombres también llegan a ser para sí las causas de su propio pecado, culpa, censura y castigo. [Son] los objetos de la justicia vindicativa de Dios, la que se desplegará especialmente en ese gran día del juicio que ha de venir. La justicia de castigar a los hombres en aquel día del juicio por las acciones pasadas de sus vidas malvadas no puede ser defendida de otra manera que afirmando tal hegemónico en el alma, por medio del cual tiene un poder sobre sí misma o una libertad de la necesidad.

Capítulo XIV

Parece a partir de lo que he declarado que este *liberum arbitrium* o libre albedrío, que es propiamente un ἀντεξούσιον o *sui potestas*, un poder sobre sí mismo ya de dirigir o desistir y consecuentemente de determinarnos mejor o peor, que es el fundamento de elogio o culpa, alabanza o censura, y el objeto de la justicia retributiva, remunerativa o judicial, que premia o castiga, no es una pura perfección (como muchos alardean), sino que tiene una mezcla de imperfección en él. De modo que no puede pertenecer a Dios o a un ser perfecto tener un poder de auto dirigirse y refrenarse, un poder de auto mejorarse y debilitarse, uno de promoverse y refrenarse de merecer alabanza, elogio y recom-

pensa, por un lado (al ser observado por Aristóteles que no pertenece propiamente a Dios *επαινεῖσθαι* como *μακαρίζεσθαι*⁶⁰) mucho menos merecer culpa y castigo. Sino que ser mutable o cambiante en disminución, capaz de caer o pecar, es una propiedad esencial de un ser racional e imperfecto. Más aún un ser perfecto no puede tener poder alguno de extender su juicio más allá del conocimiento cierto, o de compensar el defecto del conocimiento o entendimiento, y suplir o alargarlo por la fe y la opinión probable. Un ser perfecto no puede tampoco dirigirse en mayor o menor medida, al ser un acto puro no puede tener cosa tal como auto recogimiento, vigilancia, circunspección o diligencia en la ejecución, sino que es bondad inmutable e incambiable, y sabiduría indefectible. Arrio⁶¹ y sus seguidores, que mantienen que el Logos, la palabra e Hijo de Dios, por el cual todas las cosas fueron hechas, es una creatura, afirmaron con respecto a eso consensuadamente que él estaba dotado con esta clase de *liberum arbitrium* [libre albedrío], por medio del cual él era mutable, capaz de caer y de pecar. Pero los Padres nicenos, al defender la verdadera parte divina o divinidad del Logos, decretaron por el contrario a ese ser como no capaz de caer, ni de pecar. Él no estaba dotado con aquel *liberum arbitrium* que es propiedad esencial de toda creatura racional o inteligente. De acuerdo a lo que había afirmado antes Orígenes, que el Logos, al ser esencialmente sabio, jamás podría degenerar en insensatez. Y el Espíritu Santo, al ser esencialmente santo en sí mismo, jamás podría degenerar en profanidad, y entonces ninguno de ellos podría tener aquel *liberum arbitrium* que es el origen de la posibilidad de caer o pecar. Y así San Jerónimo: *solus deus peccare non potest, caetera, quia libero arbitrio proedita sunt, possunt in utraque partem se flectere* [Sólo Dios no puede pecar, las otras cosas, que están dotadas de libre albedrío, pueden torcerse hacia otras partes].⁶²

Pero hay algunos que se persuaden de que la perfección de la Deidad consiste en ser indiferente a todas las cosas, en no estar determinada

60 “Ser alabado como ser bendecido”. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1101b10-30, lib. 1, 12.

61 Arrio fue un sacerdote de Alejandría de mitad del siglo III y principios del IV, considerado hereje por negar la divinidad de Jesucristo. Se lo considera el fundador del movimiento herético arrianismo, condenado en el 325 en el Concilio de Nicea.

62 Ver Jerónimo, *Dialogus adversus pelagianos*, en *Opera* II, Migne, *Patrologia latina*, vols. XXIII-XXIV.

en absoluto por ningunos motivos o razones antecedentes de bondad, sabiduría o verdad, y ser ella misma la sola determinante de todas estas cosas por medio de una voluntad indiferente, arbitraria, contingente y fortuita. Y esta es aquella idea monstruosa y prodigiosa o retrato de Dios que Descartes ha dibujado en su metafísica: que no hay *nulla ratio veri aut boni* [ninguna razón del bien o del mal] en la naturaleza previa a su voluntad. De modo que de acuerdo a él, Dios es tanto bueno como sabio por voluntad y no por naturaleza alguna; un ser que no es nada más que voluntad ciega, indiferente y fortuita, omnipotente. Y todas las perfecciones divinas son engullidas por la voluntad: que el triángulo tiene tres ángulos iguales a dos rectos, que iguales agregados a iguales hacen iguales, o que dos y dos no son cuatro, sino de acuerdo a su voluntad, porque fueron hechas así por el decreto arbitrario del Dios todopoderoso. Mientras que, de acuerdo a la Escritura, Dios es una naturaleza de amor, bondad o benignidad infinitas, desplegándose de acuerdo a la sabiduría infinita y perfecta y gobernando todas las creaturas en rectitud, y esto es la libertad de la Deidad, de modo que no consiste en una indiferencia infinita que ciega y arbitrariamente determina todas las cosas. Hay una naturaleza de bondad y una naturaleza de sabiduría previas a la voluntad de Dios, que es su regla y medida. Pero esta hipótesis de Descartes derroca igualmente toda moralidad y ciencia a la vez, haciendo de la verdad y la falsedad, así como de las diferencias morales de lo bueno y lo malo meras cosas arbitrarias, voluntad y no naturaleza. De este modo también destruye toda fe y seguridad o confianza en Dios, así también como la certeza de la religión cristiana.

Sobre este fundamento o principio, de que Dios tenga un libre albedrío arbitrario y contingente respecto de todas las cosas, algunos del partido arriano se empeñaron en derrocar la divinidad del Hijo o Verbo. Porque Dios debe engendrarlo involuntariamente, a menos que lo engendrara por medio de un libre albedrío arbitrario y contingente, que lo haría tener una existencia precaria, y ser destructible a gusto en algún momento, y ser consiguientemente una creatura. Pero Atanasio y los otros padres católicos, en oposición a esto, mantuvieron que Dios Padre engendró un Hijo no por medio de un libre albedrío arbitrario, sino por medio de una emanación natural, incorpórea y, con todo, no por ello involuntariamente, ni tampoco sin voluntad, sino que su vo-

luntad y naturaleza concurren aquí y son lo mismo: siendo tanto una voluntad natural como una naturaleza voluntaria. De modo que el Hijo engendrado así desde la eternidad por la esencial fecundidad del Padre y su perfección rebosante (que no es necesidad alguna impuesta sobre él, ni tampoco una naturaleza ciega y atontada,⁶³ como aquella del fuego que quema o del sol brillante), este *apaugasma* [reflejo] divino, o esplendor deslumbrante de Dios Padre tiene una existencia necesaria y no precaria, y es indestructible. Mientras que todas las creaturas, al haber tenido un comienzo, no pueden tener una existencia necesaria, aunque sea sólo por esta razón: porque alguna vez no fueron. Pero además de esto no puede haber repugnancia en que aquello, que una vez no fue, pueda de nuevo no ser o ser reducido a la no existencia por aquello, que le dio el ser a partir de nada. Por esto, aunque se afirme que las creaturas también procedieron por medio de emanación a partir de la Deidad, como *λόγος προφορικὸς* [palabra proferida] de Dios Todopoderoso, sin embargo esta emanación era de otra especie distinta de aquella emanación natural y necesaria del Hijo, a saber, una emanación voluntaria y anulable. Tampoco se puede negar que Dios todopoderoso podría por su poder absoluto aniquilar esta creación entera: como si se supusiera que todas las creaturas racionales degeneraran (como una gran parte ya lo ha hecho) y continuaran obstinadamente en su apostasía (como una secta reciente que supone la aniquilación de las almas de los hombres malvados después del día del juicio y concluye que esta es la amenazada segunda muerte), y que entonces en lugar de esto creara otro mundo de creaturas racionales. Esta idea de otros mundos creados antes de este desde la eternidad no solo ha sido defendida por los estoicos, al afirmar una vicisitud y revolución de mundos infinitas, una tras otra, todo nuevo respecto de las creaturas racionales en ellos, sino que también ha sido conjeturado por algunos de profesión cristiana. El propio Orígenes ha tenido cierta sombra de ella.

Se reconoce generalmente que toda voluntad tiene esto natural o necesariamente como propio: estar determinada en lo bueno, como su objeto; al ser imposible que un ser inteligente quiera lo malo como tal.

63 Traduce “stupid” que puede tomar este matiz de acuerdo a los léxicos de la época. Como “sin sentido” o “sin conocimiento de las razones”.

Por lo tanto, parece racional y piadoso concebir que el mejor de todos los seres, que es esencialmente bueno y sabio, siempre deba actuar de acuerdo a su propia naturaleza, y por tanto deba querer lo mejor, y consecuentemente hacer el mundo del mejor modo del que es capaz. En efecto, algunos pretenden que Dios no siempre hace lo mejor porque suponen que esto es una libertad⁶⁴ esencial en Él: ser indiferente para querer ya lo mejor ya lo peor. Lo cual es lo mismo que decir que es indiferente a actuar de cualquier manera, de acuerdo a su propia sabiduría y bondad o no. Pero ninguno de estos hombres, ni tampoco los ateos, han sido jamás capaces de mostrar cómo la obra de Dios en cualquier parte del mundo o en sus propios cuerpos podría haber sido enmendada en lo más mínimo. Y tampoco pueden sospechar que la providencia de Dios en el gobierno de las creaturas racionales no sea la mejor, nadie que crea que Él ha fijado un día en el cual juzgará el mundo en rectitud y, sin acepción de personas,⁶⁵ recompensará a cada hombre de acuerdo a sus obras.⁶⁶ Cuando Moisés nos cuenta que Dios se pronunció sobre todo lo que hizo, que era טוב מאד “muy bueno” (Gen. I. 31), hemos de entender que significa que era lo mejor, ya que los hebreos no tenían otro modo de expresar el superlativo.

No obstante lo cual, la libertad arbitraria y contingente no queda excluida del todo por nosotros de la Divinidad, siendo que hay muchos casos en los cuales no hay algo mejor, sino un gran rango y latitud para que las cosas sean determinadas de esta manera o de esta otra, por la voluntad arbitraria y el gusto del Dios Todopoderoso. Por ejemplo, dado que se supone al mundo finito (como no podría suponerse más infinito que eterno), que sea de tal tamaño, y ni un ápice menor o mayor, lo es por la indicación arbitraria de Dios, dado que ningún hombre podría afirmar con razón que era absolutamente mejor que debiera haber sido una pizca o un pelo mayor o menor que lo que es. El número de las estrellas debe ser o bien par o impar, pero no puede decirse que

64 En el texto inglés se ofrecen las dos acepciones: *freedom and liberty*.

65 De Diccionario Panhispánico de dudas online de la RAE: *acepción de persona*: decisión injusta tomada por quien tiene autoridad. La causa de la injusticia radica en que es adoptada en función de criterios favorables o desfavorables hacia una determinada persona, por razones subjetivas o interesadas.

66 Rom. 2.6 /II.

cualquiera de ellos sea absolutamente en sí mismo el mejor. Ni tampoco que el número de esas *stellae* “estrellas” nebulosas, que aparecen a nuestra vista tan pequeñas como las partículas de polvo, deba ser justo de tantas como son, y ni una más ni menos. De igual manera el número de ángeles y almas humanas creadas, o que cada uno de nosotros tenga un ser y una consciencia de nosotros mismos, debe ser determinado por la voluntad arbitraria y el gusto de la Deidad, quien puede obliterar y borrar a cualquiera de nosotros nuevamente fuera de la existencia, y aun así el mundo no sería ni un ápice menos perfecto por eso. De todas formas, podemos fácilmente tomar parte y unirnos a los veinticuatro ancianos en el apocalipsis postrándose ante el trono, en aquella canción de ellos: “Señor, digno eres de recibir la gloria y la honra y el poder; porque tú creaste todas las cosas, και διὰ τὴν θέλησιν σου “por tu voluntad” (o gusto)⁶⁷ existen y fueron creadas”.⁶⁸ Aunque todas las cosas en el universo no hubieran sido arbitrariamente hechas tal como son, sino de acuerdo al mejor arte y sabiduría, de igual manera no serían menos διὰ τὴν θέλησιν Θεοῦ, “según la voluntad de Dios”. Siendo su voluntad la de hacerlas de acuerdo a su sabiduría, u ordenar todas las cosas en número, medida y peso.⁶⁹

Capítulo XV

Los casos de τὰ ἐνδεχόμενα ἄλλως ἔχειν “las cosas que pueden ser de otra manera”,⁷⁰ como lo llaman los griegos, tales cosas, en tanto son contingentes o innecesarias, han sido frecuentemente atribuidas a los cuerpos inanimados que no tienen capacidad de moverse ni de cambiar por su cuenta, y por tanto nunca pueden ser movidos ni cambiados, sino de manera necesaria, en relación a sí mismos. Como, por ejemplo, que o bien llueva o no llueva mañana, que el viento luego sople desde el norte o desde el sur, estas y otras inferencias semejantes han sido comúnmen-

67 El paréntesis es del autor.

68 Ap. 4.11

69 Sab. 11.20

70 Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1141a.

te atribuidas por los autores antiguos (así como modernos), quienes afirman la contingencia en contra del destino democríteo o estoico o la necesidad de todas las acciones. Pero tal como lo considero [lo hacen] muy impropriadamente: porque, aunque haya en la naturaleza una posibilidad de cualquiera de estos, y hay una incertidumbre para nosotros respecto de cuál de ellos será, aún así, sea cual sea el que ocurra en algún momento, no ocurre por ninguna libertad contingente propia, sino que es determinado necesariamente por causas naturales antecedentes o exteriores. En cuanto a ese otro caso común de tirar un dado,⁷¹ aquí no hay contingencia ni necesidad en el movimiento del dado luego de haber sido arrojado, aunque sea incierto para nosotros qué lado caerá hacia arriba. Pero sí ἐτεροκινετὸν [movido por algo externo] en cuanto tal, y nunca originalmente por sí mismo, puede tener contingencia o no necesidad en su propio movimiento, aunque pueda ser contingentemente movido por algo más, que tenga un poder sobre su propia acción para determinarla.

Porque no puede haber nada más sin sentido y absurdo que la doctrina de Epicuro, quien afirmando en todos los animales una libertad contingente de querer, libre de destino y necesidad, derivó el origen de esto a partir de una declinación contingente de la perpendicular de átomos insensibles, en mayor o menor medida, e inciertamente de una manera u otra.

*Sed ne res ipsa necessum
Intestinum habeat cunctis in rebus agendis,
Et devicta quasi cogatur ferre, patique;
Id facit exiguum clinamen principiorum
Nec regione loci certa, nec tempore certo.*

[No, sino que el que la mente, para hacer toda cosa, no contenga en sí una necesidad interna ni se vea por una suerte de atadura obligada a sobrellevar y padecer, eso lo

71 Ver Hobbes, "Of Liberty and Necessity", ed. cit., vol IV, pp. 276-7.

consigue la pequeña desviación de los principios en dirección indeterminada y en momento indeterminado].⁷²

Y, en efecto, esto bajo esta premisa: que nada salga de la nada, o sea hecho sin una causa:

*Quare in seminibus quoque, idem fateare necesse est,
Esse aliam praeter plagas, et pondera causam
Motibus, unde haec est nobis innata potestas,
De nihilo quoniam fieri nihil posse videmus*

[Por eso también en las semillas es necesario que admitas que, aparte del choque y el peso, hay otra cosa de movimiento, de la que deriva esa facultad innata en nosotros, ya que vemos que nada puede a partir de nada llegar a ser].⁷³

Porque para evitar que la libertad contingente venga de la nada, o que sea sin causa, él asigna una causa imposible, puesto que nada puede ser más imposible que esto: que un átomo insensible que no tiene capacidad de moverse por sí mismo, haya de tener en él una libertad contingente de moverse de esta u otra manera.

Sin embargo, bien podría preguntarse si no puede haber algo de contingencia y no necesidad en las acciones de los animales brutos, aunque esté fuera de duda que no tienen nada de moralidad o de libre albedrío moral en ellos. Nos percatamos anteriormente de cierta clase de libertad a partir de la necesidad, donde la culpa o el elogio no tenían lugar, llamada “epelústica” por algunos de los antiguos, en la cual, habiendo una elegibilidad igual en varios objetos sin la menor diferencia, nos podemos determinar a nosotros mismos fortuitamente a cualquiera de ellos. Ahora bien, no es fácil excluir a los animales brutos de una contingencia como esta, porque puede haber objetos propuestos a ellos (como carne y bebida) tan exactamente iguales, y ubicados a una distancia tan igual por un tiempo considerable, tal que no pueda conce-

72 Lucrecio, *De rerum natura*. II, vv. 289-293, p. 188.

73 Ídem.

birse qué causa física deba haber necesariamente para determinarlos en última instancia a alguno de ellos, o a este antes que a aquel, y con todo no permanecerán en suspenso, sino que ciertamente harán una cosa o la otra. Entonces, de nuevo, así también cuando están divididos entre un temor y aversión iguales, por un lado, y una esperanza o deseo iguales, por el otro, al mismo tiempo, como un perro entre un látigo y un hueso, no siempre continuarán en recelo y suspenso, aunque las balanzas estén exactamente iguales, y [haya] un *isorrope*⁷⁴ perfecto en cuanto a motivos y causas, sino que allí habría una determinación, a veces a un lado, a veces a otro, lo cual no puede ser pensado necesariamente sin nada de contingencia fortuita.

Más aún Epicuro era de la opinión de que tanto los animales brutos como los hombres tienen un poder sobre sí mismos, de dirigirse en mayor o menor medida a su bien sensual o animal, imaginado por ellos:

*Nonne vides etiam patefactis tempore puncto,
Carceribus, non posse tamen prorumpere equorum
Vim cupidam tam de subito, quam mens avet ipsa?*⁷⁵

Donde concibió que los brutos no eran meramente pasivos a sus propias imaginaciones y *hormae* [impulsos], sino que podían agregar algo propio a ellas en mayor o menor medida, y activamente dirigirse más allá de lo que padecían, o de lo que fue impreso en ellos por la naturaleza; lo cual, si fuera así, entonces debería haber en los brutos algo superior a sus *hormae*, alguna cosa que percatándose tanto de los objetos externos mediante los sentidos, como de sus propias imaginaciones y *hormae*, puede dirigir las en mayor o menor medida y agregar más o menos a ellas.

Y puede parecer que haya una ulterior probabilidad de esto a partir de lo siguiente: porque encontramos por experiencia que muchos de los brutos son domables y que pueden adquirir hábitos para hacer

74 Del griego *ισοροπέω*: igualmente balanceado, equiparación.

75 Lucrecio, *De rerum natura*, II 262-264, p. 187: ¿No ves también que en el brevísimo instante en que se abren las cuadras los caballos con empuje ansioso no pueden sin embargo saltar fuera tan pronto como la mente por su lado anhela?

muchas cosas al punto de la admiración. Ahora bien, las imaginaciones y *hormae* como tales no son capaces de hábito, no más que de libre albedrío, y por consiguiente aquello en lo que están estos hábitos y que, por lo tanto, determina sus movimientos (y sus *hormae* también) debe ser una clase de hegemónico en el actuar, probablemente no sin algo de contingencia. Tampoco es fácil creer que cada contoneo de la cola de un perro, cada movimiento de un gatito descontrolado jugando y entreteniéndose alegremente, o de una pulga brincando, tengan una causa necesaria, tal que nada de esto podría haber sido de otra manera.

Capítulo XVI

Sin embargo, sea cual sea el caso de los animales brutos en cuanto a este particular, a cuyos interiores no podemos acceder, aún así nosotros al estar en nuestro interior conocemos ciertamente por sentido interno que hay en nosotros un cierto hegemónico, que engloba todos los otros poderes, energías y capacidades de nuestra alma. En este *ἀνακεφαλαιοῦνται* “están reunidos y como si fuera resumidos”, que tiene un poder de dirigirse y ejercerse a sí mismo en mayor o menor medida, y determina no sólo acciones, sino también toda la capacidad pasiva de nuestra naturaleza en un modo u otro, ya sea para lo mejor o para lo peor. Y digo que de acuerdo a la razón por necesidad debe haber una cosa tal como esta en los hombres, y en todos los seres racionales imperfectos, o almas vitalmente unidas a cuerpos. Porque al haber tantas facultades y diferentes tipos de energías en ellos, tales como: la percepción sensible de objetos externos junto con el placer y el dolor corporales, imaginaciones repentinas y *hormae* [impulsos], apetitos y pasiones hacia un bien aparente presente, o en contra de un mal aparente presente, surgiendo en nosotros o viniendo a nosotros e invadiéndonos con gran fuerza y apremio; luego la razón libre de nuestra utilidad privada, que descubriendo inconveniencias presentes y futuras en ellas, contradice frecuentemente estos apetitos de un bien sensual presente. También el dictado superior de la honestidad, que muchas veces es inconsistente tanto con los apetitos del placer como con la razón de la utilidad privada. Además de esto, un poder especulativo de contemplar

de omni ente et non ente, “todo lo que es y no es” en la naturaleza, y la verdad y falsedad de cosas universales, donde se impone en nosotros la noción de un Dios y su existencia como el objeto de la religión, la sustancialidad o subsistencia permanente de nuestras almas luego del decaimiento del cuerpo; por último, un poder de deliberar acerca de lo que ha de hacerse en la vida para la promoción de nuestro bien propio y ante ocasiones emergentes. Digo que, dado que hay tantos engranajes en esta máquina de nuestras almas, a menos que estén todos adecuadamente entretejidos y juntados, de modo tal que concuerden en una, y a menos que haya una cierta cosa presidiendo sobre ellos, dirigiéndose a sí misma en mayor o menor medida, mandando y ordenando, y dando la orden para la acción, no podría avanzar en movimiento, sino que debería haber una confusión y distracción en ella, y tendríamos que estar perpetuamente perplejos. Habríamos de ser semejantes a una máquina desarticulada o un autómatas cuyos engranajes no están bien ensamblados, la cual por lo tanto o bien estaría continuamente estancada, o bien marcharía muy engorrosa, lenta y pesadamente. Nunca podría llevar a cabo uniformemente ningún plan estable, ni conducirse ordenadamente y de acuerdo a la tarea, sino que sería una cosa enteramente inepta para la acción.

Si los apetitos y la pasión surgen necesariamente a partir de los objetos externos, y la razón de la utilidad privada sugiere necesariamente algo contrario a ellos a partir de la consideración de otros inconvenientes presentes o futuras consecuencias dañinas, de no haber alguna cosa intermedia aquí que se interponga para arbitrar entre ellos, debemos quedarnos perplejos e inmóviles. Pero si alguno de estos por superioridad de fuerza prevaleciera siempre necesariamente sobre el otro, entonces ese otro sería completamente inútil y superfluo y, por lo tanto, el conjunto sería una torpeza en la naturaleza.

El caso es el mismo respecto del enfrentamiento y la discordia entre el dictado superior de la honestidad y la conciencia y aquel del placer sensual y la utilidad privada. Si estos dos pesaran lo mismo como los platillos de una balanza, y si no hubiera una mano para sacar o poner granos de ventaja en alguno de los lados, entonces la máquina del alma quedaría inmóvil. Pero si uno de ellos siempre preponderara sobre el

otro necesariamente, entonces el más ligero sería completamente ocioso y no serviría a ningún propósito.

De nuevo, si el pensamiento especulativo y deliberativo fuera siempre necesario en nosotros, tanto en su ejercicio como en su especificación, entonces debería ser o bien porque todos ellos son producidos y determinados necesariamente por objetos del sentido externo, de acuerdo a la doctrina de Demócrito y los ateos hobbesianos, o bien porque el entendimiento siempre trabaja necesariamente por sí mismo sobre tal o cual objeto y pasa de un objeto a otro por una serie necesaria o cadena y concatenación de pensamientos. Bajo esta suposición, nunca podríamos pensar en nada, ni decir una palabra en ningún momento, más que lo que los objetos del sentido externo nos impusieran inevitablemente. Nunca podríamos deshacernos de nuestros propios pensamientos, ni frenar su inundación que fluye en una corriente a partir de los objetos, ni albergar ningún plan constante de vida, ni llevar adelante proyectos para el futuro, dado que seríamos solo pasivos a los objetos de la sensación presentes ante nosotros, todos nuestros pensamientos serían delineados o estampados en nuestras almas por ellos como sobre una hoja de papel. Pero si se supusiera la última, entonces nunca podríamos tener ninguna entereza de la mente, ni atención preparada para ocurrencias u ocasiones emergentes, sino que nuestras mentes siempre estarían deambulando o vagando, al no tener poder sobre ellas para recuperarlas de sus merodeos, o fijarlas y determinarlas en algún objeto.

Por último, si no nos pudiéramos conducir a nosotros mismos en diligencia de actividad y esfuerzo, proponernos perseguir en mayor o menor medida algún propósito o plan, fortalecer nuestras mentes con resolución, incitarnos a la vigilancia y circunspección, ensimismarnos en mayor y menor medida al considerar todos nuestros intereses y preocupaciones, si no pudiéramos ejercer a partir de nosotros ningún acto de virtud o devoción por el cual hayamos de merecer alabanza, ni ningún acto de pecado por el cual hayamos de merecer justamente culpa, no seríamos sino *tanquam nervis aliennis mobile lignum* “máquinas muertas movidas por bisagras y alambres”.

Para concluir, Dios Todopoderoso no podría hacer una creatura racional como esta, cuyas articulaciones, resortes y ruedas de movimiento

estuvieran necesariamente atadas todas juntas, tal que no tuviera poder propio, ni hegemónico o principio rector, nada que ate ni una las partes múltiples de la máquina en una, para conducir y manejar la conducta propia, así como tampoco podría haber hecho a todos los pájaros del aire con un ala, todas las bestias del campo, caballos y otro ganado con tres patas, porque la idea de estas cosas es aún menos impropia que aquella de un ser racional imperfecto, todos cuyos poderes y ruedas de acciones están necesariamente todas juntas, que no tuvieran ninguna cosa que lo presida y gobierne en esto, ni tenga un poder de auto conducir, auto determinarse y auto impulsarse.

Porque este *αυτεξούσιον*, *sui potestas*, poder propio, comúnmente llamado libertad de la voluntad, no es un artificio arbitrario o designación de la Divinidad, anexado por mera voluntad a las creaturas racionales, sino que es una cosa que por necesidad pertenece a la idea o naturaleza de un ser racional imperfecto. Mientras que un ser perfecto, esencialmente bueno y sabio, está por encima de este libre albedrío o poder propio, ya que es imposible que alguna vez haya de volverse mejor, mucho menos peor. Pero un ser racional imperfecto, que no tenga este poder propio, es un engendro inepto y cosa monstruosa, y por eso sería tal que Dios no lo podría hacer. Mas si hiciera alguna creatura racional imperfecta, debe necesariamente dotarla con un *hegemonicon* o poder auto rector. Porque aquello que por accidente se sigue del abuso de ese poder no puede ser imputado al Dios Todopoderoso como la causa de eso, a saber, pecado, vicio y maldad. Dado que Él debe o bien no hacer seres racionales imperfectos en absoluto, o bien debe hacerlos tal que puedan caer y pecar por su propio defecto.

Capítulo XVII

Ahora tengo una sola cosa más para añadir y esta es advertir de un error común del cual los doctos han sido culpables de cometer: confundir esta facultad del libre albedrío con la libertad en tanto estado de pura perfección. Porque qué es más común tanto en los escritos antiguos como modernos que encontrar hombres chirriando y alardeando acerca de *ἐξουσία τῶν ἀντικειμένων*, “la libertad de la contrariedad”, esto es

para el bien o para el mal, como si fuera efectivamente una libertad de perfección: estar en un equilibrado estado indiferente de hacer el bien o el mal moral, lo que también es semejante al decir del primer tentador, “serán como Dios, conociendo el bien y el mal”.⁷⁶ Mientras que la verdadera libertad de un hombre, en tanto expresa pura perfección, se da cuando por el correcto uso de la facultad de libre albedrío, junto con las asistencias de la gracia divina, él está afianzado habitualmente en el bien moral, o en un estado de mente tal que libre, pronta y fácilmente acuerda con la ley de la vida divina, regocijándose en complacencia hacia ella, y teniendo una aversión a lo contrario; o cuando la ley del espíritu de la vida lo ha liberado de la ley del pecado, que es la muerte del alma. Pero cuando, por el abuso de aquella facultad natural del libre albedrío, los hombres llegan a afianzarse habitualmente en inclinaciones malvadas y pecaminosas, entonces ellos están, como Boecio lo expresa correctamente, *propiae libertati captivi*, “vuelos cautivos y encadenados por su propio libre arbitrio”, y [vuelos] odiosos de la justicia divina y [sienten]⁷⁷ displacer por la misma. Quien quiera acostumbre cometer pecado⁷⁸ – el cual es por su propio libre albedrío un abuso y perverso uso, contrario al designio con que Dios y la naturaleza nos lo otorgaron– se vuelve por esto siervo [del pecado] y privado de ese estado de libertad verdadero que es la perfección de un hombre.

La facultad del libre albedrío es buena, a través de la cual los hombres se encuentran por encima de la condición baja de los animales brutos, quienes están bajo una necesidad de seguir sus imágenes,⁷⁹ impulsos y apetitos hacia solamente un bien sensual, o un bien de la utilidad privada y egoísta, ya que no tienen noción de este bien de la honestidad y rectitud, que es de diferente clase que aquel. Pero esta facultad, que es aquello que sólo es propio de las creaturas y los seres imperfectos, tiene una mezcla de debilidad de creatura e imperfecciones en ella, y por lo tanto es susceptible de ser abusada, de modo tal que nos convirtamos a nosotros mismos por medio de ella en la causa de nuestras propias

76 Gen. 3,5.

77 Aquí se marca una laguna en el texto.

78 Job. 8,34.

79 Producto de la imaginación.

cadena y servidumbre. Mientras que la verdadera libertad, que es un estado de virtud, santidad y rectitud (una perfección divina comunicada o participación de la naturaleza divina) no puede jamás ser abusada.

Capítulo XVIII

Ahora procedo a responder todos los argumentos u objeciones realizados contra esta facultad del *τό ἐφ' ἡμῶν ἀντεξούσιον*, la *sui potestas*, o poder sobre nosotros mismos, de la cual se colige contingencia o no necesidad, y es comúnmente llamada *arbitrium* y *liberum arbitrium*, el fundamento de alabanza y censura, de justicia retributiva que recompensa y castiga. Y esto, dado que la cuestión ya ha sido explicada por nosotros, será muy fácil de hacer.

Empiezo con los supuestos fundamentos de por qué esta deba ser *πράγμα ἀνύπαρκτον*, “una cosa que no tiene existencia en la naturaleza”, que es en sí misma ininteligible e imposible. Este argumento es ridículamente propuesto del siguiente modo por el señor Hobbes: “Pienso que nada tiene comienzo a partir de sí mismo, sino a partir de la acción de algún otro agente inmediato por fuera de sí mismo”.⁸⁰ Pero su sentido, si es que tiene alguno, no podría ser otro más que este: que ninguna acción tiene comienzo a partir del agente mismo, sino a partir de la acción de algún otro agente distinto. Lo cual es lo mismo que si dijera que ningún agente actúa a partir de sí mismo, ni de otro modo más que siendo pasivo respecto de algún otro agente fuera de este. Esto es, no hay nada semoviente ni que actúe por sí mismo en el mundo, nada que actúe de otra manera más que padeciendo, o que sea compelido a actuar por otra cosa por fuera. Ahora bien, si esta proposición fuera verdadera, debería concederse que no podría haber libertad contingente o libertad de la necesidad en la naturaleza, sino que todas las cosas dependerían de una cadena de causas, de la cual cada eslabón estaría necesariamente conectado, tanto con lo que vino antes como con lo que sigue, desde la eternidad. Pero es seguro que este argumento no va más en contra de la contingencia o no necesidad, que lo que va

80 Hobbes, “Of Liberty and Necessity”, ed. cit., p. 274.

en contra de la existencia de un Dios, o de un motor inmóvil y primera causa de todas las cosas. Este es de igual fuerza en ambos sentidos y, por lo tanto, si prueba sustancial y efectivamente la necesidad de todas las acciones, entonces evidencia firmemente que no hay un primer inmóvil o causa incausada, esto es, ningún Dios. Y no dudo que esto era a lo que el señor Hobbes apuntaba, aunque disfrace su intención tanto como pudo en su libro *De corpore* [*Del cuerpo*] cap. xxvi, p. 237, etc: “Aunque de esto, que nada puede moverse por sí mismo, se infiera con suficiente rectitud que habría un primer motor, que fuera eterno, con todo no puede inferirse de allí, como se hace comúnmente, que haya algún inmovible eterno o motor inmóvil, sino al contrario, que hay un motor móvil eterno, porque así como es verdad que nada se mueve por sí mismo, de igual modo es verdadero que nada es movido sino por otro, que fue movido él mismo antes a su vez por otra cosa”.⁸¹ En cuyas palabras él hace el esfuerzo de una vez de trasmitir y comunicar el veneno del ateísmo, y de hacerlo tan hábilmente, que de ser acusado de ello, tendría algún subterfugio o evasión aparente. Dice, primero, que es correcto inferir que hay algún primer motor eterno, lo que luce bien, pero entonces no lo defiende, sino que lo contradice inmediatamente después al negar que haya ningún motor inmóvil eterno, o ningún otro motor eterno, que no haya sido él mismo antes movido por otro cosa, que es lo mismo que decir que no hubo ningún primer motor, sino que una cosa movió otra desde la eternidad, sin comienzo alguno, ni primer motor alguno, ni motor inmóvil semoviente. Porque el primer motor, si es que hay en efecto alguno, debe ser un motor inmóvil, que no era él mismo, primero movido o puesto en acto por otro, sino un motor semoviente.

Pero todo este argumento a la vez tan llamativo contra la contingencia, junto con el ser de un Dios que pretende ser una evidencia matemática demostrativa, es la pieza más atroz de ridículo sinsentido que alguna vez fue escrita. Porque si hubiera movimiento en el mundo corpóreo, como lo hay, y ninguna parte de él pudiera jamás moverse a sí misma, entonces debería haber alguna cosa inmóvil o semoviente en

81 La traducción es de Cudworth. Ver Hobbes, T., 1839, *De corpore*, cap. 26, en *Opera Latina*, Londres, J. Bohn, vol. 1, p. 336.

tanto la primera causa de ello, algo que pudiera mover o actuar desde sí mismo sin ser movido o actualizado por otro; porque si nada en absoluto pudiera mover o actuar por sí mismo, sino sólo en tanto fuera movido o actualizado por otro, entonces ni movimiento ni acción alguna podría jamás comenzar o jamás haber venido al mundo; pero como se percibe movimiento en el mundo corpóreo, y no hay parte de él que pueda moverse a sí mismo, debe proceder ya sea originalmente de un primer motor o causa inmóvil o semoviente, o ya sea debe venir todo de la nada, y ser producido sin causa.

Pero la verdad es esta, que estos filósofos ineptos aplican a todo ser sin excepción aquello que es propiedad solo del cuerpo: que no puede moverse a sí mismo, ni tampoco puede hacerlo más que en tanto es llevado a moverse por otra cosa externa, así como tampoco puede detener su movimiento, una vez que se ha impreso sobre él (al ser enteramente de una naturaleza pasiva). Y de aquí nos ofrece una demostración innegable para nosotros: que hay algún ser incorpóreo, y algo inmóvil, o semoviente y que actúa por sí mismo, como la primera causa de todo movimiento y acción, tal que él mismo sin ser movido ni actualizado por otro puede causar que el cuerpo se mueva localmente, y que en el principio imprimió sobre el universo corpóreo tal cantidad de movimiento como ahora hay en él.

Capítulo XIX

De nuevo, se objeta que, aunque se concediera que hubiese algo semoviente y que actúa por sí mismo, y que no fuera meramente pasivo respecto de otra cosa externa que actúa sobre él, no obstante todo esto, no sería posible que algo se determine a sí mismo activamente, se cambie a sí mismo, o actúe sobre sí mismo, porque una y la misma cosa no puede ser al mismo tiempo ambos agente y paciente.

A lo cual respondo, primero, que no hay necesidad de que lo que actúa a partir de sí mismo deba siempre actuar uniformemente, o sin diferencia o cambio alguno. Aquello en nosotros, que mueve los miembros de nuestro cuerpo por pensamiento o voluntad, no siempre lo hace de manera similar, sino que se determina a sí mismo de manera

diferente en ello, actuando a veces sobre un miembro o algunas sobre otro, moviéndose a veces hacia allá, a veces hacia acá, y con mayor o menor celeridad y fuerza, y a veces deteniendo el movimiento nuevamente. De modo que nada puede ser más claro que, determinándose a sí mismo de manera diferente, determina el movimiento del cuerpo en conformidad. Y es contrario al veredicto de nuestro sentido interno afirmar que, cuando movemos así nuestro cuerpo y miembros arbitrariamente y a gusto, ningún movimiento de nuestro dedo, ningún movimiento de nuestros párpados, ninguna palabra pronunciada por nuestra lengua podría haber sido de otro modo que lo que fue en ese momento, sino que habría estado determinado de ese modo necesariamente, por una cadena de causas sucesivas desde toda la eternidad, o al menos desde el principio del mundo. O mucho menos como el señor Hobbes dogmatiza, yendo más allá, que no hay una sola acción por más casual o contingente que parezca, para cuya causa no concurriera a la vez aquello que está en *rerum natura* [la naturaleza de las cosas].⁸²

Podría decirse que aquello que se determina y cambia a sí mismo actúa sobre sí y que consecuentemente es a la vez agente y paciente. Ahora, aunque esto no pueda pertenecer a un cuerpo que nunca se mueve a sí mismo, sino que es esencialmente *ἐτεροκινητόν*, “siempre movido por otra cosa externa”, no obstante nada impide que lo que es por naturaleza *αὐτο-κινητόν*, semoviente y que actúa por sí mismo, pueda también determinar su propio movimiento o actividad, y por tanto se puede decir que es tanto agente como paciente. Estamos seguros por sentido interno de que podemos reflexionar sobre nosotros mismos y considerarnos,⁸³ lo que es una reduplicación de la vida en un grado más alto. Porque todo ser pensante es en tanto tal auto consciente, aunque la consciencia en un sentido peculiar suele ser atribuida sólo a los seres racionales, y tales que pueden observar *discrinem honestorum o turpium* [la distinción entre lo honesto y lo vergonzoso], cuando juzgan sus propias acciones de acuerdo a esa regla, y o bien se condenan o bien se absuelven a sí mismos. Por esto, aquello, que es consciente de sí mismo de tal modo y reflexiona sobre sí, puede también actuar sobre sí,

82 Hobbes, T., “Of Liberty and Necessity”, ed. cit., p. 267.

83 Ver Cudworth, *The True Intellectual System*, cap. v, pp. 844-845.

ya sea como determinando fortuitamente su propia actividad, o como conduciéndose y ejerciéndose a sí mismo en mayor o menor medida para la promoción de su propio bien.

Capítulo XX

Pero es aún objetado que una cosa que es indiferente como tal no puede nunca determinarse a sí misma a moverse o actuar de ninguna manera, sino que debe permanecer en suspenso sin actividad por toda la eternidad. Este es un argumento del cual se sirve Pomponazzi⁸⁴ para destruir la libertad contingente de la voluntad, y establecer una necesidad fatal de todas las acciones.

Y aquí debemos observar de nuevo que lo que pertenece solamente a los cuerpos es extendido excesivamente, por estos filósofos, a todos los seres, sean los que sean. Es verdad que un cuerpo que no puede moverse a sí mismo, sino que es pasivamente indiferente a recibir cualquier movimiento impreso sobre él, una vez en reposo debe continuar en reposo por toda la eternidad, a menos que sea determinado a este o aquel movimiento por otra cosa exterior. Y si fuera compelido en diferentes direcciones a la vez por dos fuerzas iguales, nunca será capaz de moverse por sí mismo hacia ninguna de ellas. Dos balanzas puestas en perfecto equilibrio no se pueden mover ni hacia arriba ni hacia abajo. Pero de allí no se sigue que, dados iguales motivos para la acción, iguales apariencias de bien, que se ofrecen a sí mismas a un hombre, este deba por lo tanto permanecer por siempre en un *isorrope* o equilibrio, y nunca pueda determinarse a sí mismo a actuar de un modo o de otro.

Sin embargo, es un gran error de Pomponazzi⁸⁵ y muchos otros, pensar que aquella libertad de la voluntad, que es el fundamento de alabanza o censura, deba consistir en un hombre con perfecta indiferencia de hacer esto o aquello, de elegir lo mejor o lo peor, y de determinarse a sí mismo fortuitamente de un modo u otro, luego de que hayan sido

84 Petro Pomponazzi (1462-1525) fue un filósofo italiano que escribió, entre otras, la obra *De fato* (1520), de gran difusión durante el Renacimiento y en el siglo XVII, y a la que está haciendo referencia aquí Cudworth.

85 Ver Pomponazzi, *De Fato*, III. § 1.

propuestos todos los motivos y razones para la acción, así como luego del último juicio práctico. Porque la contingencia del libre albedrío no consiste en semejante indiferencia ciega, ya que esta se da luego de considerarse el último juicio y todos los motivos para la acción, sino que este [el libre albedrío] es antecedente a ello, en el dirigirse o ejercerse del hombre en mayor o menor medida, tanto en la consideración como en la resolución, para resistir los apetitos inferiores y las inclinaciones instando a lo peor.

Capítulo XXI

Otro argumento usado para probar que el libre albedrío contingente es una cosa que no puede tener existencia en la naturaleza es: porque es razonable pensar que todas las elecciones y voliciones son determinadas por las razones para el bien, y por la apariencia del bien mayor. Ahora bien, las razones y apariencias del bien están únicamente en el entendimiento, y por lo tanto no son arbitrarias, sino necesarias. Por este motivo se seguirá que todas las elecciones y voliciones deban ser necesarias.

Pero Aristóteles mismo ya desde entonces planteó la pregunta acerca de si todas las apariencias del bien eran necesarias o no. Y ciertamente no lo son. Porque a medida que nos dirigimos a nosotros mismos más o menos en la consideración y deliberación, y a medida que fortalecemos más o menos nuestras resoluciones para resistir los apetitos bajos y pasiones, así las apariencias de bien y nuestros juicios prácticos serán diferentes para nosotros de manera acorde. A partir de esto ocurre frecuentemente que los mismos motivos y razones no tienen el mismo efecto sobre diferentes hombres, ni tampoco sobre el mismo hombre en momentos distintos. Por ello este no es sino uno de los errores vulgares, que los hombres son meramente pasivos a las apariencias de bien, y a sus propios juicios prácticos.

Capítulo XXII

Otro argumento a favor de la necesidad natural de todas las acciones muy utilizado por los estoicos era este: que οὐδὲν ἀναίτιον “nada puede

ser sin una causa”, y todo aquello que tenga una causa debe suceder con necesidad. El señor Hobbes cree mejorar este argumento por medio de una demostración de la siguiente manera. Nada puede suceder sin una causa suficiente, y una causa suficiente es aquello que nada más es necesario para producir el efecto. Por lo que toda causa suficiente debe ser una causa necesaria o producir el efecto necesariamente.⁸⁶

La respuesta a esta argumentación pueril es simple, que una cosa puede tener poder suficiente, o que no le falte nada de poder necesario para permitirle producir un efecto, y aún así puede también tener poder o libertad de no producirlo. Nada es producido sin una causa eficiente, y una causa eficiente tal que tenga poder suficiente para permitirle producirlo. Pero, sin embargo, esa persona que tuviera poder suficiente para producir un efecto, puede, no obstante, no querer producirlo. De modo tal que hay dos clases de causas suficientes: una es tal que actúa necesariamente y no puede ni suspender ni determinar su propia acción; otra, tal que actúa contingente o arbitrariamente y tiene un poder sobre su propia acción, tanto para suspenderlo como para determinarlo a su gusto.

Voy a agregar a esto otro argumento, del cual el señor Hobbes se vanagloria como siendo su único inventor: a partir de la necesidad de una proposición disyuntiva, nada puede ser contingente, sino que es necesariamente verdadero de antemano que o bien sucederá o bien no.⁸⁷ Por lo tanto, dice él, de haber alguna necesidad en la disyunción, ha de haber una necesidad en una u otra de las dos partes sola por sí misma; si no hubiera necesidad de que vaya a suceder, entonces debería ser necesario que no vaya a pasar, como si no pudiera haber necesidad en la disyunción, aún si ambos miembros fueran contingentes y ninguno de ellos necesario. Esto es muestra de la más vergonzosa ignorancia en lógica, especialmente para alguien que alardea tanto de demostraciones geométricas.

Y aun así estos sinsentido y sofistería suyos, pueriles y absurdos, fueron robados también de los estoicos, que hacían el ridículo en lógica de la misma manera. Toda proposición, decían, concerniente a un su-

86 Ver Hobbes, T., “Of Liberty and Necessity”, ed. cit., p. 274.

87 Ver Hobbes, T., “Of Liberty and Necessity”, ed. cit., p. 277.

puesto futuro contingente, que habría de suceder, era o bien verdadera o bien falsa de antemano y desde la eternidad. Si esta fuera verdadera, entonces sería necesario que suceda, si fuera falsa, entonces sería necesario que no sucediera. Y así y todo, esta sofistería radícula no sólo desconcertó a Cicerón,⁸⁸ sino también al mismo Aristóteles,⁸⁹ tanto como para hacerles sostener que proposiciones acerca de futuros contingentes no eran ni verdaderas ni falsas.

Capítulo XXIII

Ahora contestaré los argumentos de aquellos a favor de la necesidad de toda acción, quienes suponen que, aunque la libertad contingente le pertenece en efecto naturalmente a todos los seres racionales como tales, aun así de todos modos el ejercicio de la misma está particularmente reservado únicamente al mismo Dios Todopoderoso. Que Él determina desde toda la eternidad todas las acciones y eventos cualesquiera de acuerdo a su voluntad arbitraria y gusto, y así por sus decretos irresistibles e influencia los hace necesarios, aunque de otro modo en su propia naturaleza hubieran sido contingentes.

El primer fundamento del cual se desprende esta opinión es este: para una creatura, ejercer un libre albedrío contingente y arbitrario es lo mismo que decir que actúa independientemente de Dios, de modo que esto ha de ser reservado necesariamente a la Deidad, como su particular privilegio y prerrogativa, arbitraria y contingentemente, de determinar todas las cosas, por lo tanto de hacer a todas nuestras acciones necesarias. Dios no sería Dios, si no determinara arbitrariamente todas las cosas.

Sin embargo, en primer lugar, esto es enfrascar todas las cosas en Dios, haciéndolo a Él único actor del universo, a todas las demás cosas meramente pasivas con respecto a Él y determinadas en sus acciones por Él. Esto es por lo menos, como Plotino sugiere, hacer a Dios el hegemónico inmediato y alma del mundo entero.⁹⁰

88 Ver Cicerón, *De Fato*, 10.

89 Ver Aristóteles, *De Interpretatione*, IX, 1.

90 Ver Plotino, *Enéada* 4.4, 9-11.

Una vez más, esta no es la perfección suprema de la Deidad, determinar todas las cosas y acciones arbitraria, contingente y fortuitamente, sino más bien actuar de acuerdo al bien y la sabiduría, al ser Dios infinito amor desinteresado mostrándose a sí mismo sabiamente, y por tanto produciendo a partir de su fecundidad todas las cosas que pudieron ser hechas y que fueran aptas para ser hechas, haciendo que actúen de acuerdo a sus propias naturalezas, Él mismo presidiendo por sobre todo, y ejerciendo su justicia en el manejo y gobierno de la totalidad. Y dado que todas las creaturas racionales tienen esencialmente esta propiedad de *liberum arbitrium*, el τὸ ἀντεξούσιον, “poder propio” que les pertenece, es muy absurdo suponer que Dios Todopoderoso no podría gobernar el mundo sin proporcionarle una violencia constante, nunca haciendo que actúen de acuerdo con su propia naturaleza.

Este poder de libre arbitrio contingente no es independiente de Dios, sino controlable por Él a gusto, lo cual es también reprochable, y corresponde a su justicia castigar sus excesos, y, si no fuera por esto, la justicia divina retributiva, que distribuye premios y castigos, no podría tener lugar en el mundo, ni objeto sobre el cual expedirse.

Además, es cierto que Dios no puede determinar y decretar todas las voliciones y acciones humanas, sino que debe ser la única causa de todo el pecado y el mal moral en esto, y los hombres estarían totalmente libres de culpa por ello. Pero, en verdad, esto destruiría la realidad del bien y el mal morales, virtud y vicio, haciéndolos poco más que meros nombres y tonterías.

Capítulo XXIV

De nuevo se objeta que, si todas las acciones humanas no son necesarias en sí mismas, ni hechas tales por medio de decretos divinos, no pueden ser posiblemente conocidas de antemano por Dios. Por lo tanto, es necesario que neguemos o la *omni* presciencia divina o la contingencia.

En primer lugar, nosotros admitimos que las voliciones puramente contingentes en su propia naturaleza –como cuando los objetos o medios son perfectamente iguales y no tienen diferencia de mejor y peor, sin ser hechos necesariamente ni por decretos ni por influencia divina–

no son ciertamente cognoscibles de antemano *ex causis* [por sus causas], en tanto no puede ser ciertamente conocido de antemano *ex causis* lo que no tiene causas necesarias. Y si las voliciones contingentes fueran ni ciertamente cognoscibles de antemano *ex causis*, ni de ninguna otra manera, sino absolutamente incognoscibles de antemano, entonces sería tan despectivo para la divina *omni* presciencia no poder conocer cosas incognoscibles, como si la divina omnipotencia no pudiera hacer cosas irrealizables o que son imposibles de hacer.

Sin embargo, esto no sería gran cosa como comúnmente se supone. Puesto que todas las acciones voluntarias no son contingentes, al estar la voluntad del hombre siempre necesariamente determinada al bien, y a la aversión del mal, de modo tal que hay innumerables casos en la vida humana en los cuales podemos saber con certeza de antemano lo que cualquier hombre en sus cabales haría, como también muchos otros en los cuales no puede haber duda de que un hombre bueno actuaría de un modo, y un hombre de principios corruptos viciados haría de otro.

No obstante lo cual, aunque los futuros contingentes no sean cognoscibles de antemano *ex causis*, y tampoco somos capaces de comprender otra manera de cómo hayan de ser conocidos de antemano, de todos modos sería una gran presunción en nosotros, por lo tanto, negar categóricamente la divina presciencia de ellos, porque la naturaleza y perfecciones divinas sobrepasan nuestra comprensión humana. Creemos en la eternidad divina sin comienzo y, por lo tanto, sin flujo sucesivo (porque concebimos claramente que lo que sea que tenga una duración sucesiva, debe haber tenido un comienzo), aunque no podamos comprender esta eternidad.

Y creemos en la omnipresencia y ubicuidad divina, aunque no entendamos de qué manera es, ya que no podemos concebir que Dios esté extendido en partes, *extra partes*, distinto numéricamente e infinito. Por lo que sería piadoso creer de la misma forma que Dios conoce de antemano todos los eventos futuros contingentes, aunque nosotros no podamos comprender la manera en que haya de ser.

Sin embargo, muchos doctos y buenos filósofos se han dado por satisfechos aquí en esto: aunque los eventos perfectamente contingentes no sean conocidos de antemano con certeza *ex causis*, de todos modos son vistos y conocidos para Dios por una anticipación del futuro;

ya que la duración divina de la eternidad, que es sin flujo sucesivo, está presente al pasado y al futuro, tanto como al instante del ahora. Aquel que llama a las cosas que no son como si fueran,⁹¹ Aquel cuyo nombre es ὁ ὦν ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος, “es, fue y será”,⁹² Aquel que es tanto pasado como futuro, ve todos los eventos contingentes futuros en *specula eternitatis* [espejos de la eternidad], en su alta atalaya de eternidad, y que hay una eternidad divina tal es demostrable por razón.

Capítulo XXV

Pero se insta aún más que a partir de la suposición de cierta presciencia de contingencias futuras, se seguirá inevitablemente que llegarán a ocurrir con necesidad. Este es el pregón constante de Socino⁹³ y sus seguidores, pero sin la menor sombra de razón: porque si la presciencia fuera verdadera, ellos deben ser conocidos de antemano como contingentes y, por tanto, deben llegar a ocurrir no necesaria, sino contingentemente. Más aún, no llegan a ocurrir porque son conocidos de antemano, sino que son conocidos de antemano porque van a llegar a ocurrir, la presciencia cierta no es la causa de su futuro llegar a ocurrir, sino que su futuro llegar a ocurrir es la causa de ser conocido de antemano. No surge mayor necesidad de la presciencia que lo que habría surgido a partir de su futuridad, si no hubieran sido conocidos de antemano. Porque aquello que ahora es, por más contingente que sea, puesto que es, era futuro desde toda la eternidad, pero no era por ello futuro necesariamente, sino solo contingentemente. Aquí no hay más necesidad que la *ex hypothesi*, o “hipotética”: dada la suposición de que será, es necesariamente futura, pero no hay necesidad absoluta en la cosa misma. Cuando una cosa contingente ha ocurrido y ahora es pasada, es entonces necesario que deba haber sido, o no podría no haber ocurrido *ex hypothesi*. Entonces, cuando una acción contingente se está llevando a cabo es en ese momento necesario que deba ser *ex hypothesi*, pero no

91 Rom, IV. 17.

92 Rev. IV, 8.

93 Fausto Socino (1539-1604) fue un reformador antitrinitario de Italia.

se sigue por ello que fuera causada necesariamente, o que fuera imposible que no haya sido.

Capítulo XXVI

De nuevo se objeta que la suposición de la libertad de la voluntad es inconsistente con la gracia divina y que implica necesariamente pelagianismo. Pero la falsedad de esto puede aparecer de aquí: que aquellos ángeles, por el correcto uso de la libertad de su voluntad, permanecieron firmes, cuando otros, por el abuso de esta, cayeron. A pesar de que por esa misma libertad de la voluntad, [estos último] podrían aun posiblemente continuar sin caer, sin embargo todo esto, no les sería imposible caer, a menos que tuvieran ayuda y asistencia de la gracia divina para prevenirlos de ellos. Por esto es comúnmente concebido, no obstante aquella libertad de la voluntad mediante la cual les es posible nunca caer, que ellos necesitaron de gracia divina para prevenirse de la posibilidad de caer y que están ahora fijados y conformados por la gracia divina en un estado tal, de modo que no pueden caer nunca.

Mucho más necesaria es la ayuda y la asistencia de la gracia divina tanto para la recuperación de las almas caídas como para su perseverancia; el uso de su propio libre albedrío es requerido necesariamente, puesto que Dios, quien nos hizo sin nosotros mismos, no nos salvará sin nosotros mismos. Tenemos que “aspirar a entrar por la puerta estrecha”,⁹⁴ “luchar la buena lucha”,⁹⁵ y “correr una buena carrera”,⁹⁶ “tenemos que limpiarnos toda la suciedad de la carne y espíritu”,⁹⁷ tenemos que “mantenernos en el amor de Dios”.⁹⁸ Aquel era ciertamente una persona no restaurada, a quien en la parábola le fue dado tan sólo un talento y es condenado como un sirviente perezoso, porque no mejoró mediante el uso de su libre albedrío ese talento que había recibido, ni devolvió a su amo lo suyo con usura; si hubiera hecho más, se le habría

94 Lucas XIII. 24.

95 Timoteo VI. 12.

96 Hebreos XII. 1.

97 Corintios 2 VII. 1.

98 Judas 21.

dado más, esto es la gracia divina que se le habría sobreañadido. Nuestros propios empeños y actividad del libre albedrío son insuficientes sin la adición y asistencia de la gracia divina, “porque es Dios quien obra en nosotros el querer y el hacer”,⁹⁹ “por la gracia eres salvado”,¹⁰⁰ y “por la gracia de Dios yo soy lo que soy”.¹⁰¹

Capítulo XXVII

Todavía hay otra objeción aguda, realizada por un escritor moderno que afirma una necesidad fatal de todas las acciones, lo cual, a pesar de que se introduzca la libertad de la voluntad para salvar el fenómeno de un día del juicio y así también la justicia de Dios infringiendo castigo sobre los hombres luego de esta vida por sus acciones pasadas, de ninguna manera funcionará. Y afirmo que la contingencia no salvará este fenómeno más que la necesidad. Ya que no es más justo que los hombres deban ser condenados por toda la eternidad por mero azar o contingencia, que si lo fueran por necesidad. Condenar a los hombres por sus acciones contingentes y libremente deseadas es lo mismo que si uno fuera a ser condenado por tirar un dado. Los hombres no podrían evitar más la contingencia que la necesidad. Por lo tanto, el asunto no puede ser resuelto en nada más que el absoluto poder de Dios, y su voluntad arbitraria e inexplicable, lo cual, por razón de su omnipotencia, hace que sea justo cualquier cosa que haga. Parece que no considera apropiado condenar a los hombres por la eternidad más que a aquellos que fueron obligados a hacer acciones malvadas en el pasado, aunque podría haber hecho otra cosa, si lo hubiera considerado bueno por su poder absoluto.

Para responder esto, ningún hombre será condenado por la contingencia de ninguna acción, allí donde no hay diferencia de mejor o peor, una igualdad perfecta y una opción tan elegible como la otra. No puede haber falta o culpa en este caso, como fue dicho antes. Pero donde no

99 Fil. II.13.

100 Efesios II. 5

101 Corintios I xv. 10.

hay una igualdad entre mejor y peor, una diversidad de bienes –honestidad y deber por un lado, y beneficio sensual y placer por el otro–, al tener aquí los hombres un poder sobre sí mismos para dirigirse y ejercitarse a sí mismos en resistir sus apetitos sensuales, y esforzarse más y más por grados para acatar los dictados de la consciencia que se oponen a ellos, si al final de sus vidas han realizado su recorrido de modo tal que se han permitido finalmente ser bien desbaratados y vencidos por lo peor, es justo que ellos deban quedarse cortos respecto del premio puesto ante ellos, que deban perder la corona y recibir deshonra, desgracia y castigo.

Los hombres no serán condenados por tirar el dado o una contingencia así de fortuita. Sino por no usar este poder que tienen sobre sí mismos, para remontarse hacia el bien de la honestidad, y también por el abuso de este poder, por determinarse y fijarse en hábitos viciosos.

Bibliografía

Ediciones y traducciones de obras de R. Cudworth

- CUDWORTH, R., 1678, *The True Intellectual System of the Universe*, Londres, Richard Royston.
- CUDWORTH, Radulphi, 1733, *Systema intellectualis bujus universi* (traducción latina), trad. por J. L. Mosheim, Jena, Meyer. Reimpreso Leiden, 1773.
- CUDWORTH, R., 1743, *The True Intellectual System of the Universe*, ed. por Thomas Birch, reimpreso 1820, 1839, Edición americana, Andover, Gould & Newman, Nueva York, 1837-1838.
- CUDWORTH, R., c.1658-c.1688, *A Treatise of Freewill* [British Library Additional MS 4978], en: <https://www.cambridge-platonism.divinity.cam.ac.uk/view/texts/diplomatic/CudworthBLAdd-MS4978>.
- CUDWORTH, R., 1838, *A Treatise of Freewill*, Londres, John Allen.
- CUDWORTH, R., 1995, *Traité de morale et Traité du libre arbitre*, intro., trad. y notas por J.-L. Breteau, París, Presses Universitaires de France.
- CUDWORTH, R., 1996, *A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality. With A Treatise of Free Will*, intro, y notas por S. Hutton, Cambridge, Cambridge University Press.
- CUDWORTH, R., 2021, *Tratado sobre la eterna e inmutable moralidad*, intro, trad. y notas por N. Strok, Buenos Aires, Winograd.

Otras fuentes citadas

- ARISTÓTELES, 1995, *De Interpretatione*, en *Tratados de lógica (Órganon)* trad. por M. C. Sanmartín, Madrid, Gredos.
- ARISTÓTELES, 1985, *Ética a Nicómaco*, trad. por J. Pallí Bonet, Madrid, Gredos.
- CICERÓN, 1999, *De Fato*, trad. por Á. Escobar, Madrid, Gredos.
- CICERÓN, “Cartas a los familiares”, en *Cartas III*, trad. por J. A. Beltrán, Madrid, Gredos.
- HOBBS, T., 1890, “Of Liberty and Necessity”, en *The English Works of Thomas Hobbes*, vol IV, ed. Molesworth, W. Londres, John Bohn, pp. 229-278.
- HOBBS, T., 1839, *De corpore*, cap. 26, en *Opera Latina*, Londres, J. Bohn.
- HOBBS, T., 2018, *Leviatán*, trad. C. Mellizo Cuadrado, Madrid, Alianza.
- JERÓNIMO, 1990, *Dialogus adversus pelagianos*, en *Opera polemica 2*, ed. C. Moreschini, *Corpus Christianorum. Series Latina 80*. Leiden, Brepols.
- LUCRECIO, 2003, *De rerum natura*, trad. por F. Socas, Madrid, Gredos.
- ORÍGENES, 1967, *Contra Celso*, ed. y trad. por D. Ruiz Bueno, Madrid, BAC.
- OVIDIO, 1995, *Arte de amar*, trad.: Cristóbal López, Vicente. Madrid, Gredos.
- PLATÓN, 1982, *Menón*, en *Diálogos II*, trad. por J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Oliveri y J. L. Calvo, Madrid, Gredos.
- PLOTINO, 1985, *Enéada III-IV*, trad, por J. Igal, Madrid, Gredos.
- PLUTARCO, 1989, *Moralía: Obras morales y de costumbre V*, trad. por M. López Salvá, Madrid, Gredos.
- POMPOZZI, P., 1957, *De fato, de libero arbitrio et de praedestinatione*, ed. R. Lemay, Padua, Editrice Antenore.

Herramientas

- DICCIONARIO Merriam-Webster online: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/woolgathering>
- DICCIONARIO *panhispánico de dudas (DPD)* [en línea], <https://www.rae.es/dpd/>, 2.ª edición (versión provisional).
- LEXICON of *Early Modern English*: <https://leme.library.utoronto.ca/>

Bibliografía secundaria utilizada

- ARMOUR, L., 2008, “Trinidad, comunidad y amor: el platonismo de Cudworth y la idea de Dios”, en Hedley, D. y S. Hutton (eds.) *Platonism at the Origins of Modernity*, Dordrecht, Springer, pp. 113-129.
- BRETEAU, J-L., 1995b, “Introduction” en Idem (ed.), *Traité de morale et Traité du libre arbitre*, París, Presses Universitaires de France, pp. 1-33.
- DARWALL, S., 1995, *The British Moralists and the Internal ‘Ought’: 1640–1740*, Cambridge, Cambridge University Press.
- ESQUISABEL, O. M. y Gaiada, M., 2015, “Le libre arbitre et « le paradoxe des facultés ». Suárez, Hobbes et Leibniz selon le jugement de Cudworth”, *Studia Leibnitiana* 47:2, pp. 162-185.
- GILL, M. B., 2006, *The British Moralists on Human Nature and the Birth of Secular Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press.
- GYSI, L., 1962, *Platonism and Cartesianism in the Philosophy of Ralph Cudworth*, Bern, Herbert Lang Verlag.
- HEDLEY, D., 2012, “The Cambridge Platonists and the ‘Miracle of the Christian World’”, en Fürst, A. y Hengstermann, Chr. (eds.), *Autonomie und Menschenwürde. Origenes in der Philosophie der Neuzeit*, Münster, Aschendorff.
- HENGSTERMANN, Chr., 2017, “Pre-existence and universal salvation – the Origenian renaissance in early modern Cambridge”, *British Journal for the History of Philosophy*, 5, pp. 971-989.

- HENGSTERMANN, Chr., 2019, "Freedom as Holistic Hegemonikon Causality: Origenist Libertarianism in Ralph Cudworth's *Treatise of Freewill*", en Fürst, A. (ed.), *Origen's Philosophy of Freedom in 17th-Century England*, Münster, Aschendorff, pp. 45-74.
- HOFFMANN, T., 2010, "Intellectualism and Voluntarism", en Pasnau, R. (ed.), *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, vol. I, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 414-427.
- HUTTON, S., 2004, *Anne Conway. A Women Philosopher*, Cambridge, Cambridge University Press.
- IRWIN, T., 2008, *The Development of Ethics: A Historical and Critical Study: Volume II: From Suarez to Rousseau*, Oxford, Oxford University Press.
- LÄHTEENMÄKI, V., 2010, "Cudworth on Types of Consciousness", *British Journal for the History of Philosophy*, 18:1, pp. 9-34.
- LEECH, D., 2017a, "Cudworth on Superintellectual Instinct as Inclination to the Good", *British Journal for the History of Philosophy* 25:5, pp. 954-970.
- LEECH, D., 2017b, "The Concept of Grace in Ralph Cudworth's Unpublished Freewill Manuscripts", *Studia z Historii Filozofii* 3:8, pp. 25-43.
- LEISINGER, M., 2021, "Cudworth on Freewill", *Philosophers' Imprint* 1, pp. 1-25.
- LEISINGER, M., 2022, "Cudworthian Consciousness", en Rutherford, D. (ed.), *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, Oxford University Press, pp. 163-196.
- PASSMORE, J. A., 1951, *Ralph Cudworth: An Interpretation*, Cambridge, Cambridge University Press.
- PÉCHARMAN, M., 2014, "Cudworth on Self-Consciousness and the I Myself", *Vivarium* 52:3-4, pp. 287-314.
- SCHNEEWIND, J. B., 1998, *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- SELLARS, J., 2011, "Is God a Mindless Vegetable? Cudworth on Stoic Theology", *Intellectual History Review* 21:2, pp. 121-133.

- SELLARS, J., 2012, "Stoics Against Stoics in Cudworth's *A Treatise of Freewill*", *British Journal for the History of Philosophy* 20:5, pp. 935-952.
- STROK, N., 2016, "Los Platónicos de Cambridge como historiadores de la filosofía en el siglo XVII", en S. Manzo y V. Waksman (eds.), *¿Por qué seguir contando historias de la filosofía? Reflexiones sobre la historia y la historiografía de la filosofía*, Buenos Aires, Prometeo, pp. 165-178.
- STROK, N., 2018, "El enigma de Ralph Cudworth en la historia de la filosofía", *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 35: 2, pp. 357-373.
- STROK, N., 2019, "Un monstruo con cuatro cabezas que se devoran entre sí: materialismo y naturaleza plástica en Ralph Cudworth", *Revista de Filosofía Diánoia*, 64: 83, pp. 209-227.
- STROK, N., 2021, "La unidad de la sustancia inmaterial en Ralph Cudworth", en *Tópicos*, 42, pp. 216-242.
- STROK, N., 2023, "Libero arbitrio e responsabilità: anime umane e non umane nei Treatises di Cudworth", *Mondi*, 6, pp. 37-51.
- THIEL, U., 1991, "Cudworth and Seventeenth-Century Theories of Consciousness", en Gaukroger, S. (ed.), *The Uses of Antiquity: The Scientific Revolution and the Classical Tradition*, Dordrecht, Springer, pp. 79-99.
- THIEL, U., 2011, *The Early Modern Subject: Self-Consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume*, Oxford, Oxford University Press.
- ZARKA, Y. C., 1997, "Critique de Hobbes et Fondement de la Morale chez Cudworth", en Rogers, G. A. J., Vienne, J. M. y Zarka, Y. C. (eds.), *The Cambridge Platonists in Philosophical Context: Politics, Metaphysics and Religion*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, pp. 39-52.
- ZARKA, Y. C., 2012, "Penser l'Action Libre: Cudworth contre Hobbes", en *Liberté et Nécessité chez Hobbes et ses Contemporains: Descartes, Cudworth, Spinoza, Leibniz*, ed. Y. Zarka, París, Vrin, pp. 67-79.

Esta primera edición de
Un tratado sobre el libre albedrío de
Ralph Cudworth, traducido por Natalia Strok,
fue impresa en los Talleres Gráficos Elías Porter SRL
en el mes de septiembre del año 2023
y se hicieron 150
ejemplares.

