

¿ cómo pensar la libertad a finales del siglo XI ? el caso de anselmo de canterbury

felipe castañeda *

introducción

Una persona no es propiamente libre por tener la capacidad de hacer lo que quiera, sino lo que debe. Esta es la tesis principal de Anselmo en relación con el tema de la libertad. Para llegar a esta conclusión se apoya en argumentos en los que se tiene en cuenta principalmente cierta filosofía del lenguaje, así como algunas afirmaciones del dogma cristiano. Este ensayo tiene por objeto analizar estos razonamientos, tratando de mostrar que no sólo obedecen a una determinada lógica o forma de pensar independiente de los acontecimientos propios de la Alta Edad Media, sino que en cierta medida se pueden entender como la respuesta o reacción filosófica frente a lo que se estaba viviendo por ese entonces. Lo anterior implica que sea necesario volver sobre la biografía de Anselmo, tratándolo de ubicar en su medio histórico, para de esta forma determinar un contexto en el que se puedan ubicar sus ideas acerca de la libertad.

* Profesor y Director del Departamento de Filosofía de la Universidad de los Andes.

esbozo biográfico

La vida de Anselmo transcurre entre los años 1033 y 1109. Según cuenta su biógrafo y discípulo Eadmero¹, provenía de una familia acomodada de Aosta, población del Norte de Italia. Ya desde joven ve su destino en la vida de monje. Es conveniente recordar que los monasterios por ese entonces representaban no sólo "un modelo alternativo al desorden reinante"², sino los únicos centros formales de estudio³. La trascendencia de esta decisión se explica además por otras razones. En efecto, gran parte de la administración de asuntos relacionados con la vida pública recaía sobre estas organizaciones que servían también y en parte como eje de actividades económicas⁴, no sólo por su gran cantidad de tierras cultivables, sino por el comercio que generaban. De esta forma, pasar por la estrecha puerta de un convento, que sólo a pocos se les abría, significaba tener acceso a uno de los pilares de esa sociedad en transición hacia el orden feudal. Cuenta Eadmero que a los 27 años se hace monje en la Abadía de Bec en Normandía. Según parece, pudiendo escoger Cluny, que en esa época sería como el prototipo de avance cultural, centro de poder y caldero de ideas de la época⁵, se decide por Bec. Según parece la estricta disciplina de Cluny atendería contra sus deseos y capacidades de aprender⁶. Con el tiempo se hace prior hacia 1063 y abad en 1078. Durante esos años desarrolla actividades administrativas propias de esos cargos. En este período escribe también algunas de sus obras fundamentales: "Sobre libre Albedrío", "Sobre la Caída del Demonio", "El Monologio" y su famoso "Proslogion". Parte de las posesiones de Bec se encontraban en Inglaterra, por lo que visita Canterbury, de donde sería arzobispo desde 1093. Conviene recordar que por esa época es priori-

¹ EADMERO, "Vida de San Anselmo por su discípulo Eadmero"; en Obras Completas de San Anselmo, BAC, Madrid, 1952.

² "[...] el monasterio ofrece la fascinación de un modelo alternativo al desorden reinante y conserva pese a todo una capacidad de formación cultural y de organización económica y civil del territorio que hacen de él un lugar privilegiado..."; LE GOFF, Jaques, El hombre medieval, Alianza, Madrid, 1990, p. 61.

³ "Pero el hecho de que las reglas previeran generalmente para todos los monjes la obligación de aprender a leer [...] situaba al monasterio en un lugar de instrucción sin correspondencia ya en la condición común:: Más adelante, p. 74: "La costumbre entonces preponderante, por parte de nobles y caballeros, de confiar al monasterio sus hijos de tierna edad para que se preparasen para el estudio monástico, responde también a la necesidad de un largo aprendizaje educativo que sólo en ese lugar encuentra tradiciones e instrumentos que lo hacen posible" *ibid.*, p. 53.

⁴ "[...] las tierras de la Iglesia [en esencia las tierras de Cluny] representaban un tercio de las posesiones cultivadas hacia mediados del siglo X, y sensiblemente más (40%) después del año mil. Tierras de la Iglesia, y por tanto inalienables salvo confiscaciones o usurpaciones" BOIS, G. La revolución del año mil, Crítica, Barcelona, 1991, p. 57

⁵ "Cluny se convirtió en el laboratorio ideológico de la revolución feudal. Además, se aplicó a este proyecto en fecha muy temprana" *ibid.*, p. 161.

⁶ EADMERO, *op. cit.*, p.8.

dad de la Iglesia implementar una serie de reformas que van desde convertir en sacramento el matrimonio⁷, hasta la purificación de las costumbres del clero⁸, pasando por el problema de las relaciones de obediencia o subordinación entre los poderes político y religioso⁹. Desde este punto de vista resulta especialmente interesante la figura de Anselmo: cuando entra como monje en Bec, la abadía está bajo la dirección de Lanfranc, quien no solamente se distinguía por sus profundos conocimientos¹⁰, sino por sus buenas relaciones con Roma. Es importante mencionar que la Normandía en general no presentó una actitud abiertamente hostil frente a los intentos de implantar la reforma¹¹, por lo que se puede afirmar que Anselmo se formó en un ambiente en el que las pretensiones de la Iglesia Romana parecían en general razonables. Esta situación contrastaba con la que se vivía en Inglaterra: historias sobre expulsión de obispos avalados por la Iglesia, apoyo a antipapas, prohibiciones de desplazamientos a arzobispos, etc.¹² Es importante tener en cuenta este contraste, dada la proximidad geográfica entre Normandía e Inglaterra, así como las "vastas posesiones" que tenía la abadía de Bec precisamente en esta última¹³, lo que podría explicar no solamente el fuerte ánimo reformador que manifestaron las cabezas de la abadía en sus dominios más allá del Canal, sino también los numerosos conflictos entre la nobleza inglesa y los representantes de la Iglesia Romana. A lo anterior conviene añadir la siguiente circunstancia: el vínculo entre la Iglesia Inglesa y Bec resultaba particularmente fuerte por aquel entonces, pues

⁷ "¿Puede durar unión si los miembros de la pareja no están de acuerdo; y si no dura, desemboca fácilmente en el adulterio, estupro o poligamia? De modo que el matrimonio debía ser por mutuo acuerdo, y sagrado. [...] Siguiendo una corriente de formalización de la doctrina oficial, los gregorianos y sus sucesores de comienzos del siglo XII se ocuparon de definir el matrimonio lícito", BOIS, *op. cit.*, pp. 183 y ss.

⁸ "Dos aspectos preocupaban fundamentalmente a los reformadores: la purificación de las costumbres del clero [se acusaba a los sacerdotes casados de caer en nicolaísmo] y la compraventa de los cargos eclesiásticos: la simonía [...]. No resulta difícil comprender el deseo de que la jerarquía encargada de los ministerios se adecuara a la escala de las virtudes en la medida en que el clero tenía la obligación de dar ejemplo y debía practicar las virtudes que enseñaba. [...] Ahora bien, las decisiones que imponían la castidad a los sacerdotes, procedieron de los concilios locales o de los papas, tendieron a hacer coincidir una jerarquía de ministerios con grados de perfección", PAUL, Jacques, *La Iglesia y la cultura en occidente (siglos IX-XII)*, pp. 213 y ss.

⁹ "La investidura, es decir, la elección titular de un cargo eclesiástico y la atribución de sus funciones, se convirtieron rápidamente en el problema fundamental de la reforma", *ibid.*, p. 233.

¹⁰ "Allí no tendré ningún valor al lado de aquel [Lanfranc] que sobresale por su ciencia, que con sus luces se basta para guiar a los demás y que es honrado y acatado por todos" EADMERO, *op. cit.*, p. 6.

¹¹ "En Normandía la reforma contó con el apoyo del duque Guillermo, cuyo sentido de la buena administración coincidió con las preocupaciones morales y religiosas de Roma", PAUL, *op. cit.*, p. 290.

¹² *Ibid.*, p.291

¹³ EADMERO, *op. cit.*, p. 21. "Por otra parte, la abadía poseía en Inglaterra vastas posesiones, y era un deber del abad visitarlas".

algunos años después de que Lanfranc fuera nombrado arzobispo de Canterbury y jefe de la Iglesia en Inglaterra (1070), Anselmo, su discípulo y amigo, se convierte en abad de Bec (1079)¹⁴. En el 1087 muere Lanfranc. La situación para la iglesia reformadora se complica bajo el reinado de Guillermo el Rojo¹⁵. Cinco años después Anselmo ocupa el cargo de su fallecido maestro. Según su biógrafo, desde este momento la vida de Anselmo consiste en una serie de intentos de mediación y negociación no siempre particularmente exitosos¹⁶ primero entre Guillermo el Rojo, hijo de Guillermo el Conquistador y Urbano II¹⁷, después entre el rey Enrique y el papa Pascual¹⁸, todo esto enmarcado con una serie de acontecimientos que van desde milagros de Anselmo¹⁹, hasta una expropiación del arzobispado bajo el rey Enrique²⁰. Como lo pone de manifiesto este esbozo biográfico, Anselmo necesariamente estaba al tanto de los asuntos propios de la vida de su época; por su ubicación social, resulta justificable afirmar que su pensamiento, no sólo debe reflejar una posición oficial de la Iglesia, sino una lectura de su momento según las categorías y formas de pensamiento propias de su circunstancia.

¹⁴ *Ibid.* "Con este motivo Anselmo hizo un viaje a ese país en el mismo año de su ordenación [como abad]. Tenía, además, otro motivo no menos importante, y era el de visitar a su maestro Lanfranco y tratar de sus asuntos personales en amigable conversación"

¹⁵ *Ibid.*, p. 34. "Fallecido el rey de los ingleses, Guillermo, le sucedió en el trono su hijo, llamado también Guillermo, quien, una vez que hubo muerto Lanfranco, se apresuró a oprimir las iglesias y monasterios ingleses"

¹⁶ *Ibid.*, p. 34. "A los pocos días recibió una orden del rey para que fuese a la corte [...] Anselmo aprovechó el tiempo para hablar al rey de la reconstrucción de las iglesias, de la observancia de las leyes cristianas, de la reforma de las costumbres; mas como el rey llevase muy mal todo ello, advirtiéndole que no le había de ayudar en nada"

¹⁷ PAUL, *op. cit.*, p. 292. "Anselmo reconoció a Urbano II y su decisión obligó a Guillermo el Rojo a hacer lo mismo. El rey se opuso a un viaje del arzobispo a Roma, pues no estaba dispuesto a renunciar a los derechos que su padre había ejercido. [...] Anselmo, en conflicto permanente con el rey, decidió exiliarse ante la imposibilidad de reunir concilios y de proseguir la obra reformadora"

¹⁸ PAUL, *op. cit.*, p. 240. "Las situaciones concretas y las negociaciones con los reyes forzaron al papado a adoptar una postura menos intransigente. [...] El acuerdo conseguido por Anselmo de Canterbury y Enrique I Beauclerc, inspirado por las ideas de Ivo de Chartres, fue aceptado por Pascual II a comienzos de 1106. En él se establecía que los obispos no podrían recibir la investidura por la cruz y el anillo, ni del rey, ni de ningún laico y que la consagración episcopal no podría tener lugar antes de que el elegido prestara homenaje al rey por sus feudos"

¹⁹ Los milagros de Anselmo, según lo que se deja entrever en la biografía de Eadmero, van desde la curación de enfermedades de carácter histérico, p. 15, lepra, pescas en momentos y lugares poco propicios, p. Y], profecías, control de incendios, p. 35 y trastocamiento de leyes naturales, p. 52.

²⁰ EADMERO, *op. cit.*, p. 67 "Cuando el rey Enrique supo que el Papa [Pascual] continuaba en su decisión [el Papa daría antes su cabeza que ceder a las investiduras, p. 66], se apresuró a apoderarse de todos los bienes del arzobispado, dejando sin nada a Anselmo"

la libertad y el poder de pecar

Anselmo comienza su indagación sobre la cuestión de la libertad del albedrío, planteando la pregunta acerca de si este concepto incluye el poder de pecar o no: "Porque si la libertad de elección es el poder pecar o no pecar, como algunos acostumbran a decir (...) "²¹. La pregunta hace suponer que normalmente se da por sobrentendido que la libertad incluye en su definición el poder de pecar o no, de tal forma que si una persona no pudiese pecar, entonces no se la podría llamar "libre", o por lo menos, no tanto como a una que si pudiese. En otras palabras, Anselmo parece preguntarse si la libertad se puede entender como la capacidad de hacer lo que se quiera, sin importar si lo que se quiere y se hace corresponde o no con lo que se entienda como permitido según el sistema de valores del credo. Para finales del siglo XI muy posiblemente no se trata de una pregunta de interés meramente especulativo, si se tiene en cuenta la situación generalizada de anarquía y violencia. Las siguientes indicaciones de Fossier, en las que se describen aspectos generales del periodo de c.920 a el270, pueden ser ilustrativas al respecto:

Sin duda, la violencia es el rasgo más evidente, y en particular la guerra y la rapiña. Esta última es mal conocida, porque cuando la realiza un noble recibe el nombre de «guerra» (...). Las guerras, que antes de 900 eran incesantes pese a los esfuerzos de los carolingios, cobraron un nuevo impulso con las devastaciones de los sarracenos, húngaros y vikingos, que justificaban todas las acciones de fuerza. A este respecto la situación de Europa en torno al año mil no es mejor que tres siglos antes. En realidad, para los hombres de la época la violencia así ejercida es algo natural, inherente a una sociedad basada en la omnipotencia de los poderosos, dueños de las armas²².

La noción de «anarquía feudal» ha arraigado, y no sólo entre la gente. Muchos estudiosos no se dan cuenta de que en esta época, con los medios que había para ejercer la autoridad, ésta no pasaba del nivel de la aldea, o como mucho de la comarca²³.

Como se puede ver, si quienes ostentan poder en la época obran sin ningún tipo de freno en el trato frente a sus congéneres, y si a lo anterior se suma la falta de

²¹ ANSELMO, "Sobre Libre Albedrío" en Obras completas de San Anselmo, BAC, T. I y II, Madrid, 1982 p. 548: "Si enim libertas arbitrii est posse peccare et non peccare, skut a quibustkm solet did [...]"

²² FOSSIER, R., La sociedad medieval, Crítica, Barcelona, 1996, p. 154.

²³ Ibid . , p.163

instancias a las que eventualmente pudiera apelarse para controlar esa situación, resulta claro que se vea en la libertad justamente esa capacidad de hacer lo que se quiera, independientemente de la valoración moral que desde la religión, que en principio es aceptada, se pueda hacer de esas conductas. Pero, dadas las consecuencias especialmente nocivas desde un punto de vista social de esta circunstancia, puede comenzar a tener sentido preguntarse si la libertad del albedrío incluye o no la capacidad de pecar. Movimientos como el de la Paz de Dios se pueden entender como propuestas para refrenar la violencia mencionada²⁴, pero también para resaltar el hecho de que se trata de una época en la que el que podía hacía sencillamente lo que quería sin ninguna limitación. Baste recordar algunos de los juramentos que se pretendía prestaran los "caballeros" hacia el 1024:

No invadiré una iglesia de ninguna forma. (...) No atacaré al clérigo o al monje si no llevan las armas del mundo. (...) No asaltaré al campesino ni a la campesina, a los guardias ni a los mercaderes; (...) no los arruinaré tomándoles su pertenencia bajo el pretexto de la guerra de su señor y no los azotaré para quitarles su sustento. (...) No incendiar ni derribaré sus casas (...). Al ladrón público y probado no le procuraré sostén ni protección, ni a él ni a su empresa de bandidaje, a sabiendas. (...) No atacaré a las mujeres nobles, ni a quienes circulen con ellas, en ausencia de su marido, (...) observaré la misma actitud con las viudas y las monjas²⁵.

Volviendo sobre el análisis de Anselmo:

Como se sabe, la expresión "pecado" refiere a una valoración de las conductas en función de ciertas normas del credo. Por lo tanto, la pregunta acerca de la relación entre capacidad de pecar y libertad se podría reformular de la siguiente forma: ¿incluye la noción de libertad el poder de decidir hacer lo que se quiera, independientemente de unas normas de valoración previamente aceptadas? Como se puede ver, si la manifestación concreta del credo se encarna en la institución de la Iglesia, de tal manera que es ella la que en últimas tiene que decidir qué se considera pecado y qué no, entonces, si la libertad no incluye el poder de pecar, la Iglesia podría tener injerencia directa sobre la forma de entender qué sea ser libre o no,

²⁴ BOIS, op. cit., p. 159- "La impotencia del poder político alcanzaba un grado tal que la Iglesia decidió ocupar su lugar para restablecer el orden, mediante el movimiento conocido como la «Paz de Dios». [...] Con todo la violencia no se extingue, y la Paz de Dios toma un nuevo impulso en la década 1020-1030, cuando la descomposición política ha alcanzado su punto álgido [...]. La violencia sólo se aplacará lenta y parcialmente.

²⁵ DUBY, Georges, El año mil, Gedisa, Barcelona, 1992, pp. 119 y ss, cita un texto del obispo Guérin.

bajo qué condiciones se ejerce legítimamente esa capacidad, cuándo se pierde y qué tipo de responsabilidades se pueden desprender de lo anterior.

Para Anselmo es claro que la libertad no incluye el poder de pecar, pero antes de pasar a los argumentos que sostienen esta posición, es conveniente aclarar su noción general de "pecado":

Maestro.- Pero amando [el demonio] la justicia no pudo pecar. Discípulo.- Es cierto. M.- Pecó, pues, amando algún bien que ni tenía ni debió entonces amar, (...) M.- Ahora ves, supongo, que queriendo desordenadamente algo más de lo que había recibido, su voluntad traspasó los límites de la justicia. D.- Sí, ahora veo claramente que pecó queriendo lo que no debió y no queriendo lo que debió. (...) M.- Pero al querer lo que Dios no quería que quisiese, quiso desordenadamente ser semejante a Dios. (...) M.- (...) quiso algo por su propia voluntad, sin someterse a nadie. Porque querer algo con propia voluntad, de suerte que no tenga que seguir una voluntad superior, es propio sólo de Dios²⁶.

Este texto resulta especialmente llamativo por lo siguiente: primero, define lo que es pecado para el caso del demonio mismo; por lo tanto, lo define de una forma mucho más general que la que se puede desprender del caso de Adán y Eva en el Paraíso para el pecado original, o de cualquier otro tipo de pecado que pueda cometer el hombre ya bajo la condición del pecado original. Hay que tener en cuenta que por naturaleza el demonio debe considerarse como un ser meramente espiritual y, en consecuencia, sin los problemas que se desprenden del hecho de tener cuerpo. Además, se trata de un ser que no podía ser tentado por ningún otro y, por lo tanto, cuyo pecado no tendría que ver con motivaciones externas de ningún tipo, ninguna suerte de serpiente o de Eva. En este sentido, la explicación del pecado para este ser se puede entender como el patrón principal de pecado para toda criatura, incluido el hombre en la medida en que también participa de una naturaleza espiritual. Segundo, la cita sugiere que no se puede pecar si se obra según la justicia, pero ésta se confunde con seguir la voluntad de Dios.

De esta forma, quien obra según lo que esta voluntad determina, hace lo debido, mantiene el orden y no peca. Sin embargo, como se desarrollará más adelante, seguir la voluntad de Dios implica obedecerla. En consecuencia, no peca quien se subordina a este Dios. Esto último permite introducir una tercera consideración:

²⁶ ANSELMO, "Sobre la Caída del Demonio"; *op. di.*, pp. 609 y ss.

peca en principio quien quiere por voluntad propia, es decir, quien de alguna manera trata de hacer lo que sólo es propio de Dios. Así pues, querer por voluntad propia se manifiesta en hacer lo que se quiera porque así se lo quiere, es decir, en obrar independientemente de cualquier parámetro de deber. Cuarto, el texto permite afirmar que no se peca cuando se quiere lo que se tiene, sino precisamente cuando se pretende lo que no se tiene de una forma desordenada. Debe hacerse hincapié en esto último, pues para Anselmo nada se tiene que no se haya recibido de Dios; y si Dios lo dio, fue porque lo quiso y, por lo tanto, es justo²⁷. De esta forma, se da la posibilidad de pecado cuando no hay aceptación del estado en el que este Dios quiso que uno existiese.

Basándose en estas consideraciones es posible regresar al asunto de las relaciones entre pecado y libertad. Afirma Anselmo:

No soy de la opinión de que la libertad de elección consista en el poder pecar o no pecar, porque si esta fuese su definición, ni Dios ni los ángeles, que son impecables, tendrían libre albedrío, y decir esto sería un absurdo²⁸.

Este razonamiento se puede desglosar en el siguiente argumento:

1. Normalmente se entiende por "pecar" ir en contra de la voluntad de Dios (Supuesto).
2. Ninguna voluntad puede ir en contra de sí misma, es decir, o se quiere algo o no se lo quiere, pero es imposible quererlo y no quererlo a la vez²⁹ (Aplicación del principio de no contradicción).
3. Por lo tanto, la voluntad divina no podría a la vez querer algo y no quererlo³⁰.
4. Por lo tanto, la voluntad divina no podría ir en contra de sí misma.
5. Por lo tanto, no podría pecar.
6. De Dios se dice que es libre³¹ (Supuesto).
7. Por lo tanto, Dios es a la vez libre y sin poder de pecar alguno.
8. Por lo tanto, el concepto de libertad en Dios no implica el poder de pecar (Conclusión).

²⁷ *Ibid.*, p. 593- "Ninguna criatura tiene nada de sí misma. Porque no se tiene de sí ni su propio ser, ¿cómo puede tener algo de sí misma? Además, si no existe más que aquel solo que lo hizo todo, y las cosas hechas por ese único, es claro que no puede existir nada más que él que lo hizo y lo que hizo"

²⁸ ANSELMO, "Sobre Libre Albedrío" *op. cit.*, p. 549.

²⁹ *Ibid.*, p. 565. "[...] se le puede quitar [a alguien] la vida a pesar suyo, porque no quiere que lo asesinen; pero no puede querer a pesar suyo, porque no puede querer queriendo no querer"

³⁰ Una versión de esta afirmación se encuentra en Anselmo, "Sobre Libre Albedrío", *op. cit.*, p. 577 ver nota número 43.

³¹ La libertad divina se puede demostrar según Anselmo por el Argumento Ontológico, del que se hablará más adelante.

Conviene mencionar que según este argumento tan sólo se habría demostrado que el concepto de libertad, aplicado al Dios cristiano, no implica la capacidad de pecar. Sin embargo, el argumento se podría ampliar a la libertad humana bajo el supuesto de que el término se utiliza bajo la misma definición³². Esta consideración se apoya en la aceptación de que una definición expresa la esencia del término definido, de tal forma que hace manifiesto su rasgo distintivo, es decir, aquello sin lo cual no podría ser lo que es³³. En este orden de ideas, la libertad divina debe ser, desde el punto de vista de su esencia, igual a la humana, así presenten ambas diferencias específicas. Por lo tanto, si hay un rasgo incompatible con la posibilidad de hablar de libertad en este Dios, este rasgo no se podrá incluir como parte de su definición en general y, en consecuencia, no se podrá contemplar como parte de la caracterización de la libertad humana.

En apoyo del argumento sobre la imposibilidad de Dios de cometer pecado, desarrolla Anselmo una serie de consideraciones acerca de si la capacidad de pecar acrecienta o no la libertad:

¿Qué voluntad te parece más libre, la que quiere y no puede pecar, de suerte que no puede ser en modo alguno apartada de su rectitud de no pecar, o aquella que de una manera u otra puede ser doblegada al pecado? / No veo por qué no ha de ser más libre aquella que puede hacer una cosa y otra. / Pero, ¿no ves que aquel que tiene lo que debe tener y lo que le conviene, de tal manera que no puede perderlo, es más libre que aquel que lo tiene, pero puede perderlo y puede ser arrastrado a lo que no le conviene y le es perjudicial?³⁴

Estas consideraciones se pueden desarrollar en los siguientes argumentos:

1. Un poder puede hacer cosas que atenten contra sí mismo. (Supuesto)
2. Por lo tanto, entre más pueda contra sí mismo, más podrá contra él la adversidad y el mal. O lo que es equivalente, entre más ejerza sobre sí este poder, más se destruirá.
3. Por lo tanto, cuanto más poder se tiene de esta forma, más poder tiene sobre él la adversidad y el mal.

³² ANSELMO, "Sobre Libre Albedrío" op. cit., p. 549. 'Aunque el libre albedrío del hombre sea diferente del de Dios y del de los ángeles buenos, la definición de esta libertad en los dos casos debe ser, sin embargo, la misma según la palabra'.

³³ ANSELMO, "Sobre Gramático", op. cit., p. 457 "Dime, pues, si la esencia de cada cosa [uniuscuiusque rei] está contenida en su definición. / Así es"

³⁴ ANSELMO, "Sobre Libre Albedrío"; op. di., p. 551.

4. Por lo tanto, este poder se manifiesta en impotencia frente a sí mismo.
5. Por lo tanto, se habla impropriamente cuando se lo llama "poder", ya que más bien se trata de lo contrario.
6. Por lo tanto, no aumenta el propio poder el incluir la capacidad de atentar contra sí mismo³⁵.
7. El mal se define en último término como la ausencia de ser y existencia y, por lo tanto, como la nada³⁶.
8. Por lo tanto, en la medida en que el pecado implica actuar mal, a la vez implica una tendencia hacia la propia destrucción.
9. Por lo tanto, el poder de pecar no aumenta el propio poder.
10. Por lo tanto, si la libertad es un poder, no se es más libre pudiendo pecar. O, en otras palabras, el poder de pecar añadido a la voluntad no aumenta su libertad, sino por el contrario, atenta eventualmente contra ella.
11. Por lo tanto, no se lo debe incluir como parte de la definición de libertad.

De este modo, si la libertad no incluye el poder de pecar, entonces se trata de un poder justamente para no pecar y, por consiguiente, para obrar según lo que se considere "rectitud":

Maestro. -¿Con qué fin te parece a ti que tuvieron -hablando de los ángeles caídos- este libre albedrío? ¿Era para hacer lo que querían o para querer lo que debían y convenía que quisiesen? / Discípulo. -Para querer lo que debían querer y lo que les sería conveniente querer. / M. -Luego tuvieron la libertad para la rectitud de la voluntad (...) ³⁷.

Y como ya se indicó, obra rectamente quien obra según la voluntad divina. Esta consecuencia merece especial atención por lo siguiente: por un lado establece una relación muy estrecha entre libertad y existencia del Dios que sirve como criterio de rectitud, de tal forma que si este Dios no es justificable por medio de la razón, los argumentos anteriores acerca de la definición de libertad perderían su funda-

³⁵ Esta primera parte del argumento se encuentra desarrollada por Anselmo en su "Proslogion" VII, p. 373, aplicada al caso de la omnipotencia divina. "Porque el que puede hacer tales cosas [corromperse, hacer que lo verdadero sea falso, que lo que está hecho no lo sea] puede hacer lo que es funesto, lo que es contra su deber. Ahora bien, cuanto más poderoso es de esta forma, tanto más poder tiene sobre él la adversidad y el mal y menos fuerza tiene él contra ellas. Semejante facultad no es poder, sino impotencia"

³⁶ ANSELMO, "Sobre la Caída del Demonio" *op. cit.*, p. 629. "Y el mal no es otra cosa que el no bien, o ausencia del bien donde debe existir. Y lo que no es otra cosa más que la ausencia de aquello que es algo, ciertamente no es algo. El mal, pues, verdaderamente es nada, [..]".

³⁷ ANSELMO, "Sobre Libre Albedrío" *op. cit.*, p. 558 y ss.

mentó natural; pero, por otro lado, seguir la voluntad de este dios implica obedecerlo, de suerte que la libertad sólo se podría concretar en una relación de subordinación frente al Dios.

Este punto es especialmente interesante en conexión con algunas de las características que mencioné al comienzo de este trabajo acerca del momento histórico en el que escribe Anselmo: uno de los problemas fundamentales que afronta la sociedad europea en pleno siglo XI es, precisamente, la ausencia de un poder estatal lo suficientemente fuerte y constante que garantice la aplicación de algunas normas mínimas de convivencia, más allá de las estrechas fronteras de protección que ofrecía un monasterio o algún sistema de fortalezas bajo el poder de algún noble. Si a lo anterior se añade que efectivamente el credo cristiano está de alguna forma extendido por gran parte de Europa y que la Iglesia de Roma está embarcada en sus aspiraciones reformadoras de corte gregoriano, esta noción de libertad podría comenzar a presentar sus virtudes concretas para el momento que se vive.

Primero, es posible legitimar las pretensiones de reconocimiento de poder terrenal para la Iglesia, en la medida en que es ella la que precisamente interpreta la voluntad divina, con el fin de posibilitar la libertad humana, evitando de esta forma, una situación generalizada de pecado.

Segundo, si bien la libertad parece implicar obediencia, no parece implicar cualquier tipo de relación de subordinación. En otras palabras, por encima de las distintas manifestaciones de los poderes sociales, políticos y militares de la época, estaría el de Dios mismo, junto con el de sus representantes inmediatos. Por consiguiente, los distintos tipos de relaciones de subordinación entre los hombres podrían comenzar a cuestionarse en función de su compatibilidad con la voluntad divina, lo cual permitiría erigir en juez a la Iglesia en relación con asuntos que hasta entonces habrían sido de incumbencia de autoridades estrictamente laicas.

Volviendo sobre el pensamiento de Anselmo: si la libertad tiene que ver con el poder de no pecar, es decir, con la capacidad de mantener la rectitud de la voluntad, y si, además, esa voluntad se concreta en el querer divino, es importante entonces intentar justificar que existe un Dios y que este Dios puede ser entendido como parámetro absoluto de rectitud³⁸.

³⁸ ANSELMO, "Proslogion" p. 359- "[...] comencé a pensar si no sería posible encontrar una sola prueba que no necesitase para ser completa más que de sí misma y que demostrase que Dios existe verdaderamente; que es el bien supremo que no necesita de ningún otro principio, y del cual, por el contrario, todos los otros seres tienen necesidad para existir y ser buenos; que apoyase, en una palabra, con razones sólidas y claras todo lo que creemos de la substancia divina"

Con base en el Proslogion, se podría reconstruir un argumento de este tipo, así³⁹:

1. Se supone, por definición, que "Dios" es "aquello mayor que lo cual nada puede pensarse".
2. Se supone que una cosa es "mayor" si a la vez que existe en el pensamiento, también existe en la realidad, frente a una que sólo existe en el pensamiento.
3. Por lo tanto, si Dios sólo existiera en el pensamiento, no sería lo mayor pensable.
4. Por lo tanto, se generaría una contradicción entre (1) y (3): Dios sería a la vez lo mayor pensable y no lo sería.
5. Por lo tanto, Dios existe también en la realidad. O si se quiere: entender la expresión "aquello mayor que lo cual nada puede pensarse" implica aceptar que lo referido existe también en la realidad.
6. Una cosa es mayor que otra si manifiesta más poder, bondad, justicia, sabiduría, etc., que otra. En otras palabras, algo es mayor que otra cosa, si se puede decir que es "mejor".
7. Por lo tanto, Dios se podría definir como lo mejor pensable, es decir, como un ser en el que se presentan de manera sumamente perfecta las características comprendidas en la expresión "mejor".
8. Por lo tanto, si Dios no fuese sumamente justo, bondadoso, etc., no sería lo "mejor pensable".
9. Por lo tanto, no sería lo mayor pensable.
10. Por lo tanto, Dios no sería Dios.
11. Por lo tanto, existe un Dios en la realidad que a la vez es sumamente justo, veraz, poderoso, sabio, etc.

A este argumento habría que añadirle lo siguiente:

Si la libertad consiste en el poder de no pecar, es decir, de mantener la rectitud de la voluntad, no se puede ser libre si no hay un sometimiento frente a aquello que encarne el modelo más perfecto de rectitud posible. Ya que hay un Dios entendido como "aquejo mejor que lo cual nada puede pensarse", no sería lógico seguir otro modelo de rectitud. Por lo tanto, la libertad se concreta precisamente en seguir la voluntad de este Dios, pero, puesto que su voluntad normalmente no se manifiesta de una forma directa, sino por medio de diferentes signos, es conveniente seguir a las personas que mantienen un vínculo más cercano con el Dios y que tienen la capacidad de interpretar sus arcanas manifestaciones, es decir, a la Iglesia.

³⁹ La demostración de la mera existencia de este Dios se encuentra en "Proslogion" II, la de su existencia necesaria en "Proslogion" III, y la de sus características que implican suma bondad, omnipotencia, etc. a partir de Proslogion V.

Lo anterior no sólo implica una forma distinta de ver las relaciones entre el credo cristiano y los poderes laicos de la época; implica también, y muy especialmente, un compromiso muy fuerte de la Iglesia de entonces para mostrarse como la mediación más idónea entre Dios y el hombre. Ahora bien, si los diferentes miembros de la comunidad eclesiástica no mantienen unas normas de conducta acordes con su posición de mayor cercanía relativa a lo divino, ni pueden interpretar la voluntad de Dios, ni pueden ser a su vez "libres", por lo que serían indignos de ser seguidos. Existe, pues, una estrecha correspondencia entre el pensamiento de Anselmo y el ambiente de reforma gregoriana propio de la época.

Aceptando, según Anselmo, que la libertad tenga que ver con el poder de mantener la rectitud de la voluntad, esto no garantiza, sin embargo, que el hombre esté en capacidad de enfrentar otros poderes que eventualmente superen el de *su libertad*, como, por ejemplo, el de la tentación. En otras palabras, si la libertad se define como el poder de no pecar, pero el pecado se comete por una fuerza distinta que supera a la de la libertad, entonces no tendría sentido castigar la infracción de la norma divina, como tampoco lo tendría hacer de la libertad un bien superior, digno de ser mantenido por encima de cualquier otro. Afirma Anselmo: "Pero, ¿cómo puede ser libre ahora, en virtud de este poder, la elección de la voluntad humana, cuando con frecuencia el hombre, aun teniendo una voluntad recta, abandona a pesar suyo esa rectitud bajo la presión de la tentación?"⁴⁰

Los siguientes argumentos, que permiten sustentar la tesis de la inalienabilidad del poder de la voluntad humana para decidir libremente, resolverían el inconveniente:

1. No se puede querer no queriendo querer, *velle non potest nollens velle*⁴¹. Esta premisa parece suponer una idea que no está formulada explícitamente en el texto de Anselmo. La voluntad humana es esencialmente una, es decir, la facultad que nos permite querer cosas, es una, numéricamente hablando. Aunque la voluntad se vea sometida a diferentes motivaciones, las que provienen del cuerpo, las que tienen origen en la sociedad, etc., sólo sería una la instancia que habilita al hombre para concretar la decisión de su querer. Por otro lado, también parece estar implícita en la formulación de (1) alguna versión del principio de no-contradicción: en efecto, se puede afirmar "Tal voluntad quiere tal cosa", o "Tal voluntad no quiere tal cosa", pero no que "Tal voluntad quiere y no quiere tal cosa a la vez y en un mismo sentido". Si se acepta el

⁴⁰ ANSELMO, "Sobre Libre Albedrío" *op. cit.*, p. 565.

⁴¹ Ver nota número 30.

principio de no-contradicción, y si lo que la voluntad quiere en un determinado momento da cuenta de su realidad, entonces resulta imposible que aquella quiera y no quiera algo al mismo tiempo, así como tampoco se puede decir que cierta persona está a la vez sentada y no sentada.

2. Por lo tanto, sólo se puede querer queriendo querer, es decir, sólo se quiere algo voluntariamente.
3. Por lo tanto, la voluntad sólo puede ceder a su propio querer, o si se quiere, "cuando (la voluntad) es vencida, no lo es por un poder extraño, sino por el suyo"⁴²
4. Por lo tanto, no se obra obligado por la tentación, o de la fuerza que sea, sino que se cede voluntariamente a ella. En otras palabras, "nadie abandona (la rectitud) si no es voluntariamente".

Con el fin de reforzar este planteamiento, Anselmo afirma que ni aun el mismo Dios omnipotente podría hacer perder la rectitud de la voluntad⁴³:

1. Una voluntad se mantiene recta si es justa.
2. El patrón de justicia lo determina el querer de Dios.
3. Por lo tanto, una voluntad mantiene su rectitud si obra según lo que este Dios quiere que quiera.
4. Ninguna voluntad puede querer algo involuntariamente.
5. Por lo tanto, la voluntad de este Dios tampoco.
6. Por lo tanto, si quiere hacer perder la rectitud de la voluntad, lo debe querer voluntariamente.
7. Por lo tanto, querer hacer perder la rectitud de la voluntad implica querer que la voluntad humana no quiera lo que él mismo quiere.
8. Por lo tanto, la voluntad divina querría a la vez lo que ella misma no quiere.
9. Se genera una contradicción.
10. Por lo tanto, la voluntad divina no puede querer hacer perder la rectitud de la voluntad. Por lo tanto, ni el mismo Dios podría violentar la voluntad humana.

⁴² ANSELMO, "Sobre Libre Albedrío¹"; *op. cit.*, p. 569.

⁴³ *Ibid.*, pp. 576 y ss. "¿Puede Dios quitar la rectitud de la voluntad? Vas a ver cómo no lo puede. [...] Hablamos de esta rectitud de la voluntad que nos hace llamar justa a una voluntad, es decir, la rectitud observada por sí misma. Ahora bien, ninguna voluntad es justa a menos de querer lo que Dios quiere que ella quiera. [...] Si Dios quita esta rectitud de la voluntad, lo hace voluntaria o involuntariamente. No puede hacerlo involuntariamente. Por lo tanto, si quita a la voluntad de alguien la rectitud de la que hablamos, quiere lo que hace. [...] Por consiguiente, si Dios quita a alguien esta rectitud de la que hablamos, no quiere que éste quiera lo que El quiere que quiera. Nada más lógico e imposible. Por lo mismo, nada más imposible que ver a Dios quitar la rectitud de la voluntad"

A este argumento se le podrían añadir las siguientes consideraciones:

12. Dios es el ser superior.
13. Por lo tanto, lo que no puede el ser superior en grado sumo, menos lo podrán los inferiores.
14. Por lo tanto, nada puede violentar la voluntad humana, pasando por toda la jerarquía celeste, eclesiástica y laica.

Algunas posibles implicaciones de los planteamientos anteriores:

Primera, si nada puede violentar ese poder, entonces la condición de ser libre no se puede perder en principio. Esta es una consecuencia muy sugestiva desde el punto de vista con su relación con el momento histórico. No debe olvidarse que hasta finales del siglo X aproximadamente un 15% de la población europea occidental vivía en estado de esclavitud, utilizando esta palabra para referirse al estado de una persona que no es dueña ni de su trabajo, ni de su cuerpo, ni de su voluntad. En otras palabras, para la fecha del nacimiento de Anselmo, sólo dos generaciones habrían pasado desde la desaparición generalizada de la esclavitud. Sin embargo, en el período que comprende la vida de Anselmo, gran parte de la población habría vivido en una situación en la que muy pocas personas habrían estado en capacidad de poder responder por sus propios actos, dado el intrincado sistema de subordinaciones y poderes. Así pues, postular en este contexto una noción como la de la inalienabilidad de la libertad humana, tuvo que haber significado una verdadera revolución ideológica; en efecto, si sobre cualquier poder terrenal está el poder superior de Dios, y si ni siquiera este poder de Dios puede violentar la voluntad humana, entonces, con mayor razón, tampoco podrán violentarla ninguno de los poderes terrenales, cualesquiera que sean. Esto significa que no tiene sentido pretender erigirse como soberano de otra voluntad, ya sea planteando una relación de total subordinación, ya sea aprovechando una eventual capacidad para presionar o manipular. Tampoco tiene sentido lo contrario, es decir, pretender justificar ciertas conductas o decisiones apoyándose en algún tipo de fuerza irresistible externa o interna.

Segunda, se da por hecho que hay algo propiamente humano, de lo que depende no sólo su destino, sino que es propiedad suya inalienable. El hombre mismo, según esto, sería el único responsable del tipo de mundo que resulte de sus decisiones. Un planteamiento como el acabado de indicar parece que contiene ya los fundamentos filosóficos del concepto *moderno* de individualidad.

Como complemento de lo anterior, me permito citar las siguientes consideraciones de Bonnassie relativas a la transición del esclavismo al feudalismo:

El efecto del aumento demográfico tampoco necesita muchas explicaciones. Se ve claramente que los brazos que sobraban en la granja emigraron a la ciudad o al bosque, en busca de un desarrollo individual. Esta es sin duda la base material del esfuerzo personal antes mencionada, de la responsabilidad de cada cual⁴⁴.

Hay un rasgo que predomina en todo esto: la confianza en el individuo. En el plano de la trayectoria personal, o en el de las relaciones familiares de generación o de sexo, el esfuerzo personal parece tan importante como el de grupo⁴⁵

Por otra parte, al ensancharse el horizonte aldeano, la dependencia personal perdió utilidad, y cobraron interés las relaciones contractuales al mismo nivel⁴⁶.

conclusiones

Primera, las posiciones de Anselmo en relación con el tema de la libertad se argumentan apoyándose en premisas que están estrechamente ligadas, tanto a su manera de concebir el lenguaje y el razonamiento, como en dogmas del credo cristiano que le permiten guiar y dar orientación al trabajo propiamente filosófico. En este orden de ideas, su producción se podría asumir como la de una persona que trata de hacer comprensible una fe y que limita su quehacer intelectual a la solución de los problemas que esta misma genera: *fides quaerens intellectum* ("la fe que busca entendimiento").

Este tipo de lectura de la obra de Anselmo puede eventualmente generar la ilusión de que se trata de un pensamiento completamente desligado de la situación histórica en la que se gestó. Este parecer se refuerza, si se tiene en cuenta cómo en el trabajo argumentativo no se incluyen premisas que tengan que ver directamente con acontecimientos de la época: las justificaciones se plantean con aspiración de validez definitiva, independientemente de los acontecimientos del momento.

⁴⁴ BONNASSIE, R, Del esclavismo al feudalismo en Europa occidental, Crítica, Barcelona, 1992, p. 177

⁴⁵ Ibid., p.198

⁴⁶ Ibid., p. 211

Sin embargo, una cosa es el trabajo argumentativo de ciertas posiciones, y otra, el hecho de que hubiese considerado importante defender justamente esos puntos de vista y no otros. Considero que sus planteamientos en relación con el tema de la libertad podían resultar especialmente significativos para el momento en el que vivía, teniendo presente su ubicación dentro de la jerarquía eclesiástica, así como las funciones concretas que desempeñó. Así pues, no se trata meramente de una persona reflexionando sobre el tema de la libertad en general, sino de alguien que, tomando una determinada posición frente a su momento histórico, trata de hacer razonable a otros o a sí mismo su forma de ver las cosas.

Segunda, si lo anterior es correcto, debe ser posible intentar comentar pensamientos como el de Anselmo, tratando de establecer su conexión con los acontecimientos de la época en que se gestaron. Obviamente, no se trata de ninguna propuesta novedosa, pero de alguna forma puede ayudar a evitar esa sombra de ahistoricismo que normalmente oscurece la lectura de la filosofía medieval.

Tercera, si efectivamente hay una relación estrecha entre los planteamientos de Anselmo en relación con el tema de la libertad y su momento histórico, entonces lo anterior no solamente puede dar indicaciones sobre la forma de interpretar su filosofía, sino también sobre la forma de entender el quehacer filosófico en general. En otras palabras, para un Anselmo resultaría ocioso generar filosofía independientemente del tipo de sociedad en que se vive y de los problemas que se presentan.