

# *Introducción al problema de la libertad en la obra de Thomas Bradwardine*

IGNACIO VERDÚ BERGANZA

El problema que Bradwardine ha de afrontar como central en su antropología, consiste en mostrar hasta qué punto es libre el hombre, y qué implica esa libertad humana.

Esta es la cuestión fundamental y sobre ella gravita todo lo que el *Doctor profundus* piensa acerca de Dios. Pero para afrontarla con rigor, si bien Tomás Bradwardine no lo indica específicamente en su obra, es conveniente hacer ver que el problema afecta a dos órdenes diferentes, tanto de la realidad como del estudio de la misma.

Uno de estos órdenes, el natural, se refiere al hombre en cuanto criatura, capaz, como se verá, de elegir libremente, y, por tanto, no sometida a la necesidad de un modo determinante, así como a la cooperación general de las causas primera y segundas en todo obrar en cuanto tal. Es en este orden donde Bradwardine habrá de intentar hacer compatibles los atributos divinos y la libertad de elección humana, el libre albedrío.

Por su parte, los problemas planteados en el orden sobrenatural, el orden de la gracia, pertenecen a la teología revelada. Se abordan cuestiones como la de si el hombre es capaz de hacer el bien y liberarse del pecado por sí mismo (*libertas a peccato*), sin el auxilio de la gracia, si puede salvarse por sus propias fuerzas (*libertas a miseria*), si está en sus manos el *initium fidei*...

Bradwardine afrontará el problema de la libertad, eje de su antropología, en relación a ambos órdenes, pues reivindicar al hombre como ser completo equivale a reivindicarlo como libre, se pone en juego su verdadera humanidad.

## 1. EL CONCURSO O COOPERACIÓN DIVINA

Para adentrarnos en la cuestión resulta de gran utilidad acudir al trabajo de J. A. Weisheipl dedicado a Ockham y al conjunto de pensadores conoci-

dos como Mertonenses y en particular a sus palabras referidas al *De causa Dei*:

La tesis central del libro II es que la voluntad creada humana, como tal (*ut voluntas*) es por su propia naturaleza indeterminada y contingente (*ad utrumlibet*), de modo que cuando un hombre ha elegido el curso de una acción, aún tiene el poder de elegir el opuesto (*libertas contradictionis*); no obstante, para todo acto de una voluntad creada, Dios es necesario co-efector, de modo que el acto es totalmente producido por la voluntad creada, y, también, totalmente producido por Dios, la voluntad no creada (Capítulo 20). Así, ambos, Dios y hombre, son causas co-eficientes de la realidad del acto, pero no como iguales (Capítulo 29)<sup>1</sup>.

En efecto, para todo lector atento de Bradwardine, resulta crucial su afirmación de que en cualquier acto de la voluntad creada Dios es necesario co-efector; si bien, siendo coeficientes las voluntades creada y no creada, Dios, la no creada, es siempre natural, que no temporalmente, antecedente<sup>2</sup>.

Todo lo hecho por el *Magnus logicus* a lo largo del primer capítulo de su obra más importante, el *De causa Dei* le conduce al afrontar este problema, a afirmar la necesidad de Dios como co-actor de todo acto voluntario y su prioridad, en la acción, respecto de toda voluntad creada.

Como toda causa segunda, la voluntad creada actúa bajo la moción de la causa primera, no estando en su poder preceder o dirigir la acción de ésta, Dios<sup>3</sup>.

Así, el problema de la cooperación divina reside en explicar de qué modo puede actuar la voluntad humana sometida a la voluntad de Dios, y aun así ser una voluntad libre. Bradwardine ha de explicar qué tipo de relación existe entre la voluntad de Dios y la del hombre.

A la vez que afirma la existencia del libre albedrío como una potencia racional capaz de juzgar racionalmente y decidir voluntariamente<sup>4</sup> o, como nos

<sup>1</sup> Weisheipl, J. A., «Ockham and the Mertonians», en *The History of the University of Oxford. Volume I: The early Oxford Schools*. [Eds.] Catto, J. I. y Evans, R., Oxford, Clarendon Press, 1984, c. 16, p. 652.

<sup>2</sup> Thomas Bradwardinus, *De causa Dei, contra Pelagium, et de virtute causarum, ad suos Mertonenses, libri tres*, ed. Henry Savile, Londini, 1618. I.II, c. 20, p. 540 B; I.II, c. 21, p. 555 A-B; I.II, c. 29, p. 577 B; I.II, c. 30, p. 578 A y 596 A-B; I.II, c. 32, p. 610 B-C; I.II, c. 33, coroll., p. 625 C y I.III, c. 53, Tesis 16, p. 875 B. En lo sucesivo citaré abreviadamente el nombre de nuestro autor (Th. Bradward) y remitiré, en la paginación, invariablemente, a la aludida edición de H. Savile, Londini 1618. El ejemplar de esta obra que he manejado para esta investigación se encuentra en la Biblioteca Nacional de Madrid, y está en este momento en proceso de restauración.

<sup>3</sup> Thomas Bradwardine, *De futuris contingentibus*; Texto editado por J. F. Genest en «Le *De futuris contingentibus* de Thomas Bradwardine», en *Recherches Augustiniennes*, 14 (1979), pp. 249-336. Responsio propria, 62 s, p. 335; responsio propria, 62 v, p. 335 y responsio propria, 62 z, p. 336.

<sup>4</sup> Th. Bradward, *De causa Dei...*, I.II, c.1, p. 443 D y I.II, c. 1, p. 444 B-C.

recuerdan Oberman y Weisheipl, defiende como propia de la voluntad humana la «libertad de contradicción», es decir, la capacidad de elegir entre opciones opuestas<sup>5</sup>, Bradwardine especifica con igual claridad y fuerza que todo cuanto ocurre ocurre *necesariamente*, en relación a la primera causa, el querer divino. Es decir, que todo acto y todo ser están sometidos a la necesidad, una necesidad que él llama «necesidad antecedente», y que se identifica con los decretos de la propia voluntad divina<sup>6</sup>.

Así las cosas, ¿cómo puede ser que Bradwardine defienda simultáneamente la «libertad de contradicción» (*libertas contradictionis*) y la «necesidad naturalmente antecedente» (*necessitas naturaliter antecedens*)<sup>7</sup>?

Responder a esta pregunta exige un detenido estudio de qué entiende Tomás Bradwardine tanto por «libertad de contradicción» como por «necesidad naturalmente antecedente».

## 2. LA «NECESIDAD NATURALMENTE ANTECEDENTE»

Tal y como nos indica el *Magnus logicus* y J. A. Weisheipl nos recuerda, los lógicos medievales distinguían, al menos, dos tipos de necesidad:

La «necesidad de consecuente» (*Necessitas consequentis*), referida al consecuente en sí mismo, al margen de las premisas (*In sensu diviso*); es decir, afirmada respecto de la conclusión de un razonamiento, no como miembro del mismo, sino como realidad independiente. Este tipo de necesidad se conocía también como necesidad absoluta o *de re*.

Y la «necesidad de consecuencia» (*Necessitas consequentiae*), referida al consecuente pero como resultado de un proceso, como dependiente de las premisas que componen, junto con el consecuente, el proceso en cuestión (*In sensu composito*). En este caso, la conclusión era considerada como parte de un todo, y su necesidad venía impuesta como consecuencia de unas premisas. Este tipo de necesidad era también denominada hipotética (*ex suppositione*) o *de dicto*<sup>8</sup>.

Según esto, podía afirmarse que «Todo lo conocido por Dios es necesario» por «necesidad de consecuencia» o *de dicto*, porque Dios no puede conocer las cosas sino como son, desde la eternidad, pero podría haber querido que fuesen de otro modo, en cuyo caso conocería otras.

<sup>5</sup> Oberman, H. A., *Archbishop Thomas Bradwardine. A fourteenth century Augustinian. A study of his Theology in its historical context.*, Utrecht, Kemink & Zoom (Domplein 2), 1957, p. 224.

<sup>6</sup> Th. Bradward, *De causa Dei...*, I.III, c. 1, p. 637 B; I.III, c. 1, coroll., p. 640 C; I.III, c. 2, p. 646 B-C; I.III, c. 2, coroll., p. 649 B.

<sup>7</sup> Oberman, H. A., *Archbishop Thomas Bradwardine. A fourteenth century Augustinian. A study...*, p. 225.

<sup>8</sup> Th. Bradward *De causa Dei...*, I.III, c. 28, p. 715 C-D.  
Weisheipl, J. A., «Ockham and the...», p. 625.

Sin embargo, ya desde la realización de su *De futuris contingentibus*, Tomás Bradwardine justifica el uso del término *Necessitas antecedens* para designar la acción de Dios sobre las criaturas libres<sup>9</sup>.

Hablando con mayor precisión, y dirigiéndonos para ello al propio *De causa Dei*, creo que lo correcto sería decir que Tomás mantiene que todo ocurre por necesidad, mas una necesidad antecedente y relativa a la primera causa, la voluntad divina<sup>10</sup>.

Todo ocurre necesariamente respecto de la voluntad de Dios, no porque la voluntad divina quiera «necesitar» cualquier acto, sino porque es la primera causa, universalmente eficaz, omnipotente y que no puede impedirse<sup>11</sup>.

En efecto, el *Doctor profundus* define la necesidad antecedente como una causa activa que, establecida, produce necesaria e indefectiblemente su efecto<sup>12</sup>.

Enfrentado al problema que supone conocer la relación existente entre necesidad, libertad y contingencia, el interés del autor del *De causa Dei* no reside en escribir un tratado acerca de la necesidad «de consecuencia» (*de dicto*) y la «del consecuente» (*de re*), sus esfuerzos se dirigen exclusivamente a defender con la mayor claridad y energía posibles la causalidad divina.

Mas, si de acuerdo con Escoto es aceptado como la naturaleza de la contingencia el hecho de que lo opuesto de una acción particular podría igualmente haber tenido lugar y, por tanto, que toda acción contingente ha de provenir de una elección libre, Bradwardine puede afirmar que tanto el pasado, como el presente y el futuro, en términos absolutos, son contingentes<sup>13</sup>. Todo debe necesariamente ser contingente por virtud de la infinita libertad que reside en la causa primera, es decir, en Dios y en el ejercicio de su voluntad. Ahora bien, siendo contingentes, hay que significar que, puesto que los decretos divinos, libremente queridos por Dios, son irrevocables, tanto el pasado como el presente y el futuro han de considerarse necesarios, sometidos a la voluntad de Dios, la necesidad antecedente.

Pasado, presente y futuro serían contingentes en el querer divino. Por este motivo Bradwardine no puede aceptar, tal cual, la proposición presente en Wicief y en Lutero, según la cual todo lo que ocurre, ocurre necesariamente, entendido este necesariamente de un modo absoluto<sup>14</sup>. Todo cuanto ocurre,

<sup>9</sup> Genest, J. F., «Le de futuris contingentibus de...», p. 266; Kretzmann, N.; Kenny, A., y Pinborg, J., *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1982, p. 375.

<sup>10</sup> Véase en el presente estudio, *supra*, la nota n. 6.

<sup>11</sup> Th. Bradward, *De causa Dei...*, I.III, c. 1, p. 639 E.

<sup>12</sup> Th. Bradward, *De causa Dei...*, I.III, c. 2, p. 646 E.

<sup>13</sup> Th. Bradward, *De causa Dei...*, I.III, c.50, p.814 C-D.

<sup>14</sup> Laun, J. F., «Recherches sur Thomas Bradwardine precurseur de Wicief», en *Revue d'Historie et de Philosophie Religieuses*, XI (1929), p. 227.

ocurre necesariamente, cierto, pero por una necesidad antecedente relativa a la primera causa, la libérrima y omnipotente voluntad divina<sup>15</sup>.

Así, la fuente de toda necesidad y contingencia está en Dios, pues todo, en relación a su querer, es contingente<sup>16</sup>. Pero lo querido por Dios y, como consecuencia, conocido por Él, ha de suceder de un modo necesario, por necesidad antecedente, a lo largo de la historia del mundo, que no puede ser sino como Dios ha querido. De este modo, convergen en Dios necesidad y libertad.

Mi objetivo no es profundizar en el problema que se conoce como «De los futuros contingentes», ni analizar la fuerte polémica surgida en el siglo xiv y continuada en los posteriores<sup>17</sup>. Sin embargo, del estudio de la posición bradwardiniana se extrae una conclusión de profundas implicaciones antropológicas: que todo cuanto acontece, ya sea pasado, presente o futuro, acontece necesariamente, pues, por necesidad antecedente, no puede ocurrir sino lo que Dios, libremente, quiere que ocurra.

En efecto, en tanto que las voluntades creadas constituyen parte del universo creado, y una parte fundamental en lo que a la historia del mismo se refiere, el problema de la contingencia y la necesidad de los acontecimientos presentes, pasados y futuros les atañe directamente. Y, puesto que, como ha sido indicado con anterioridad, la contingencia supone la facultad de elegir libremente, la afirmación de la necesidad de todo acontecimiento, así como la de su contingencia respecto de la voluntad increada, y no de una voluntad creada, plantea con viveza la cuestión de si las voluntades creadas poseen libre arbitrio, capacidad para elegir libremente<sup>18</sup>.

A este respecto resulta sumamente interesante esta afirmación bradwardiniana:

Que Dios, como necesidad antecedente, de algún modo impele necesariamente a toda voluntad creada en su producción, cese o abstención libre de todo acto<sup>19</sup>.

Con estas palabras, el *Egregius theologus* parece indicar claramente que Dios «necesita» al hombre en todos sus actos y abstenciones de acto, mueve y predetermina al hombre. Es la primera causa universalmente eficaz, y por

<sup>15</sup> Th. Bradward, *De causa Dei...*, I.III, c. 27, p. 704 C-D; I.III, c. 27, p. 705 B.

<sup>16</sup> Th. Bradward, *De causa Dei...*, I.III, c. 5, p. 654 B.

<sup>17</sup> Cfr. Genest, J. F., «*Le De futuris contingentibus de...*»; Baudry, L., *La querelle des futurs contingents (Louvain, 1465-1475)*, París, 1950.

<sup>18</sup> Esta cuestión está muy bien planteada en Courtenay, W. J., «Augustinianism at Oxford in the fourteenth Century», en *Augustiniana*, 30 (1980), pp. 58-70 y en la ya citada Genest, J. F., «*Le De futuris contingentibus de...*».

<sup>19</sup> «*Quod Deus quodammodo necessitat quamlibet voluntatem creatam ad quemlibet liberum actum suum, et ad quamlibet liberam cessationem ac vacationem ab actu, et hoc necessitate naturaliter praecedente.*», (Th. Bradward, *De causa Dei...*, I.III, c. 2, p. 646 B-C).

tanto actúa como necesidad antecedente. Sin embargo, al mismo tiempo que lo hace, sostiene que el hombre sigue siendo libre. Es precisamente aquí donde reside el mayor interés de la teoría bradwardiniana respecto de la necesidad y la libertad.

En palabras de Bradwardine:

La voluntad humana no escapa a la acción de Dios, mas cuando ésta (la acción divina) actúa sobre la voluntad humana, no la determina a la manera de una naturaleza; hace que se determine libre y voluntariamente (51f). Esta es la razón por la que mérito y demérito no se ven afectados (52)<sup>20</sup>.

Dios quiere libremente que un acto sea hecho libremente, y su decreto hace que este acto libre se produzca necesariamente. Así, la libertad es *ipso facto* necesidad; la una envuelve a la otra. Y, de este modo, contingencia y necesidad, dice Bradwardine, no se contradicen, pues tienen un origen común, Dios, fuente de todo acto de querer libre<sup>21</sup>.

En palabras de J. A. Weisheipl:

Lo que Bradwardine quería decir era que Dios, como previo a las actividades de todas las criaturas, era una causa antecedente que mueve a todas las criaturas de acuerdo con sus propias naturalezas: necesariamente a las naturalezas determinadas y libremente a las naturalezas libres (*ad utrumlibet*)<sup>22</sup>.

Mas mantener una teoría semejante supone entender la acción de Dios, como necesidad antecedente, al menos de dos modos diferentes: ya sea referida a las naturalezas libres, es decir, a las voluntades creadas, ya sea referida al resto de las naturalezas.

Así pues, podrán distinguirse dos tipos de necesidad: una que repugna a la libertad y se caracteriza por ser «natural, fatal y violenta»<sup>23</sup>; y otra «espontánea, con-sentida, libre», que es compatible con la libertad<sup>24</sup>.

### 3. LIBERTAS CONTRADICTIONIS

Antes de continuar nuestra investigación, es necesario hacer una serie de puntualizaciones.

De acuerdo con lo mostrado por É. Gilson, hay que decir que los doctores de la Edad Media entendieron la libertad al menos de tres formas diferen-

<sup>20</sup> Genest, J. F., «Le De futuris contingentibus de...», p. 267.

<sup>21</sup> Th. Bradward, *De causa Dei...*, I.III, c. 1, p. 637 D-E.

<sup>22</sup> Weisheipl, J. A., «Ockham and the...», p. 654.

<sup>23</sup> Th. Bradward, *De causa Dei...*, I.III, c. 10, coroll., p. 686 C.

<sup>24</sup> Th. Bradward, *De causa Dei...*, I.III, c. 11, p. 686 A.

tes. Según esta clasificación, el término «*libertas*» podía utilizarse en tres sentidos:

- *Libertas a necessitate*. Libertad psicológica referida a la capacidad de elegir libremente, es decir al libre albedrío.
- *Libertas a peccato*. Referida a la liberación de la servidumbre del pecado, es decir a la capacidad de hacer el bien.
- *Libertas a miseria*. La que nos libra del sufrimiento y de la muerte<sup>25</sup>.

Tanto *libertas a peccato* como *libertas a miseria* son acepciones del término libertad de carácter religioso y sobrenatural. En este sentido, no es la capacidad de elegir libremente, por parte del hombre, el problema que se afronta; son cuestiones como la de si el hombre es capaz o no de hacer el bien por sus propias fuerzas, si puede evitar la tentación sin la ayuda de Dios (la gracia), si puede perseverar en el bien y alcanzar la salvación por sus propios medios..., en otras palabras, se estudia la capacidad de la naturaleza humana para hacer el bien y alcanzar la gloria, siempre a la luz sobrenatural de la Revelación.

A lo largo del *De causa Dei*, como mostraré más adelante, se abordarán estos problemas. Gran parte de la oposición al pelagianismo residirá aquí. Sin embargo, el interés de Tomás Bradwardine por salvaguardar, como propia de la naturaleza del hombre, la *libertas a necessitate*, es decir, la propia del libre albedrío, es un aspecto esencial de todo su pensamiento filosófico.

En efecto, frente al determinismo, y por tanto a la anulación de toda responsabilidad o mérito en relación a cualquier acción humana, Tomás afirma el libre albedrío<sup>26</sup>, y en consecuencia la libertad de elegir sin coacción, *libertas a necessitate*, o, como él mismo dice, *libertas contradictionis*.<sup>27</sup>

Ahora bien, siendo esto así, la pregunta sigue vigente: ¿cómo pueden mantenerse a un tiempo la «necesidad antecedente» y la «libertad de contradicción»?

Para dar una respuesta es fundamental dirigir nuestra atención al primer capítulo del libro segundo del *De causa Dei*. En este capítulo, dedicado por el autor a esclarecer lo que entiende por libre albedrío, afirma:

Digo albedrío, porque hace referencia a los juicios racionales o del intelecto: y digo libre, porque hace referencia a la espontaneidad propia de la voluntad<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> Cfr. Gilson, E., *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid, Rialp, 1981.

<sup>26</sup> Th. Bradward, *De causa Dei*..., I.II, c. 18, p. 529 A.

<sup>27</sup> Th. Bradward, *De causa Dei*..., I.III, c. 9, p. 675 B; I.III, c. 9, p. 675 A-B; I.II, c. 2, p. 444 C.

<sup>28</sup> «... arbitrium inquam, propter iudicium rationis seu intellectus: & liberum, propter potestatem spontaneam voluntatis...», (Th. Bradward, *De causa Dei*..., I.II, c. 1, p. 443 D).

Así, se establece como una característica esencial de la libertad entrañada en un acto de libre albedrío, la espontaneidad. En otras palabras, parece que basta con que haya espontaneidad para que se dé libertad<sup>29</sup>.

Es, por tanto, en lo que se entiende por espontaneidad donde radica todo el problema.

Según su planteamiento, esta quedaría reducida a la ausencia de coacción respecto de las causas segundas; lo que se identificaría con la autodeterminación.

Así, como queda expresado en el *De causa Dei*, el hombre es libre (*libertas contradictionis*) porque no está sujeto a ninguna necesidad natural<sup>30</sup>. Ninguna causa inferior puede obligar, por necesidad, a la voluntad creada en su producción de actos racionales y libres<sup>31</sup>.

En última instancia, en palabras del propio Tomás Bradwardine, el hombre es libre porque «no está sometido a la necesidad natural, fatal y violenta»<sup>32</sup>. Basta con esto, con la espontaneidad, para que haya libertad, libre arbitrio y, en consecuencia, mérito y demérito.

Ahora bien, el que la acción libre del hombre no esté sometida de un modo necesario a las causas segundas, a la necesidad natural, fatal y violenta, no supone en modo alguno que no lo esté a la causa primera, es decir, la necesidad antecedente, la voluntad de Dios<sup>33</sup>.

El hombre, libre respecto de la necesidad «natural, fatal y violenta», sometido a la necesidad «espontánea, consentida y libre», es decir, a la voluntad de Dios, es dueño de sus propios actos.

#### 4. LA RELACIÓN ENTRE NECESIDAD ANTECEDENTE Y LIBRE ALBEDRÍO

La intención de Bradwardine al hablar de «necesidad antecedente», no era otra que la de hacer hincapié en el hecho de que Dios era la primera causa de todo lo creado, no escapando nada a los decretos de su voluntad, una voluntad incondicionada, libre. Puesto que todo lo querido por Dios ha de ocurrir necesariamente (entendido esto *de dicto*), Bradwardine estima que la voluntad divina ha de ser considerada como la «necesidad antecedente» de todo acontecimiento y de todo ser.

Ahora bien, en opinión del *Doctor profundus*, el que la voluntad omnipotente de Dios sea «necesidad antecedente» de todo cuanto es, no implica que las voluntades creadas, humana y angélica, carezcan de libre albedrío.

<sup>29</sup> Th. Bradward, *De causa Dei...*, I.III, c. 9, p. 676 C.

<sup>30</sup> Th. Bradward, *De causa Dei...*, I.III, c. 11, p. 686 E.

<sup>31</sup> Th. Bradward, *De causa Dei...*, I.II, c. 3, p. 449 A.

<sup>32</sup> Th. Bradward, *De causa Dei...*, I.III, c. 11, p. 686 E.

<sup>33</sup> Th. Bradward, *De causa Dei...*, I.III, c. 11, p. 687 D; I.III, c. 9, p. 676 C; I.III, c. 9, p. 675 C.

Con palabras del propio Tomás Bradwardine:

... necesidad antecedente, libertad y mérito no se oponen, y ninguna causa inferior, sino la causa superior, esto es, la voluntad de Dios, es necesidad antecedente respecto de su efecto: y todo cuanto ha sido, es y vendrá a ser, ha sido, es y será por necesidad naturalmente precedente<sup>34</sup>.

Dios es la causa antecedente que mueve a todas las criaturas; pero de acuerdo con sus propias naturalezas: fatalmente a las determinadas y libremente a las libres. Así, el hombre, poseedor de libre albedrío, es dueño de sus propios actos, mas, siendo esto así, también lo es que, como todo, está sujeto a la necesidad procedente de la voluntad divina.

La identificación, por parte de Bradwardine, de la «necesidad antecedente» con la voluntad de Dios, así como su insistencia en la inmediatez de la acción divina, implican lógicamente la presencia activa de Dios en cualquier actividad realizada por las voluntades creadas, finitas y contingentes<sup>35</sup>.

Mas, su empeño en defender la libertad propia del hombre, en mostrar que está dotado de libre albedrío, de una voluntad que no es pasiva sino activa<sup>36</sup>, impide mantener una posición ocasionalista al respecto, es decir, conduce a afirmar la responsabilidad del hombre respecto de sus acciones, y, por tanto, la presencia en cualquier actividad propia de las voluntades creadas, de éstas, como causas activas e inmediatas<sup>37</sup>.

En definitiva, la afirmación a un tiempo de la «necesidad antecedente» y del «libre albedrío», por parte del *Magnus logicus*, no es otra cosa que la aclaración explícita del por qué y el cómo del «concurso divino»; un concurso en el que la acción divina, natural y no temporalmente, antecede a la de la voluntad creada.

En este sentido, la tesis bradwardiniana, denominada por Gordon Leff «Principio de divina participación»<sup>38</sup>, tal y como indica Genest, podría identificarse con la defendida siglos después por Domingo Báñez y conocida como «concurso previo» o «premoción física»<sup>39</sup>.

---

<sup>34</sup> «... necessitas antecedens & libertas ac meritum non repugnant, & quod nulla causa inferior, sed tantum superior, scilicet Dei voluntas, est necessitas antecedens respectu sui effectus: & quod omnia quae sunt, fiunt & eveniunt, sunt, fiunt & eveniunt de aliqua necessitate ipsam naturaliter praecedente.», (Th. Bradward, *De causa Dei...*, I.III, c. 3, p. 649 B).

<sup>35</sup> Millan Puelles, *Léxico filosófico*, Madrid, Rialp, 1984, p. 171.

<sup>36</sup> Th. Bradward, *De causa Dei...*, I.II, c. 3, p. 467 C.

<sup>37</sup> Millan Puelles, *Léxico filosófico*, p. 176.

<sup>38</sup> Leff, G., «Thomas Bradwardine's *De Causa Dei*», en *Journal of Ecclesiastical History*, 7 (1956), pp. 21-29, p. 26.

<sup>39</sup> Genest, J. F., «*Le De futuris contingentibus de...*», p. 267.

5. LA *LIBERTAS A PECCATO* Y LA *LIBERTAS A MISERIA*

Tal y como nos recuerda É. Gilson, San Agustín ya había tropezado con la multiplicidad de sentidos que el vocablo «libertad» ofrecía al espíritu de un cristiano. Ora significaba simplemente «libre albedrío», ora quería decir libertad por oposición a servidumbre; y como la servidumbre podía ser la del pecado o la de la muerte, «libertad» podía entenderse como la santidad que nos libra de uno (*libertas a peccato*), o como la resurrección que nos libra de la otra (*libertas a miseria*)<sup>40</sup>.

En este sentido, es un problema eminentemente teológico el afrontado en este apartado.

5.1. La *libertas a peccato*

*Libertas a peccato* es un término que hace referencia a una cuestión de enorme importancia para Tomás Bradwardine. El término en sí no aparece en ninguna de sus obras; en cambio, el problema, profundamente antropológico, al que hace referencia, esto es, el problema que supone explicar de qué modo se libera el hombre de la servidumbre del pecado, o dicho de otro modo, qué capacidad tiene el hombre para hacer el bien y así ser libre, constituye uno de los objetivos principales de su creación y de su reacción anti-pelagiana.

No es la capacidad de elegir libre o espontáneamente lo que se plantea ahora, sino el poder del hombre para **libremente elegir y hacer el bien**, la necesidad o no, por parte del hombre, de la gracia de Dios para realizar cualquier acto bueno, meritorio.

La defensa pelagiana del poder del libre albedrío, implicaba la siguiente afirmación: o el hombre era libre, en cuyo caso no necesitaba de la gracia, es decir de Dios, para ser bueno y merecer, o no era libre<sup>41</sup>.

La posición bradwardiniana respecto a este problema suponía en primer lugar un planteamiento diferente de la cuestión, y en segundo lugar un ataque directo a las tesis pelagianas y semi-pelagianas.

En efecto, era suficiente salvaguardar la espontaneidad para liberar al hombre de la necesidad, es decir, para que el hombre fuese dueño de sus propios actos, responsable,... Y así, en una línea agustiniana, el que la naturaleza humana fuese incapaz de hacer el bien por sí misma, sin el auxilio especial de Dios, no supondría la negación del libre albedrío como propio de la naturaleza del hombre. La necesidad de la gracia no excluiría la *libertas a neces-*

<sup>40</sup> Gilson, E., *El espíritu de la filosofía medieval...*, p. 289

<sup>41</sup> TH. BRADWARD., *De causa Dei...*, I,II, c.4, p.472 B-C.

sitate, y, en cambio, sólo la gracia de Dios liberaría al hombre del pecado y lo capacitaría para hacer el bien<sup>42</sup>.

El que Tomás Bradwardine, en el primer capítulo del *De causa Dei*, establezca como propio del ser posible la privación de acto puro, de bien, es decir, la potencialidad imperfecta, incompleta, la «capacidad» para el mal y la corruptibilidad<sup>43</sup>, es un hecho sumamente importante. Frente a Dios, ser necesario, acto puro, bien, el hombre, como ser posible, aun siendo bueno en tanto que ser, en tanto que posible es una potencia incompleta, imperfecta, está privado de bien y por tanto «inclinado» al mal y, en cierto sentido, corrupto. Como potencia incompleta, imperfecta, está necesitado del ser necesario, acto puro, para ser y actuar, como ya vimos. Mas, como ser privado de bien, «corrupto», necesita igualmente del ser necesario, acto puro, bien, que le restituya y le capacite para el bien<sup>44</sup>.

En este sentido, sin gracia, el hombre dotado de libre albedrío no podría ser bueno, el hombre no podría hacer el bien, mas, al elegir el bien, el hombre actúa libremente, ejercitando su libre albedrío, capacitado por la gracia. Es importante para Bradwardine hacer hincapié en que no son lo mismo gracia y libre albedrío<sup>45</sup>. Así, en palabras del propio *Doctor profundus*:

La gracia, que es un hábito gratuitamente dado por Dios, es, a la vez que la voluntad humana, causa eficiente de los actos buenos y meritorios (de dicha voluntad)...

Establecido que gracia y voluntad hacen conjuntas los buenos actos, digo que la gracia infundida gratuitamente es anterior naturalmente a la voluntad en la producción de los buenos actos<sup>46</sup>.

En la tesis bradwardiniana hay, pues, que destacar, tres puntos fundamentales: La necesidad de la gracia para llevar a cabo cualquier acción buena, la no identificación entre libre albedrío y gracia, y la gratuidad y prioridad natural de ésta respecto a la libre voluntad humana.

En efecto, el hombre, como ser contingente, necesita el auxilio de la gracia, el auxilio divino, para hacer el bien, actuar virtuosamente, perseverar en

<sup>42</sup> Ladaria, L. F., *Antropología Teológica*, Madrid, UPCM, 1987, p. 284.

<sup>43</sup> Th. Bradward, *De causa Dei...*, I.I, c. 1, p. 2 B-C.

<sup>44</sup> Th. Bradward, *De causa Dei...*, I.I, c. 43, p. 397 C-D.

<sup>45</sup> Th. Bradward, *De causa Dei...*, I.II, c. 2, p. 504 D.

<sup>46</sup> «Quod gratia, quae est habitus gratis datus a Deo una cum voluntate humana est causa efficiens proprie cuiuslibet boni et meritorii actus sui.» (Th. Bradward, *De causa Dei...*, I.I, c. 40, p. 364 A). «Ostenso quidem quod gratia cum voluntate efficit bonos actus... Puto autem quod gratia gratis infusa prius naturaliter voluntate faciat actus bonos...» (Th. Bradward, *De causa Dei...*, I.I, c. 41, p. 371 A).

el bien. La ausencia de gracia no implica, ni supone, la ausencia de libre albedrío, pero su presencia tampoco. Y, por último, puesto que Dios, ser necesario, acto puro, es inmutable, puesto que su voluntad no puede ser ni condicionada ni coaccionada, el auxilio que brinda a sus criaturas, la gracia, no sólo será previa naturalmente a la acción de las propias voluntades creadas, sino además necesariamente gratuita.

La necesidad, prioridad y gratuidad de la gracia limitan el poder de la naturaleza del hombre e impiden hablar de mérito, en sentido estricto, respecto de Dios.

Cuando, dice (Agustín), Dios corona nuestros méritos, ninguna otra cosa corona que no sean sus dones<sup>47</sup>.

En definitiva, en el sistema bradwardiniano, el hombre, un ser posible y como tal imperfecto, sólo puede alcanzar su plenitud mediante la gracia, un **don gratuito** de Dios, en modo alguno merecido. El hombre, por naturaleza liberado de la necesidad (*libertas a necessitate*), por medio de la gracia queda capacitado para hacer libremente el bien, elevarse sobre su imperfección, incompletud y corruptibilidad, liberarse de la «inclinación al mal», el pecado (*libertas a peccato*).

## 5.2. La *libertas a miseria*

Por último, hay que hablar del término *libertas a miseria*. Tampoco es utilizado por el *Doctor profundus*; el problema al que hace referencia, propiamente teológico, se afronta extensamente en el *De causa Dei*.

En este caso se entiende la libertad como la que nos libera del sufrimiento y de la muerte, es decir, como la resurrección, la salvación. Mas, de nuevo en este punto en concreto, el enfrentamiento entre Bradwardine y las posiciones de carácter pelagiano es radical.

Para el *Magnus logicus* la gratuidad de la gracia y la necesidad de la misma expuestas con anterioridad, suponen, en último término, la gratuidad de la salvación. Dicho de otro modo, la suma libertad, la liberación, no sólo del pecado sino también de la muerte, sólo se logra mediante la resurrección, y ésta la lleva a cabo Dios en nosotros de un modo gratuito<sup>48</sup>. Nada de lo que el hombre haga lo hará merecedor de la gloria, si no es porque Dios quiere que el hombre que libremente lo desee la alcance.

<sup>47</sup> «...Cum, inquit, Deus coronat merita nostra, nihil aliud coronat quam munera sua;...», (Th. Bradward, *De causa Dei...*, I.I, c. 39, p. 324 A).

<sup>48</sup> Th. Bradward, *De causa Dei...*, I.I, c. 39, pp. 356 E-357 A.

## 6. CONCLUSIÓN

Como el propio *Egregius theologus* afirma, Dios, el Ser, acto puro y sumo bien, al crear, todo lo que crea lo crea bueno, pues el ser es bondad y perfección pura.

El hombre, hecho a imagen y semejanza de Dios, como tal, es racional y libre, y por tanto su ser no se limita a estar sometido a las leyes *necesarias* que rigen la naturaleza.

En consecuencia, el *Doctor profundus* afirma que ningún hombre, que está constituido de un cuerpo pero también de un alma individual, racional e inmaterial, puede reducir su ser a un sometimiento ciego y total a naturalezas irracionales y materiales, o a las leyes que rigen a éstas<sup>49</sup>. El hombre, por su naturaleza, no se halla por completo bajo el imperio de las causas segundas, fundamento del ataque que nuestro autor dirige, en última instancia, contra la astrología y el poder de los astros sobre los seres humanos<sup>50</sup>.

Podría decirse que en el sistema bradwardiniano, el hombre, en tanto que disfruta de la ya mencionada *libertas a necessitate*, no está enteramente sometido a la **necesidad** impuesta por las leyes de la «física». Él, mediante su voluntad espontánea, es dueño de sus acciones. Y es Dios, su libertad, su no sometimiento a las Ideas (expresado todo ello en la creación), quien origina y fundamenta este atributo esencial de la naturaleza humana.

Así, el hombre, en tanto que ser creado a imagen y semejanza de Dios, racional y libre, liberado de la necesidad, sólo sometido a la inquebrantable voluntad divina, alcanza una dignidad superior a la del resto de las criaturas.

El *Magnus logicus*, al defender la existencia del libre albedrío y afirmarlo respecto del hombre, lo eleva por encima de la naturaleza, lo dota de identidad, de soberanía, haciéndolo responsable, dueño de sí mismo.

En última instancia, el hombre, fin medio de la creación, **no supeditado** a ninguna **necesidad** natural y, por tanto, dueño de sus actos, en el pensamiento de Tomás Bradwardine, aparece como un ser «dis-locado», único ser inmanente, corpóreo y, como tal, sometido a las leyes de la física, pero, por naturaleza, dirigido y abierto a la trascendencia.

Mas, el hombre, incapaz por sí mismo de amar a Dios, de hacer el bien y perseverar en él, de superar su propia fragilidad e imperfección, sólo gracias al auxilio divino, a la gracia, puede liberarse del pecado, del sufrimiento y de la muerte.

Para Tomás Bradwardine, la separación existente entre el hombre y Dios es, en sí misma, abismal e infranqueable para el primero. Frente a Dios, ser necesario, acto puro, perfecto, omnisciente y omnipotente; el hombre, cuyo

<sup>49</sup> Th. Bradward, *De causa Dei...*, I.II, c. 3, p. 449 B-C.

<sup>50</sup> Las estrellas y cuerpos celestes tan solo influirían sobre el cuerpo, no sobre el alma. Th. Bradward, *De causa Dei...*, I.II, c. 3, p. 466 D.

ser ha sido creado por Dios, cuyos actos suponen la acción divina (como causa primera y primer motor), cuya bondad como ser es fruto de la bondad de su creador, creado liberado de la necesidad por decreto divino, es un ser contingente, incompleto, privado de bien y, por lo tanto, de ser. De ningún modo podrá el hombre, por sí solo, salvar ese abismo. Es de Dios de quien parte la iniciativa, es Dios quien capacita al hombre para amarle, quien hace cuanto de bueno hace el hombre, en y por el hombre; haciendo, asimismo, que sus dones sean los méritos de cada hombre, y que la gracia no elimine nuestro libre albedrío.

Así, para Tomás Bradwardine, **sólo con y por Dios es el hombre quien alcanza la plena libertad**; único ser de la creación creado para, no sometido a la necesidad, ser plenamente libre:

...non volentis, neque currentis, sed misserentis est Dei (Rom. IX, 16).

Sin duda, valorar el planteamiento antropológico de una obra como el *De causa Dei*, resulta sumamente difícil y en alguna medida pretencioso. Tomar un partido en relación a la teoría de la libertad desarrollada por el *Doctor profundus* supone haber elaborado otra teoría, al menos tan consistente como ésta. Aun así, bueno sería hacer algunas puntualizaciones.

1.º Al abordar el problema del hombre y la libertad tanto en el orden natural como en el sobrenatural, al mostrar que el planteamiento antropológico no puede limitarse al orden natural, que la existencia de libre albedrío, de *libertas a necessitate*, implica un orden sobrenatural, el *Doctor profundus* enriquece enormemente la investigación y el objeto de la misma. Bradwardine muestra que cuando se afirma que el hombre posee libre albedrío no se ha respondido aún a la pregunta sobre la libertad del hombre, se ha iniciado la investigación, se ha mostrado que el hombre es un ser peculiar y se ha abierto la puerta que muestra su dimensión sobrenatural.

Para Tomás Bradwardine, si el hombre careciese de libre albedrío no sería hombre, no podría actuar ni bien ni mal, y no podría **alcanzar** su fin último, la **plena libertad**, la plenitud, el bien, la beatitud.

2.º El verdadero problema del planteamiento bradwardiniano no está en el orden de la gracia, si bien también en este orden sus opiniones han suscitado discusión, radica en lo que se entiende por *libertas a necessitate*.

Obligado por el concepto de Dios desarrollado a lo largo de su obra, el *Magnus logicus* intenta hacer coexistir la necesidad y la libertad. Así, la auténtica dificultad reside en el modo en que intenta hacer coexistir ambas, y, más en concreto, en la utilización del término «necesidad antecedente».

3.º Tanto semipelagianos como reformadores, en el fondo, reaccionaron del mismo modo ante la tesis bradwardiniana. Los primeros la rechazaron rotundamente, pues, en su opinión, la «necesidad antecedente» no dejaba lugar a la libertad humana. Los segundos, considerando, igualmente, que la li-

bertad humana quedaba reducida a un mínimo, la aceptaron como sumamente profunda y rica.

4.º La cuestión sigue siendo complicada. Aún hoy en día las opiniones en torno a la concepción bradwardiniana de la libertad están divididas.

5.º En mi opinión son las ideas de perfección, necesidad, eternidad, tiempo, causa... utilizadas por el *Doctor profundus*, junto con su método *more geometrico*, lo que dificulta la tarea bradwardiniana de hablar de *libertas a necessitate* respecto del hombre. Podría decirse incluso que la idea de **espontaneidad**, expuesta como la **raíz del libre albedrío**, resulta un tanto insuficiente, que el término necesidad antecedente es demasiado duro y rígido, que la libertad humana parece, en exceso, relativa... pero, aun así ¿puede hablarse de **determinismo**, en sentido estricto, en Bradwardine? A mi juicio no, y presentar su antropología como un preludio de la que se desarrollará con la Reforma creo que sería mal comprender su pensamiento.