REFERENCIAS EN LA OBRA DE LACAN/4

Teatro Olímpico *Palladio* 4

No busco, encuentro *Pablo Picasso* 8

La voluntad determinada *Martín Lutero* 12

Antes del nacimiento del sol *Friedrich Nietzsche* 38

El asesinato... *Thomas de Quincey* 41

Pater Noster *Jacques Prévert* 45

FUNDACION DEL CAMPO FREUDIANO EN ARGENTINA

REFERENCIAS EN LA OBRA DE LACAN/4

"Referencias en la Obra de Lacan" es una publicación cuatrimestral de la Fundación del Campo Freudiano en Argentina.

Directora Responsable:
Verónica E. Carbone

Directora Editorial:
Diana Etinger de Alvarez

Comité Editorial y de Redacción:
Diana V. de Indart (Coordinación General)
Clara Lichtensztain (Coordinación Operativa)
Agueda Hernández
Alicia Bendersky

Diseño Gráfico:
Horacio Wainhaus / Factoría Sur

Permitida la reproducción parcial del contenido, previa autorización por escrito de la dirección de la publicación

Siendo de interés el intercambio con publicaciones periódicas de carácter científico, rogamos a las instituciones o personas interesadas dirigirse a la dirección de la publicación

Correspondencia:
Riobamba 911 PB

"Referencias en la Obra de Lacan", Año II, Número 4
Hecho el depósito de la Ley 11.723, Exp. Nº 223421.

Para el analista, el estudioso o simplemente el lector de la obra de Lacan, la consulta de los textos que cita en sus Escritos y Seminarios es una parte ineludible de ese ejercicio, apasionante, que es trabajar con la teoría lacaniana.

Lacan toma todo lo que la obra cultural y científica del hombre le ofrece, no sólo para ejemplificar o proporcionar modelos, sino también para construir distintos tramos de su teoría, y suele suceder que sólo una vez localizada la referencia puede dársele su justo valor. Esta búsqueda, no es tarea sencilla, (por supuesto, tampoco es imposible). El Campo Freudiano en la Argentina, a través de esta publicación, ha abordado, como una de sus tareas, la recolección de textos que a veces, son inhallables, y otras, la mayoría, nos obligan a largos y complicados recorridos. Cada referencia va acompañada de una nota que ubica el lugar de la obra de Lacan en que es mencionada, pero no siempre hemos podido localizar todos los lugares en que éstas son utilizadas.

En alguna ocasión incluiremos textos que no siendo referencias de Lacan constituyen una guía para la ubicación de ciertos conceptos.

Este número incluye una selección de aquellos fragmentos de "La voluntad determinada" de Martín Lutero que hemos considerado como los más adecuados para responder a las citas de Lacan del Seminario "la Etica".

Una larga búsqueda permitió descubrir a qué texto de Picasso pertenecía su "No busco, encuentro". Y luego, hubo que localizar un ejemplar de la vieja revista francesa que había publicado la "Carta sobre el Arte". Nuestro agradecimiento a Abdoulaye Yerodia, quien la buscó y la encontró en París para nosotros.

Teatro Olímpico *Palladio*

"Para decirlo de manera abreviada, la arquitectura primitiva puede ser definida como algo organizado alrededor de un vacío."
"...—vayan a ver el teatro de Palladio en Vicenza, pequeña obra de arte en su género..."
Estos párrafos se encuentran en el Seminario "La Etica del Psicoanálisis", cap. "Breves Comentarios al margen", punto 3.
Si bien el doctor Lacan no cita el libro de James Ackerman, "Palladio", reproducimos a continuación parte del cap. 5 (Principios de la arquitectura de Palladio), que nos ha parecido esclarecedor en relación al tema del uso de la perspectiva en arquitectura, a la arquitectura neoclásica, y a la construcción alrededor de un vacío.

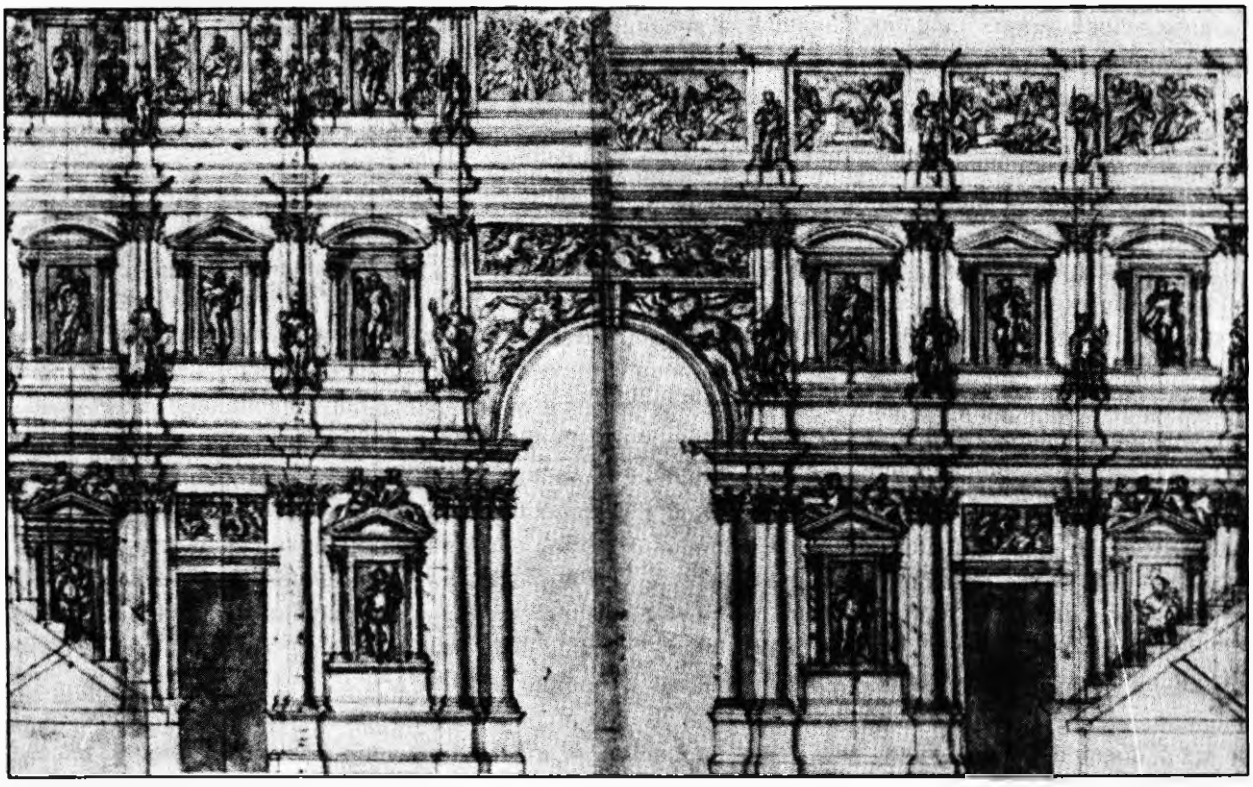
Las recientes excavaciones —que paradójicamente se vieron favorecidas por los bombardeos de la última guerra— sugieren que Palladio interpretó este templo como había hecho con las termas, enfatizando, sin llegar a falsear la realidad, un foco en el núcleo y un clímax en la cumbre, donde puso un gran templo circular como coronamiento. En ese punto existen cimientos de un templo algo menor, pero los excavadores italianos creen que buena parte de él debía quedar oculto detrás de la *loggia* semicircular. Un distinguido arqueólogo alemán, sin embargo, prefiere la interpretación palladiana por razones estéticas y simbólicas, lo cual nos recuerda el viejo adagio italiano: *se non 'è vero, è ben trovato*.

(...)El Teatro Olímpico es todo de madera, como los teatros renacentistas anteriores, que han desaparecido junto con el único de piedra, construido por Falconetto en Lorco, para Alvise Cornaro, en 1528. Se ha conservado en parte por buena suerte y en parte por ser el único teatro del Renacimiento construido y mantenido por una institución que ha sabido sobrevivir durante más de cuatrocientos años.

El teatro renacentista, sucesor de los autos de milagros y de fe de la Edad Media, nació durante el siglo XV bajo dos formas: unas obras populares, y frecuentemente en dialecto, que normalmente eran comedias, y un drama humanista de la *intelligentsia* y los *signori*, casi todos tragedias, a imitación del teatro griego. La casta humanista excitó el interés por el marco arquitectónico: primero para los actores, y más tarde, a fines del siglo XV, también para el público. Uno de los primeros diseños de escenario procede del círculo milanés de Bramante y data de la década de 1490. Naturalmente, en una cultura humanista, el esfuerzo por restaurar el drama antiguo iba acompañado por un esfuer-

zo paralelo por recrear el antiguo diseño de escenario, y con esto, como en la mayoría de los demás renacimientos. Vitruvio fue la principal fuente escrita. Su texto, siempre oscuro, es más denso de lo acostumbrado en los pasajes que se refieren al teatro, pero su descripción de una escenografía ilusionista en perspectiva encajaban muy bien con esa pasión del primer Renacimiento por la perspectiva y condujo a una fórmula, desarrollada por Peruzzi e ilustrada por Serlio, de plataformas al fondo de las cuales aparecían calles urbanas (o paisajes para obras pastoriles), hechas a base de escorzos para que se asemejasen lo más posible a su modelo real. Los primeros diseñadores se contentaron con concentrar sus esfuerzos en el escenario y la escena, pero Palladio, cuya actitud era más arqueológica, decidió aplicar su conocimiento de los restos de los teatros antiguos a un renacer de toda la edificación.

El primer signo de su interés por la arquitectura teatral es la reconstrucción del teatro de Vitruvio que hizo para la edición de Daniele Barbaro de 1556, sobre la base de sus estudios de los restos de Verona, Roma, Pola y especialmente el teatro "Berga" de la propia Vicenza (hoy totalmente enterrado). Las ilustraciones, que Barbaro atribuye a Palladio, podrían ser al mismo tiempo estudios para el Teatro Olímpico y reconstrucciones de las ruinas de Berga. Las perspectivas de calles que se muestran en las arquerías del alzado no se parecen a las del Teatro Olímpico, pero, como muestra la planta, están pintadas sobre planos insertos en las arcadas. Siguiendo las prescripciones de Vitruvio, esos paneles tienen tres caras y pueden girarse para cambiar el decorado. Arqueólogos posteriores demostraron que Palladio interpretó mal el texto: el escenario no debía estar en los huecos del proscenio, ni detrás de ellos, como ocurre en el Teatro Olímpico, sino a los lados. Con todo, la amalgama que hizo Palladio con sus fuentes contradictorias era todo lo científica que podía ser en aquel momento.



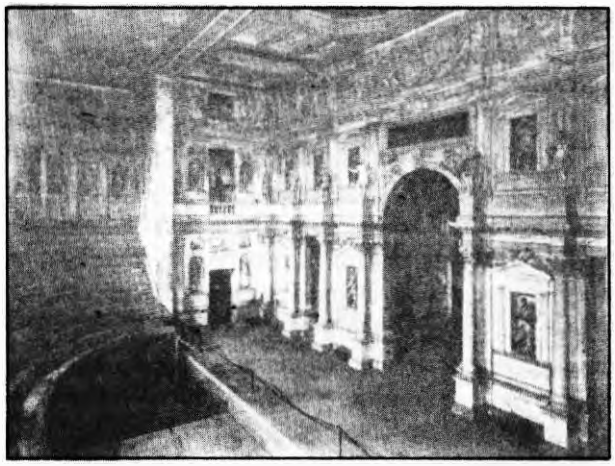
Vista del proscenio del Teatro Olímpico de Vicenza

En los años que siguieron a la edición del Vitruvio, Palladio tuvo oportunidades para poner a prueba sus ideas. A finales de la década de 1550 la Academia empezó a patrocinar una serie de complicadas realizaciones de escenarios. Palladio no diseñó la primera, pero en 1561 le pidieron que construyese un teatro en el gran salón de la Basílica para la puesta en escena de *L'amor constante* de Piccolomini. Al año siguiente, se representó la tragedia de Trissino *Sofonis-*

ba en un escenario aún mayor, con capacidad para ochenta actores y perspectivas urbanas y rurales, esta vez en tres dimensiones. Ambas estructuras, tal como están representadas en los frescos de los años 1590, son del tipo del Olímpico, aunque los proscenios tienen diseños diferentes; salvo el hecho de que no están techados, su construcción no debió ser más barata. Nada se conserva de otro teatro de 1564-1565, construido para la *Compagnia della Calza degli Accesi* en el claustro del monasterio de la Caritá en Venecia, obra que Palladio estaba realizando en esos años. Lo único que sabemos de él es que, según Vasari, se parecía al Coliseo y que Federico Zuccari diseñó doce *storie* para él, que probablemente se colocarían en las crujías del proscenio. La comparación con el Coliseo sugiere una fachada exterior de cuatro órdenes, de las que carece el Teatro Olímpico porque sus exteriores se dejaban a la casualidad y quedaban ocultos por los edificios vecinos.

En 1579 la Academia decidió construir un teatro permanente, financiándolo con aportaciones de sus miembros. La Comuna cedió los terrenos en febrero de 1580 y las obras comenzaron inmediatamente, de acuerdo con una maqueta previamente preparada por Palladio. Se ha conservado un dibujo original que muestra propuestas alternativas para el proscenio y una sección de la cávea[95]. El lado derecho se parece mucho al diseño construido, aunque se introdujeron bastantes cambios, algunos de ellos probablemente por el propio Palladio, pues gran parte de las obras se realizaron antes de su muerte en agosto de 1580. Las perspectivas no se empezaron en la primera fase, por falta de terrenos, que se adquirieron después. Scamozzi las diseñó y construyó en 1584-1585, y probablemente aumentó las alturas de las puertas laterales para favorecer las perspectivas[96]. Las figuras alegóricas que aparecen en el dibujo de Palladio fueron cambiadas, mediante votación de los académicos, en la primavera de 1580, por representaciones heroicas de sí mismos; y eso justo en el momento en que los nobles de Vicenza tenían que abandonar cualquier esperanza de llegar a ser algún día héroes de verdad.

Pudo ocurrir que Palladio no vigilase el edificio atentamente en los últimos meses de su vida, y que sus ejecutores tomasen decisiones desafortunadas. El techo de la escena, a lo *Palazzo Ducale*, es irrelevante, y otras partes, como la transición entre la escena y la cávea, parecen dejadas al azar. Pese a ello, el teatro es impresionante como fantasía que envuelve al visitante y lo introduce en un mundo pasado. Y es algo más, pues ha tenido la fuerza suficiente para preservar el Renacimiento mismo: todos los años atrae a personas procedentes de todo el mundo que asisten, desde unos asientos clásicamente incómodos, a las representaciones de los dramas clásicos. Sin el Teatro Olímpico, Sófocles y Racine no se representarían en la moderna Vicenza o, si lo fueran, el mundo entero no acudiría a contemplarlos.



Teatro Olímpico de Vicenza. Interior

El teatro arqueológico de Palladio era un mutante pobremente adaptado dentro de la evolución de su especie, que no sobrevivió a la competencia de las innovaciones coetáneas de Florencia, donde se estaban construyendo teatros con salas rectangulares, arco de proscenio, telón delante de la escena y un espacio sin estorbos destinado a escenario. A partir de 1580, el espíritu humanista, que hizo posible la Academia Olímpica y su teatro, fue menos productivo e influyente que el espíritu cortesano que promovió la escena ilusionista del siglo XVII, la mascarada y la ópera. El propio Palladio, a juzgar por sus otras obras de la última etapa, perdió interés por este resurgir literal que representa su teatro. Por deferencia a sus compañeros académicos, retrocedió a un momento de su propia evolución que ya había superado.

Por eso, este teatro no tipifica la relación de Palladio con la Antigüedad. En general, buscó en la arquitectura romana procedimientos para organizar e integrar complejos de espacios y masas, sobre todo en configuraciones que agrupan en torno a un eje central los espacios principales. Pero esas lecciones no eran sino un estímulo para la formulación de principios que no están manifiestos en el diseño antiguo, y que podemos definir así:

1. Jerarquía, o articulación sistemática desde las partes subordinadas al núcleo central.
2. La integración en tres dimensiones de las partes entre sí y de éstas con el todo mediante la proporcionalidad.
3. La coordinación entre el diseño exterior y el interior me-

diante la proyección de la organización interior en las fachadas y mediante la coherencia del sistema de proporcionalidad.

¿Es "clásica" la arquitectura de Palladio? Si con este término queremos decir "en el espíritu de la Grecia y la Roma antiguas", sólo ciertas obras lo son, como el Teatro Olímpico, y aun éstas de un modo muy laxo. Palladio amaba las ruinas pero, como muchos amantes, sólo veía en ellas lo que quería y como lo quería. Podía ser irracional, empleando elementos de la arquitectura antigua de un modo más pictórico que tectónico. Admirador del efecto de los pórticos de los templos, los colocaría en las villas, o los descompondría en elementos que luego repartiría por las iglesias. En sus últimas fachadas vicentinas empleó los órdenes como pinceladas. Ahora bien, también sabía ser vigorosamente filosófico imponiendo al proceso de diseño un método que, en forma diluida, influyó durante cuatrocientos años en la arquitectura occidental, y que hoy nos parece especialmente poderoso. Por tanto, no fue un clásico en el sentido de un simple revitalizador de la Antigüedad; o en cualquier caso lo fue menos que Bramante, Sangallo o Jacopo Sansovino, y como mucho, lo fue tan poco como Miguel Angel. (...)

NOTA

1 (Nota de Referencias...) Vitruvio, Marco. Escritor y arquitecto romano. Fue autor de un libro de 10 volúmenes, único en su género en la Antigüedad, compilación de diversas obras, titulado *De architectura*, en el que trata, además de la construcción, de hidráulica, mecánica, etcétera.

No busco, encuentro
Pablo Picasso

En varias oportunidades, a lo largo de su enseñanza, el doctor Lacan hace referencia a esta frase de Picasso.

En el "Seminario 7", cap. IX, dice: "No podrán dejar de ver en la frase célebre de Picasso, No busco, encuentro, *el encontrar* (trouver), *el* trovar *de los trovadores y de los troveros, de todos los retóricos, que le gana de mano al buscar.*

Evidentemente, lo que es encontrado es buscado, pero buscado en las vías del significante."

En el "Seminario XI", cap. I, preguntándose acerca de los fundamentos del psicoanálisis, su praxis, y en qué registro se inscribiría, la retoma diciendo: "Se me dirá, de todas maneras; el psicoanálisis es una investigación. En lo que a mí respecta, nunca me he considerado un investigador. Como dijo una vez Picasso para gran escándalo de quienes lo rodeaban: no busco, encuentro.

El 2 de diciembre de 1971, en sus charlas en Ste. Anne vuelve a citarla. Se refiere en esa oportunidad a haber encontrado en el campo de "la lengua", el "punto clave" que resuelve el enigma de la relación sexual.

Es en "El momento de concluir", clase del 14 de marzo de 1978, que invierte la cita diciendo: "Había anunciado en otros tiempos que No busco, encuentro. *Son mis palabras tomadas en préstamo a alguien que tenía en su tiempo cierta notoriedad, a saber el pintor Picasso. Actualmente* No encuentro, busco.

Busco, e incluso algunas personas no encuentran inconvenientes en acompañarme en esta búsqueda. Dicho de otro modo he vaciado (...) esos anillos de hilo con los cuales hacía antaño cadenas borromeanas." (Picasso, Lettre Sur l'Art. Rev. Formes. Marzo 1930. Traducción de Mariana Indart.)

Reproducimos los pasajes siguientes, extraídos de una carta firmada por Picasso, según la revista rusa Ogoniok, aparecida en Moscú, que la publicó en 1926 (Nº 20), acompañándola de una fotografía del pintor junto a su hijo. El interés de este documento, completamente inédito en Francia, no podría escapar a nuestros lectores.

Se me suele tomar por un buscador.

Yo no busco, encuentro.

S. quiere hacer del cubismo una especie de cultura física. Vemos todos los días montones de gente decrépita que se toman por "forzudos"; pretenden llegar a la potencia reduciendo todo a un cuadrado.

Mi obra perfectamente lógica, mi obra a la que yo consagro todos mis esfuerzos, no les sirve más que para hacer algo artificial, desprovisto de toda realidad.

Vean, por ejemplo, X...[1]. He aquí uno que verdaderamente "ha llegado".

Hacia 1900, su padre le dijo: "Hijo mío, irás a París a aprender el arte nuevo". Obedeció. Una vez en París se puso a hacer arte nuevo casi tan bien como los grandes *magasins du Printemps*.

Se pueden imaginar fácilmente cuán insoportable me es toda esa gente que imita mi arte, mis trabajos y hasta mis tics.

Algunos adeptos a la Escuela surrealista se sorprendieron con mi álbum de croquis y dibujos a la pluma, donde no había más que puntos y líneas.

El hecho es que yo admiro mucho las cartas de astronomía. Me parecen bellas por fuera de su significación ideológica. Así, un buen día, me puse a dibujar un montón de puntos, reunidos por líneas y manchas que parecían suspendidas en el cielo. Tenía la idea de servirme de ellas más tarde, introduciéndolas como un elemento puramente gráfico en mis composiciones.

¡Pero vean a estos surrealistas! ¡Qué maliciosos son! ¡Encontraron que esos dibujos respondían exactamente a sus ideas abstractas!

Un día le conté a Jean Cocteau una historia que me ocurrió en 1925. Unos amigos me querían llevar a la Exposición Internacional de Arte Decorativo, esa monstruosa manifestación de mal gusto no desprovista, sin embargo, de cierto valor instructivo. Me decían: "¡Verá Picasso, verá que es usted el responsable de toda esta arquitectura! Se encontrará allí a usted mismo, reconocerá el trabajo de sus manos". Es probable que hablando así creyesen complacerme.

Imaginen a Miguel Angel yendo a cenar a casa de amigos y al que se recibe diciéndole: "Acabamos de ordenar un muy buen buffet Renacentista inspirado por vuestro Moisés". ¡Ven desde aquí la cabeza de Miguel Angel!

¡Qué manía la de inspirarse continuamente en la obra de los contemporáneos! Siento un malestar casi físico cada vez que me doy cuenta de que se me imita.

El arte decorativo no se parece en nada a la pintura de caballete, a la creación de un cuadro. Uno es utilitario, el otro es un noble juego. El sillón es un asiento en el que uno se apoya. Es un utensilio. No es arte.

En 1906, la influencia de Cezanne, ese Harpignies de genio, penetró por todas partes. El arte de la composición, de la oposición de las formas y del ritmo de los colores se vulgarizó rápidamente. Dos problemas se presentaron ante mí. Comprendía que la pintura tenía un valor intrínseco, independientemente de la representación real de los objetos. Me preguntaba si no era preciso representar los hechos tal

como se los conoce más bien que tal como se los ve. Como la pintura posee su belleza propia, se puede crear una belleza abstracta con tal que permanezca pictórica.
Durante largos años el cubismo no tenía otro objeto que la pintura por la pintura. Rechazaba todos los elementos que no entrasen en su realidad esencial.
El matemático Princet, que asistía a nuestras discusiones estéticas, tuvo la idea de crear una geometría especial para pintores. Por otra parte esta idea no es tan original, puesto que todas las academias admiten la geometría de Leonardo da Vinci.
El color sólo es eficaz en la medida en que represente uno de los elementos constructivos del volumen. Todo el mundo sabe que una superficie blanca parecerá siempre más grande que una superficie negra de igual dimensión. Es elemental, incluso pueril.
Sin embargo esto no impide a los imbéciles querer deducir inmediatamente leyes y reglas generales para venir a explicarme el arte de pintar.
Para mí un cuadro no es jamás un fin ni una culminación, sino más bien un feliz azar y una experiencia. En el dominio de las formas el color constituye un patrón de medida. No tenemos ninguna necesidad de atascarnos en la geometría científica y, sin embargo, algunos observadores voluntarios no dejan de librarse, en este tema, a toda suerte de investigaciones teóricas. Peor para ellos. Así perecen los débiles...
Los pintores cubistas, estupefactos con sus propios trabajos, se complacen construyendo teorías para justificarlos.
Sin embargo el cubismo no ha tenido jamás un programa.
Un cuadro puede representar la idea de las cosas; puede, por otra parte, representar el aspecto exterior de las cosas sin alcanzarlas.
En efecto, no copiamos jamás la naturaleza, tampoco la imitamos, dejamos a los objetos imaginados revestir apariencias reales. No se trata de partir de la pintura para llegar a la naturaleza: es preciso ir de la naturaleza a la pintura. Hay pintores que transforman el sol en una mancha amarilla: pero hay otros que, gracias a su arte y su inteligencia transforman una mancha amarilla en sol.
Los elementos sacados de la naturaleza sirven a la variedad del cuadro. Es así como nos aproximamos al ideal de los grandes maestros, quienes guiados por su propia concepción, representaban las apariencias naturales de las cosas.
Creo que en la fuente de toda pintura se encontrará una visión organizada subjetivamente, o bien una iluminación inspirada, del género de la de Rimbaud. No doy ninguna importancia al tema pero me atengo enormemente al objeto. ¡Respeten el objeto!
No enreden jamás ni el aspecto ni el orden de vuestros más íntimos pensamientos.
Sabemos hoy que el arte no es la verdad. El arte es una mentira que nos permite aproximarnos a la verdad, al menos la verdad concebible. La pintura debe encontrar el medio de persuadir al público de que su mentira es la verdad.
Me cuesta trabajo comprender el sentido de la palabra "búsqueda". No creo que tenga sentido alguno. Nadie tendrá ganas de seguir a un hombre que mira adelante de sus pies esperando que la suerte deje caer en su camino una cartera. Aquel que encuentra alguna cosa, aunque no tuviera ninguna intención de buscar, termina por conquistar, si no la estima, por lo menos la atención del público.
Trato de representar lo que he encontrado y no lo que busco. En el arte las intenciones no tienen valor. Un proverbio español dice: "Se prueba el amor con actos y no con palabras". La idea de "buscar" condujo a una parte de nuestros pintores a las abstracciones. Está ahí, tal vez, el mayor error del arte moderno. El espíritu de búsqueda envenenó a todos aquellos que, no comprendiendo el lado positivo de la pintura moderna, han querido pintar lo invisible y lo que escapa al arte.
A menudo el cuadro expresa mucho más que lo que el autor quería traducir. El autor, estupefacto, contempla los resultados inesperados que no había previsto en absoluto.
La creación de un cuadro aparece frecuentemente como una generación espontánea e imprevisible. Se habla del naturalismo oponiéndolo al arte moderno.
Pero ¿se ha visto jamás una obra de arte "natural"?
La naturaleza y el arte son dos fenómenos perfectamente desemejantes.
El arte nos ofrece la posibilidad de expresar nuestra concepción y nuestra inteligencia de eso que la naturaleza no nos da jamás en una forma absoluta. Desde los primitivos, cuyo arte estaba extremadamente alejado de la naturaleza, hasta los artistas como David, Ingres y aun Bouguereau, todos los pintores que representaban la naturaleza comprendían bien que el arte era siempre el arte y jamás la naturaleza. Desde el punto de vista del arte, no existe ni forma abstracta ni forma concreta: no hay sino su interpretación más o menos convencional.
El cubismo no difiere en nada de todas las otras escuelas de pintura. Los mismos elementos y los mismos principios las rigen. El hecho de que el cubismo durante largo tiempo haya permanecido incomprendido y que, aún hoy, mucha gente no lo comprenda, no tiene importancia esencial y no

permite en nada prejuzgar sobre su valor. Del hecho de que yo no sepa alemán y que un libro alemán no sea para mí más que negro sobre blanco; no concluiría que la lengua alemana no exista.

El cubismo no es la semilla ni la germinación de un arte nuevo: representa una etapa del desarrollo de las formas pictóricas originales. Esas formas realizadas tienen derecho a una existencia independiente.

Si, en el presente, el cubismo se encuentra todavía en estado primitivo, una nueva forma de cubismo deberá nacer más tarde. Se hacen esfuerzos por explicar el cubismo por las matemáticas, por la geometría, por el psicoanálisis, etc. Todo eso no es más que literatura. El cubismo persigue metas plásticas que se bastan a sí mismas. Nosotros las definimos como medios para expresar todo lo que nuestra razón y nuestros ojos perciben dentro de los límites de las posibilidades que comportan el dibujo y el color. ¡Qué fuente inagotable de alegrías inesperadas y de descubrimientos!

Henri Rousseau no es un caso especial. No es más que una mentalidad particular en su grado de perfección. La primera tela de este pintor, que tuve la ocasión de adquirir, produjo en mí un efecto sorprendente.

Andaba un día por la rue des Martyrs. Un *marchand* de baratijas estaba instalando telas a lo largo del muro de su negocio. Un retrato atrajo mi atención. Era una cabeza de mujer, de mirada severa y penetrante, límpida y resuelta: una mirada de mujer francesa. La tela era enorme. Le pregunté el precio: "Unos centavos", me respondió el *marchand*. "Ud. limpiará la tela y podrá trabajar encima".

Es el retrato psicológico más verdadero de la Escuela francesa.

Estoy sorprendido de ver cuánto se usa y se abusa de la palabra "evolución".

El arte no tiene ni pasado ni futuro. El arte, impotente para afirmarse en el presente, no se realizará jamás. No es al pasado que pertenecen el arte griego o el arte egipcio: están más vivos hoy de lo que estuvieron ayer. El cambio no es la evolución. Si el artista modifica sus medios de expresión, eso no significa que haya cambiado su estado espiritual. Todo el mundo tiene el derecho a cambiar, incluso los pintores.

NOTA:

(1) El nombre de un célebre pintor cubista.

La voluntad determinada
Martín Lutero

"Para concebir claramente la posición de Freud en lo concerniente al Padre es necesario haber ido a buscar la articulación del pensamiento de un Lutero cuando éste perdió los estribos con Erasmo quien,... publicó su "De libero arbitrio" para recordarle... que toda la autoridad cristiana,... y toda la tradición de los Padres, hacía pensar que,... las buenas obras, contaban en algo y que, en resumen, la tradición de los filósofos, la del Soberano Bien, no debía echarse por la borda.

Lutero,... publica entonces el "De servo arbitrio" para acentuar el carácter radicalmente malo de la relación que el hombre mantiene con el hombre y lo que está en el núcleo de su destino, esa Ding, *esa causa, que al otro día designaba como análoga a lo designado por Kant en el horizonte de su Razón práctica —con la salvedad de que es su contrapunto. Para inventar un término cuya grecidad aproximativa les ruego me perdonen, es la* causa pathomenon...

Lutero escribe lo siguiente —el odio eterno de Dios contra los hombres... un odio que existía incluso antes de que el mundo fuese creado."

Estos párrafos de Lacan han sido extraídos del Seminario de la Etica, del capítulo Las Pulsiones y los Señuelos.

Se refiere Lacan a la controversia que se hizo pública con la primera edición de "La voluntad determinada" de Martín Lutero, en el año 1525.

Se trata de la respuesta que éste dio a la publicación de "De libero arbitrio" de Erasmo de Rotterdam.
Razones de espacio nos impiden reproducir aquí el texto completo, por lo que hemos seleccionado un capítulo y varios párrafos que creemos serán orientadores en la lectura del seminario.
Destacamos algunas páginas en las que Lutero desarrolla su dogma del siervo albedrío en contraposición al del libre albedrío, su opinión acerca de en qué cuentan las obras en relación a la salvación, del carácter radicalmente malo del hombre en relación a sus semejantes, del odio de Dios por la criatura, y algunos otros que pueden aclarar la referencia a la pregunta kantiana acerca de qué es lo que determina el comportamiento del hombre. Aquello que Lacan llama **causa pathomenon** *refiriéndose a Lutero, y aludiendo a la* **causa noumenon** *de la que habla Kant.*
(Texto extraído de La voluntad determinada. Obras de Martín Lutero. Tomo IV. Publicaciones El Escudo, por convenio especial con Editorial Paidós. Año 1976).

El albedrío humano
Primera parte. Capítulo VIII.

Consecuentemente, partiremos de aquella misma definición en la que tú determinas el libre albedrío: "Además, por libre albedrío entendemos en este lugar la fuerza de la voluntad humana por la cual el hombre se puede aplicar a aquello que conduce a la salvación eterna, o apartarse de ello"[285]. Por cierto, tuviste buen cuidado en poner esta definición así en esta forma desnuda, sin aclarar ni una sola partícula de ella (como acostumbran hacerlo otros), en el temor de sufrir un naufragio, y posiblemente no uno solo. Así, pues, me veo ante la obligación de analizar estas partículas una por una. Evidentemente, un examen riguroso revela que la cosa misma que tú tratas de definir, va más allá de los términos de tu definición. A una definición tal, los sofistas la llamarían viciosa, toda vez que la definición no abarca la cosa definida. Pues anteriormente hemos demostrado que el libre albedrío es propio de Dios y de nadie más.

Quizás puedas atribuirle al hombre con alguna razón un albedrío. Pero atribuirle un libre albedrío en cosas divinas, esto es demasiado; porque según el juicio de todos los que oyen la expresión "libre albedrío", con ella se designa en sentido propio un albedrío que frente a Dios puede hacer y hace todo cuanto le place, sin estar trabado por ninguna ley ni por autoridad *imperio* alguna. En efecto: a un siervo, que vive bajo la autoridad de un amo, no lo habrías llamado libre; ¡con cuánta menos razón llamamos libre a un hombre o a un ángel que bajo la absoluta autoridad de Dios (para no hablar del pecado y de la muerte) llevan su vida de manera tal que ni por un momento pueden subsistir con sus propias fuerzas! Por lo tanto, ya aquí en el comienzo mismo están en pugna la definición de la palabra y la definición de la cosa, puesto que la palabra significa algo distinto de lo que se entiende con la cosa misma. Más correcto empero sería hablar de un "albedrío inconstante" o "albedrío mutable". *Vertibile arbitrium vel mutabile arbitrium*. Pues en esta forma Agustín y después de él los sofistas menguan la gloria y la fuerza de aquella palabra "libre" agregándole ese calificativo diminutivo y hablando de la inconstancia del libre albedrío. Y así debiéramos hablar también nosotros para no engañar los corazones de los hombres con palabras infladas y fastuosas, pero vacías de contenido, como opina también Agustín al decir que, siguiendo una línea clara , nos corresponde hablar en términos sobrios y adecuados. Pues del que enseña se requiere que se exprese con simplicidad y de un modo apropiado para la discusión, y no con ampulosidad y figuras retóricas tendientes sólo a persuadir. Pero no para crear la impresión de que nos deleitamos en lides de terminología, hagamos por ahora al abuso —si bien es un abuso grande y peligroso— esa concesión de que el libre albedrío sea lo mismo que el albedrío inconstante. Concedamos también a Erasmo que presente la fuerza del libre albedrío como fuerza de voluntad del hombre, como si lo de los ángeles no fuera libre albedrío, ya que en este libro él se propuso hablar solamente del libre albedrío de los hombres; de no ser así, también en este punto la definición sería más estrecha que el asunto definido.

Vayamos a aquellos puntos[286] en torno de los cuales gira lo verdaderamente esencial del problema. Algunos de estos puntos son lo suficientemente claros, otros rehúyen la luz, como si se sintieran culpables y tuvieran miedo de todo, cuando en realidad nada debe publicarse en forma más manifiesta y precisa que una definición; pues dar una definición oscura es lo mismo que no dar ninguna. Puntos claros son éstos: "la fuerza de la voluntad humana"; además: "por la cual el hombre se puede", y "a la salvación eterna". En cambio, estocadas a ciegas[287] son éstas: "aplicar"; "a aquello que conduce", y "apartarse". ¿Qué cosa, pues, habremos de adivinar tras aquello de "aplicar" y "apartarse"? ¿Y qué es "aquello que conduce a la salvación eterna"? ¿A dónde se quiere llegar con todo esto? Ya veo que tengo que habérmelas con un verdadero Escoto o Heráclito[288], de modo que no puedo menos que fatigarme con una doble labor: primero buscar afanosamente a mi adversario, palpando y a tientas, en fosos y tinieblas (lo cual es empresa llena de riesgos y peligros), y si no lo encuentro, luchar en vano y con fantasmas, golpeando el aire en la oscuridad[289]. Y luego, habiéndolo sacado una vez a la luz, y exhausto ya de tanto buscar, sólo entonces puedo trabarme en lucha con él en igualdad de condiciones. Pues bien: "la fuerza de la voluntad humana" creo que es la expresión con que designas la potencia o facultad o habilidad o aptitud de querer, no querer, elegir, despreciar, aprobar y rechazar, y otras acciones volitivas que hubiere. Pero, qué quieres decir con que esta fuerza "se aplica" y "se aparta", no lo veo, a no ser que sea el mismo querer y no querer, elegir, despreciar, aprobar, rechazar, a saber, precisamente la acción volitiva, de modo que habríamos de imaginarnos que aquella fuerza es cierta cosa intermedia entre la voluntad misma y su acción, de manera que por ella, la voluntad misma produce la acción de querer y no querer, y por ella es producida la misma acción de querer y no querer. Otra cosa no es posible imaginar ni pensar aquí. Si me equivoco, échese la culpa al autor que dio la definición, y no a mí que la examino. Pues bien se dice entre los juristas: las palabras del que habla oscuramente a pesar de que podría haber hablado con mayor claridad, deben ser interpretadas en contra de él mismo. Y no quiero acordarme aquí, por el momento, de mis teólogos modernos[290] con sus sutilezas; pues para que el enseñar y el entender sean efectivos, hay que hablar sin artificio[291]. "Aquello empero que conduce a la salvación eterna", estimo que son las palabras y obras de Dios que son ofrecidas a la voluntad humana para que se aplique a ellas o se aparte de ellas. Mas con 'palabras de Dios' yo entiendo tanto la ley como el evangelio. Por la ley se exigen obras, por el evangelio se exige fe. Pues no hay otra cosa que conduzca a la gracia de Dios o a la salvación eterna sino únicamente la palabra y la obra de Dios, por cuanto la gracia o el espíritu es la vida misma a la cual somos conducidos por la palabra y obra de Dios[292].

Esta vida empero o salvación eterna es algo que la comprensión humana no puede captar, como afirma Pablo en 1 Corintios 2 citando un pasaje de Isaías: "Cosas que ojo no vio ni oído oyó ni han subido en corazón de hombre, las

Escuela de la Orientación Lacaniana
BIBLIOTECA
N°

cuales Dios ha preparado para los que le aman"[293]. Pues entre los artículos supremos de nuestra fe se cuenta también aquel donde decimos: "Y la vida eterna"[294]. Pero lo que en este artículo es capaz de hacer el libre albedrío, lo atestigua Pablo en 1 Corintios 2. "Dios —dice— nos las reveló a nosotros por su Espíritu", esto es, si el Espíritu no lo hubiese revelado, ningún corazón humano sabría algo de estas cosas ni pensaría en ellas, tan lejos está el libre albedrío de poder aplicarse a ellas o de poder desearlas. Fíjate en la experiencia: ¿qué opinión respecto de la vida futura y la resurrección tuvieron los más destacados ingenios de entre los gentiles? ¿Acaso no es así que cuanto más destacados fueron por su ingenio, tanto más ridícula fue para ellos la resurrección y la vida eterna? Filósofos ingeniosos, y nada menos que griegos, fueron también aquellos hombres que llamaron "siembra-palabras" y "predicador de nuevos espíritus" a Pablo cuando les habló de estas cosas[295]. Porcio Festo, según Hechos 24[296], llamó loco a Pablo por su predicación acerca de la vida eterna. ¿Qué sandeces profiere Plinio respecto de estas cosas en su Libro Séptimo?[297], ¿y Luciano, un tan grande ingenio? ¿Acaso todos éstos fueron unos estúpidos? En una palabra: hasta hoy día la mayoría de los hombres se ríen de este artículo y lo consideran una fábula, tanto más cuanto mayor es su ingenio y erudición, y eso públicamente. Pues en lo oculto de su corazón, ningún hombre, a menos que esté lleno del Espíritu Santo, conoce, cree o desea la salvación eterna, aunque en palabras y escritos la mencionen y ponderen a menudo. ¡Y quiera Dios, Erasmo mío, que tú y yo estuviésemos libres de esta levadura![298], tan escasos son los corazones creyentes en cuanto a este artículo. ¿He acertado ahora el sentido de tu definición?

Así que según Erasmo, el libre albedrío es una fuerza de la voluntad la cual (fuerza) puede por sí misma querer y no querer la palabra y obra de Dios por las cuales el libre albedrío es llevado a aquello que está más allá de su capacidad de comprensión e imaginación. Pero si puede querer y no querer, puede también amar y odiar. Y si puede amar y odiar, puede también en cierta modesta medida *aliquantulum* cumplir la ley y creer el evangelio; porque si quieres algo, o no lo quieres, forzosamente puedes, con esta voluntad, hacer siquiera parte de la obra intentada, aun cuando por impedimento de otro no lo puedas llevar a cabo. Y bien: ya que entre las obras de Dios que conducen a la salvación figuran la muerte, la cruz y todos los males de este mundo, la voluntad humana podrá querer también la muerte y su propia perdición. Más aún: si puede querer la palabra y la obra de Dios, puede quererlo todo; pues ¿qué puede haber debajo, encima, dentro o fuera de la palabra y obra de Dios en lugar alguno, sino Dios mismo? Pero ¿qué queda aquí para la gracia y el Espíritu Santo? Esto significa directamente atribuirle carácter divino *divinitatem* al libre albedrío; porque querer la ley y el evangelio, no querer el pecado, y querer la muerte, es cosa del poder divino solamente, como Pablo afirma en más de un pasaje[299]. Resulta pues que después de los pelagianos, nadie escribió acerca del libre albedrío cosas más acertadas que Erasmo. En efecto: en párrafos anteriores dijimos que el libre albedrío es un título divino y significa un poder divino. Sin embargo, hasta ahora nadie le atribuyó este poder excepto los pelagianos; porque los sofistas, sea cual fuere su opinión, se expresan en forma muy distinta. Y hasta a los mismos pelagianos[(1)], Erasmo los supera ampliamente: éstos atribuyen esa divinidad al libre albedrío entero; Erasmo, en cambio al medio, por cuanto los pelagianos establecen dos partes del libre albedrío, la fuerza de discernir y la fuerza de elegir, y atribuyen la una a la razón, la otra a la voluntad, cosa que hacen también los sofistas; pero Erasmo, poniendo a un lado la fuerza de discernir destaca la fuerza de elegir sola, y así convierte en dios a un albedrío cojo y semilibre. ¿Qué crees que habría hecho si su propósito hubiera sido describir el libre albedrío entero?

Pero no contento con esto, Erasmo sobrepuja también a los filósofos. Entre ellos, en efecto, aún no se llegó a definir si una cosa puede moverse a sí misma. Sobre este punto hay una discusión entre platónicos y peripatéticos que se evidencia en todo el campo de la filosofía. Pero para Erasmo, el libre albedrío no sólo se mueve a sí mismo con su propia fuerza, sino que también se aplica a lo que es eterno, vale decir, incomprensible para él; en verdad, un definidor enteramente novedoso e inaudito del libre albedrío, que deja muy lejos tras sí a los filósofos, pelagianos, sofistas y demás. Y como si esto fuera poco, no para ni ante sí mismo sino que disiente y lucha consigo mismo mucho más que con todos los otros: antes había dicho que la voluntad humana sin la gracia divina es totalmente ineficaz (a no ser que lo haya dicho en broma), aquí, empero, donde da una definición en serio, dice que la voluntad humana posee esa fuerza por la cual es capaz de aplicarse a lo que es pertinente a la salvación eterna, esto es, a lo que supera incomparablemente aquella fuerza. Así que en este punto Erasmo se sobrepuja aun a sí mismo. ¿Viste, Erasmo querido, que con esta definición te delataste a ti mismo (creo que por imprudencia) evidenciando que no tienes el más remoto conocimiento de estas cosas, o que escribes acerca de ellas en forma totalmente irreflexiva y despreocupada, sin noción de

lo que dices o afirmas? Y como ya dije antes, dices menos del libre albedrío y sin embargo le atribuyes más que todos los otros, puesto que no describes el libre albedrío entero, y no obstante le atribuyes todo. Mucho más tolerable es lo que enseñan los sofistas, o al menos el padre de ellos, Pedro Lombardo[300]: ellos dicen que el libre albedrío es la facultad de discernir, y además también de elegir, a saber, de elegir el bien si está presente la gracia (divina), el mal empero si la gracia falta. Y expresamente observa Pedro Lombardo, en coincidencia con Agustín, que por su propia fuerza, el libre albedrío sólo puede caer y no es capaz sino de pecar[301]. De ahí que en su libro II contra Juliano, Agustín llama al albedrío "esclavizado" *servum* más bien que libre[302]. Tú en cambio estableces por ambas partes una fuerza igual del libre albedrío, de modo que ese albedrío, sin la gracia, por su sola fuerza, puede aplicarse a sí mismo al bien como que puede también apartarse a sí mismo del bien. Pues no piensas cuánto le atribuyes al libre albedrío con ese pronombre SE o SÍ MISMO: no piensas que al decir que SE puede aplicar, excluyes por entero al Espíritu Santo con todo su poder, como si fuera superfluo y no necesario. Por ende, tu definición es condenable hasta entre los sofistas, quienes si no rabiasen de tal manera contra mí cegados por la envidia, más bien se lanzarían con furia contra el libro tuyo. Ahora, por cuanto atacas a Lutero, a pesar de estar hablando contra ti mismo y contra ellos, sólo dices cosas santas y católicas. Tan grande es la paciencia de esos santos varones.

No digo esto porque la opinión de los sofistas respecto del libre albedrío cuente con mi aprobación, sino porque la considero más tolerable que la de Erasmo, puesto que se acercan más a la verdad. En efecto: no dicen, como lo digo yo, que el libre albedrío es una nada; sin embargo, por el hecho de que ellos, ante todo el Maestro de las Sentencias[303], afirman que el libre albedrío sin la gracia no es capaz de nada, están en desacuerdo con Erasmo; y más aún, parece que están en desacuerdo también entre ellos mismos, y que corren en círculo empeñados sólo en controversia verbal, más ávidos de disputa que de la verdad, como cuadra a sofistas. Pues imagínate que me sea presentado un sofista, y no precisamente uno de los malos, con quien yo pudiere discutir estas cosas confidencialmente, en diálogo amistoso, y al que pudiera pedir un juicio sincero y libre, en esta forma: Si alguien te dijese: libre es aquello que por su propio poder sólo es capaz de obrar en una dirección, a saber, en dirección a lo malo, mientras que en la otra dirección, a saber, en dirección a lo bueno, por cierto puede obrar, pero no por su propio poder, sino únicamente con la ayuda de otro, ¿podrías contener la risa, amigo mío? Pues de esta manera me será fácil demostrar que hasta una piedra o un tronco posee un libre albedrío, ya que puede dirigirse hacia arriba y hacia abajo, por su propia fuerza sin embargo sólo hacia abajo, hacia arriba en cambio únicamente con la ayuda de otro. Y como ya dije antes, al fin y al cabo podríamos invertir el uso de todas las lenguas y palabras y afirmar: "Ninguno es todos, nada es todo", refiriendo lo uno a la cosa misma, lo otro a una cosa ajena que podría pertenecerle, o agregársele accidentalmente. Así, por discutir en exceso, finalmente convierten también el libre albedrío accidentalmente en libre, ya que de vez en cuando puede ser hecho libre por otro. Pero la pregunta es: qué puede el libre albedrío "por sí mismo", cuál es la esencia de la libertad del albedrío. Si esta pregunta se ha de resolver, del libre albedrío no quedará más que la palabra vacía, quieran o no. También en esto fracasan los sofistas: en que atribuyen al libre albedrío la fuerza de discernir lo bueno, y desdeñan *premunt* la regeneración y renovación en el Espíritu[304], asignándole, como algo externo, aquella ayuda ajena; de esto hablaré más tarde. En cuanto a la definición, basta lo que se acaba de exponer. Veamos ahora los argumentos con que se ha querido inflar a aquella vana palabrita[305]. En primer lugar está aquel pasaje de Eclesiástico 15: "Dios desde el principio creó al hombre y le dejó en mano de su decisión. Añadió sus mandamientos y preceptos. Si quieres guardar sus mandamientos, y conservar perpetuamente una fe grata, ellos te guardarán. Ante ti he colocado el fuego y el agua; a lo que quieras, extiende tu mano. Ante el hombre está la vida y la muerte, lo bueno y lo malo; lo que le pluguiere, le será dado"[306]. Aunque pudiera rechazar este libro con buenas razones, sin embargo por ahora lo acepto para no envolverme, con pérdida de tiempo, en una disputa acerca de los libros que fueron recibidos en el canon hebreo al que tú criticas con bastante mordacidad y sorna, comparando los Proverbios de Salomón y el Cántico amatorio (como tú lo llamas con ambigua ironía) con los dos libros de Esdras, con Judith, con la Historia de Susana y el Dragón y con Ester —este último, por más que lo tengan en el canon, es a juicio mío de todos los nombrados el más digno de no figurar entre los libros canónicos. Podría, sin embargo, responder brevemente con sus propias palabras: En este lugar, la Escritura es oscura y ambigua, por eso no prueba nada concreto. Mas como nosotros estamos en el bando que niega el libre albedrío, exigimos de vosotros que nos indiquéis un pasaje que compruebe con claras palabras qué es el libre albedrío y qué poder tiene. Esto lo haréis quizás para las calendas griegas, a pesar de que tú, para eludir

esta necesidad, derrochas muchas buenas palabras y entre tanto andas como pisando huevos recitando tantas opiniones sobre el libre albedrío que por poco lo conviertes a Pelagio en evangélico. Asimismo inventas una cuádruple gracia para poder atribuir incluso a los filósofos una especie de fe y amor, e igualmente esa triple ley, a saber, ley de la naturaleza, de las obras y de la fe —una nueva fábula, por supuesto, para poder afirmar que los preceptos de los filósofos concuerdan estrechamente con los preceptos evangélicos. Después está aquel pasaje del Salmo 4: "Perceptiblemente está sobre nosotros, oh Señor, la luz de tu rostro"[307]. Allí se habla de conocimiento del propio rostro de Dios, esto es, de la fe. Y tú lo aplicas a la razón enceguecida. Si un cristiano colacionase todo esto, no podría menos que sospechar que tú te burlas y te ríes de los dogmas y de la religión de los cristianos. Porque atribuir semejante ignorancia a un hombre que con tanta diligencia analizó todo lo que nosotros presentamos y lo conservó en la memoria, esto me resulta sumamente difícil. Pero por el momento no proseguiré con esto y me conformaré con haberlo indicado, hasta que se ofrezca una oportunidad mejor. Te ruego sin embargo, Erasmo mío, que no nos pongas a prueba de esta manera como si fueses uno de aquellos que dicen: "¿Quién nos ve?"[308]. Además, en una cuestión de tanta importancia es peligroso bromear continuamente ante cualquiera con palabras versátiles. Pero vayamos al caso. De una opinión sola en cuanto al libre albedrío, tú construyes una opinión triple[309]. Dura, sin embargo bastante aceptable, te parece la opinión de aquellos que dicen que sin una gracia peculiar, el hombre no puede querer lo bueno, no puede hacer el comienzo, no puede avanzar, no puede terminar, etc.; esta opinión la apruebas porque le reconoce al hombre la capacidad para la aspiración y el esfuerzo, pero no le reconoce nada que él pueda atribuir a sus propias fuerzas. Más dura te parece la opinión de los que sostienen que el libre albedrío no es capaz de nada sino de pecar, y que solamente la gracia obra en nosotros lo bueno, etc. Pero la más dura de todas es para ti la opinión de aquellos que dicen que el libre albedrío es una palabra vacía, y que antes bien, Dios obra en nosotros tanto lo bueno como lo malo, y todo lo que es hecho, es hecho por pura necesidad. Contra esta última opinión confiesas dirigirte con tu escrito. ¿Sabes también lo que dices, Erasmo? Tú presentas aquí tres opiniones como si fuesen las de otras tantas escuelas, porque no entiendes que la misma cuestión ha sido discutida de varias maneras, ya con estas palabras, ya con aquellas, por nosotros que todos profesamos públicamente la convicción de una y la misma "escuela". Pero queremos llamar tu atención a este hecho y demostrarte cuán superficial o embotado es tu juicio. Te pregunto: aquella definición del libre albedrío que diste en un párrafo anterior, ¿cómo cuadra con esa primera y bastante aceptable opinión? Dijiste, en efecto, que el libre albedrío es la fuerza de la voluntad humana por la cual el hombre se puede aplicar a lo bueno. Aquí en cambio dices, y aceptas que se diga, que sin la gracia el hombre no puede querer lo bueno. La definición afirma lo que su ejemplificación niega; y en tu libre albedrío se halla simultáneamente un Sí y un No, de modo que al mismo tiempo nos apruebas y condenas, y te condenas y apruebas también a ti mismo, en uno y el mismo dogma y artículo. ¿O crees acaso que no es algo bueno el aplicarse a lo que es pertinente a la salvación eterna —acción ésta que tu definición atribuye al libre albedrío—, dado que ni habría necesidad de gracia si en el libre albedrío hubiera tanto de bueno que él se puede aplicar a sí mismo a lo bueno? Así que una cosa es el libre albedrío que tú defines, y otra el que defiendes. Y resulta así que Erasmo tiene sobre los demás hombres la ventaja de poseer dos libres albedríos, que están en franca oposición el uno al otro.

Pero dejemos a un lado lo que inventó la definición, y veamos lo que la opinión misma propone como lo contrario. Admites que sin una gracia peculiar el hombre no puede querer lo bueno (pues no está en discusión ahora lo que puede la gracia de Dios, sino lo que puede el hombre sin la gracia). Admites por lo tanto que el libre albedrío no puede querer lo bueno, y esto no es otra cosa que: el libre albedrío no se puede aplicar a sí mismo a lo que es pertinente a la salvación eterna, como rezaba tu definición. Más aún: poco antes dices que la voluntad humana después de la caída *post peccatum* es tan depravada que el hombre, perdida ya su libertad, está obligado a servir al pecado y no tiene capacidad de volver a mejorarse. Y si no me equivoco, sostienes que ésta fue la opinión de los pelagianos. Creo que aquí Proteo ya no tiene ninguna escapatoria. Lo tienen aprisionado claras palabras, a saber, que "perdida ya la libertad, la voluntad está bajo coacción *cogit* y es retenida en la esclavitud del pecado". ¡Oh excelso libre albedrío, del cual el mismo Erasmo dice que perdió la libertad y es esclavo del pecado! Si esto lo dijera Lutero, nunca se habría oído nada más absurdo, ni se podría poner en conocimiento del pueblo nada más inútil que esta paradoja, de modo que sería imprescindible escribir también unas Disquisiciones contra él. Pero quizás nadie me crea que estas cosas son afirmaciones de Erasmo. Bien, léanse el párrafo correspondiente en su Disquisición, y quedarán asombrados. Sin embargo, yo ya no me asombro mayormente. Pues el que no

toma en serio esta cuestión ni es afectado por lo menos en algo por ella, sino que siente en su corazón una verdadera aversión contra ella, un tedio o una frialdad, o si le produce náuseas, ¿cómo un hombre tal no habría de decir por doquier cosas absurdas, improcedentes y contradictorias mientras discute el problema como un ebrio o dormido y eructa entre ronquido y ronquido "Sí" y "No" al son de las distintas palabras que llegan a sus oídos? Por eso los maestros de retórica requiren afecto de parte del que defiende una causa: con mucha más razón la teología requiere un afecto tal que haga al defensor de su causa vigilante, perspicaz, activo, prudente y decidido.

Por lo tanto, si el libre albedrío sin la gracia, perdida ya la libertad, está obligado a servir al pecado y no puede querer lo bueno, yo quisiera saber qué es esa aspiración, y qué ese esfuerzo para los cuales aquella primera y aceptable opinión le reconoce al hombre la capacidad. No puede ser una aspiración buena ni un esfuerzo bueno, puesto que el libre albedrío no puede querer lo bueno, como dice la opinión aquella y como también se admite. Lo que queda, por lo tanto, es aspiración mala y esfuerzo malo, que tras la pérdida de la libertad están obligados a servir al pecado. ¿Y qué —te pregunto— se quiere decir a su vez con esto? ¿Esta opinión reconoce al hombre la aspiración y el esfuerzo, y no obstante no le reconoce nada que él pueda atribuir a sus propias fuerzas? ¿En qué mente cabe esto? Si a las fuerzas del libre albedrío les quedan la aspiración y el esfuerzo, ¿por qué no se las habría de atribuir? Si no se las debe atribuir, ¿cómo pueden quedar con ellas? ¿O será que esa aspiración y ese esfuerzo previos a la gracia son dejados también a la futura gracia misma y no al libre albedrío, de modo que a un tiempo se los deja con el libre albedrío, y no se los deja? Si esto no son paradojas o mejor dicho monstruosidades, ¿qué son entonces monstruosidades? Pero quizás la Disquisición sueñe con la idea de que entre estos dos, el poder querer lo bueno y el no poder querer lo bueno, exista algo neutral *medium quod*, a saber, el Querer en sí *absolutum Velle*, que de por sí no tiende hacia lo bueno ni hacia lo malo, de modo que con cierta argucia dialéctica podamos sortear los escollos y decir: En la voluntad del hombre hay cierto querer que sin la gracia por cierto no es capaz de obrar nada en dirección a lo bueno; sin embargo, tampoco es el caso que sin la gracia inmediatamente quiera sólo lo malo, sino que es un puro y mero querer, que por la gracia puede ser vertido hacia arriba a lo bueno, y por el pecado pueda ser vertido hacia abajo a lo malo. Pero ¿dónde queda entonces la afirmación de que el libre albedrío, perdida la libertad, está obligado a servir al pecado? ¿Dónde queda aquella aspiración que aún permanece, y el esfuerzo?, ¿dónde la fuerza de aplicarse a aquello que es pertinente a la salvación eterna? Pues esa fuerza de aplicarse a la salvación no puede ser un puro querer, a menos que se quiera decir que la salvación misma es una nada. Además, tampoco el aspirar y esforzarse puede ser un puro querer, ya que puede extenderse hacia algo (por ejemplo hacia lo bueno) y hacer esfuerzos por alcanzarlo, y no puede arrojarse al vacío o sofrenar el empeño. En resumen: por más que la Disquisición se haya dirigido ya en esta dirección, ya en aquella, no puede eludir las contradicciones y afirmaciones reñidas una con la otra, de modo que el propio libre albedrío que ella defiende, no es tan cautivo como lo es ella. Pues tanto se enreda en su intento de liberar el albedrío, que es atada juntamente con el libre albedrío, con lazos indisolubles. Además, que en el hombre haya un querer neutral y puro, no es más que una invención dialéctica; y quienes lo aseveran, no lo pueden probar. Esa invención nació del desconocimiento de las cosas y del respeto ante los vocablos, como si la realidad siempre fuese así como se la dispone en palabras; casos de estos los hay en cantidades ilimitadas entre los sofistas. La realidad en cambio es la que queda expresada en las palabras de Cristo: "El que no es conmigo, contra mí es"[312]. No dice: "El que no es conmigo, tampoco es contra mí, sino que es neutral". Pues si Dios está en nosotros, Satanás está lejos, y sólo está presente el querer lo bueno. Si Dios está lejos, Satanás está presente, y en nosotros no hay sino un querer lo malo. Ni Dios ni Satanás permiten que haya en nosotros un mero y puro querer; antes bien, como dijiste correctamente, tras haber perdido la libertad estamos obligados a servir al pecado; esto es, nosotros queremos el pecado y lo malo, decimos el pecado y lo malo, y hacemos el pecado y lo malo. Ves: a este punto fue llevada la irreflexiva Disquisición por la invencible y poderosísima verdad, y su sabiduría fue convertida en locura[313]: queriendo hablar contra nosotros, es obligada a hablar a nuestro favor y en contra de sí misma, así como también el libre albedrío hace algo de bueno, a saber: cuando obra contra lo malo, obra mal en grado máximo contra lo bueno, de modo que la Disquisición es en el decir igual que el libre albedrío en el hacer —aunque también la misma Disquisición entera no es otra cosa que una obra sublime del libre albedrío que al defender condena y al condenar defiende, esto es, quiere ser tenida por sabia, y es doblemente estúpida.

Tal es el caso de la primera opinión confrontada consigo misma: niega que el hombre pueda querer un ápice de lo bueno *quicquam boni posse velle hominem*, y no obstante

sostiene que al hombre le queda la aspiración, que sin embargo tampoco se la reconoce como suya. Comparemos ahora esta opinión con las otras dos. La segunda, como ya sabemos, es aquella más dura que sostiene que el libre albedrío no es capaz de nada sino de pecar. Esta, empero, es la opinión de Agustín que él expresa en muchos otros lugares, y especialmente en su libro *Del espíritu y la letra*, en el capítulo cuarto o quinto[314], si no me equivoco, donde usa precisamente estos términos. La tercera, la más dura de todas, es la del propio Wiclef y de Lutero[315], y dice que el libre albedrío es una palabra vacía, y que todo lo que es hecho, es hecho por pura necesidad. Contra estas dos opiniones lucha la Disquisición. A ese respecto digo: Quizá no tengamos el suficiente dominio del latín o del alemán, y por eso no pudimos exponer cabalmente la cuestión misma. Pero Dios me es testigo de que con las últimas dos opiniones no quise decir, ni quise que se entendiera, otra cosa que lo que se expresa en la primera opinión. Tampoco creo que Agustín haya disentido de la opinión primera, ni puedo extraer de sus propias palabras algo que esté en discrepancia con ella, de modo que las tres opiniones mencionadas por la Disquisición son para mí nada más que una sola, a saber, lo que expuse yo. Pues una vez que se ha admitido y determinado que tras la pérdida de la libertad, el libre albedrío está bajo coacción en la servidumbre del pecado y no puede querer un ápice de lo bueno, yo puedo sacar de estas palabras esa única conclusión: que el libre albedrío es una palabra vacía cuyo contenido real *res* se ha perdido. A una libertad perdida, mi gramática la llama ninguna libertad; mas otorgar el título de `libertad` a aquello que no posee ninguna libertad, es otorgárselo a una palabra vacía. Si aquí estoy errado, corríjame quien pueda; si lo que digo es oscuro y ambiguo, ilumínelo y precíselo quien pueda. A una salud perdida yo no la puedo llamar salud; y si se la hubiera de atribuir a un enfermo, me parece que no se le habría atribuido más que un título vacío.

Pero ¡afuera con estas monstruosidades de palabras! Pues ¿quién puede soportar este abuso en el hablar, que por una parte digamos que el hombre posee un libre albedrío, y al mismo tiempo afirmemos que tras la pérdida de la libertad está bajo coacción en la servidumbre del pecado y no puede querer un ápice de lo bueno? Esto es contrario al sentido común y anula por completo el uso idiomático. Antes bien, a la Disquisición debe hacérsele el reproche de que sus propias palabras las deja correr como dormida, y las palabras de los demás no las toma en cuenta. No considera, digo, qué significa y cuánto implica decir: El hombre perdió la libertad, está obligado a servir al pecado, y no puede querer un ápice de lo bueno. En efecto: si la Disquisición estuviese despierta y pusiera la debida atención, vería claramente que el sentido de las tres opiniones que ella presenta como diversas y discrepantes, es en realidad uno y el mismo. Pues si alguien perdió la libertad y está obligado a servir al pecado y no puede querer lo bueno, ¿qué conclusión más exacta se puede hacer respecto de él que ésta: ese hombre peca, o quiere lo malo, porque así tiene que ser *necesario*? Así concluirían los mismos sofistas con sus silogismos. Por esto, la Disquisición arremete completamente en vano contra las últimas dos opiniones mientras aprueba la primera, porque las tres dicen lo mismo: y una vez más cae en su costumbre de condenarse a sí misma y aprobar lo nuestro, y eso en uno y el mismo artículo.

NOTAS (Numeración del original)

285 Párr. 8 en la Disquisición, que en el original reza como sigue: "Porro liberum arbitrium hoc loco sentimus vim humanae voluntatis, qua se possit homo applicare ad ea, quae perducunt ad aeternam salutem, aut ab iisdem avertere".

286 Se trata de los puntos de la definición de Erasmo con que comienza este capítulo.

287 Orig. "Andabatae", plural de andabata. El andabata era un gladiador que combatía a caballo y con los ojos vendados.

288 Duns Escoto (1274-1308), adversario de Tomás de Aquino y uno de los paladines de la filosofía escolástica, llevaba el sobrenombre "Doctor subtilis". El filósofo griego Heráclito (576-480 a.C.) fue apodado "ho skoteinós", el oscuro.

289 1 Co. 9: 26.

290 Los teólogos modernos ("Modernos meos") = la escuela modernista, nominalista, de la cual procedía el propio Lutero.

291 Orig. "crasse": groseramente.

292 Comp. Jn. 6: 63.

293 1 Co. 2: 9. comp. Is. 64: 4.

294 III. Artículo del Credo Apostólico.

295 Hch. 17: 18. Lutero cita según la Vulgata, donde se lee "novorum daemoniorum". Las versiones modernas tienen "nuevos dioses", "divinidades extranjeras", etcétera.

296 Hch. 26 (no 24): 24.

297 Plinio el Viejo, naturalista romano, nacido en Como en el año 23 ó 24 después de C., muerto en 79 durante la erupción del Vesubio. Es autor, entre muchos otros escritos perdidos en su casi totalidad, de una historia natural (*Naturalis historia*), obra enciclopédica en 37 libros que describe en forma clara y bien ordenada todos los fenómenos de la naturaleza.

298 Mt. 16: 6.

299 1 Co. 2: 14; 2 Co. 3: 5.

300 Pedro Lombardo (1100-1164), teólogo escolástico, autor de 4 libros de sentencias, "Sententiarum libri quattuor", un compendio teológico que por su claridad y concisión llegó a ser el más importante manual teológico de la Edad Media. En el libro II, dist. 2515, el autor afirma que la voluntad es libre porque es capaz de apetecer o elegir, sin coacción y necesidad, lo que discernió mediante la razón. ("Sine coactione et necessitate valet appetere vel eligere, quod ex ratione decreverit").

I Ver nota 159- N. 159. Pelagianos: secuaces de Pelagio, monje y teólogo irlandés del siglo V, que sostenía la libertad esencial de la naturaleza humana, que faculta al hombre a decidirse por el bien.

301 Lutero piensa en un pasaje de Agustín en "De spiritu et littera" III, 5 (Migne 44, 203): Nam neque liberum arbitrium quidquam nisi ad peccandum valet, si lateat veritatis via: "Pues el libre albedrío no es capaz de nada, sino de pecar, si le está oculto el camino de la verdad".

302 Lib. II, 8, 23 (Migne, ser. lat. 44, pág. 689).

303 Magister Sententiarum: título honorífico de Pedro Lombardo (véase nota 300).

304 Tit. 3: 5.

305 Lo que sigue se basa en la respuesta de Erasmo contenida en Hyperaspistes II.

306 Eclesiástico ("Sabiduría de Jesús Sirac") 15: 14 y sigs.

307 Sal. 4: 6 h. En la Vulgata, de donde procede la cita, 4: 7: Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine.

308 Sal. 64, 5.

309 Lo que sigue son citas de la Disquisición, párr. 9, parte final.

312 Lc. 11: 23;

313 1 Co. 1: 20.

314 3,5 (Migne, ser. lat. 44, pág. 203)

315 Comp. Disputación de Heidelberg (año 1518), conclusión 13 (véase nuestra edición del tomo I).

Dogmas y vida
Primera parte. Capítulo VI.

Veamos ahora brevemente, para evitar que se la declare enseñanza peligrosísima, aquella segunda paradoja: "Todo cuanto hacemos, lo hacemos no por libre albedrío, sino por mera necesidad". A ese respecto digo lo siguiente: Una vez que se haya probado que nuestra salvación está fuera del alcance de nuestras propias fuerzas e intenciones *consiliis* y que depende de la obra de Dios exclusivamente — espero demostrarlo más adelante y en forma convincente en la parte principal de este estudio— ¿no sigue de ello claramente que cuando Dios no está presente en nosotros con su obra, es malo todo lo que hacemos, y hacemos de un modo necesario lo que no es de ningún provecho para nuestra salvación? Pues si no somos nosotros, sino Dios el que obra en nosotros la salvación, entonces antes de que obre él, nosotros no obramos nada que sea de provecho para la salvación, querramos o no querramos. Digo empero "de un modo necesario", no "por coacción" *necessario vero dico, non coacte*, o como dicen aquéllos, "por necesidad de la inmutabilidad, no de la coacción". Esto es: cuando el hombre está vacío del Espíritu de Dios, no es que haga lo malo bajo la presión de la violencia, no queriendo, como si lo arrastraran por el cuello, a la manera de un ladrón o asesino que es llevado a cumplir su pena, sin que lo quiera; antes bien, hace lo malo espontáneamente y con la voluntad dispuesta a ello. Sin embargo, esta disposición o voluntad de hacer lo malo no la puede omitir, contener o cambiar con sus propias fuerzas, sino que sigue queriendo y estando dispuesto. Aun cuando hacia fuera se lo obligue por la fuerza a hacer otra cosa, no obstante en lo interior la voluntad permanece en oposición y mira indignada al que la obliga o al que se le resiste. En cambio no miraría indignada si fuera cambiada o se sometiera espontáneamente a la fuerza *ac volens vim sequeretur*. Esto precisamente lo llamamos "necesidad de la inmutabilidad", a saber: que la voluntad no puede ella misma cambiarse y dirigirse a otra cosa, sino que antes bien es impulsada a mayor despliegue de energía cuando se le ofrece resistencia. Esto mismo lo prueba su indignación. Tal cosa no ocurriría si la voluntad fuese libre o el hombre tuviese un libre albedrío. Pregunta a la experiencia cuán imposible es persuadir a aquellos que adhieren a una cosa en que han puesto su afecto. Si es que ceden, ceden a la fuerza superior o porque ven mayor ventaja en otra cosa, pero nunca ceden en forma espontánea. Más si no está implicado su afecto, dejan que las cosas vayan y se hagan como quieran.

Por otra parte, si Dios obra en nosotros, entonces nuestra voluntad, cambiada y suavemente tocada por el hálito del Espíritu de Dios, nuevamente quiere y obra por pura disposición, propensión, y en forma espontánea, no por coacción, de modo que no puede ser cambiada en otra cosa por nada que le sea contrario, y ni siquera puede ser vencida y obligada por las puertas del infierno, sino que sigue queriendo y amando lo bueno y deleitándose en ello, así como antes quería y amaba lo malo y se deleitaba con ello(...)

(...) Y esto lo hacemos espontánea y gustosamente, por la misma naturaleza de la voluntad que, de sufrir coacción, no sería voluntad. Pues la coacción es más bien (por decirlo así) una No-voluntad[154]. Pero "cuando viene otro más fuerte que él y lo vence y nos lleva a nosotros como su botín"[155], somos otra vez siervos y cautivos de Dios mediante su Espíritu (lo cual sin embargo es libertad de reyes), de modo que queremos y hacemos gustosos lo que él mismo quiere. Así la voluntad humana es puesta en medio cual bestia de carga: si se sienta encima Dios, quiere lo que Dios quiere y va en la dirección que Dios le indica, como dice el Salmo: "He sido hecho como una bestia de carga, y siempre estoy contigo"[156]; si se sienta encima Satanás, quiere lo que Satanás quiere y va en la dirección que Satanás le indica. Y no está en su libre elección correr hacia un jinete u otro y buscarlo, sino que los jinetes mismos se disputan su adquisición y posesión.

NOTAS (Numeración del original)

154 Lat. "Noluntas": Noluntad (o también Nolición), del lat. *nolle*, 'no querer', más *voluntas*, es el acto de no querer.

155 Lc. 11: 22.

156 Sal. 73: 22 y sig.

La cuestión de la recompensa
Primera parte. Capítulo XI

En tercer lugar hay algo más que tiene preocupada a la Disquisición[411]: "Donde se mencionan tantas veces las obras buenas y las obras malas", dice, "donde se habla de recompensas *merces*, no llego a entender cómo puede haber lugar para la simple necesidad. Ni la naturaleza", dice, "ni la necesidad tienen un mérito". Verdad es que yo tampoco lo entiendo; sólo veo que aquella opinión aceptable insiste en la simple necesidad al decir que el libre albedrío no puede en manera alguna querer lo bueno y, no obstante, aquí le atribuye también un mérito. Tanto avanzó el libre albedrío con el crecimiento del libro y con la disputación de la Disquisición, que ahora ya no sólo posee un esfuerzo y una aspiración propios, si bien con fuerzas ajenas, y ya no sólo su querer y su hacer son buenos, sino que también se hace acreedor a la vida eterna conforme a lo que dice Cristo en Mateo 5: "Gozaos y alegraos, porque vuestra recompensa es grande en los cielos"[412]. "*Vuestra* recompensa" quiere decir la recompensa del libre albedrío; pues la Disquisición entiende este pasaje en el sentido de que Cristo y el Espíritu de Dios no son nada. En efecto, ¿qué necesidad habría de ellos, si gracias al libre albedrío poseemos buenas obras y méritos? Digo esto para mostrar que no pocas veces, hombres de destacado ingenio suelen ser ciegos en un asunto que lo entiende claramente incluso un ingenio tosco e inculto; y para hacer ver cuán endeble resulta la argumentación apoyada en la autoridad humana cuando se trata de cosas divinas, donde lo único que tiene valor es la autoridad divina.

A ese respecto hay que decir dos cosas, primero en cuanto a los mandamientos del Nuevo Testamento, y segundo en cuanto al mérito. Seremos breves en ambas, puesto que en otras partes hemos hablado más detalladamente sobre estos temas[413]. El Nuevo Testamento consiste, propiamente hablando, de promesas y exhortaciones, así como el Antiguo Testamento consiste, propiamente hablando, de leyes y amenazas. Pues en el Nuevo Testamento se predica el evangelio, que no es otra cosa que la palabra *sermo* en que son ofrecidos el Espíritu y la gracia para la remisión de los pecados lograda en bien nuestro por el Cristo crucificado, y todo esto gratuitamente y por la sola misericordia con que Dios Padre nos favorece a nosotros, seres indignos que merecemos la condenación más que cualquier otra cosa. A esto siguen las exhortaciones que tienen por objeto incitar a los ya justificados y a los que ya han alcanzado misericordia, a ser activos en producir los frutos del Espíritu y de la justicia que les fue donada, a practicar el amor mediante buenas obras, y a sobrellevar valientemente la cruz y todas las demás tribulaciones de esta vida *mundi*. Esto es la síntesis de todo el Nuevo Testamento. Cuán poco es lo que la Disquisición entiende de esto, lo muestra a las claras al no atinar a hacer ninguna distinción entre el Antiguo Testamento y el Nuevo. En efecto, tanto en el uno como en el otro casi no ve otra cosa que leyes y preceptos con que los hombres han de ser conducidos al sendero de las buenas obras. Pero lo que es el nuevo nacimiento, la renovación, la regeneración y toda la obra del Espíritu, de esto no ve absolutamente nada, de modo que no puedo ocultar mi estupor y asombro ante el hecho de que un hombre que invirtió tanto tiempo y empeño en el estudio de las Sagradas Escrituras, evidencie respecto de ellas una ignorancia tan completa. Pues bien: aquel texto "Gozaos y alegraos, porque vuestra recompensa es grande en los cielos" cuadra con el libre albedrío tan bien como cuadra la luz con las tinieblas. Pues allí Cristo exhorta no al libre albedrío, sino a los apóstoles, que no sólo estaban en el estado de gracia y justicia, es decir, en un nivel superior al del libre albedrío, sino que también estaban al servicio de la palabra *in ministerio verbi*, es decir, ubicados en el peldaño más alto de la gracia; a éstos los exhorta a que sobrelleven las tribulaciones de esta vida. Nosotros en cambio disputamos ante todo acerca del libre albedrío sin la gracia divina que por medio de leyes y amenazas, vale decir, por medio del Antiguo Testamento, es enseñado a conocerse a sí mismo a fin de que se dirija con premura hacia las promesas ofrecidas en el Nuevo Testamento. (...)

¿Cuál es, pues, el propósito de las palabras que prometen el reino, y de las palabras que amenazan con el infierno? ¿Por qué será que en las Escrituras se repite tantas veces la expresión "recompensa"? "Hay una recompensa para tu obra", dice allí; "yo soy tu recompensa sobremanera grande"; "él recompensa a cada uno según sus obras"; en Ro-

manos 2: "a los que buscan la vida eterna, conforme a su paciencia en el bien hacer les dará gloria y honra, etc."[421]; y afirmaciones como éstas hay muchas. La respuesta es: con todos estos textos no se prueba más que la consecuencia de la recompensa *sequelam mercedis*, y de ninguna manera se prueba la dignidad del mérito; vale decir: los que hacen buenas obras, las hacen no con ánimo servil y ávido de recompensa, impulsados por el afán de ganarse la vida eterna; buscan empero la vida eterna, esto es, están en el camino en que alcanzarán y hallarán la vida eterna, de modo que su "buscar" es un "aspirar a algo con vigor" y un "esforzarse con incesante empeño" por aquello que suele seguir a una vida buena. Mas en las Escrituras se hace saber a los hombres que estas cosas, la recompensa o el castigo, se producirán, y que seguirán en pos de una vida buena o mala, y con esto se los quiere instruir, alarmar, alertar y aterrar. Pues así como por medio de la ley llegamos a conocer nuestro pecado[422] y a darnos cuenta de nuestra incapacidad, sin que de ello siga que nosotros tengamos capacidad para algo, así por medio de estas promesas y amenazas se nos da una advertencia y se nos enseña qué sigue al pecado y a aquella incapacidad nuestra que la ley puso de manifiesto, sin que por dichas promesas y amenazas se atribuya a nuestro mérito dignidad alguna. Por consiguiente: así como las palabras de la ley sirven de instrucción e iluminación para enseñarnos nuestro deber y mostrarnos nuestra incapacidad, así las palabras que hablan de recompensa, al indicar lo que ha de venir, sirven de exhortación y conminación con que los fieles son alertados, consolados y fortalecidos para seguir adelante, perseverar y vencer en hacer lo bueno y soportar lo malo, a fin de que no caigan víctima de la fatiga o del quebranto. (...)

(...) ¿Por qué quiere Dios que esto se haga mediante palabras, si con tales palabras no se logra nada, y si la voluntad no es capaz de volcarse ni hacia lo bueno ni hacia lo malo? ¿Por qué Dios no hace su obra calladamente, si puede hacerlo todo sin palabra, y si la voluntad de por sí, faltándole el Espíritu como impulso interior, no aumenta en capacidad y actividad por el mero haber oído la palabra, ni tampoco disminuye en capacidad y actividad por estar ausente la palabra, siempre que esté presente el Espíritu, ya que todo depende del poder y la obra del Espíritu Santo? Entonces responderemos: así le plugo a Dios comunicarnos el Espíritu no sin la palabra, sino por medio de la palabra, para tenernos a nosotros como colaboradores suyos[425] en el sentido de que nosotros hacemos oír en lo exterior lo que él mismo, y sólo él, inspira *spirat* en lo interior allí donde a él le plazca, cosa que bien podría hacerla también sin la palabra, pero no quiere[426]. Y bien: ¿quiénes somos nosotros para tratar de investigar por qué Dios quiere hacer las cosas de determinada manera?[427] Basta saber que Dios lo quiere hacer así; y esta voluntad la hemos de reverenciar, amar y adorar, reprimiendo el temerario indagar de la razón. Así también Dios podría alimentarnos sin pan, y en efecto, da el poder de alimentarse sin pan, como dice Cristo en Mateo cap. 4: "No sólo con pan es alimentado el hombre, sino con la palabra de Dios"[428]; sin embargo le plugo alimentarnos en lo exterior por medio de pan, con ese pan de aplicación externa, en lo interior en cambio con la palabra.

Consta, pues, que con la recompensa no se puede probar la existencia de un mérito; al menos, pruebas escriturales a ese respecto no hay. Consta además que con el mérito no se puede probar la existencia de un libre albedrío, mucho menos de un libre albedrío tal como la Disquisición intentó probarlo, a saber, uno que de sí mismo es totalmente incapaz de querer lo bueno. (...)

Y aquel dicho en Juan, cap. 1: "Les dio potestad de ser hechos hijos de Dios"[437], la Disquisición lo interpreta como sigue: "¿Cómo se les da a ellos la potestad de ser hijos de Dios, si no existe ninguna libertad de nuestra voluntad?"[438]. También este pasaje es un golpe de martillo contra el libre albedrío, como lo es casi todo el Evangelio según San Juan, y sin embargo se lo aduce en favor del libre albedrío. Veamos un poco este pasaje. Juan no habla de ninguna obra hecha por el hombre, ni grande ni pequeña, sino precisamente de esa innovación y transformación del hombre viejo que es un hijo del diablo, en el hombre nuevo que es hijo de Dios. Aquí el hombre desempeña un papel estrictamente pasivo, como se dice; él no hace nada, sino que 'es hecho' en su totalidad. En efecto, Juan habla del 'ser hecho'; dice que 'son hechos hijos de Dios' por la potestad que Dios nos da, no por la fuerza del libre albedrío que nos es innata *insita*. Pero nuestra Disquisición deduce de ahí que el libre albedrío tiene una fuerza tan grande que puede convertir a los hombres en hijos de Dios; o está dispuesta a dictaminar que la palabra de Juan es ridícula e inoperante. Pero ¿quién jamás ensalzó al libre albedrío hasta el extremo de atribuirle la fuerza de hacer hijos de Dios, máxime un libre albedrío incapaz de querer lo bueno, como lo caracterizó la Disquisición? Pero vaya a parar esto al mismo lugar donde fueron a parar las demás deducciones tantas veces repetidas, con las cuales, si es que se prueba algo, sólo se prueba lo que la Disquisición rechaza, a saber,

que el libre albedrío lo puede todo. La intención del pasaje de Juan es ésta: al venir Cristo al mundo por medio del evangelio que es una oferta de gracia y no una exigencia de obras, se da a todos los hombres la potestad, magnífica por cierto, de ser hijos de Dios, si quieren creer en él. Por lo demás, así como el libre albedrío nunca supo de ese querer, de ese creer en el nombre de Cristo, ni pensó en ello antes, mucho menos puede hacerlo por sus propias fuerzas. Pues ¿cómo la razón podría pensar que es una necesidad creer en Jesús, Hijo de Dios y del hombre, si ni hoy en día comprende o puede creer que existe una persona que es al mismo tiempo Dios y hombre, aunque la creación entera lo afirmara a gritos? Y no sólo eso, sino que tal mensaje le resulta chocante, como dice Pablo en 1 Corintios 1[439]: ni qué pensar en que pudiera o quisiera creerlo. Por lo tanto, lo que Juan pregona no son las fuerzas del libre albedrío, sino las riquezas del reino de Dios ofrecidas al mundo por medio del evangelio; y al mismo tiempo hace ver cuán pocos son los que lo aceptan, debido a la oposición del libre albedrío, cuya fuerza consiste precisamente en que, dominado como está por Satanás, rechaza incluso la gracia y el Espíritu que cumple la ley; de tan notable eficacia es su esfuerzo y aspiración por cumplir la ley. (...)

Pero los cristianos son puestos en acción no por el libre albedrío, sino por el Espíritu de Dios, como leemos en Romanos cap. 8[442]. Mas ser puesto en acción no es algo activo, sino pasivo[443], como una sierra o un hacha es puesta en acción por el carpintero. Y para que aquí no le quepa duda a nadie de que es Lutero quien dice cosas tan absurdas, la Disquisición cita las propias palabras de él[444], que sin más reconozco como tales. En efecto: admito que aquel artículo de Wiclef (de que todo es hecho por necesidad) fue condenado injustamente por el Conciliábulo *sic* o mejor dicho, la Conjuración y Sedición de Constanza[445]. Hasta la mismísima Disquisición se une conmigo en la defensa de este artículo, al afirmar que el libre albedrío con sus propias fuerzas es incapaz de querer lo bueno, y que por necesidad es esclavo del pecado, aun cuando en el curso de su argumentación deje establecido justamente lo contrario. (...)

NOTAS (Numeración del original)

411 Disquisición, párr. 12.

412 Mt. 5: 12. Es la Disquisición (párr. 12) la que cita este texto (y los siguientes, Mt. 25: 34, 41; 1 Co. 9: 24) en prueba de que el libre albedrío se hace acreedor a la vida eterna.

413 *Las buenas obras*, año 1520, WA, VI, 204 y sigs. (véase nuestra edición, tomo II, de esta colección); *Forma breve de los 10 Mandamientos*, 1526, WA, VII, 204. *Juicio acerca de los votos monásticos*, WA, VIII, 573 (véase nuestra edición, tomo III de esta misma colección).

421 Los textos aquí citados son: 2 Co. 15: 7; Gn. 15: 1; Ro. 2: 6; Ro. 2:7. (Este último dice en el original: 'Patientia boni operis quaerentibus vitam aeternam'; lo citamos en forma completa para hacerlo más inteligible).

422 Ro. 3: 20.

426 Este concepto —que Lutero expresa con frecuencia— de la armonía preestablecida entre el obrar interior de Dios y su palabra exterior, por una parte lo describe al Espíritu como ligado a la palabra (non sine verbo, sed per verbum tribuit spiritum); por otra parte es el Espíritu solo el que da efecto a la palabra (intus ipse solus spirat, ubi voluerit).

427 Ro. 9: 20.

428 Mt. 4: 4.

437 Jn. 1: 12.

438 Disquisición, párr. 12: Quomodo datur potestas, ut filii dei fiant, qui nondum sunt, si nostrae voluntatis nulla est libertas? (¿Cómo se da la potestad de ser hechos hijos de Dios a los que aún no lo son, si no existe ninguna libertad de nuestra voluntad?)

439 1 Co. 1: 23.

442 Ro. 8: 14.

443 Trad. algo libre del original: "Agi vero non est agere, sed rapi" (ser puesto en acción empero no es actuar, sino ser arrebatado).

444 Disquisición, párr. 14.

445 Véase nota 166. N. 166: Disquisición, párr. 5, Erasmo alude allí a los milagros y demostraciones del Espíritu en la iglesia primitiva, y se burla de los evangélicos y sus paradojas que son tan huecas y vanas que con ellas nadie "vel equum claudum sanare potuerit"

Antropología bíblica
Tercera parte. Capítulo XIII

Finalmente, la Disquisición encara los textos que Lutero citó en contra del libre albedrío, y se dispone a refutar también éstos. El primero de ellos es Génesis 6: "No permanecerá mi espíritu en el hombre, porque éste es carne"[588]. Este texto lo refuta de diversas maneras[589]. En primer lugar dice que 'carne' significa aquí no una inclinación malvada *impium affectum*, sino 'debilidad'. (...)

(...) Pues cuando Pablo llama 'carnales' a los cristianos de Corinto[590], por cierto no quiere señalar con ello una debilidad, sino un pecado, ya que los acusa de sectarismo y partidismo, lo cual no es una debilidad o una incapacidad de entender una enseñanza más sólida, sino una maldad y una vieja levadura que el apóstol manda echar fuera[591].

(...) la autoridad divina llama a los hombres 'carne', y tan 'carne' que el espíritu de Dios no pudo permanecer entre ellos, sino que tuvo que ser retirado de ellos en un tiempo determinado[594]. En efecto: su declaración de que su espíritu no juzgaría entre los hombres para siempre, Dios la define acto seguido al fijar un plazo de ciento veinte años durante los cuales él aún actuaría de juez...

¿Qué decir empero del siguiente razonamiento de la Disquisición: "Aun cuando por medio de la ley, el pecado abunde, y donde abunda el pecado, abunde también la gracia, sin embargo, de esto no sigue que el hombre, secundado por la ayuda de Dios, no haya podido disponerse de antemano mediante obras moralmente buenas para merecer el favor divino, aun antes de que la gracia lo hiciera aceptable?"[629]. Me pregunto si esto es un producto propio del cerebro de Erasmo, o si no lo extrajo más bien de algún escrito, enviado o recibido de otra parte, y lo insertó en su Disquisición[630].
Pues no ve ni oye cómo rezan sus propias palabras. Si por medio de la ley abunda el pecado[631], ¿cómo es posible que el hombre mediante obras morales pueda disponerse de antemano a sí mismo para el favor divino? Si para esto no le aprovecha la ley, ¿cómo lo harán las obras? ¿O qué es aquello de que por medio de la ley abunda el pecado? ¿No significa acaso que las obras hechas conforme a la ley son pecados? Pero de esto hablaremos en otra oportunidad.

(...) podemos probar que en las Escrituras hay muchísimas indicaciones de que no solamente una porción o lo más excelente o la parte principal del hombre es carne, sino que el hombre entero es carne; y no sólo esto, sino que todo el pueblo es carne; y no suficiente con esto, que todo el género humano es carne. Pues Cristo dijo: Lo que es nacido de la carne, carne es. Tú desata nudos, inventa tropos, sigue la interpretación de los antiguos, o, cambiando de rumbo, explayate entretanto sobre la Guerra de Troya, para que no veas u oigas el pasaje en discusión. Nosotros no creemos sino que vemos y experimentamos que todo el género humano es nacido de la carne. Por eso nos vemos obligados a creer lo que no vemos, a saber, que todo el género humano es carne, según la enseñanza de Cristo. Ahora bien: la cuestión de si el principio conductor de los actos humanos está incluido en el hombre entero, pueblo entero, género humano entero, esto se lo dejamos a los sofistas para que lo analicen con sus dudas y disputas. Nosotros sabemos que en el género humano están implicados el cuerpo y el alma con todas sus facultades y obras, con todos sus vicios también y sus virtudes, con toda la sabiduría y necedad, toda la justicia e injusticia. Todo es carne, porque todo se inclina hacia lo carnal, es decir, hacia lo suyo, y carece de la gloria de Dios y del espíritu de Dios, como dice Pablo en Romanos cap. 3[646].
Por lo tanto, si tú dices: "No todo afecto en el hombre es carne, sino que hay uno al que llaman alma, y hay otro al que llaman espíritu, y con éste tendemos a lo moralmente bueno *ad honesta* como hicieron los filósofos que enseñaron que debe preferirse mil veces la muerte antes que cometer una acción vil, aunque supiéramos que los hombres iban a ignorar esa acción y Dios la iba a perdonar[647]; si tú dices esto, yo te respondo: El que no cree nada con certeza, no tiene dificultad de creer y decir cualquier cosa. No yo, sino tu famoso Luciano[648] puede preguntarte si eres capaz de mostrar en todo el género humano a un solo hombre (así fuera dos veces o siete veces el mismísimo Sócrates) que puso por obra lo que tú dices aquí y lo que nos presentas en tu es-

crito como enseñanza de antiguos filósofos. ¿Por qué desvarías entonces con vana parlería? ¿Cómo habrían de tender a lo moralmente bueno los que ni siquiera sabían qué es lo moralmente bueno? Tal vez tú llames moralmente buena —si he de citar el ejemplo más descollante— la actitud de los que murieron por la patria, por su mujer e hijos, por los padres, o de los que, para no incurrir en mentira y traición, soportaron inimaginables tormentos, como fue el caso de Q. Escévola, M. Régulo y otros[649]. Pero ¿qué puedes mostrarnos en todos estos personajes sino el aspecto exterior de sus obras? ¿Has visto acaso el corazón de ellos? Más aún: por el aspecto exterior de la hazaña quedó revelado al mismo tiempo que todo este despliegue de heroísmo lo hicieron para aumentar su propia fama, hasta el punto de que no se avergonzaron de confesar jactanciosamente que su propósito era cubrirse de gloria. Pues también los romanos, de acuerdo con su propio testimonio, realizaron todos los actos virtuosos que de ellos se registran, sólo por impulso de su ardiente sed de gloria, y lo mismo hicieron los griegos, y los judíos, y todo el género humano. Pero aunque ante los hombres esto sea algo moralmente bueno, ante Dios no hay nada más deshonesto; más aún: es para él lo más impío y sacrílego, por la razón de que no obraron para la gloria de Dios ni para glorificarlo como Dios; antes bien, arrebatando a Dios su gloria y atribuyéndosela a ellos mismos mediante un infame acto de rapiña, jamás fueron más deshonestos y torpes que cuando refulgieron en sus más acendradas virtudes. Por otra parte, ¿cómo habrían de actuar para la gloria de Dios si desconocían a Dios y su gloria?, y eso no porque la gloria de Dios no haya sido visible, sino porque la carne no les permitió verla por el ansia desenfrenada y frenética con que buscaban su gloria propia. Ahí tienes pues a aquel espíritu como 'principio conductor de los actos', la parte principal del hombre que tiende a las cosas moralmente buenas, vale decir, ahí tienes al ladrón de la gloria divina y al que apetece la majestad de Dios, con mayor ahínco cuando han llegado al colmo de la honestidad y cuando más se destacan por sus incomparables virtudes. ¿Negarás ahora que los tales son carne, perdidos a causa de su afecto impío?

Nosotros llamamos impío a todo aquel que carece de Espíritu de Dios. Pues la Escritura dice que la comunicación del Espíritu tiene el objeto de hacer justo al impío. Mas si Cristo hace una diferencia entre espíritu y carne diciendo: "Lo que es nacido de la carne, carne es" y luego añade: "Lo que es nacido de la carne, no puede ver el reino de Dios"[653], la conclusión evidente es que todo lo que es carne, es impío y está bajo la ira divina y se halla lejos del reino de Dios. Pero si algo está lejos del reino y Espíritu de Dios, necesariamente sigue que está bajo el reino y el espíritu de Satanás; porque entre el reino de Dios y el de Satanás, los cuales se combaten mutua y perpetuamente, no hay ningún reino intermedio. Estos son los factores que demuestran que las más excelsas virtudes de los gentiles, lo mejor de los filósofos, lo más excelente de los hombres, que todo esto podrá llamarse ante los hombres honesto y bueno, y lo será también por su apariencia, pero ante Dios es irreversiblemente carne y sirve al reino de Satanás, quiere decir, es impío y sacrílego y desde todo punto de vista malo.

Pero sugiero que supongamos que fuese consistente la opinión de la Disquisición de que no todo afecto es carne, es decir, impío, sino que el afecto llamado 'espíritu' es moralmente bueno e incorrupto, ¡cuántos absurdos seguirían de esto, no digo para la razón humana, pero sí en toda la religión cristiana y en los más importantes artículos de la fe! Pues si lo impío y perdido y condenado en el hombre no es esa parte más noble que hay en él, sino solamente la carne, esto es, los afectos más bien groseros e inferiores, ¿qué clase de redentor, pregunto, hacemos entonces de Cristo? ¿Estimaremos que el precio de su sangre es tan bajo que sólo alcanzó para redimir lo de menos valor en el hombre, y que en cambio, lo más excelente en el hombre tiene de por sí el valor suficiente para poder prescindir de Cristo, de modo que en lo sucesivo predicaremos a un Cristo que es el redentor no del hombre entero, sino de su parte de menor valor, a saber, de la carne, mientras que el hombre mismo es su propio redentor en lo que respecta a su parte más noble? Elige, pues, lo que quieras. Si la parte más noble del hombre es incorrupta, no tiene necesidad de Cristo como redentor. Si no tiene necesidad de Cristo, lo supera en gloria, ya que ella, la parte más noble, cuida de sí misma, mientras que Cristo cuida sólo de la parte de menor valor. Además, también el gobierno de Satanás será una nada, ya que no reina más que sobre la parte más vil del hombre, mientras que en cuanto a la parte más noble, el hombre se gobierna más bien a sí mismo (*a potiore vero parte per hominem potius regnetur*). De este modo, el dogma aquel de la parte principal del hombre conducirá a que el hombre sea elevado por sobre Cristo y el diablo, esto es, será convertido en Dios de dioses y Señor de señores. ¿Dónde queda ahora tu opinión aceptable que antes decía que el libre albedrío es incapaz de querer algo bueno, y que aquí sostiene que existe una parte principal en el hombre que es incorrupta y moralmente buena, y ni siquiera tiene necesidad de Cristo, sino que puede más de lo que pueden el propio Dios y el diablo? (...)

(...) Y ¿dónde queda aquello otro, de que creemos que Satanás es el príncipe del mundo[684] que según el testimonio de Cristo y de Pablo[685] reina en la voluntad y en el corazón de los hombres que son sus cautivos y servidores? Este, a saber, el león rugiente[686], el enemigo implacable e incesante de la gracia de Dios y de la salvación del hombre, ¿permitirá él que el hombre, esclavo suyo y parte de su reino, tienda hacia lo bueno con impulso alguno o en momento alguno, con lo cual podría evadirse de su reino? ¿No lo incitará antes bien y lo apremiará para que quiera y haga con todas sus fuerzas lo contrario a la gracia? ¡Si tal es su furor contra los hombres que apenas los justos y los que obran guiados por el Espíritu de Dios le resisten y quieren lo bueno y lo hacen! Tú que te imaginas que la voluntad humana se halla colocada en un campo neutral y libre *in medio libero positam* y está librada a sus propios impulsos, fácilmente te imaginas también que existe un esfuerzo de la voluntad tanto en dirección a lo bueno como en dirección a lo malo, puesto que en opinión tuya, tanto Dios como el diablo se hallan a enorme distancia, y no son más que simples espectadores de lo que hace aquella mutable y libre voluntad; en cambio, que precisamente ellos, tan enemistados entre sí, son los que impulsan y dirigen esta voluntad esclava *serva*, esto no lo crees. Sin embargo, con sólo creer esto queda suficientemente respaldada nuestra opinión, y postrado en tierra el libre albedrío, como ya lo expusimos anteriormente. Pues o el gobierno de Satanás sobre los hombres es una nada, y entonces mintió Cristo, o, si su gobierno es tal como Cristo lo describe, el libre albedrío es una nada, y no otra cosa que una bestia de carga de Satanás, cautiva y sin posibilidad de ser liberada, a menos que el diablo sea expulsado por el dedo de Dios.

La Escritura ensalza la gracia de Dios, luego prueba la existencia del libre albedrío; la Escritura ensalza el auxilio de la gracia de Dios, luego establece la existencia del libre albedrío. ¿De qué tratado de Dialéctica aprendiste a hacer semejantes razonamientos? ¿Por qué no decir a la inversa: Se predica la gracia, luego se anula el libre albedrío; se ensalza el auxilio de la gracia, luego se destruye el libre albedrío? En efecto: ¿para qué se concede la gracia? Será para que el vanidoso libre albedrío, suficientemente fuerte en sí mismo, se exhiba y juegue con ella, como con un adorno superfluo, en los días de carnaval *diebus bachanalibus*. Por consiguiente, yo también invertiré el razonamiento, y a pesar de que no soy orador, lo haré con una retórica más sólida que la tuya: cuantos textos hay en las Escrituras divinas que hacen mención del auxilio, tantos hay que anulan el libre albedrío. Y tales textos se hallan en cantidad innumerable. Así que si se evalúa la cuestión según el número de textos probatorios, la victoria será mía. Pues ¿por qué hay necesidad de la gracia?, ¿por qué se da el auxilio de la gracia? Porque el libre albedrío en sí no tiene poder alguno, y, como lo formuló la misma Disquisición en su 'opinión aceptable', no es capaz de querer lo bueno. Por ende, cuando se ensalza la gracia y se predica el auxilio de la gracia, al mismo tiempo se predica la impotencia del libre albedrío. Esto es un razonamiento correcto y una conclusión de buena ley que ni las puertas del infierno podrán invalidar.

Con esto pondremos fin a la defensa de nuestras tesis rechazadas por la Disquisición, para que el libro no adquiera proporciones desmesuradas; lo que resta será tratado, si es que lo merece, cuando pasemos a formular aserciones en cuanto a la cuestión que nos ocupa.

Pues lo que Erasmo repite en el Epílogo de su obra[702], que 'si la opinión nuestra permaneciera en pie, serían en vano los tantos mandamientos, las tantas amenazas y promesas, y no quedaría lugar para méritos, deméritos, recompensas ni castigos', y además, que 'sería difícil defender la misericordia, y aun la justicia de Dios si éste condenara a los que pecan sin poder evitarlo (*necessario peccantes*)' y otras graves derivaciones más que tanto tropiezo ocasionaron a los más ilustres hombres que hasta los hicieron caer, de todo esto dimos cuenta en párrafos anteriores. Aquella posición de compromiso *mediocritatem* que Erasmo aconseja adoptar, creo que con buena intención, a saber, que concedamos al libre albedrío una facultad siquiera ínfima, para que así sea más fácil remover las contradicciones en las Escrituras y los recién mencionados inconvenientes —esa posición de compromiso tampoco la toleramos ni aceptamos. Pues con ella no se contribuye en nada a la solución del problema ni se adelanta un solo paso. Al contrario: a menos que lo atribuyas todo por entero al libre albedrío, como hacían los pelagianos, permanecen indudiblemente las contradicciones en las Escrituras, se anula el mérito y la recompensa, se anula también la misericordia y la justicia de Dios, y persisten todos estos inconvenientes que queremos evitar con atribuirle al libre albedrío una fuerza ínfima e ineficaz, como acabamos de demostrar con suficiente claridad. Por esto es preciso ir hasta el extremo y negar el libre albedrío por entero y atribuirlo todo a Dios; así no habrá contradicción en la Escritura, y los inconvenientes, si no son removidos, se hacen tolerables.

NOTAS (Numeración del original)

588 Gn. 6: 8. Lutero cita conforme al texto de la Vulgata, donde se lee: "Non permanebit spiritus meus in homine in aeternum, quia caro est".

589 Disquisición, párr. 23.

590 1 Co. 3: 1.

591 1 Co. 5: 7.

594 El interés de Lutero se dirige al anuncio concreto de Dios de que su espíritu sería retirado de los hombres al cabo de 120 años. En opinión de la Disquisición y de Jerónimo, este lapso es un plazo concedido a los hombres para poder arrepentirse.

629 Disquisición, párr. 24.

630 En el original, el sujeto de esta oración es la Disquisición: "La Disquis. extrajo... y lo insertó en su libro".

631 Ro. 5: 20.

646 Ro: 3: 23.

647 Disquisición, párr. 24.

648 Véase nota 40. N. 40: Luciano: satírico (125-180 d.C.) cuyos Diálogos fueron editados por Erasmo.

649 El texto orig. tiene 'Q (nintus) Scevola', pero se trata sin duda de C (ayo) M (ucio) Escévola (siglo VII a.C.), patricio romano que quemó su mano derecha por no acertar a matar a Porsena, jefe de los etruscos que sitiaban la ciudad de Roma. Marco Atilio Regulo, cónsul romano que, caído en manos de los cartagineses, fue enviado a Roma para negociar un canje de prisioneros. En lugar de ello instó al Senado a rechazar la proposición y proseguir la guerra, tras lo cual regresó a Cartago, fiel a la palabra empeñada, aun sabiendo que allí lo esperaban crueles suplicios y la muerte (alr. de 250 a.C.). Comp. Livio XVIII.

653 Jn. 3: 3.

684 Jn. 14: 30.

685 Ef. 6: 12.

686 1 P. 5: 8.

702 Disquisición, párr. 34-36.

Dios y lo malo
Segunda parte. Capítulo XII

Pero ya que luchamos con hombres que andan con cosas irreales y con máscaras, coloquémonos también nosotros una máscara y pongamos el caso irreal, por ser imposible, de que el tropo con que sueña la Disquisición tenga validez en este texto, para ver qué escapatoria encuentra la Disquisición para no verse obligada a admitir *confirmare* que todo es hecho por la sola voluntad de Dios, de parte nuestra empero por necesidad, y para ver además cómo trata de excusar a Dios para que él no aparezca como el causante y el culpable de nuestro endurecimiento. Si es verdad que se habla de un 'endurecer' por parte de Dios si él nos tolera en su benignidad y no nos castiga en el acto, ambas afirmaciones siguen en pie. Primero: que pese a todo, el hombre es por necesidad esclavo del pecado; pues si se admitió que el libre albedrío no es en manera alguna capaz de querer lo bueno (como intentó demostrarlo la Disquisición), no es mejorado en nada por la benignidad del Dios tolerante, sino necesariamente empeorado si no le es dado el Espíritu por el Dios misericordioso. De ahí que por parte nuestra, hasta ahora todo es hecho por necesidad. Segundo: que cuando Dios endurece porque así lo quiere en su voluntad inescrutable —como creen que nosotros sostenemos— su crueldad parece ser la misma que cuando tolera al pecador en su benignidad. Pues como Dios ve que el libre albedrío no es capaz de querer lo bueno e incluso empeora por la benignidad del que lo tolera, por esa misma benignidad suya Dios parece ser en extremo cruel y causa la impresión de deleitarse en nuestro infortunio, aunque podría remediarlo si quisiera, y no tolerarlo si quisiera; más aún: si no lo quisiera, no lo podría tolerar. Si Dios no quiere, ¿quién puede obligarlo? Por lo tanto: si permanece inconmoviblemente en pie aquella voluntad sin la cual nada es hecho, y si se admite que el libre albedrío no es capaz de querer cosa buena alguna, palabras vanas son todo lo que se dice para excusar a Dios y acusar al libre albedrío. Pues el libre albedrío siempre dice: Yo no puedo, y Dios no quiere ¿qué he de hacer? Ciertamente, él podría tener misericordia de mí castigándome; pero de esto no saco ningún provecho, sino que por fuerza empeoraré, a menos que él me dé su Espíritu. Pero no me lo da; lo daría empero si quisiera. Es seguro, por lo tanto, que su voluntad es no dármelo. (...)

... Por consiguiente: si en todos los hombres hay un libre albedrío que admite una sola definición y que es de la misma impotencia en todos, no se puede dar ninguna razón por qué uno llega a la gracia y el otro no llega, si no se predica otra cosa que la benignidad del Dios que tolera y el castigo del Dios que tiene misericordia. Pues en todos los hombres ha sido puesto un libre albedrío que responde a una y la misma definición: es totalmente incapaz de querer lo bueno. (...)

(...) Dice la Disquisición: "Parece absurdo afirmar que Dios, quien no sólo es justo, sino también bueno, haya endurecido el corazón del hombre para poner de relieve su propia potencia mediante la maldad de aquel." (...)

Todo esto, repetirá la razón, no es propio de un Dios bueno y clemente. Supera demasiado su poder de captación, ni tampoco puede ella 'llevarse cautiva' a sí misma[490] para creer que es bueno el Dios que hace y decide tales cosas; antes bien, poniendo a un lado la fe, quiere palpar y ver y comprender en qué sentido Dios es bueno y no cruel. Mas sólo llegaría a comprenderlo si se hablase de Dios de esta manera: El no endurece a nadie, no condena a nadie, sino que tiene misericordia de todos, y hace salvos a todos, de modo que, destruido ya el infierno y desvanecido el miedo ante la muerte, no habría motivo para temer ningún castigo venidero. Es por esto que la razón se esfuerza con tanto ardor en excusar a Dios y defender su justicia y bondad. Pero la fe y el Espíritu juzgan de manera distinta: ellos creen que Dios es bueno, aun cuando condenara *perderet* a todos los hombres[491]. Y ¿de qué aprovecha que nos atormentemos con esos pensamientos en cuanto a echarle la culpa del endurecimiento al libre albedrío? Haga el libre albedrío todo lo que pudiere, en todo el mundo y con todas sus fuerzas —sin embargo, no podrá presentar un sólo ejemplo para demostrar que es capaz de evitar el ser endurecido si Dios no da su Espíritu, o que merece misericordia si queda librado a sus propias fuerzas. Pues ¿qué mayor diferencia hay entre que sea endurecido y que merezca ser endurecido, si el endurecimiento es por necesidad inherente en él mientras le es inherente esa impotencia que lo hace incapaz de

querer lo bueno, como lo atestigua la misma Disquisición?" (...)

Quizá se pregunte cómo se puede decir de Dios que él obra en nosotros lo malo, por ejemplo, que él 'endurece', 'entrega a las bajas pasiones', 'seduce' y similares. Sin duda, lo más conveniente habría sido conformarse con las palabras de Dios y simplemente creer lo que ellas dicen, ya que las obras de Dios son del todo inenarrables[496]: sin embargo, en obsequio de la Razón, vale decir, de la necedad humana, permítaseme decir tonterías y estupideces y recurrir a balbuceos para ver si logramos hacerla reaccionar por lo menos en algo.

Primero: aun la Razón y la Disquisición admiten que Dios hace todas las cosas en todos[497], y que sin él nada es hecho ni nada es eficaz; pues él es omnipotente, y esto, el ser autor único de todas las cosas, corresponde a su omnipotencia, como dice Pablo en su carta a los Efesios[498]. Ahora Satanás y el hombre, caídos en pecado, y abandonados por Dios, ya no son capaces de querer lo bueno, es decir, lo que le place a Dios o lo que Dios quiere, sino que perpetuamente tienen en vista sus propios deseos, de modo que no son capaces de buscar sino lo suyo. Por ende, esta su voluntad y esta su naturaleza, opuesta así a Dios, no es una "nada". Pues ni Satanás ni el hombre pecador son una nada, ni tampoco son seres carentes de naturaleza o de voluntad, por más que su naturaleza sea corrupta y apartada de Dios. Aquello pues que llamamos el 'remanente de la naturaleza' en el pecador y en Satanás, por ser creación y obra de Dios está sujeto a la omnipotencia y acción divina no menos que todas las demás creaciones y obras de Dios. Entonces, siendo así que Dios hace todas las cosas en todos, necesariamente obra también en Satanás y en el pecador. Obra empero en ellos de manera tal cuales son ellos y cual es el estado en que él los halla; esto es: como son opositores de Dios y malos, al ser arrastrados por ese impulso de la omnipotencia divina no hacen sino lo que es opuesto a la voluntad de Dios, y malo. Es como cuando un jinete cabalga sobre un animal que cojea de una o dos patas: cabalgará sobre el animal ese tal como es, vale decir, el caballo anda mal. Pero ¿qué puede hacer el jinete? Su manera de cabalgar será la misma sobre un animal enfermo que sobre caballos sanos, con resultado malo en un caso, con resultado bueno en los otros; no puede ser de otra forma, a menos que el caballo enfermo se cure. Esto te hace ver que cuando Dios obra en los malos y por medio de ellos, por cierto resulta algo malo, y no obstante, Dios no puede obrar mal, aunque haga lo malo por medio de los malos; porque siendo bueno él mismo, no puede hacer lo malo, sin embargo usa a los malos como instrumentos que no pueden eludir el impulso de la potencia divina que los arrastra. Por lo tanto, el defecto está en los instrumentos, a los cuales Dios no deja estar ociosos, de modo que se produce lo malo como efecto de un impulso del propio Dios *movente ipso Deo*. Es lo mismo que si un carpintero corta mal con un hacha dentada o mellada. De ahí resulta que el impío no puede sino errar y pecar constantemente: movido por el impulso de la potencia divina no puede permanecer ocioso, pero su voluntad, sus deseos y obras son de calidad igual que él mismo.

Lo que acabo de exponer es seguro y cierto, si es que creemos que Dios es omnipotente, y si creemos además que el impío es una creatura de Dios, pero una creatura que está en oposición a Dios y que, librada a sí misma, sin el Espíritu de Dios, no es capaz de querer o hacer lo bueno. La omnipotencia de Dios hace que el impío no pueda eludir el impulso y la acción de Dios, sino que tenga que obedecerle necesariamente, sometido como está a él. (...)

Por lo tanto, cuando se afirma de Dios que él nos endurece u obra en nosotros lo malo (pues endurecer es hacer lo malo), nadie debe pensar que este obrar viene a ser como un crear de nuevo en nosotros lo malo, cual si Dios fuera una especie de tabernero maligno que, siendo malo él mismo, vierte o mezcla veneno en un recipiente no malo, acción en la cual el recipiente no desempeña otro papel que el de recibir o sufrir la malignidad del emponzoñador. En efecto, ésta es la idea que parece surgir en la mente de ellos respecto del hombre, en sí bueno o no malo, que sufre la mala obra de parte de Dios, cuando nos oyen decir: Dios obra en nosotros lo bueno y lo malo, y nosotros estamos sujetos al Dios operante por mera necesidad pasiva. No consideran suficientemente cuán incesante es el actuar de Dios en todas sus creaturas y cómo él no deja en estado ocioso a ninguna de ellas. Pero quien quisiere entender tales cosas de alguna manera, piense así: que Dios obre lo malo en nosotros, esto es, por medio de nosotros, sucede no por culpa de él, sino por la defectuosidad nuestra: como nosotros somos por naturaleza malos, Dios en cambio es bueno, cuando él nos impele con su acción conforme a la naturaleza de su omnipotencia, la única forma posible de actuar es que él, que por su parte es bueno, haga lo malo con el instrumento malo —aunque luego, según su sabiduría, haga buen uso de lo malo, para gloria de él y para bien nuestro. Análogo es el caso con la voluntad de Satanás: a esta voluntad Dios la halló mala, no porque él la haya creado así, si-

no porque al retirar Dios su mano y al caer Satanás en el pecado, su voluntad se hizo mala; y de esa mala voluntad Dios se apodera en su actuar y la impulsa hacia donde él quiere, sin que por ese impulso de Dios, aquella voluntad deje de ser mala. (...)

Falta pues que alguien pregunte: ¿por qué Dios no pone término a ese impulso de su omnipotencia con que es impelida la voluntad de los impíos?, pues así, ¿la voluntad siempre seguirá siendo mala y haciéndose peor? Respuesta: Esto es desear que Dios a causa de los impíos deje de ser Dios; porque este deseo tuyo implica que entren en receso la fuerza y la acción de Dios, es decir, que él deje de ser bueno para que aquéllos no se hagan peores. Pero ¿ por qué Dios no transforma las voluntades malas al ejemplo que las impele? Esto pertenece a los secretos de la Majestad, al ámbito donde sus juicios son incomprensibles[502]. Y no nos incumbe investigarlo, sino adorar estos misterios. Si la carne y la sangre encuentran esto chocante y se ponen a murmurar, allá ellas con su murmuración; pero éxito no obtendrán ninguno, porque Dios no cambiará por esto. (...)

Pues lo que la voluntad divina quiere es correcto no porque ella debe o debió ajustarse a lo que es correcto, sino al contrario: por cuanto es la voluntad divina la que quiere algo, por esto tiene que ser correcto ese 'algo' que se produce a raíz de la volición divina. A la voluntad de la creatura se le prescribe causa y razón, pero a la voluntad del Creador no, a no ser que quieras colocar otro creador por encima de él. (...)

Sabemos, por cierto, que la presciencia de los hombres se engaña. Sabemos que un eclipse no es producto del pronóstico, sino antes bien que el pronóstico es posible porque el eclipse se producirá. ¿Qué nos interesa ese tipo de presciencia? Aquí discutimos acerca de la presciencia de Dios; si a ésta no le atribuyes la particularidad de que lo presabido necesariamente entrará en efecto, has eliminado la fe en Dios y el temor de Dios, has socavado todas las promesas y amenazas divinas, e incluso has negado a la Divinidad misma. Pero la propia Disquisición, tras largo batallar y tras haber agotado todos los recursos, por fin se adhiere a nuestra opinión, apremiada por la fuerza de la verdad, y dice: "La cuestión acerca de la voluntad y predestinación *destinatione* de Dios es aún más difícil. Pues Dios quiere aquello que él sabe de antemano. Y esto es lo que sugiere Pablo al preguntar: ¿Quién resiste a su voluntad si él tiene misericordia de quien quiere y si endurece al que quiere endurecer?[514] Ciertamente, si hubiera un rey que llevase a cabo cualquier cosa que quisiera, y a quien nadie pudiese resistirse, de tal rey se diría: éste hace lo que quiere. Así la voluntad de Dios, por ser la causa primaria de todo lo que sucede, parece imponer una necesidad a nuestro querer". (...)

Si Dios sabe algo de antemano, ese 'algo presabido necesariamente se produce', siempre que partamos de la presuposición, extraída de las Escrituras, de que Dios no yerra ni se engaña. Esto sí lo admito: la cuestión es difícil, por no decir imposible de resolver, si quieres sostener simultáneamente las dos cosas, la presciencia de Dios y la libertad del hombre. (...)

Pero si se admite la presciencia y omnipotencia de Dios, sigue naturalmente por lógica irrebatible: Nosotros no somos hechos por medio de nosotros mismos, ni vivimos ni hacemos cosa alguna por nosotros mismos, sino que todo esto es obra de la omnipotencia divina. Ahora bien: ya que Dios sabía de antemano que nosotros tendríamos estas características, y ya que ahora él nos hace, impulsa y gobierna como tales, yo pregunto: ¿qué puede imaginarse dentro de nosotros que sea libre, que sea distinto y que suceda de una manera distinta de lo que él lo sabía de antemano o lo hace ahora? Así que la presciencia y omnipotencia de Dios es algo diametralmente opuesto al libre albedrío nuestro. Pues o Dios se engañará en su presciencia y errará también en su acción (lo cual es imposible), o nosotros actuaremos y seremos impulsados a actuar conforme a la presciencia y acción de Dios. 'Omnipotencia de Dios', empero, llamo yo no a aquella potencia con la cual él deja de hacer muchas cosas que podría hacer, sino a aquella otra, activa, con la cual él efectúa poderosamente todas las cosas en todos, de la manera como la Escritura lo llama omnipotente[524]. Esta omnipotencia y presciencia de Dios, digo, anulan por completo el dogma del libre albedrío.

Por supuesto, para aquel sentido común o aquella razón natural resulta sumamente chocante que Dios por su mera voluntad abandone a los hombres, los endurezca y condene, como si se deleitara èn los pecados y en los tan grandes y eternos tormentos de los míseros, él de quien se predica que es tan grande en misericordia y bondad, etcétera. Opinar así de Dios pareció injusto, cruel e intolerable; y fue esto también lo que ofendió a tantos y tan grandes hombres por tantos siglos. Y ¿a quién no habría de ofender? Yo mismo me escandalicé más de una vez, y de manera tal que llegué al borde del profundo abismo de la desesperación, de modo que deseé no haber sido creado nunca como ser humano[525].

antes de que llegué a saber cuán saludable era aquella desesperación, y cuán cercana a la gracia. (...)

Sin embargo, en el corazón tanto de los incultos como de los eruditos, siempre permaneció clavada esa espina de que cuando el asunto se tornaba serio, se sentía que si se cree en la presciencia y omnipotencia de Dios, hay para nosotros una necesidad en el actuar. Y la misma razón natural, que encuentra chocante esa necesidad y se esfuerza tanto en removerla, se ve obligada por su propio juicio a admitirla, aun cuando no hubiera Escritura alguna. En efecto: todos los hombres hallan inscrito en su corazón este pensamiento y lo reconocen y aprueban (aunque contra su voluntad) cuando oyen hablar de él: Primero, que Dios es omnipotente, no sólo en cuanto a fuerza, sino (como ya dije) también en cuanto a acción; de otra manera sería un Dios ridículo. Segundo, que Dios conoce todo y lo sabe de antemano, y no puede errar ni engañarse. Si todos admiten estas dos verdades en su corazón y en su mente, también se ven precisados a admitir por includible consecuencia que nosotros hemos sido creados no por nuestra voluntad, sino por una necesidad; y por ende al hacer cualquier cosa, no obramos obedeciendo los dictados de nuestro libre albedrío, sino que obramos tal como Dios lo sabía de antemano y como él lo hace efectivo *agit* conforme a su consejo y poder infalible e inmutable. Por eso, al mismo tiempo se halla escrito en los corazones de todos que el libre albedrío es una nada, aunque esa verdad sea oscurecida por tantas disputaciones contrarias y por la tan grande autoridad de tantos hombres que por tantos siglos enseñaron otra cosa, así como también (según el testimonio de Pablo), toda otra ley escrita en nuestros corazones[528] es reconocida cuando se la trata en forma debida, y es oscurecida cuando es manipulada por maestros impíos o sometida a intereses ajenos a ella. (...)

Pablo discute la pregunta de si Jacob y Esaú llegaron por la fuerza o los méritos del libre albedrío a lo que se dice respecto de ellos, y prueba que no fue así, sino que sólo por la gracia que lo llamó, Jacob llegó a aquello a que Esaú no llegó. Para tal prueba, empero, se vale de palabras irrefutables de la Escritura, a saber, que "aún no habían nacido" y que "no habían hecho aún ni bien ni mal". (...)

En atención a qué mérito nuestro, ama o aborrece Dios —¡esto es la pregunta!— Sabemos muy bien que Dios no ama o aborrece del modo que lo hacemos nosotros, dado que el amar y aborrecer nuestro está sujeto a cambios. Dios, empero, ama y aborrece conforme a su naturaleza eterna e inmutable; así, accidentes y afectos no caben en él. Y, precisamente por esto, el libre albedrío por fuerza tiene que ser una nada, porque eterno e inmutable es el amor de Dios, y eterno su odio para con los hombres, anterior aún a la creación del mundo, no sólo anterior a cualquier mérito y obra del libre albedrío, y porque todo en nosotros sucede de un modo necesario[547], según si Dios nos ama o no nos ama desde la eternidad, de manera que no sólo el amor de Dios, sino también su modo de amar nos impone una necesidad. (...)

¿En atención a qué mérito es amado Jacob y aborrecido Esaú antes de nacer y antes de hacer obra alguna? Por ende, Pablo está enteramente en lo correcto al citar a Malaquías en apoyo de la opinión de Moisés, a saber: que cuando Dios llamó a Jacob antes de nacer éste, fue porque lo amó; que no es verdad que Dios haya sido amado primero por Jacob o que lo haya movido alguna obra de éste; y que todo esto tiene por objeto demostrar en el ejemplo de Jacob y Esaú de qué es capaz nuestro libre albedrío. (...)

NOTAS (Numeración del original)

490 2 Co. 10 : 5.

491 Esta sola frase nos permite apreciar si es cierto, como afirman muchos, que la doctrina de justificación de Lutero es 'puramente soteriológica'. Antes bien, su doctrina de justificación gira en torno a la —bien entendida— 'iustitia Dei', y no en torno a la 'salus hominum'.

496 Ro. 11: 33.

497 1 Co. 12: 6.

498 Ef. 1: 19.

502 Ro. 11: 33.

514 Ro. 9: 19; 9: 18.

524 Gn. 17: 1.

525 Jer. 20: 14

528 Ro. 2: 15.

547 Véase nota 97- N. 97: "Necesario" en el sentido de que "el hecho tiene que ocurrir tal como Dios lo pre-sabe".

Colaboradores de Dios
Capítulo IV

(...)Siendo así las cosas, Pablo agrega estas palabras, llenas de firme convicción y autoridad: "Pero ahora, sin la ley[775], es manifestada la justicia que vale ante Dios, testificada por la ley y los profetas. Hablo, empero, de la justicia ante Dios que viene por la fe en Jesucristo a todos y sobre todos los que en él creen. Porque no hay diferencia, por cuanto todos pecaron y carecen de la gloria de Dios[776], siendo justificados gratuitamente por su gracia, mediante la redención que es en Cristo Jesús, a quien Dios propuso como propiciatorio por medio de la fe en su sangre", etc.[777] Todas estas palabras son otros tantos rayos fulminantes que Pablo lanza contra el libre albedrío. En primer término dice que la justicia que vale ante Dios se manifiesta sin la ley, distinguiendo así la justicia que vale ante Dios de la justicia proveniente del cumplimiento de la ley. Pues la justicia de la fe resulta de la gracia, sin *que en ello intervenga* la ley. Las palabras de Pablo: "sin la ley" pueden tener sola y únicamente el significado de que la justicia cristiana existe sin las obras de la ley, esto es, que en la obtención de esta justicia, las obras de la ley no cuentan para nada ni como aporte ni como medio. Esto mismo es lo que el apóstol afirma acto seguido con las palabras: "Nosotros sostenemos que el hombre es justificado por la fe, sin las obras de la ley"[778]. Lo mismo ya lo había dicho anteriormente: "Por las obras de la ley ninguna carne es justificada ante él". Todo esto demuestra con meridiana claridad que el esfuerzo o el afán del libre albedrío es una completa nada; porque si la justicia que vale ante Dios existe sin la ley y sin obras de la ley, ¿cómo no habría de existir con mucho mayor razón aún sin el libre albedrío, dado que el supremo afán de éste es ejercitarse en la justicia moral o en las obras de la ley, con lo que recibe apoyo su ceguedad e impotencia? Esta palabra 'sin' quita y anula todo: las obras moralmente buenas, la justicia moral, la adecuación a la gracia. Puedes imaginarte además toda suerte de otras presuntas facultades del libre albedrío; Pablo quedará imperturbable y dirá: La justicia que vale ante Dios existe sin tales cosas. Y aunque admitiésemos que el libre albedrío pueda experimentar algún progreso por medio del esfuerzo propio, sea en dirección a las buenas obras, o en dirección a una justicia conforme a la ley civil o moral, no obstante no progresará en dirección a la justicia que vale ante Dios, ni tampoco aprecia Dios en modo alguno el afán del libre albedrío por alcanzar la justicia que vale ante él, ya que dice que esta justicia es válida sin intervención de la ley. Pero si el libre albedrío no logra avanzar hacia la justicia que vale ante Dios, ¿de qué le serviría si con sus obras y esfuerzos propios lograse avanzar (si esto fuera posible) incluso hacia la santidad de los ángeles? Creo que las palabras que Pablo usa en este pasaje no son ni oscuras ni ambiguas; tampoco se prestan para introducir tropos de ninguna especie. Pues el apóstol distingue claramente dos clases de justicia: la una, dice, deriva de la ley, la otra de la gracia; la justicia por gracia se nos regala sin la justicia de la ley y sus obras, la justicia de la ley en cambio, sin la justicia por gracia, no justifica ni tiene poder alguno. Quisiera ver, pues, cómo el libre albedrío puede mantenerse en pie frente a esto, y cómo se lo puede defender. (...)

Y aquí queda al descubierto la soñolencia de todos nuestros adversarios, y la inutilidad de querer apoyarse en los antiguos padres aprobados a través de una tan larga serie de siglos. ¿Acaso no estuvieron enceguecidos también ellos mismos, todos por igual? Es más: ¿no dejaron desdeñosamente a un lado aun las más claras y directas palabras de Pablo? Si las palabras de Pablo no son claras y directas, ¿qué otra forma clara y directa hay de hablar en pro de la gracia y en contra del libre albedrío? Recurriendo a una comparación, el apóstol confronta la gracia y las obras y destaca la superioridad de aquélla. Luego, usando las palabras más claras y sencillas, dice que somos justificados gratuitamente, y que la gracia no es gracia si se la puede obtener por medio de obras. Con esto subraya que en materia de justificación, las obras no tienen ingerencia alguna, dejando así bien cimentados los principios de la gracia sola y la justificación gratuita. Y nosotros seguimos buscando tinieblas en esta luz, y donde no podemos atribuirnos cosas grandes y asignárnoslo todo, intentamos atribuirnos cosas insignificantes y pequeñas, con tal de lograr que la justificación por medio de la gracia de Dios no sea una justificación gratuita, sin el aporte de nuestras buenas obras. Pero tengamos bien presente esto: Dios estableció que los hombres sea-

mos justificados por su gracia sola, con exclusión de toda obra, hasta con exclusión de la ley misma que comprende en sí todas las obras, las grandes y las pequeñas, las formalmente buenas y las éticamente buenas; y este Dios, que al establecer esto nos deniega lo mayor y rechaza de plano nuestra intención de atribuirnoslo todo, ¿no habría de negar mucho más enérgicamente la pretensión de que aun lo insignificante y pequeño pueda servirnos para nuestra justificación? ¡Vete ahora y exalta la autoridad de los antiguos padres y confía en lo que ellos dijeron, viendo que todos a una dejaron desdeñosamente a un lado a Pablo, el maestro que habla con mayor claridad y evidencia, y se sustrajeron como a propósito a este lucero, qué digo, a este sol, invadidos como estaban por la idea carnal de que parecería absurdo que no quedase ningún lugar para los méritos! (...)

Igualmente, si Dios prometió su gracia antes de que promulgara la ley, como lo demuestra Pablo en este pasaje de Romanos y en la carta a los Gálatas[798], está claro que la gracia no viene por las obras ni por la ley, de otra manera la promesa no valdría nada. Y si las obras fuesen efectivas, tampoco la fe valdría nada (¡y sin embargo, Abraham fue justificado por la fe antes de que existiera la ley!). Además, siendo que la ley es la fuerza del pecado[799] por el hecho de que lo muestra pero no lo quita, la hace a la conciencia culpable ante Dios y la amenaza con la ira. A esto se refiere Pablo al decir: "La ley produce ira"[800]. ¿Cómo puede presumirse entonces que por medio de la ley se alcanza justicia? Pero si la ley no nos puede ayudar, ¿cómo podría ayudarnos la sola fuerza del libre albedrío? Así también, si por el pecado único de un solo hombre, Adán, todos estamos bajo el dominio del pecado y sujetos a la condenación[801], ¿cómo podemos hacer un intento que no sea pecaminoso y condenable? Pues cuando Pablo dice "todos", no exceptúa a nadie ni nada, ni la fuerza del libre albedrío, ni a hombre alguno que anda con obras, sea que las haga o que no las haga, que se esfuerce o que no se esfuerce; necesariamente estará comprendido en el "todos" como cualquier otro. Tampoco nosotros pecaríamos ni seríamos condenados por aquel pecado único de Adán, si aquel pecado no fuese el pecado nuestro. En efecto: ¿a quién se le condenará a causa de un pecado ajeno, máxime ante Dios? Este pecado empero llega a ser el nuestro no porque lo imitemos o lo cometamos —esto no podría ser aquel pecado único de Adán, dado que lo habríamos cometido nosotros, y no él—, sino que llega a ser el nuestro por nacimiento. Pero esto habrá que discutirlo en otra oportunidad. Así que el mismo pecado inherente en nosotros por nacimiento (*originale peccatum*) no le deja al libre albedrío ninguna otra facultad y posibilidad que la de pecar y ser condenado" (...)

Veamos ahora también a Juan, que a su vez abunda en pasajes que son argumentos poderosos en contra del libre albedrío. En el comienzo mismo de su Evangelio le atribuye al libre albedrío una ceguedad tan grande que ni siquiera alcanza a ver la luz de la verdad, y mucho menos puede hacer esfuerzos por llegar hacia ella. Estas son, en efecto, sus palabras: "La luz resplandece en las tinieblas, pero las tinieblas no la comprenden"[816] Y algo más adelante: "En el mundo estaba, y el mundo no le conoció. A lo suyo vino, y los suyos no le recibieron"[817]. ¿Qué crees que Juan entiende con "mundo"? ¿Acaso puedes excluir a hombre alguno de este concepto, a menos que sea un regenerado por el Espíritu Santo? Además, el apóstol Juan amplía el vocablo 'mundo' en un sentido peculiar: indica con él al género humano en su totalidad. Por ende, todo lo que dice respecto del mundo, debe entenderse como relativo al libre albedrío, por ser éste lo más excelente en el hombre. De modo que, según este apóstol, "el mundo no conoce la luz de la verdad". "El mundo odia a Cristo y a los que son de Cristo". "El mundo no conoce ni ve al Espíritu Santo". "El mundo entero yace bajo el maligno". "Todo lo que hay en el mundo, es concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos, y vanagloria de la vida". "No améis al mundo". "Vosotros —dice— sois del mundo. A vosotros el mundo no os puede odiar. A mí sí me odia, porque yo testifico que sus obras son malas"[818]. (...)

Omito aquel pasaje que es mi verdadero Aquiles, al que la Disquisición valientemente dejó a un lado sin tocarlo, a saber, lo que Pablo enseña en Romanos 7 y Gálatas 5, de que en los santos y piadosos el Espíritu y la carne se combaten en forma tan recia que éstos no pueden hacer lo que quisieran[854]. A base de esto, yo argumentaba de la siguiente manera: Si la naturaleza del hombre es tan mala que en aquellos que han sido regenerados por el Espíritu, ella no sólo no se esfuerza por hacer lo bueno, sino que incluso lucha contra lo bueno y se le resiste, ¿cómo habría de esforzarse por hacer lo bueno en los aún irregenerados que en su viejo hombre sirven a Satanás? Pues en los pasajes mencionados, Pablo tampoco habla solamente de los afectos groseros, a los cuales la Disquisición suele usar como escapatoria general para sustraerse a todos los pasajes bíblicos, sino que hace figurar entre 'las obras de la carne' la herejía, la idolatría, las disensiones, las riñas, cosas todas que en forma tan general reinan en aquellas fuerzas supremas, por

ejemplo, en la razón y en la voluntad. Por lo tanto, si la carne mediante tales afectos lucha contra el Espíritu en los santos, ¡cuánto más luchará contra Dios en los impíos y en el libre albedrío! Por esto Pablo la llama también 'enemistad contra Dios', en Romanos 8[855]. Quisiera ver, digo, cómo me rebaten este argumento, y cómo harán para defender con él el libre albedrío. En cuanto a mí mismo, confieso abiertamente: Aunque fuera posible, yo no quisiera que se me concediese un albedrío libre ni que se dejara en mis manos algo con que pudiese esforzarme para alcanzar la salvación; no sólo porque en las tantas adversidades, los tantos peligros y los tantos embates de los demonios, yo no sería capaz de subsistir y de retener aquella facultad puesta en mis manos,ya que un solo demonio es más fuerte que todos los hombres y ningún hombre podría ser salvado, sino porque también en el caso de que no existiera ningún peligro, ninguna adversidad, ningún demonio, me vería no obstante obligado a debatirme en perpetua incertidumbre y dar estocadas al aire[856]; pues mi conciencia, aun cuando yo viviera e hiciera buenas obras eternamente, jamás llegaría a tener certeza plena acerca de cuánto debo hacer para satisfacer a Dios. En efecto: cada obra hecha dejaría tras sí la torturante duda: ¿fue del agrado de Dios lo que hice, o exige Dios algo más?, como lo certifica la experiencia de todos los que buscan justificarse mediante sus propias obras, y como yo mismo lo aprendí a fondo durante tan largos años, para desgracia mía. Pero ahora que Dios sustrajo mi salvación del arbitrio mío y la incluyó en el suyo, y prometió guardarme no por medio del obrar y correr míos sino por la misericordia suya[857], estoy completamente seguro de que él es fiel y no me mentiría, y además, poderoso y grande, de modo que ningún demonio ni adversidad alguna podrán doblegarlo o arrebatarme de sus manos[858]. "Nadie —dice Cristo— las arrebatará de mi mano, porque el Padre que me las dio, mayor es que todos." Así sucede que si bien no son salvados todos, lo son sin embargo algunos, y no pocos; en cambio, por la fuerza del libre albedrío no sería guardado uno solo, sino que todos juntos caeríamos en la perdición. Y estamos completamente seguros además de que Dios se complace en nosotros, no por el mérito que tenga nuestro obrar, sino por el favor de la misericordia que él nos prometió; y si lo que hacemos es demasiado poco, o es malo, estamos seguros de que no nos lo imputará, sino que como buen Padre nos lo perdona y corrige. Este es el motivo de gloriarse en su Dios que tienen todos los santos.

Por otra parte, quizá parezca difícil defender la clemencia y justicia de Dios ante el hecho de que él condena a los que no lo han merecido, esto es, a los que son impíos por haber nacido en impiedad, y que no tienen en sí mismos recurso alguno a que puedan apelar para no ser y permanecer impíos y caen en condenación, y que inevitablemente tienen que pecar y perderse porque los obliga a ello la índole de su naturaleza humana, como dice Pablo: "Eramos todos hijos de la ira, igual que los demás"[859], ya que fueron creados como tales por el propio Dios de la simiente que por el pecado de un hombre, Adán, es una simiente corrupta. Si esto es lo que te inquieta, recuerda: en este punto debemos dar el honor a Dios y venerarlo por la tan grande clemencia que demuestra para con aquellos a quienes justifica y salva a pesar de que son indignos; además, alguna concesión debemos hacerle, después de todo, a la sabiduría divina, como para creer que él es justo aun en aquello en que nos parece injusto. Pues si su justicia fuese tal que el poder de captación humano bastara para certificar que realmente es justa, sencillamente no sería divina, y no se diferenciaría en nada de la justicia humana. Pero como Dios es el Dios verdadero y uno[860], y como es enteramente incomprensible e inaccesible para la razón humana, es lógico, más aún, es necesario que también su justicia sea incomprensible. Así lo proclama también Pablo con las palabras: "¡Oh profundidad de las riquezas de la sabiduría y del conocimiento de Dios! ¡Cuán incomprensibles son sus juicios, e inescrutables sus caminos![861] No serían incomprensibles, sin embargo, si nosotros fuésemos capaces de captar, a través de todos los detalles, por qué son justos. ¿Qué es el hombre comparado con Dios? ¿Qué alcance tiene el poder nuestro comparado con el poder de él? ¿Qué es nuestra fuerza al lado de las fuerzas de él, y qué el conocimiento nuestro en comparación con su sabiduría? ¿Qué es nuestro ser (*substantia*) ante su ser? En suma: ¿qué es todo lo nuestro comparado con todo lo suyo? Por lo tanto, si admitimos, aun en base de lo que nos enseña la naturaleza, que el poder de los hombres y su fuerza, su sabiduría, su conocimiento y su ser, en fin, que todo lo que nosotros poseemos, es una absoluta nada si lo comparamos con el poder de Dios y la fuerza, la sabiduría, el conocimiento y el ser de él, ¡cuál no será entonces esa insensatez nuestra con que impugnamos precisamente la justicia y el juicio de Dios, y le atribuimos al juicio nuestro una perfección tal que nos atrevemos a comprender, juzgar y justipreciar el juicio de Dios! ¿Por qué no nos conformamos con decir también a este respecto: El juicio nuestro no es nada si se lo compara con el juicio de Dios? Consulta con la razón misma: cual reo convicto, se verá obligada a confesar que procede de una manera insensata y temeraria al no conformarse con que el juicio de Dios sea incomprensible, cuando por otra parte admite que todo

lo demás relativo a Dios es incomprensible. En efecto: en todo lo demás concedemos a Dios la majestad divina que le corresponde, y sólo en cuanto a su juicio estamos dispuestos a negársela, y no somos capaces de tenerle la fe suficiente como para creer que él es justo, pese a que nos prometió que cuando él revele su gloria, todos nosotros veremos y palparemos que él ha sido y es justo.

Daré un ejemplo que confirmará esta fe y servirá de estímulo a aquel ojo malvado que lo mira a Dios con la sospecha de que es injusto. Está visto que en cuanto a las cosas exteriores, Dios rige a este mundo físico en forma tal que, si te atienes al juicio humano y sigues su criterio, te ves obligado a decir o que no hay Dios, o que Dios es injusto, como lo expresa el poeta: "A menudo me inquieta el pensamiento de que no hay dioses". Pues observas que los malos viven en la mayor prosperidad, los buenos en cambio en la peor miseria, como lo atestiguan los proverbios y la experiencia, madre de los proverbios: "Cuanto más pillo, más suerte tiene". "Prosperan las tiendas de los impíos", dice Job, y el Salmo 72 se lamenta de que "los pecadores alcanzan en este mundo grandes riquezas"[862]. Dime: ¿no es una grandísima injusticia, a juicio de todos, que los malos naden en la abundancia y los buenos padezcan aflicciones? Pero así es como andan las cosas en este mundo. Esto condujo a que aun los ingenios más esclarecidos hayan caído en el error de negar la existencia de Dios y de sostener que todo es producto de la ciega fortuna, como lo hicieron los epicúreos y Plinio[863]. Aristóteles por su parte, en el afán de librar de la miseria a su 'Ser supremo', opina que éste vive recluido en la autocontemplación, puesto que —así cree el filósofo— le ha de resultar extremadamente molesto ver tantos males y tantas injusticias[864]. Los profetas en cambio, que creían en la existencia de Dios, son tentados más bien por el pensamiento de que Dios es injusto, como ocurrió con Jeremías, Job, David, Asaf y otros[865]. ¿Qué crees tú que habrán pensado Demóstenes y Cicerón, cuando tras haber hecho todo lo que estuvo a su alcance, recibieron una recompensa tal que perecieron miserablemente?[866] Y no obstante, esta injusticia de Dios tan evidente y documentada con argumentos a los cuales ninguna razón y ninguna luz natural puede resistir, es removida de la manera más fácil por la luz del evangelio y por el conocimiento de la gracia, la cual nos enseña que los impíos podrán prosperar en cuanto a su existencia física, pero se pierden en cuanto a su alma. Y para toda esta cuestión irresoluble existe esta breve solución resumida en una sola palabrita, a saber: Después de esta vida hay otra vida en que será castigado y remunerado todo lo que aquí quedó sin castigo y remuneración; pues esta vida presente no es más que la precursora, o mejor dicho el comienzo de la vida que ha de venir.

Por lo tanto: si la luz del evangelio, cuyo poder radica sólo en la palabra y en la fe, es tan eficiente que puede solucionar y componer con la mayor facilidad aquella cuestión tratada de nuevo en cada siglo y nunca resuelta, ¿qué crees que sucederá cuando la luz de la palabra y de la fe deje de ser para dar lugar a que aparezca aquello que la palabra y la fe señalaban, y la majestad divina sea revelada por sí misma? ¿O no crees que en aquel día, la luz de la gloria sea capaz de resolver sin la menor dificultad la cuestión que a la luz de la palabra o de la gracia es irresoluble, si la luz de la gracia pudo resolver tan fácilmente la cuestión que era irresoluble a la luz del conocimiento natural? Tomemos en consideración, según una división comúnmente conocida y muy aceptable, tres luces: la luz de la naturaleza, la luz de la gracia, y la luz de la gloria. A la luz de la naturaleza no se puede hallar solución al problema de cómo puede ser justo que el bueno padezca aflicciones y al malo le vaya bien.

Pero la luz de la gracia lo resuelve. A la luz de la gracia es irresoluble cómo Dios puede condenar a aquel que con cualquiera de sus fuerzas sólo es capaz de pecar y llegar a ser culpable. Aquí, tanto la luz de la naturaleza como la luz de la gracia dictaminan que la culpa no es del mísero hombre sino del Dios injusto, pues a otro juicio no pueden arribar acerca de ese Dios que a un impío lo premia gratuitamente, sin que éste lo merezca, y a otro, quizá menos impío, pero que en todo caso no más impío, no lo premia sino que lo condena. Pero la luz de la gloria dictamina otra cosa, y a su tiempo nos mostrará que el Dios cuyo juicio encierra por ahora una justicia incomprensible, es de una justicia perfecta (*iustissima*) y claramente visible; sólo se pide que entretanto lo creamos, tomando como exhortación y confirmación el ejemplo de la luz de la gracia que efectúa un milagro similar con respecto a la luz natural.

NOTAS (Numeración del original)

775 Lat.: "sine lege", es decir, sin que intervengan o influyan las propias obras hechas conforme a los preceptos de la ley. Véase un poco más adelante la definición de Lutero mismo en cuanto al 'sine lege'.

776 Lat.: "vacant gloria Dei". En su traducción de la Biblia al alemán, Lutero vierte esto así: "Sie mangeln des Ruhms, den sie vor Gott haben sollen" —carecen de la gloria que debieran tener ante Dios.

777 Ro. 3: 21-25.

778 Ro. 3: 28.

798 Gá. 3: 17 y 18.

799 1 Co. 15: 56.

800 Ro. 4: 15.

801 Ro. 5: 12.

816 Jn. 1: 5. Por el 'comprenden' véase nota 267.

817 Jn. 1: 10 y 11.

818 Comp. Jn. 1: 10; 15: 19; 14: 7; Jn. 5: 19; 1 Jn. 2: 16; 1 Jn. 2: 15; Jn. 8: 23; Jn. 7: 7.

854 Ro. 7: 14 y sigs.; Gá. 5: 16 y sigs.

855 Ro. 8: 7.

856 1 Co. 9: 26.

857 Ro. 9: 16.

858 Jn. 10: 28 y 29. Es en esta parte de su 'Confesión' donde más claramente se evidencia el interés religioso de Lutero en la actividad exclusiva de la gracia de Dios, sin cooperación alguna por parte del hombre.

859 Ef. 2: 3.

860 Gá. 3: 20.

861 Ro. 11: 33.

862 Job. 12: 6; Sal. 73 (Vulg. 72): 12.

863 El epicureísmo sostiene que el mundo está constituido por átomos que entran en contacto, se agregan y se desagregan en el vacío, no por obra de deidades, sino en virtud del azar absoluto (Dicc. Enciel. Larousse Universal). Véase Plinio (el Mayor), nota 297.

864 Véase nota 484. N. 484: Aristóteles, Metafísica XII, 7. Se describe allí a un Dios que en perpetua calma tiene conciencia de ser la Verdad Absoluta, y que no ha menester de ninguna acción; autosuficiente, goza de eterna bienaventuranza en la contemplación de su propia esencia.

865 Comp. Jeremías: Lamentaciones; David: ciertos salmos; Asaf: Sal. 73.

866 Demóstenes se envenenó en el templo de Poseidón en la isla de Calauria para no caer en manos de su enemigo, el general macedonio Antipáter; Cicerón fue asesinado cerca de Formias por soldados enviados por el triunviro Antonio.

Antes del nacimiento del sol
Friedrich Nietzsche

"Si leen el texto de Freud sobre el Presidente Schreber verán que aborda como argumento clínico para la comprensión del susodicho Presidente, la función que jugó, en otro de sus pacientes, la prosopopeya de Nietzsche en su Zaratustra que se llama Antes del Amanecer. *"El día en tanto día no es un fenómeno, implica la connotación simbólica, la alternancia fundamental que connota la presencia y la ausencia sobre la que Freud hace girar toda su noción del más allá del Principio del Placer..."*

De esta manera, Lacan alude a ese campo de articulación simbólica donde se produce la Verwerfung.

Estas citas se encuentran en el Seminario III "La Psicosis", cap. XI, (Del rechazo de un significante primordial), punto II: "El día y la noche".

Con respecto a la alusión de Lacan a "otro de los pacientes de Freud", Referencias... *lo ubicó en "Observaciones Psicoanalíticas sobre un caso de Paranoia ('Dementia Paranoide') autobiográficamente descrito". Allí, Freud dice: "Una de mis pacientes que había perdido tempranamente a su padre e intentaba buscarlo en todos los elementos elevados de la Naturaleza, me hizo vislumbrar que el himno de Nietzsche "A la Aurora" daba expresión a igual nostalgia". (Friedrich Nietzsche: "Antes del Nacimiento del Sol", en* Así hablaba Zaratustra. *Ediciones Siglo XX. Traducción: Juan Fernández. Buenos Aires, 1985.)*

¡Oh, cielo extendido sobre mí! ¡Cielo claro y profundo! ¡Abismo de luz! ¡Al contemplarte, me estremecen divinos anhelos!

Lanzarme a tu altura: ¡he ahí mi profundidad! Cobijarme en tu pureza: ¡he ahí mi inocencia!

En su belleza está velado el dios: así ocultas tus estrellas. No hablas: así me anuncias tu sabiduría.

Mudo has surgido hoy para mí sobre el hirviente mar; tu amor y tu pudor se revelan a mi alma hirviente.

Bello, has venido hacia mí, velado en tu belleza; mudo, me has hablado a mí, revelándote en tu sabiduría; ¡oh! ¡Cómo no adiviné todos los pudores de tu alma! Antes que el sol has venido hacia mí, el más solitario.

Somos amigos de siempre: nuestras penas y el fondo de nuestro ser nos son comunes; el sol mismo nos es común. No nos hablamos, porque sabemos demasiadas cosas: callamos, y por sonrisas nos entendemos.

¿No eres tú la luz de mi fuego? ¿No eres tú el alma hermana de mi inteligencia?

Todo lo hemos aprendido juntos; juntos hemos aprendido a elevarnos, por encima de nosotros, y a sonreír, sin nubes, hacia abajo, con límpidos ojos, desde remotas lejanías, cuando a nuestros pies se desvanecen como llovizna vaporosa la imposición, el fin y la falta.

Y cuando yo caminaba solo, ¿de qué tenía hambre mi alma por las noches y en los senderos del error? Y cuando yo escalaba montes, ¿a quién buscaba en las cimas sino a ti?

Y todos mis viajes y todas mis ascensiones no eran más que un expediente y recurso de la torpeza. ¡Lo que quiere mi voluntad toda es volar, volar hacia ti!

¿Y a qué odiaba yo más que a las nubes y todo lo que te empaña? ¡Y odiaba hasta mi propio odio, porque te empañaba!

Tengo ojeriza a las nubes, a esos gatos monteses que van arrastrándose; nos quitan a ti y a mí lo que nos es común: la inmensa e infinita afirmación de las cosas.

Nosotros tenemos ojeriza a las rastreras nubes, a esos seres de términos medios y de componendas, a esos seres mixtos e indecisos que no saben ni bendecir ni maldecir con todo su corazón.

¡Mejor querría estar metido en un tonel o en un abismo, sin ver el cielo, que verte a ti, cielo de luz, empañado por las nubes que pasan!

Y muchas veces he sentido deseos de ensartarlas con fulgurantes hilos de oro y timbalear como el trueno sobre su panza de caldera: timbalear de cólera, puesto que me roban a mí tu afirmación —¡cielo puro! ¡cielo sereno! ¡abismo de luz!— y te roban a ti la mía.

Porque prefiero el ruido y el trueno y las execraciones del mal tiempo a esa calma mesurada y dudosa de los gatos; y, entre los hombres también, lo que más odio son esos seres mixtos e indecisos, que andan sigilosamente, esas nubes que pasan, dudando y vacilando.

¡Y "quien no sabe bendecir debe aprender a maldecir!" —de un luminoso cielo me ha caído esta enseñanza luminosa— aun en las noches enteras brilla esta estrella en mi cielo.

¡Pero yo bendigo y afirmo siempre, con tal que tú estés alrededor de mí, cielo puro, cielo sereno, abismo de luz! — a todos los abismos llevo entonces mi bienhechora afirmación.

Yo he llegado a ser el que bendice y afirma; y para eso he luchado mucho; yo he sido un luchador a fin de tener un día las manos libres para bendecir.

Y mi bendición consiste en estar por encima de cada cosa como su propio cielo, su redonda techumbre, su bóveda cerúlea y su eterna serenidad: ¡y bienaventurado el que así bendice!

Porque todas las cosas son bautizadas en la fuente de la eternidad y allende el bien y el mal; pero el bien y el mal mismos no son más que sombras interpuestas, húmedas aflicciones y nubes de paso.

Bendición hay ciertamente, y no maldición, cuando yo enseño: "Sobre todas las cosas se encuentra el cielo Azar, el cielo Inocencia, el cielo Acaso, el cielo Ufanía".

"Por azar" —esa es la más antigua nobleza del mundo; yo se la he restituido a todas las cosas; yo las he librado de la servidumbre del fin.

Esa libertad y esa serenidad celestes las he puesto como bóvedas cerúleas sobre todas las cosas, al enseñar que sobre ellas, y por ellas, ninguna "voluntad eterna" quería.

Yo he puesto, en vez de esa voluntad, esa petulancia y esa locura, cuando he enseñado: Hay una cosa imposible dondequiera, y esa cosa es la racionalidad.

Un poco de razón, un grano de sensatez, disperso de estrella en estrella, es levadura indudablemente mezclada a todas las cosas; ¡a causa de la locura se halla mezclada a todas las cosas la sensatez!

Un poco de sensatez es posible; pero yo he encontrado en todas las cosas esta bienhechora certidumbre: prefieren bailar sobre los pies del acaso.

¡Oh cielo puro y excelso! Tu pureza consiste ahora para mí en que no hay ninguna araña ni tela de araña eterna de la razón: en que eres un salón de baile para los azares divinos, una mesa divina para los divinos dados y jugadores de dados.

¿Pero te sonrojas? ¿He dicho cosas indecibles? ¿He maldecido queriendo bendecirte?
¿O lo que hace que te sonrojes es la vergüenza de ser dos?
¿Me mandas que me vaya y me calle, porque ahora viene el día?
El mundo es profundo, y más profundo de lo que pensó jamás el día. No todo puede tener la palabra delante del día.
Pero el día viene. ¡Separémonos, pues!
¡Oh cielo extendido sobre mí, cielo púdico y encendido!
¡Oh felicidad antecedente a la salida del sol! El día viene.
¡Separémonos!
Así hablaba Zaratustra.

El asesinato considerado como una de las bellas artes
Thomas de Quincey

"También debemos aquí tomar en cuenta la importancia de la justificada advertencia de Thomas de Quincey en lo que concierne al asesinato, a saber, que lleva al robo, luego a la mentira y finalmente a la rumiación, y decir que una falta de lógica condujo a nuestro amigo a una etiología pasada de moda, a una anamnesis incierta y, para decirlo todo, a la falta de humor".

Con estas palabras, pronunciadas en el Primer Congreso Mundial de Psiquiatría, en 1950, Lacan introduce su Intervención para responder a la exposición de Raymond de Saussure. Alude así, en clave humorística, a los efectos de una lógica trasnochada, como las "falaces objetivaciones de estructura", de la psicología piagetiana. A continuación reproducimos dos fragmentos que corresponden, respectivamente, a dos artículos publicados por primera vez en Blackwood's Magazine.

(De Quincey, Thomas. "El asesinato considerado como una de las bellas artes". Alianza Editorial. El Libro de Bolsillo. Madrid, 1985. Trad. Luis Loayza.)

Hace muchos años, tal vez lo recuerde el lector, me presenté en mi calidad de *dilettante* del asesinato. Quizá *dilettante* sea una palabra demasiado fuerte. Conocedor se ajusta más cabalmente a los escrúpulos y flaquezas del gusto público. Espero que esto, al menos, no tenga nada de malo. Nadie está obligado a meterse los ojos, oídos e inteligencia al bolsillo de los pantalones cuando se encuentra con un asesinato. Supongo que, de no hallarse en estado comato-

so, cualquiera puede darse cuenta si, en lo que toca al buen gusto, un asesinato es mejor o peor que otro. Los asesinatos tienen sus pequeñas diferencias y matices de mérito, al igual que las estatuas, cuadros, oratorios, camafeos, grabados, etc. Enójense ustedes si un hombre habla demasiado o demasiado públicamente (niego lo primero: no cabe un exceso en el cultivo del buen gusto) pero en todo caso permítanle que piense. ¿Lo creerán ustedes? Todos mis vecinos se enteraron del pequeño ensayo de estética que publiqué y, por desgracia, tuvieron noticias del club al que pertenecía y de la cena que presidí —ambas cosas destinadas, al igual que el ensayo, al modesto propósito de difundir el buen gusto entre los súbditos de Su Majestad[1]— y no tardaron en levantar contra mí las más bárbaras calumnias. Afirmaban en particular que yo o el club (lo cual viene a ser lo mismo) ofrecíamos recompensas por los homicidios bien ejecutados, con una escala de descuento por cualquier falla o defecto, según tabla comunicada a nuestros amigos personales. Permítanme ahora contarles toda la verdad acerca de la cena y del club y verán lo malicioso que es el mundo. Pero antes les diré, en confianza, cuáles son mis verdaderos principios sobre la cuestión.

En mi vida he cometido un asesinato. Esto lo saben muy bien todos mis amigos. Para certificarlo podría presentar un documento con muchísimas firmas. Ya que estamos en eso, dudo que muchas personas puedan pesentar un certificado tan bueno. El mío sería del tamaño del mantel para el desayuno. Cierto es que un miembro del club pretende haberme sorprendido una noche tomándome libertades con su garganta cuando los demás se habían retirado. Observen, sin embargo, que la historia cambia según lo que haya bebido. Si no ha bebido mucho se limita a decir que lanzaba miradas ansiosas a su garganta, que luego tuve un aire melancólico durante varias semanas y que el oído fino del conocedor distinguía en mi voz el sentido de las ocasiones perdidas; pero todo el club sabe que también él ha sufrido decepciones, y que a veces le tiembla la voz cuando afirma que viajar al extranjero sin llevar los instrumentos es un descuido fatal. Por lo demás nadie ignora las muchas asperezas y exageraciones de un pleito entre aficionados. "Aunque no sea usted un asesino" me dirán ustedes, "por lo menos habrá fomentado y hasta ordenado un asesinato". No: palabra de honor que no. Esto es justamente lo que me importa dejar en claro. La pura verdad es que en todo lo relativo al asesinato soy muy exigente, y que tal vez llevo mi delicadeza demasiado lejos. El Estagirita, con toda justicia y pensando seguramente en un caso como el mío, ponía la virtud en el το μεσον, o sea entre los extremos. Todos hemos de aspirar, sin duda, al justo medio. Pero ya se sabe lo que va del dicho al hecho, y como mi flaqueza más notoria es una excesiva dulzura de corazón, me resulta difícil mantenerme en la invariable línea ecuatorial que pasa entre los polos del exceso de asesinato, de una parte, y la escasez de otra. Soy demasiado tierno y por culpa mía escapa gente —y hasta se pasa la vida sin un solo atentado— que no debiera escapar. Creo que si de mí dependiese apenas tendríamos algún asesinato de año en año. Estoy en favor de la paz y la tranquilidad, de la más rendida cortesía y del ceder en todo. En una ocasión tuve que recibir a un candidato al puesto de criado que estaba vacante en mi casa. El hombre tenía fama de haber practicado un poco nuestro arte, a juicio de algunos no sin cierto mérito. Para mi sorpresa, daba por sentado que la práctica del arte se contaría entre sus labores ordinarias a mi servicio y habló de tenerlo en cuenta en el salario. Esto no lo podía permitir y respondí en el acto: "Richard (o James, según fuera el caso) se equivoca usted en cuanto a mi carácter. Si alguien quiere y debe ejercer esta difícil (y, permítame añadir, peligrosa) rama del arte —si lo impulsa a ello un genio avasallador— diré solamente que lo mismo da que prosiga sus estudios hallándose a mi servicio que al de otra persona. A lo sumo le haré notar que la orientación de una persona de gusto superior al suyo no ha de perjudicarlo a él ni al sujeto de sus trabajos. Mucho puede el genio, pero el prolongado estudio del arte otorga siempre el derecho a ofrecer un consejo. Hasta aquí puedo llegar: me atrevo a sugerir principios generales. Pero, en lo que respecta a los casos particulares, le advierto de una vez por todas que no quiero saber nada. No me hable nunca de una determinada obra de arte que esté meditando: me opongo a ello *in toto*. Si uno empieza por permitirse un asesinato, pronto no le da importancia a robar, del robo pasa a la bebida y a la inobservancia del día del Señor, y se acaba por faltar a la buena educación y por dejar las cosas para el día siguiente. Una vez que empieza uno a deslizarse cuesta abajo ya no sabe dónde podrá detenerse. La ruina de muchos comenzó con un pequeño asesinato al que no dieron importancia en su momento. *Principiis obsta*: tal es mi norma." Esto fue lo que dije, ésta fue siempre mi manera de actuar y si esto no es ser virtuoso me gustaría saber lo que es.

(...)Pero ya es tiempo que diga unas cuantas palabras sobre los principios del asesinato, no con objeto de reglamentar la práctica sino de esclarecer el juicio. Las viejas y la muchedumbre de lectores de periódicos se conforman con cualquier cosa siempre que sea lo bastante sangrienta: el

hombre de sensibilidad exige algo más. Hablemos primero del tipo de persona que mejor se adapta al propósito del asesino; segundo, del lugar apropiado; tercero, del momento justo y otros pequeños detalles.

En cuanto a la persona, supongo que debe ser un buen hombre, pues de otro modo él mismo podría estar pensando en la posibilidad de cometer un asesinato; esos combates en que "diamante corta diamante" pueden resultar agradables mientras no se disponga de nada mejor, pero, a decir verdad, no son lo que un crítico se permite llamar asesinatos. Podría mencionar a ciertas personas (no voy a citar nombres) asesinadas en callejones oscuros; a esto no hay nada que objetar, pero mirando las cosas más de cerca el público se da cuenta que, al ocurrir los hechos, la víctima se proponía robar a su asesino —por lo menos— y aun matarlo si le alcanzaban las fuerzas. Cualquiera sea el caso —o cualquiera pueda suponerse que fue el caso— hay que despedirse de todo verdadero efecto artístico. La finalidad última del asesinato considerado como una de las bellas artes es, precisamente, la misma que Aristóteles asigna a la tragedia, o sea "purificar el corazón mediante la compasión y el terror". Ahora bien, podrá haber terror, mas ¿qué compasión sentiremos por un tigre exterminado por otro tigre?. También es claro que la elección no debe recaer en un personaje público. Por ejemplo, ningún artista sensato habría intentado asesinar a Abraham Newland[2]. Todo el mundo había leído tanto sobre Abraham Newland y tan pocos lo vieron nunca que la impresión más frecuente era que se trataba de una idea abstracta. Recuerdo que una vez me ocurrió decir que había cenado en un café con Abraham Newland y todos me miraron con expresión burlona, como si pretendiese jugar al billar con el Preste Juan o tener un asunto de honor con el Papa. Añadiré que también el Papa sería sujeto muy impropio para un asesinato, pues tiene tal ubicuidad virtual como Padre de la Cristiandad, y se le oye tanto sin que jamás se le vea (como al cuchillo) que, sospecho, también ha acabado por convertirse en una idea abstracta a ojos del común de las gentes. En cambio, cuando un personaje público tiene por costumbre ofrecer cenas "con las más variadas frutas de la estación", el caso es muy distinto: todos están seguros de que no es una idea abstracta y, por lo tanto, no hay nada impropio en asesinarlo, aunque el asesinato de grandes personajes forma una clase especial que no he tratado.

Tercero. El sujeto elegido debe gozar de buena salud: es absolutamente bárbaro asesinar a una persona enferma, que por lo general no está en condiciones de soportarlo. Conforme a este principio, no ha de elegirse a ningún sastre mayor de veinticinco años, ya que pasada esta edad será sin duda dispéptico. O al menos, si hay quien se empeña en cazar en ese coto, estará obligado, según la antigua ecuación, a asesinar a gente que cuente sus años por múltiplos de nueve, digamos 18, 27 ó 36. En esta fina atención nuestra por el bienestar de los enfermos observarán ustedes el efecto, común a las bellas artes, de suavizar y refinar los sentimientos. Por lo general, señores, el mundo es muy sanguinario y todo lo que se exige del asesinato es una copiosa efusión de sangre; el despliegue ostentoso a este respecto basta para satisfacer a la mayoría. El conocedor advertido tiene gustos más refinados y nuestro arte, como todas las demás artes liberales bien asimiladas, humaniza el corazón; tan cierto es que

Ingenuas didicisse fideliter artes
Emollit mores, nec sinit esse feros.

Un amigo de aficiones filosóficas, muy conocido por su bondad y filantropía, sugiere que el sujeto elegido debe tener también hijos pequeños que dependan enteramente de su trabajo, para ahondar así el patetismo. Sin duda tal precaución sería juiciosa, pero no es una condición en la que yo insistiría demasiado. No niego que el gusto más estricto la requiera, mas, a pesar de ello, si el hombre es inobjetable en cuanto a moral y buena salud, no impondría con tan exquisito rigor una limitación que puede tener por consecuencia reducir el campo de acción del artista.

Esto en lo que se refiere a la persona. En cuanto al momento, el lugar y los instrumentos, tendría mucho que añadir pero no dispongo de tiempo suficiente. El sentido común del ejecutante suele orientarlo hacia la noche y la discreción. Sin embargo no faltan ejemplos en que se ha violado esta norma con resultados muy felices. El caso de la Sra. Ruscombe, por lo que toca al momento elegido, constituye una hermosa excepción que ya he mencionado y, tanto en cuanto al momento como en cuanto al lugar, encontramos también una excepción magnífica en los anales de Edimburgo (año 1805) que los niños de esa ciudad se saben de memoria pero que, por razones inexplicables, no ha logrado entre los aficionados ingleses la fama que en justicia le correspondía. Hablo del caso del portero de uno de los bancos, asesinado en pleno día mientras llevaba una bolsa de dinero y al doblar la esquina de High Street, una de las calles más frecuentadas de Europa; el asesino no ha sido hallado hasta hoy.

Sed fugit interea, fugit irreparabile tempus
Singula dum capti circumvectamur amore.

Ahora señores, para terminar, permítanme renunciar otra vez solemnemente a toda pretensión por mi parte a consi-

derarme un profesional. En mi vida he intentado asesinar a nadie, salvo en 1801, a un gato —y ese episodio acabó de manera muy distinta a mis intenciones. Mi propósito, lo admito lisa y llanamente, era el asesinato. *Semper ego auditor tantum?* me dije, *nunquamne reponam?* Y a la una de la mañana, una noche oscurísima, bajé en busca del gato Tom, con el *animus* y sin duda con el aspecto feroz de un asesino. Lo encontré dedicado a saquear el pan y otros alimentos de la despensa. Con esto cambió por completo el asunto; como eran tiempos de gran escasez, en que hasta los cristianos, a falta de nada mejor, tenían que comer pan de patatas, pan de arroz y toda clase de cosas, un gato que malgastara un buen pan de trigo se hacía culpable de la más negra traición. En un abrir y cerrar de ojos su ejecución se convirtió en un deber patriótico y, mientras levantaba y blandía en el aire el fúlgido acero, sentí que, como Bruto, me erguía deslumbrante en medio de la hueste de patricios, y al herir

"Pronuncié en voz alta el nombre de Tulio
Y grité ¡Salud! al padre de la patria."

Desde entonces toda vaga idea que pueda haber tenido de atentar contra la vida de un anciano carnero, una vetusta gallina y otro "ganado menor" ha quedado encerrada bajo llave en los secretos de mi propio corazón, y me confieso enteramente incapaz de abordar las esferas superiores del arte. Mi ambición no llega tan alto. No señores: para decirlo con las palabras de Horacio:

Fungar vice cotis, acutum
Reddere quar ferrum valet, exsors ipsa secandi.

NOTAS

1 Su majestad: En la conferencia tuve ocasión de referirme al soberano reinante y dije: "Su Majestad el Rey", que en ese entonces (1827) era Guillermo IV, pero entre la conferencia y el presente suplemento ha subido al trono nuestra actual Reina.

2 Abraham Newland está ahora completamente olvidado. Pero al escribirse esta página [en 1827] no había otro nombre que tuviese una resonancia más familiar e importante a oídos británicos. Era el nombre que aparecía en el anverso de los billetes del Banco de Inglaterra, grandes o pequeños, y durante más de un cuarto de siglo (y en especial mientras duró la Revolución Francesa) fue la expresión usual para designar el papel moneda en su forma más segura.

Pater Noster
Jacques Prévert

"Les pido hacer el esfuerzo de representarse el orden invertido de las palabras —eso no es gramatical."

"¡Nuestro Padre que estás en los cielos, permanece allí!"

"¡Allí permanece cielos en los estás que Padre nuestro!"

"La frase no es gramatical, y no ofrecerá más sentido que la plegaria irónica, hasta blasfemaria de Prévert."

J. Lacan, en el Seminario XII, "Problemas Cruciales para el Psicoanálisis", en su clase del 2 de diciembre de 1964, nos introduce en la obra del lingüista Noam Chomsky, Estructuras Sintácticas.

"Lo que lo afecta a este autor es que se pueda obtener de un sujeto que él interroga, que esta frase sin significación sea una frase gramatical."

Afirma Lacan: "Una cadena significante engendra siempre, habiendo previsto que ella sea gramatical, una significación."

"...¿es de significación de lo que se trata?"

"De lo que se trata es de estrechar la distinción entre sentido y significación."

("Pater Noster" se encuentra en Paroles-Palabras. *Jacques Prevert. Edición Los Libros del Mirasol. (Edición bilingüe). Trad. Juan José Ceselli.)*

Padre nuestro que estás en los cielos

Sigue allí

Y nosotros seguiremos en la tierra

A veces tan linda

Con los misterios de Nueva York

Y los misterios de París

Que bien valen los de la Trinidad

Con el pequeño canal del Ourcq

La Gran Muralla China

El río de Morlaix

Los bombones de menta

El océano Pacífico

Y las dos fuentes de las Tullerías

Con los niños buenos y los tipos malos

Con todas las maravillas del mundo

Que están aquí

Simplemente en la tierra

Al alcance de todo el mundo

Dispersas

Maravilladas ellas mismas de ser tales maravillas

Y sin atreverse a confesárselo

Como una jovencita desnuda que no se atreve a

mostrarse

Con las espantosas desgracias del mundo

Notre Père qui êtes aux cieux

Restez-y

Et nous nous resterons sur la terre

Qui est quelquefois si jolie

Avec ses mystères de New York

Et puis ses mystères de Paris

Qui valent bien celui de la Trinité

Avec son petit canal de l'Ourcq

Sa grande muraille de Chine

Sa rivière de Morlaix

Ses bêtises de Cambrai

Avec son Océan Pacifique

Et ses deux bassins aux Tuileries

Avec ses bons enfants et ses mauvais sujets

Avec toutes les merveilles du monde

Qui sont là

Simplement sur la terre

Offertes à tout le monde

Eparpillées

Emerveillees elles-mêmes d'être de telles merveilles

Et qui n'osent se l'avouer

Comme une jolie fille nue qui n'ose

se montrer

Avec les épouvantables malheurs du monde

Que son legión

Con los legionarios

Con los verdugos

Con los poderosos de este mundo

Los poderosos con sus sacerdotes sus traidores y sus reitres

Con las estaciones

Con los años

Con las chicas bonitas y con los viejos verdes

Con los jergones de la miseria pudriéndose entre el acero de los cañones.

Qui sont légion

Avec leurs légionnaires

Avec leurs tortionnaires

Avec les maîtres de ce monde

Les ma^tres avec leurs prêtres leurs traîtres et leurs reîtres

Avec les saisons

Avec les années

Avec les jolies filles et avec les vieux cons

Avec la paille de la misère pourrissantdans l'acier des canons.

La edición, de 1.000 ejemplares, se terminó de imprimir en los talleres de ProGráfica, Añasco 818, Buenos Aires, República Argentina, en el mes de junio de 1992.