

EL DESTINO EN CONTRA DE LA VOLUNTAD: TENSIONES ÉTICAS Y ONTOLOGICAS EN LA FILOSOFÍA CRISTIANA RESPECTO DE LO TRÁGICO¹

Fate up against the will: ethical and ontological tensions in medieval Christian philosophy regarding the tragic

FERNANDO GÓMEZ²

Universidad Nacional del Nordeste

ferdavid2369@gmail.com

Recibido: 06/03/2025

Aceptado: 14/03/2025

Resumen

La presencia de lo fatal reverbera en la existencia del ser humano, y el despliegue de esta noción lo atraviesa en todos los campos de su vida. El presente artículo se propone exponer el vínculo problemático que se teje entre la acción voluntaria y lo fatal, desde la obra trágica Edipo Rey de Sófocles, y la Filosofía Medieval cristiana, tomando principalmente a los autores Agustín de Hipona, y Tomás de Aquino. Este entrecruzamiento (*symploké*) entre el determinismo y las acciones voluntarias, acarrea consigo problemas de índole filosófico respecto de la acción humana tales como la responsabilidad moral, la punibilidad de los actos, la justificación del castigo o la autodeterminación de la persona misma. Lo cual será examinado a partir del interrogante ¿qué sentido tiene el buen obrar cuando por causa de lo fatal, uno se encuentra condenado a cometer aquello que busca evitar?

Palabras clave: determinismo; voluntad; fatalidad; tragedia; libertad.

Abstract

The presence of the fatal reverberates in the existence of the human being, and the deployment of this notion runs through all the fields of his life. The present article aims to expose the problematic link that is woven between voluntary action and the fatal, from the tragic work Oedipus Rex by Sophocles, and Medieval Christian Philosophy, taking mainly the authors Augustine of Hippo, and Thomas Aquinas. This interweaving (*symploké*) between determinism and voluntary actions, brings with it problems of a philosophical nature regarding human action such as moral responsibility, the punishability of acts, the justification of punishment or the self-determination of the person himself. Which will be examined from the question: what is the point of doing good when, due to fate, one finds oneself condemned to commit that which one seeks to avoid?

Keywords: determinism; will; fatality; tragedy; freedom.

¹El presente artículo fue realizado en el marco de la cátedra Seminario II: Análisis de un problema filosófico, dictada en el 2023 en la Universidad Nacional del Nordeste (UNNE)

²Fernando Gómez es estudiante avanzado en el Profesorado y la Licenciatura en Filosofía de la Facultad de Humanidades (UNNE), becario de pregrado de la Secretaría General de Ciencia y Técnica (SGCyT) de la Universidad Nacional del Nordeste, e integra el proyecto de investigación (23H008) “La representación e interpretación de lo real en las fronteras desde la ontología presocrática y la tragedia ática”.

El destino en contra de la voluntad: tensiones éticas y ontológicas en la filosofía cristiana respecto de lo trágico

1. Introducción

El siguiente artículo se sitúa en el marco de la Filosofía Medieval cristiana, donde la influencia de la *proáiresis* griega ha sido determinante en la acción ética y política. El propósito de esta investigación se centra en dilucidar la validez de las diversas respuestas ofrecidas ante el problema ético de la libertad frente al determinismo, desde el enfoque abordado por diferentes escuelas filosóficas medievales, principalmente desde Santo Tomás de Aquino, y rastrear cuál es el rol que ocupa el elemento del destino a la hora de fundamentar posiciones éticas, ontológicas y políticas.

El fatalismo, con gran presencia en la cultura griega ática, sostiene que el destino de los seres humanos y del universo entero estaba designado por las *Moiras*, cuya voluntad se hallaba por encima del poder de los dioses y héroes. Dicho paradigma se hace presente por medio de manifestaciones artísticas y literarias propias de su época, tales como la tragedia. Desde Aristóteles en adelante.³ la postura compatibilista en los pensadores cristianos de la Edad Antigua y Media, supone una visión optimista de la realidad. Todos los entes tienden a su perfeccionamiento mediante la actualización, porque todo tiende hacia el bien supremo que causa los movimientos del universo, que es el Primer Motor, Dios.

Ahora bien, si todo movimiento está determinado por la influencia de un agente extrínseco al ente movido, el problema aparece respecto de aquellos movimientos que corresponden al ser humano. Boecio (1984) en *La consolación de la Filosofía* se pregunta “¿Existe alguna libertad de elección para nosotros o bien la cadena del Destino encierra también los movimientos del espíritu humano?” (p. 193). Pues si todo aquello que se mueve, es movido por algo, cabe preguntarse si el hombre se mueve por propia voluntad o una fuerza externa está por encima de él. El problema de la libertad resulta, entonces, una cuestión de la esfera filosófica de carácter fundamental a la hora de pensar la dimensión humana en el resto de las disciplinas. Implica pensar concepciones del cuerpo y su influencia política en tanto que condicionado por lo biológico y lo cultural, frente al indeterminismo de su espíritu.

Si toda trayectoria ya está determinada, ¿son punibles los actos? Si estos siguen un impulso externo, no puede haber responsables de ellos ni de sus consecuencias. ¿Se puede evitar aquello que ya está destinado a suceder, o hay un único futuro inevitable en la cadena de causas y efectos? ¿Cómo se ha de juzgar lo inevitable? ¿Cómo puede sostenerse un optimismo ontológico cuando, siguiendo el fin último, y buscando evitar hacer un mal lo termina ocasionando? ¿Qué sentido tiene el buen obrar de algunos hombres si ya están, de antemano, condenados por una fuerza mayor que les es inevitable sortear? Este, precisamente, es el caso de Edipo, y es menester para esta investigación, indagar respecto de las implicancias éticas y políticas que recaen en aquella tensión existente entre su voluntad de obrar y querer evitar su destino, y el fatalismo trascendente que termina por triunfar en el acto de Edipo, de rebeldía contra el mismo.

2. El destino en la estructura ética y política

La presencia de lo fatal reverbera en la existencia del ser humano, y el despliegue de esta noción lo atraviesa en todos los campos de su vida. Desde la cotidianidad y su acción moral hasta las

³Noción que parte, siguiendo a Gilson (2009), del elemento *proáiresis*, *electio*, que será entendido por los filósofos cristianos como un elemento indispensable para pensar la ética.

decisiones políticas, se encuentran insertadas transversalmente bajo el influjo del lugar que el hombre ocupa en el mundo.

En la Grecia Arcaica, una dimensión importante de su cosmovisión se expresa a través de una perspectiva cosmocéntrica, como se observa en mitos y textos como la *Teogonía* de Hesíodo, pero esta se entrelaza con elementos antropocéntricos, como los valores de honor y virtud en la épica homérica, y varía según las influencias regionales y culturales, integrando lo humano, lo divino y lo natural en un marco dinámico. Dicho orden puede verse reflejado en la obra trágica de los autores Esquilo, Eurípides y Sófocles. Sin embargo, aquel entrecruzamiento que se da entre los actos voluntarios del hombre y los dictámenes que le sobrepasan, se ven atravesados también por el pensamiento filosófico heredado e imperante de su época, determinando un contexto político en el que se piensa y se concibe al mundo. A esta tensión, donde se discute el rol que ocupa el destino, su regencia en las decisiones humanas, y la dirección que tomará la vida de cada hombre, se la puede agrupar dentro de tres categorías: determinismo, libertarismo y compatibilismo.

Las tragedias griegas revelan en el trasfondo de ellas, la concepción de dicha tensión que regía en la sociedad,⁴ por medio de las cuales se impartía posteriormente el ejercicio político. Es así cómo se puede interpretar que en el período de Esquilo (525-456 a.C.) la concepción respecto del devenir de los acontecimientos era predominantemente fatalista, en el que había una ley universal cuyo efecto sobre los seres alineaba a la acción humana acorde al orden cósmico. “Esquilo, dentro de su grandiosa visión de la ley cósmica y su religión de Justicia inmanente que gobierna el mundo, concibe al hombre como uno de los elementos que integran este orden universal y lo considera en relación directa con aquella fuerza que rige el cosmos” (Schlesinger, 2006, p. 19), de esta manera lo que refleja el contexto de la narración, es la estructura política de la sociedad ordenada en tanto que prolongación del orden divino y universal, donde tanto los designios, conocimientos y la voluntad de los dioses y los hombres, se hallaba sometida a la ley universal. A su vez, se puede rastrear en la visión filosófica de Esquilo las influencias de la filosofía de Anaximandro sobre la ley universal del *Ápeiron* y su efecto sobre los seres, y con ello una noción física de la naturaleza (*phúsis*) que entiende, desde la filosofía jónica “al universo ordenado por aquella ley cósmica y se interesaron por los seres particulares, ante todo, en cuanto piezas del juego de las fuerzas y principios que dominan el universo” (Schlesinger, 2006, p. 21). Es así, que esta concepción de la tensión entre el destino y los actos voluntarios puede considerarse determinista, en tanto que las acciones humanas, condicionadas por la ley natural estaban sometidas también a las normas que rigen el movimiento de los objetos. Al ser una cosmovisión principalmente hilozoísta, aquella distinción entre lo voluntario y lo determinado no había trazado del todo las fronteras que las distinga.

La novedad consistió en poner al lado de la *moira* o el destino que determina la suerte humana, el motivo de la propia responsabilidad del hombre por el infortunio que lo opriime. El hombre conoce la ley, y los dioses hasta suelen advertirle expresamente el peligro que corre transgrediéndola. Sin embargo, no quiere entrar en razón y tiene que pagar las consecuencias. Esta concepción jurídica y ética no excluye de por sí la antigua idea de destino, según la cual el hombre se sabe dependiente de una fuerza superior a él e incomprensible para su inteligencia. (Schlesinger, 2006, p. 20)

La línea de pensamiento determinista afirma que “todo suceso y estado de cosas -incluyendo nuestras acciones y los estados mentales que las subyacen (deseos, creencias, intenciones, etc.)- es la consecuencia necesaria de causas previas” (Salles, 2006, p. 13), y por lo tanto todo acontece por necesidad, y consecuentemente nada puede evitarse. Si el hombre no es capaz de controlar sus pensamientos, ya que estos aparecen espontáneamente, ni tampoco es capaz de controlar sus deseos, ya que puede

⁴Tanto la tragedia como la filosofía presocrática, siguiendo a Cordero (2014), encuentran su vinculación en el origen de las mismas, presentando al ser de lo real como caos representado en la ausencia de correspondencia entre las acciones humanas con sus resultados, desatando en sí misma la problemática ética que surge de esta noción ontológica.

querer algo, pero no decidir qué querer; y las acciones, generalmente, están basadas en pensamientos y deseos, entonces tampoco puede decidir respecto de sus acciones.

Esto conlleva a un problema ético respecto de la responsabilidad moral que cada individuo tiene sobre sus actos. Si el hombre no es responsable de lo que hace, no se podría hallar un parámetro para juzgar que ciertas acciones son mejores que otras. A su vez, siguiendo con lo expuesto por Salles (2006) es importante distinguir al determinismo dentro de tres tipos: el general, el externo y el fatalismo trascendente.

De determinismo general se trata cuando todo aquello que acontece se da por una necesidad lógica, cuyo resultado es la imposibilidad de lo contingente. Suponer la existencia de algo, implica la necesidad general de que esto exista, y a su vez la imposibilidad general de su inexistencia, suponiendo de este modo, un modelo de realidad unívoco en el que todo lo que es, solamente pudo haber sido así, mientras que aquello que no ha sido efectuado, no lo fue por una necesidad general que impide su existencia. Por otro lado, para el determinismo externo, todo aquello que le acontece a un ente se da por razones extrínsecas al mismo, y por consecuencia, el hombre, es movido por elementos que lo exceden. Lo que le acontece al hombre, y las decisiones que este toma para afrontar tales acontecimientos, tienen su origen en otras causas externas que el individuo no puede controlar.

No se me puede considerar moralmente responsable de haber faltado a la ceremonia de graduación de mi hija si la causa de mi ausencia fue que unos rufianes me secuestraron y mantuvieron en su poder. La razón es que mi secuestro es algo que me sucede y no algo que hice. (Salles, 2006, p. 19)

La corriente fatalista trascendente, por otro lado, no presta atención a la necesidad lógica de que algo acontezca, ni a las causas que le preceden, dado que el modo de comprender lo fatal para esta corriente, desliga a la necesidad como causa, y no encuentra un nexo necesario entre el pasado, el presente y el futuro como posibilitadores de un suceso determinado, sino más bien, que aquello determinado a acontecer, acontecerá independiente de lo que se haga a lo largo del tiempo para provocarlo o evitarlo. De modo que la inmutabilidad del futuro no está sujeta a las acciones del presente ni estas a raíces pasadas; aquello que acontecerá, se dará independientemente de lo que alguien haga para prevenirlo o causarlo.

Si estoy enfermo pero he de convalecer, entonces convaleceré tanto si voy como si no voy al médico. De manera más general, el que ocurran ciertos sucesos o estados de cosas en un momento dado no depende causalmente de lo que sucede antes. (Salles, 2006 p. 16)

Los libertarios, por otra parte, “le conceden al determinista duro que la responsabilidad es incompatible con el determinismo, pero, a diferencia de él, niegan la verdad del determinismo con el propósito de dar cabida a la responsabilidad.” (Salles, 2006, p. 14) De este modo, las acciones de la voluntad humana se encuentran absolutamente indeterminadas y aquello que se decide es absolutamente responsabilidad de quien actúa, independientemente de aquello que le acontece.

Siguiendo la corriente argumental del punto anterior, esta postura filosófica se desarrolla en el mismo sentido que la sofística surge de la especulación jónica, y se plasma en la tragedia de Eurípides, desarrollándose a partir de la de Esquilo. Esto trae consigo un giro que arrastra nuevas formas de comprender lo ético, lo político, lo ontológico y lo antropológico. De este divorcio existente entre el orden universal y el orden humano, aparece la explicación de la antinomia entre *physis* y *thesis*, donde se pretende argumentar por qué en lo pragmático, la acción humana no es lo que debe ser, es decir, un reflejo del orden natural. Por consecuencia, en el lenguaje de los sofistas *physis* ya no habla del orden que rige el universo, sino de “las condiciones particulares con que nace cada cosa y que determinan su respectivo modo de ser” (Schlesinger, 2006, p. 22), esto desembocó en nuevas problemáticas respecto de la concepción antropológica tradicional, y dio lugar al concepto de psicología individual, que en el

ámbito de lo político, fue empleado como una herramienta de los sofistas para la fundamentación de sus argumentos por medio de la retórica. De este modo, como se pudo denominar física a la posición de Esquilo, se puede denominar psicológica a la de Eurípides.

Ante la dicotomía que surge del determinismo y del libertarismo, se encuentra una tercera posición conciliadora, que ha logrado imponerse en el pensamiento clásico y medieval, y se trata de la postura compatibilista de la voluntad. En el marco de lo reflejado por la tragedia, frente a la posición física de Esquilo y la psicológica de Eurípides, aparece una tercera posición que integra a las otras dos, desde Sófocles. Esta puede denominarse ontológica, cuya influencia filosófica está marcada por la aparición del hecho de ser, que trae la filosofía de Parménides. Ocurre nuevamente un cambio de perspectiva, donde *physis* ahora se entiende como el ser de una especie, lo que determinará los conceptos de forma y esencia en los filósofos clásicos.

Para el compatibilista, la responsabilidad moral y la libertad del hombre son posibles a pesar del determinismo. La conciliación de esta antinomia ha sido la visión predominante en el medioevo, sostenida en la filosofía cristiana por sus pensadores más influyentes, los cuales heredan de la filosofía clásica, y más precisamente de la aristotélica, la noción de *proairesis*.

El punto de partida de las reflexiones de Aristóteles sobre el tema es la idea antiplatónica de que la razón, por sí misma, no mueve nada. De ahí que la pregunta que guía su análisis sea ¿Qué hay en el alma que origina movimiento? Aristóteles admite la idea platónica de que la razón da órdenes (*keleuei*) porque sabe lo que hay que perseguir y lo que hay que evitar, pero no acepta que estas órdenes sean necesariamente obedecidas. El hombre incontinente (su ejemplo paradigmático a lo largo de estos análisis) sigue sus deseos sin importarle las órdenes de la razón. Por otra parte, por recomendación de la razón podemos resistir a estos deseos. Así, ellos tampoco poseen una fuerza obligatoria inherente; por sí mismos no originan ningún movimiento. (Arendt, 1978, p. 288)

En este paradigma el universo se encuentra ordenado en torno a un fin último que determina la finalidad particular de cada ente según su naturaleza, “principios internos de operación para los seres en quienes residen; pero todo ser natural manifiesta, pues, una verdadera espontaneidad, por lo menos en el sentido de que en él se halla el principio de sus actos” (Gilson, 2009, p. 276). Sin embargo esto no significa que el hombre carece de responsabilidad moral como sí sucede en el determinismo, en el hombre existe efectivamente un impulso espontáneo que tiende hacia la felicidad (*eudaimonía*) del cual este no puede prescindir, pero también posee movimientos voluntarios, propios de la deliberación, que le permite escoger los medios que adoptará para alcanzar dicho fin. Hay, en el compatibilismo, una integración de la noción física de Esquilo, pues supone un deber-ser que orienta al orden natural, pero también es el espíritu libre del ser humano, tal y como en la noción psicológica de Eurípides, el que obra de manera indeterminada pero condicionado por un mundo determinado. Esta integración trae consigo la noción de que el hombre tiene el deber de regirse según esta ley universal, y a la vez tiene la posibilidad de desobedecerla. He ahí que la moral cristiana se fundamenta en este orden natural.

Esta indeterminación recibe en el hombre un acrecentamiento considerable por el hecho de que está dotado de un intelecto. [...] De modo que en él hay primero una voluntad espontánea del fin que le es natural: la felicidad; luego, una deliberación de la razón sobre los medios que debe emplear para alcanzar ese fin; por último, un acto de voluntad que elige uno de esos medios de preferencia a otros. (Gilson, 2009, p. 278)

La acción humana, entonces, para el compatibilista, tiene la posibilidad de obrar de manera indebida y a partir de ello, los hombres ser juzgados. Sin embargo, no encuentra el parámetro para medir dicha incorrección en el sustento subjetivo de la psicología humana, sino que este elemento indeterminado del hombre debe subsumirse a un orden natural. Dicho orden no establece solamente un fundamento ético basado en la teleología, sino que trae consigo el estructuramiento jerárquico de

cómo debía la sociedad organizarse políticamente, subyugada a dicha ley eterna e inmutable.

La dicotomía existente entre el psicologismo de carácter libertario y el determinismo que suprime cualquier posible voluntad, encuentra su síntesis en la postura que convive entre estas dos tensiones. Donde es posible hacer punibles a los actos de los hombres, sin negar que estos son, generalmente, resultado de acontecimientos que los exceden y superan.

El problema con el compatibilismo se encuentra, efectivamente, cuando el acto voluntario del hombre se encuentra totalmente intervenido ante lo determinado. Ante un fatalismo trascendente, como es el caso de Edipo Rey, en la tragedia de Sófocles ¿Cómo una naturaleza voluntaria puede elegir los medios para ser libre, si al elegir el bien parecería que no depende de esto la libertad del hombre? ¿Cómo entonces se ha de juzgar lo inevitable?

En la tragedia de Sófocles se hace patente esta tensión entre la compatibilidad de lo determinado y lo indeterminado en la realidad humana, vencida ante el fatalismo trascendente que supone el destino inquebrantable. Reflejando esta condición, el héroe trágico debe rendirse ante el destino, y aquellas ilusiones desafiantes de ser dueños del mismo, solamente terminan siendo sombras que se diluyen en el transcurso del tiempo.

3. El compatibilismo en la filosofía medieval

En el terreno de la ética, San Agustín marcó el camino que trazaría el arco de la libertad humana. Si bien no se ha de reducir a San Agustín como el único antecedente, es quien mejor ha sistematizado y trabajado sobre dicha problemática.⁵ El hecho de que las decisiones de los hombres sean libres de optar un camino u otros, no significaba que el hombre sea libre por el simple hecho de elegir. Una elección viciosa, a pesar de haber sido elegida libremente, resulta esclavizante para el hombre, y por lo tanto contraria a la idea de libertad. La pregunta que fluye ante este devenir argumental interroga respecto de qué hace libre al hombre. Y Agustín sitúa la respuesta en la acción moral: “es consciente de la limitación de nuestra libertad, cuya única posibilidad de subsistencia radica en la elección de un Bien superior a ella, que lejos de fundar, la plenifica tanto en el orden ontológico como en el orden moral” (Dolby Múgica, 2004, p. 50). De modo tal que el *liberum arbitrium* en primera instancia, implica una capacidad del querer para determinarse a sí mismo; es la *proáiresis* aristotélica, que opta por los medios para alcanzar un fin. Ahora bien, este fin por el que la *voluntas* terminará inclinándose, determinará la libertad como fin de aquella elección, ya que elegir obrar en el bien, virtuosamente libera, mientras que optar por obrar mal lo vuelve a uno esclavo de sus vicios.

Este deber moral, en la filosofía agustiniana estará regido bajo el influjo del querer divino, y por lo tanto obrar en el bien implica querer lo que Dios quiere que uno quiera, y actuar acorde a ese querer, pues “la limitación ontológica del hombre estaría reñida con una libertad absoluta, sin límites. Sólo a un Ser Absoluto puede corresponderle una libertad total, fundadora de valores” (Dolby Múgica, 2004, p. 50). Dicha visión respecto de la acción humana estará presente en toda la filosofía cristiana, y alcanzará el mayor punto de conciliación con la filosofía aristotélica en la obra de Tomás de Aquino, quien coordina este querer con el ordenamiento natural subyacente en la constitución ontológica de las cosas, que se orienta a este orden.

3.1. Concepción optimista de la realidad

En un universo que se ordena de manera absoluta en vistas a un fin último, el criterio moral encuentra su asidero en este fin hacia el que todo tiende. Es así como Tomás de Aquino, formula su es-

⁵Gilson (1952) señala en su arduo recorrido por la cuestión del libre albedrío y la libertad cristiana a autores como Hugues de Saint-Victor, San Anselmo de Canterbury, Boecio y Duns Escoto, como autores relevantes que aportaron a la problemática a partir de la noción de *proáiresis* aristotélica.

tructura de lo real, en la que las cosas se ven atraídas hacia la perfección divina, lo cual hace cognoscible al bien de estas. En esta concepción, todos los entes del universo tienden hacia su perfeccionamiento por medio de la actualización de sus potencias, en tanto que se encuentran más o menos próximos a Dios.

Vemos que hay cosas que no tienen conocimiento, como son cuerpos naturales, y que obran por un fin. [...] Las cosas que no tienen conocimiento no tienden al fin sin ser dirigidas por alguien con conocimiento e inteligencia, como la flecha por el arquero. Por lo tanto, hay alguien inteligente por el que todas las cosas son dirigidas al fin. Le llamamos Dios" (Tomás de Aquino, S.T., I, q. 2 a. 3).

Esta noción halla su origen en Aristóteles, quien plasma en *La Política* esta concepción metafísica de cómo se ordena el mundo, y su influencia en la estructura jerárquica de cómo se ordenan los hombres, "si la naturaleza no hace nada imperfecto ni en vano, necesariamente ha producido todos esos seres para el hombre" (Aristóteles, 1998, p. 67). Lo cual indica, que dicho ordenamiento no rige solamente la conducta humana a partir de las leyes a las que están sometidos los objetos del universo, sino que también estructura de poder, y junto con ellas, configura las normas sociales de una comunidad determinada, imponiendo leyes y castigos.

La base metafísica que rige la vida en comunidad se halla subyugada a la ley natural. Si bien el rol de la *moira*, para el cristianismo deja de ser fundamental, la estructura del mundo sigue ordenada en un determinismo lógico que condiciona las acciones humanas acorde al resto de lo real. Tal herencia, puede verse reflejada a lo largo de todo el torrente filosófico de la época; desde San Agustín poniendo como rector del orden moral al querer divino, hasta San Anselmo de Canterbury exponiendo su visión naturalista de lo moral ordenada en vistas a Dios. Del mismo modo, y con fuertes herencias neoplatónicas tanto como aristotélicas, podemos hallar esta concepción del mundo en las vías tomistas de los grados de perfección y de la finalidad.

La cuarta se deduce de la jerarquía de valores que encontramos en las cosas. Pues nos encontramos que la bondad, la veracidad, la nobleza y otros valores se dan en las cosas. En unas más y en otras menos. Pero este *más* y este *menos* se dice de las cosas en cuanto que se aproximan *más* o *menos* a lo máximo. [...] Del mismo modo hay algo que en todos los seres es causa de su existir, de su bondad, de cualquier otra perfección. Le llamamos Dios. (Tomás de Aquino, S.T., I, q. 2 a. 3)

La libertad en este paradigma es un efecto de la *electio* cuando esta se orienta adecuadamente al fin natural que persigue, porque este se fundamenta en la persecución del bien. Esta concepción metafísica entiende al mal como privación, y he ahí que la noción de castigo se ordena en torno a esta estructura. Sin embargo ¿cómo ha de proceder un castigo de manera justa cuando aquel que obra comete aquello que buscaba evitar?, ¿cómo concilia esta noción al juicio sobre la voluntad y los resultados de la misma?

La obra trágica es un claro ejemplo de ello, donde existe un entrecruzamiento entre lo voluntario y lo determinado. La acción trágica se nuclea de elementos como la voluntad, la oportunidad y la libertad, donde tomar decisiones implica un encadenamiento que mueve las cosas determinando a los acontecimientos; en el que la tensión entre el dictamen de las *moiras* y la libertad de acción de los protagonistas son llevadas a un extremo excepcional, y esto destaca una ética que se constituye en cada decisión, aunque al final todo salga mal.

3.2. La voluntad y el Destino en *Edipo Rey* de Sófocles

Los viajes de Ulises, la muerte de Aquiles, las pruebas de Heracles, y la tragedia de Edipo, tenían en común el factor de que, si bien los protagonistas eran quienes actuaban, no eran dueños de su destino. El factor de lo inevitable era aquella ley eterna que determinaba todo movimiento del ser humano, incluido sus pensamientos. La necesidad (*ananké*) marcaba la esencia de la concepción trágica en el tor-

bellino de la condición humana, e impartía desde la tragedia una impactante enseñanza: a la hora del desenlace, el destino siempre nos vencerá. Pone de manifiesto la finitud humana, y su batalla perdida contra el tiempo, la muerte.

Si bien, no se trata de un caso trabajado por los medievales cristianos de modo ejemplificador, la tragedia *Edipo Rey* de Sófocles, muestra como los intentos de evitar al destino a menudo lo provocan, y cómo los seres humanos están atrapados en su inexorable curso. Y esto está plasmado desde incluso antes de que el nacimiento de Edipo se haya dado, en una familia que carga una maldición que él no eligió, y que evitando desde su nacimiento que el destino se cumpliera, solamente prolongaron un poco más al desenlace inevitable del mismo.

Sin embargo, al héroe trágico, lo movió siempre la inclinación que todo hombre tiene, en el modelo optimista, hacia el bien, y este lo buscaba evadiendo al mal obrar, y buscando la verdad. En dicha búsqueda de la verdad, el Oráculo de Delfos le revela que él está destinado a asesinar a su padre y a casarse con su madre, por lo que, evitando actuar en contra de las normas sociales, decide huir, previniendo que dicha predilección aconteciera. En este caso, el relato manifiesta que a pesar de poseer una aparente libre voluntad, y a pesar de querer conservar y actuar dentro de las normas que la sociedad establecía, esto no impedía que truncara al trágico fatalismo trascendente que lo condenaba de antemano.

Es menester interrogar, entonces, si lo acontecido es acaso una profecía autocomplida voluntariamente, implicando entonces, la pena social y la ira de los dioses, o se trataba de un efecto dominó que ocurrió independientemente de la voluntad de Edipo por evitarlo, donde un destino lo arrastra hacia un fin, mientras que el libre arbitrio que ejerce no es más que un velo de Maya que cree poseer. ¿Se puede ser moralmente responsable de un acto que implica desconocimiento del hecho? ¿Pudo Edipo evitar haber roto las normas? Si buscando evitar quebrantarlas, las quebrantó, ¿es, entonces, merecedor de una pena por ello? Dado esto, es menester aclarar que si bien los medievales no toman la tragedia de Edipo como ejemplo, el análisis de la misma resulta un buen ejercicio para pensar el problema tensional entre el determinismo y los actos voluntarios en el planteo medieval cristiano.

3.2.1. Lo voluntario y lo involuntario en *Edipo Rey*

En la cuestión seis de la *Suma Teológica II*, el Aquinate analiza cuestiones de este tipo, donde pretende distinguir lo voluntario de lo involuntario, con el fin de estudiar los actos que conducen al ser humano a la bienaventuranza. Es pertinente entonces, analizar desde esta cuestión la voluntad de Edipo, y de si son punibles o no sus actos más allá de la culpa que este pueda sentir por haber cometido aquello que buscaba no cometer; culpa que lo carcome y le hace clavarse agujas en los ojos, porque siendo causa de sus actos, toma la responsabilidad de los mismos más allá de que poseía desconocimiento de los hechos, lo cual condiciona su actuar.

Edipo ignoraba, en su búsqueda por la verdad, el hecho de que Layo era su padre, y Yocasta su madre, y saber que no era hijo de los reyes de Corinto le hace partir a develar esta realidad que permanecía oculta. En el camino, sin saberlo, asesina a Layo tras un malentendido que desemboca en su cólera, e inmediatamente y de manera involuntaria se concreta la primera parte de la profecía: el paricidio. Posteriormente, luego de haber resuelto el enigma de la Esfinge, libera a Tebas y es proclamado rey, por lo que se casa con Yocasta y tiene hijos con ella, cumpliendo la segunda parte de la profecía: el incesto.

En *Edipo en Colono*, Sófocles narra los últimos días de Edipo, ciego y exiliado, quien llega a Colono, acompañado por su hija Antígona. En el bosque sagrado de las Euménides, busca redención por los crímenes cometidos, los cuales lo han llevado a asumir una profunda culpa que lo carcome. Inicial-

mente, recibido con recelo por los habitantes de Colono debido a su maldición, Edipo es protegido por Teseo, rey de Atenas, quien reconoce su sufrimiento. Creonte y Polinices intentan manipularlo para fines políticos, pero son rechazados por Edipo, quien maldice a sus hijos por su egoísmo, prediciendo su mutua destrucción. Guiado por un oráculo, Edipo es transformado de paria a figura sagrada, y su muerte en un lugar secreto, tras despedirse de Antígona e Ismene, es convertida en una bendición para Atenas, cuya tumba promete protección divina. Así, la redención de Edipo es lograda no por la absolución de su culpa, sino por la aceptación de su destino y su integración en un orden sagrado, reflejando cómo, pese a la ignorancia de sus actos, su voluntad de asumirlos lo conduce a una trascendencia espiritual.

Estas acciones quebrantan las normas sociales, y Edipo siente la culpa y responsabilidad de haberlo cometido, por lo que acepta la sanción y es expulsado de Tebas. Sin embargo, sus actos ocurrieron en total ignorancia, y sus intenciones apuntaban a evitar que tal evento ocurra, donde, creyendo que sus padres biológicos eran los reyes de Corinto, decide huir y realizar aquello que deseaba evitar. Algunas objeciones a este hecho afirman que la ignorancia no es causa de lo involuntario y sostienen que, desde una visión intelectualista, todo mal obrar está acompañado de ignorancia y “quien ignora será ignorado” (1 Cor 14, 38).

Además, *lo involuntario está acompañado de tristeza*, como dice el Damasceno. Pero algunas cosas se hacen con ignorancia y sin tristeza; por ejemplo: si uno mata a un enemigo a quien deseaba matar, pensando que mataba un ciervo. Luego, la ignorancia no causa involuntario. (Tomás de Aquino, S.T., I-II, q. 6 a. 8)

Es a esta objeción que el Aquinate tratará de responder, se puede trasladar también el caso de Edipo, con el agravante de que su ignorancia lo había impulsado además a cometer parricidio. Ante ello, Tomás de Aquino afirma que la ignorancia sí posee la capacidad de causar lo involuntario, pero en la medida que priva del conocimiento que lo voluntario requiere, y que por ello se debe tener en cuenta que la ignorancia se relaciona de tres modos distintos con el acto de la voluntad: concomitantemente, consiguientemente, y antecedentemente.

Respecto del parricidio cometido por Edipo, puede afirmarse que se trata de una voluntad relacionada con la ignorancia consiguientemente. En este modo se afirma que la misma se da cuando la ignorancia misma es voluntaria, y esto ocurre de dos formas:

Se llama voluntaria la ignorancia de lo que uno puede y debe saber, del mismo modo que se llama voluntario el no actuar y el no querer, como se dijo más arriba (a. 3). Por consiguiente, tenemos una ignorancia así cuando uno no tiene en cuenta lo que puede y debe tener en cuenta. Esta ignorancia se llama de mala elección y puede provenir de la pasión o del hábito.[...] Cuando la ignorancia misma es voluntaria de alguna de estas formas, no puede causar involuntario propiamente. No obstante, causa involuntario de algún modo, pues precede al movimiento de la voluntad a hacer algo, y este movimiento no se daría de haber conocimiento. (Tomás de Aquino, S.T., I-II, q. 6 a. 8).

Más allá del fatalismo trascendente que implicaba el acontecer inevitable del acto parricida, se puede afirmar de todos modos que se trata de un acto voluntario, ya que Edipo, aunque no haya tenido la intención de asesinar a su padre, sí actuó con la intención de asesinar a alguien, impulsado por la desmesura que le había ocasionado Polifontes, heraldo de Layo. Tras haber demorado en cederle el paso al rey de Tebas, este mató a uno de sus caballos, generando la cólera (*hybris*) de Edipo quien, desconociendo la identidad de Layo, lo asesinó junto a Polifontes. Distinta es la relación entre ignorancia y voluntad que ocurre en el acto de incesto, pues en la misma se puede observar que trata de un modo antecedente, donde no existía conocimiento ni intención del hecho.

La ignorancia se relaciona con la voluntad antecedentemente cuando, sin ser voluntaria, es causa de querer lo que de otro modo una persona no querría. Así, cuando un hombre ignora alguna circunstancia

de un acto que no estaba obligado a conocer, y por eso hace algo que no haría de saberlo; por ejemplo, cuando uno, prestada debida atención, sin saber que alguien pasa por el camino, lanza una flecha con la que mata a un transeúnte. Esa ignorancia causa involuntario absolutamente. (Tomás de Aquino, S.T, I-II, q. 6 a. 8)

Si bien “Los griegos no tenían conciencia de pecado moral como sucedía en el mundo judeo-cristiano, pero sí de transgresión a la Moira” (García Álvarez, 2019) Ante el fatalismo trágico autocomplido, tras un efecto dominó concatenado de secuencias eventualmente desafortunadas, el infortunio de Edipo se concretó a pesar de su búsqueda por la verdad, y esta, por más que sea un bien, no le trajo más que desdicha a su existencia. Teniendo en cuenta al paradigma optimista de la realidad que comprende la postura compatibilista ¿de qué modo puede Edipo hallar la bienaventuranza en la libertad, si su libre voluntad al intentar hallar la verdad le trajo solamente desgracias?

4. El destino, la tragedia y la libertad

Se ha visto como una desviación de la voluntad le ha ocasionado a Edipo la concreción de la peor de las tragedias, y la más perfecta de su tipo, para Aristóteles. Y es que para el pensamiento se erige sobre la postura compatibilista nacida de los griegos clásicos -y donde hallamos la tragedia de Sófocles como semilla germinal de los primeros atisbos de esta visión de la condición humana- así, la libertad se alcanza por medio de la rectitud de la voluntad como requisito, ya que esta se ordena a ese fin último que el hombre, por su naturaleza, persigue.

En Edipo Rey, todos los excesos originados por la muerte de Layo, los que nacen de la soberbia intelectual de Edipo y los rechazos y acusaciones a Creonte y Tiresias, constituyen tres cabezas de la hybris que se anudan y estrangulan en el verso 1080 cuando dice: ‘en verdad, yo soy hijo de la Fortuna’. (García Álvarez, 2019, p. 82)

Pero ¿hay un fatalismo trascendente que lo arrastra a ser incestuoso y parricida independientemente de aquello que él realice? Para la filosofía cristiana, el hombre debe ser lo que es. Este presupuesto metafísico-moral, no solamente influye en la cuestión ética, sino también en la cuestión política. Aquella visión de que la voluntad humana, para conseguir la libertad debía subordinarse a un orden cósmico, seguía vigente en la concepción filosófica cristiana del mundo, donde el *ethos* del hombre era recto, en tanto y en cuanto este cumpla con su deber dictado por las leyes naturales, tal y como si la naturaleza fuera la recta voluntad que manifiesta la perfección de un *ethos* divino. La moral del héroe trágico, aquella que permanece como intachable, desencadena el cumplimiento de las profecías, en el momento en que cede ante la cólera y pierde con ello su *areté*.

Ante aquello que ya se le había vaticinado, Edipo actuó sin prudencia y haciendo que de este modo desencadenara el cumplimiento de la profecía que trataba de evitar. Demuestra ello, que en el antecedente griego, también existía una norma natural que determinaba al deber-ser del aristócrata, preservar su *areté*, considerando que la clase social a la que uno pertenece se hallaba predeterminada de nacimiento, regulando la acción, y con ello considerando a la estructura social y a la regulación de la conducta, como un reflejo de la naturaleza que se ordena con la ley universal.

4.1. La libertad y la bienaventuranza

El destino en contra de la voluntad puede manifestarse en tragedias como las de Edipo por designios divinos. Por el cauce de la acción humana puede desembocar en desgracias para el que obra en el bien, como Boecio, o por prueba divina, como en el *Libro de Job*, ¿pero puede el libre arbitrio, y, por consiguiente, la libertad humana darse en concomitancia con lo fatal? Si, como afirma Boecio, “la concurrencia de las causas y su mutua concatenación proceden del orden inflexible del universo, que, teniendo su origen en la Providencia, determina el lugar y el tiempo de cada cosa” (Boecio, 1984,

p. 153), podemos preguntarnos de qué forma se puede hallar el fin último del ser humano en un destino desgraciado.

Mientras que en un plano extrínseco al espíritu humano se puede afirmar que todo se encuentra en movimiento, siendo movido por otros entes extrínsecos al propio ente que se mueve, en un plano intrínseco se puede encontrar al impulso del querer en el hombre, que tampoco es causa del mismo, ya que “se puede obligar al hombre a hacer algo, pero no a quererlo” (Gilson, 2009, p. 282). La moral emerge entonces, en aquella relación humana, producto de la voluntad deliberada que este posee a pesar de las circunstancias e impulsos que lo determinan desde su entorno y desde su interior. Incluso cuando pareciera que no hay nada que el sujeto pueda hacer con lo que le acontece, existe una rendija luminosa que da lugar a la posibilidad de la libertad humana, y por lo tanto también responsabilidad moral en el hombre. En un universo ordenado a un fin, la voluntad humana de poder desobedecer su naturaleza existe dentro de este orden. Sin embargo, sus impulsos espontáneos tienden al fin último del que no puede ceder, y tal como afirma San Anselmo de Canterbury, la libertad se encuentra en obrar acorde a la naturaleza de ese fin: “El poder de pecar, que añadido a la voluntad disminuye su libertad, y que si se quita la aumenta, ni es la libertad ni parte de la libertad” (Anselmo, 2007, p. 129).

Entonces, la voluntad y su tendencia a la libertad en un universo determinado, se encuentra ordenada hacia un fin independientemente de la posibilidad de desobediencia que posee por medio de la capacidad para elegir. Dentro de esta concepción, aquello liberador termina siendo la aceptación voluntaria de este orden universal que, para alcanzar su fin natural lo impulsa a obrar en el bien, independientemente de sus deseos internos, y sus circunstancias externas. “Si se le objeta que su misma voluntad está sometida a la necesidad de ese orden, responde que eso no tiene importancia, puesto que una voluntad necesaria, es a pesar de todo, una voluntad” (Gilson, 2009, p. 284) de modo que la voluntad y la determinación del mundo se encuentran conciliadas, pues para ser libres no basta con ser la fuente de la que emanan decisiones voluntarias, sino que la libertad se consigue cuando esta voluntad se ordena a su fin.

Y es que el fluir de todos los entes, concatenados en la red de causas y efectos (*heimarméne*) hacia el fin que determina al bien, se puede conciliar con el compatibilismo que adopta el cristianismo durante la Edad Media. Aquello que sí se encuentra al alcance de la acción humana, es su buena voluntad a pesar de un destino trágico; lo cual impulsa a la acción justa, benevolente y no maleficiente del ser humano a pesar de los deseos y circunstancias, y no únicamente a la aceptación de los hechos. La visión medieval cristiana encuentra la libertad humana en la acción moral, donde la acción humana, al no tener respuestas automáticas ante lo que le acontece, puede ser deliberada y tender a realizar el buen obrar, dentro de las condiciones en las que se encuentra limitado. Es así, aparentemente, que a pesar de que el hombre, siendo una partícula diminuta en el universo concatenado en el que todo está en un constante movimiento, en el que sus impulsos internos espontáneamente involuntarios tienden tanto a la inmediatez como a la *eudaimonía*, que en el cauce de lo que le acontece, este puede ir haciendo lo mejor posible con este acontecer. Pero ¿es necesariamente, lo natural, un rector del deber-ser humano? ¿Qué tanto hay de arbitrario en dicho condicionante y qué hay realmente de natural a la hora de determinar el pensamiento y la acción ético-política? El movimiento natural de los objetos y de las decisiones humanas encuentra su tensión ética y ontológica en dicha cuestión, donde las fronteras entre ambas es una problemática que aún sigue abierta. Las múltiples potencialidades de la acción humana, condicionada por el entorno que lo rodea, y sus efectos éticos siguen dando de qué hablar.

5. Conclusiones

En la completitud del presente artículo se ha podido demostrar que en el continuo que se extiende desde la sociedad griega arcaica hasta la medieval, fundamentalmente cristiana, el rol que ocupa el elemento del destino ha sido una pieza fundamental para determinar estructuras éticas y explicaciones de la realidad, que han influido en el ser humano a la hora de estructurar las normas comunitarias y la acción política. Además, se ha podido demostrar la existencia de compatibilidad entre el determinismo y la responsabilidad moral del hombre, dialogando desde las perspectivas filosóficas de Agustín de Hipona y Tomás de Aquino, reflexionando desde ellas con respecto a la fatalidad en la tragedia griega, más precisamente en *Edipo Rey* de Sófocles. Hallando una solución superadora que integra las diferentes posturas, en las que el ser humano encuentra su libertad aceptando su destino, sin perder la deliberación que mueve al obrar. De modo tal que el hombre, a pesar de encontrarse en una realidad que parece determinarlo casi absolutamente, posee una voluntad que lo vuelve potencialmente libre y moralmente responsable de sus acciones.

Referencias bibliográficas

- Anselmo de Canterbury. (2007). [Lib. Arb.] *Tratado sobre la libertad del albedrío*. (Felipe Castañeda, ed.). Universidad de Los Andes.
- Arendt, Hannah. (1971 [1978]). *La vida del espíritu*. (Carmen Corral, trad.). Paidós.
- Aristóteles. (1998). *La política*. (Manuela García Valdés, trad.). Editorial Gredos.
- Boecio. (1984). *La consolación de la filosofía*. Proyectos Editoriales, S. A.
- Dolby Múgica, María del Carmen. (2004). La libertad Agustiniana. *Revista Española de Filosofía Medieval*, 11, 49-66. <https://doi.org/10.21071/refime.v11i.9221>
- García Álvarez, César. (2019). Palabras culminantes en la tragedia griega - Hybris. *Byzantion nea hellás*, (38), 75-87. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-84712019000100075>
- Gilson, Étienne. (1952 [2009]). *El espíritu de la filosofía medieval*. 4ta ed. Emecé.
- Cordero, Néstor. (2014). *Cuando la realidad palpita. La concepción dinámica del ser en la filosofía griega*. Biblos.
- Salles, Ricardo. (2006). *Los estoicos y el problema de la libertad*. Instituto de Investigaciones filosóficas, UNAM. <https://www.filosoficas.unam.mx/docs/431/files/r-salles-LOSESTOICO.pdf>
- Schlesinger, Eilhard. (1949 [2006]). *El Edipo Rey de Sófocles*. 1era ed. (A. M. González de Tobia, ed.). UNLP.
- Tomás de Aquino. (1988 [2001]). *Suma teológica*. Tomo I y II. (José Martonell Capó, trad.). BAC.