

LIBERTAD

- I. Filosofía
- II. Sagrada Escritura
- III. Teología

I. *Filosofía*

La libertad es una propiedad esencial del → hombre. No sólo caracteriza la voluntad o la acción humana, sino que, por encontrarse éstas insertas en la totalidad de una → naturaleza real de la cual proceden, también la naturaleza en que radica esa libertad debe ser «libre».

Esta libertad de la naturaleza se opone de la manera más rigurosa al *determinismo* mecanicista, según el cual todo acontecimiento está sujeto a unas «leyes», porque el comportamiento de toda realidad natural está regulado o determinado por otra realidad previa.

Tal teoría se funda en presupuestos indemostrables y contradictorios: toda «realidad» es masa pasiva, capaz de ser movida, y sólo mueve si ella misma es movida; la realidad es simplemente un conjunto de acciones recíprocas. Si el primer enunciado contradice abiertamente a las propiedades fundamentales de la materia, el segundo es contradictorio en sí mismo al afirmar que no existe ninguna realidad que no sea por otra lo que ella es. Pero entonces la realidad sólo existe como un tránsito infinito a algo siempre distinto, que no llega jamás a un comienzo o cuyo comienzo es absolutamente indeterminado. En ambos casos, la afirmación queda eliminada por sí misma.

Una mirada a la realidad nos muestra, por el contrario, que existen cosas y seres —como unidades y totalidades— que no se hallan determinados desde fuera en su actividad; así, por ejemplo, los seres vivos. Hay, pues, determinaciones de la libertad que, por el hecho de estar referidas a la naturaleza del hombre, afectan también, en cierto modo, a toda naturaleza e incluso a naturalezas no humanas.

Las determinaciones esenciales de la libertad son: 1.^a *La libertad de coacción o necesidad*, que se da siempre que una totalidad o un proceso inmanente no son impedidos o variados desde fuera en su realización (por ejemplo, el átomo de radio). 2.^a *La libertad de espontaneidad*, de la que participan todos los seres vivos, significa que una naturaleza (φύσις) se rige, en su inclinación y actividad, por sí misma, o que se desarrolla sin coacción de acuerdo con su esencia. 3.^a *La libertad de indiferencia*, es decir, frente a posibilidades de igual peso, no decididas de antemano. Posibilidades de este tipo se dan, evidentemente, tanto en los procesos interatómicos como en el ámbito de la vida, cuyo desarrollo no puede determinarse hasta los últimos detalles. 4.^a *Libertad de juicio*, que es una especie de la libertad que acabamos de citar, pues el «juicio» del animal, por ejemplo, acerca de los caminos de huida incluye «posibilidades» indiferentes. Esta libertad participa de la

libertad de espontaneidad cuando la decisión del juicio nace del «presentimiento» o del «instinto de la naturaleza» y corresponde a su inclinación básica. 5.^a La «libertad para el bien», en la cual una naturaleza dotada de conocimiento ejecuta un acto no sólo de acuerdo con su inclinación, sino de acuerdo con el bien aprehendido. En este caso, la inclinación originaria o volición es suscitada por un bien que perfecciona *esencialmente* a la naturaleza que lo desea, de tal manera que ésta *no puede no quererlo* o desearlo. Así desea y busca el animal el alimento o el apareamiento, y el hombre su «felicidad» y lo que ésta implica, como la → verdad y el → amor. Esta libertad coincide con la necesidad de la naturaleza. Por tanto, sólo en su forma de coacción externa mecanicista se opone la «necesidad» a la libertad. En cambio, la inclinación instintiva o volitiva de una naturaleza coherente consigo misma «no se hace a sí misma ninguna coacción o daño», según Tomás de Aquino, sino que encuentra su «fuerza» libremente aceptada, su *virtus* o «aumento de su capacidad de libertad», en la necesidad adecuada a ella. 6.^a La libertad como «causa de sí» («*liber est causa sui*») subraya que la actividad libre surge como algo originariamente nuevo, que no es deducible de una serie causal determinada. Rebasa la libertad de espontaneidad mediante un consentimiento libre que fundamenta ese proceso no sólo en la naturaleza, sino en una aceptación que lo abarca y se lo apropia y en una disposición que le permite producirse. En este caso interviene, además del juicio de la razón, una indiferencia en virtud de la cual la inclinación fundamental «necesaria» no se concreta en acto sin la elección y el consentimiento; este consentimiento le confiere un nuevo carácter: el de ser «acción libre». La libertad de la naturaleza pasa a ser aquí la auténtica *libertad moral* del hombre, la cual puede definirse con toda precisión como *libertad del ser racional para ser dueño de sí gracias al ejercicio del juicio trascendental sobre el juicio práctico*. Con respecto a esta libertad dice santo Tomás: «La raíz de la libertad es la voluntad como sujeto y la razón como causa» (S. Th. I-II, 17,1,2; → entendimiento).

Esta libertad se define más en concreto diciendo que todo conocimiento representa un «volver a la propia esencia» y, por tanto, una forma de posesión de sí. En todo esto se reflejan el acto y el alma que lo produce (sin ninguna mediación de una imagen de la fantasía), conscientes de sí y presentes a sí mismos. Así, pues, no hay acción en que no se manifieste inmediatamente el fundamento, el alma, el yo. Pero al mismo tiempo que el espíritu conoce el ente y el ser universal, conoce también la «verdad» y el «bien». En esta apertura inicial, natural, intuitiva, el espíritu conoce, por la amplitud del ser y del bien, cuál es el alcance de su tendencia. Se posee en una perfecta presencia y en la apertura de su naturaleza dotada de conocimiento y apetito; por ello puede salir de sí libremente y como causa de sí.

En esta realización inicial, la voluntad se inclina al «bien en general» y a la «felicidad», que *no puede dejar de querer*. Esta tendencia le hace posible sobrepasar los bienes finitos (temporales) particulares como no proporcionados a ella. Así, pues, el espíritu posee en su raíz una medida (*men-*

sura, rectitudo immutabilis) por medio de la cual está más allá de todas las actividades y bienes particulares, de tal modo que puede juzgarlos y hacerse responsable de ellos desde esta sentencia suprema de la conciencia, en una libertad que es causa de sí (→ decisión; → conciencia).

Esta libertad y seguridad de juicio aumentan en la medida en que el espíritu descubre el fundamento divino, al que tiende «implícitamente» al tender al *bonum in communi* como a su último fin (*beatitudo*). Cuanto más sabe el espíritu no sólo qué es en sí, sino «cómo debe ser» y se inclina hacia su fin real divino, tanto más se descubre como «sujeto moral libre, trascendental», *causa sui*, que abarca y enjuicia reflejamente su conocer y su obrar, o como «→ persona moral subsistente».

Esta persona incluye todos los rasgos fundamentales citados de la libertad de la «naturaleza», sobre todo la libertad de indiferencia, pues tiene que realizarse en posibilidades infinitas. Tal indiferencia se da: 1.º, en los medios y caminos que llevan a un fin; 2.º, en los actos humanos con la «contingencia» temporal de sus realizaciones y condiciones, y 3.º, en la ordenación de los diversos fines al fin último.

Esta indiferencia está basada en el carácter contingente de lo individual y concreto, en el ámbito indeterminable que se extiende entre la esencia y sus accidentes, entre el todo y sus partes, entre lo general y lo particular, entre lo uno y lo múltiple, lo infinito y lo finito, lo idéntico (igual) y lo semejante o «análogo» (→ analogía). Esta última indiferencia concierne a los fines del hombre mismo, cuya ordenación (→ orden) al fin último debe ser explicitada en un esfuerzo laborioso. Con ello se abre a la indiferencia un campo infinitamente amplio, de forma que la → existencia fáctica debe ser realizada, en todas las fases de su ejecución y elaboración, con una libertad autodeterminante, gracias a la reflexión, la elección, la decisión y a una resolución que se mantiene y se renueva constantemente.

Aquí no se da una deducción necesaria por la que se pase de lo general de una ley a los casos particulares, del fin a los medios concretos, de la buena voluntad de obrar a la realización efectiva. Por ello, la decisión de elegir y de obrar sólo puede realizarse mediante el *iudicium practicum*, mediante un examen ponderado y cuidadoso en la realidad impenetrable de lo concreto. Esta circunspección o prudencia se basa en la experiencia de la vida y sólo se adquiere, como constitución virtuosa (→ virtud), mediante un obrar libre y moral en el mundo. La acción del hombre se funda, pues, radicalmente en la audacia ponderada, en la búsqueda prudente, en la vigilancia que regula la acción, en la espontaneidad que es causa de sí y en el deber responsable, en cuanto disposición a hacerse cargo de la acción y responder de sus consecuencias. De lo dicho se sigue que la posibilidad fundada de una acción moral libre en el niño exige la orientación, el consejo y la iniciación de un educador experimentado (→ educación); y, por parte del niño, el ejercicio (juego) y el riesgo que entraña todo descubrimiento del mundo.

No existe, pues, ningún *determinismo intelectual*, pues las inclinaciones fundamentales y naturalmente necesarias de la voluntad se dirigen sólo

a lo general (*bonum commune*), y éste deja abierto como único espacio de realización el espacio infinito de su relación real a $\rightarrow$ Dios y de su concreción en lo particular. Aun cuando el entendimiento mueve a la voluntad con su conocimiento (*libertas specificationis*), éste no es nunca suficiente para motivar el acto particular ni la acción concreta, y por ello el acto de voluntad (a pesar de estar informado por el entendimiento) surge de una raíz no inteligible, de la indeducible espontaneidad de la voluntad libre o de su capacidad trascendental de decisión. Así, pues, la voluntad mueve también al entendimiento en su conocer, en su reflexión y en la «aplicación» de sus conocimientos generales (*libertas exercitii*). Santo Tomás dice por ello que entendimiento y voluntad se implican mutuamente. Y así como el hombre, gracias a la voluntad, quiere conocer, así también el entendimiento puede manifestarse en el consejo y el mandato de la voluntad.

Dado que la acción libre en cada acto concreto tiene un fundamento individual y se mueve por las circunstancias concretas del mundo real, está siempre mediatizada por la *voluntad natural* sensible, corporal (*appetitus naturalis*), a la que corresponde un conocimiento sensible. Esta voluntad natural es incitada al apetito y movida directamente (*passio*) por los bienes que se le presentan sensiblemente (*bona delectabilia*); y, por otro lado, esa voluntad se defiende contra todo lo que supone para ella una amenaza o un peligro. La relación entre esta voluntad natural y la voluntad espiritual ha sido un problema central en la historia de la libertad. Cuando la libertad (como ocurre en Descartes) se hace consistir esencialmente en la espontaneidad de la voluntad espiritual en cuanto asentimiento al bien y cuando la acción está determinada intelectualmente por el «mayor bien» cognoscible (como en Leibniz), o es motivada e informada de manera suficiente y esencial por el deber de una ley formal autónoma suprema (imperativo categórico) o de una voluntad absoluta (como en Kant y Fichte), entonces el apetito natural aparece como algo irrelevante, o queda absorbido en el apetito intelectual, o es disociado de la acción moral como voluntad propia limitada a lo singular y contrapuesta a esa acción como «voluntad natural inclinada al mal» (Kant).

Ni la irrelevancia, ni la eliminación, ni un paralelismo preestablecido, ni una oposición radical responden a la unidad esencial de una naturaleza espiritual y corporal a la vez, es decir, de una naturaleza metafísicamente diferenciada, pero unificada por la forma esencial que la actualiza. La solución de estos problemas fue dada fundamentalmente en Aristóteles y aclarada luego por santo Tomás en múltiples aspectos. También la solución de Friedrich Schiller, o la de Nicolai Hartmann (a pesar de su carácter incompleto), que pretende superar las antinomias a partir de la idealidad trascendental de los «valores», o, finalmente, la «existencia como acontecimiento y apropiación de sí» (*er-eignete Existenz*) en el proyecto —configurador del mundo— del ser del ente (Heidegger) son otras tantas aportaciones de interés a los problemas aquí tocados.

Como, según la doctrina de santo Tomás, la voluntad abarca las facultades de la naturaleza humana, es capaz de incitar directamente, de mover

y de apasionar por desbordamiento (*redundatio*) a las fuerzas motrices corporales, así como al apetito sensitivo, en cuanto éste procede también de la naturaleza (→ concupiscencia). Inversamente, en virtud de esta unidad operativa realizada a partir de la facultad espiritual, no puede haber ningún apetito incitado desde fuera que no conduzca a la voluntad, inclinada por su parte a una cierta cooperación afirmativa, a la discusión o a la oposición, incluso cuando el desencadenamiento imprevisto de la pasión hace que la «toma de posición» sea posterior.

Junto a este influjo directo existe la posibilidad de que la libre voluntad determine *mediatamente* la relación con el bien particular sensible que nos atrae. Esto puede hacerse o por un *distanciamiento exterior* y una atención a otros bienes (evitar la ocasión), o por la fuerza mediadora de la *imaginación*, sujeta en gran medida a la razón. Dado que el apetito sensitivo es suscitado por imágenes, y por ello se vuelve a la fantasía, al lugar donde se conservan aquéllas, la razón puede guiar al apetito natural subrayando los aspectos y caracteres peligrosos y destacando los bellos, los ordenados al bien moral universal (*bonum honestum*), a lo cual apuntan simbólicamente; puede animarlo, «convencerlo» con consejos y hacerle participar en la → alegría que nace de la acción moral. Por ello dice Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* que este apetito sensitivo se relaciona con el logos como «el niño con su padre»: es «obediente» y puede ser dominado «por persuasión». Si se da esta ordenación, entonces surge con la repetición un hábito que dispone y fortifica; éste, según santo Tomás, conduce a una intensificación que da impulso y sustenta la acción, a una sublimación y espiritualización de las inclinaciones del corazón. De gran importancia es también la doctrina de Schiller, según el cual el arte que espiritualiza e idealiza todo lo sensible y que convierte lo particular, transfigurándolo, en → símbolo de lo universal, «moraliza» la voluntad natural mediante el libre juego del encanto y la seriedad de la dignidad representada. Así, la *passio* sensitiva madura contribuyendo a la transformación interna del corazón por la virtud naturalmente dirigida y fortalecida. Así, pues, nuestra libertad no se encuentra basada únicamente en la «facilidad» —siempre idéntica y sólo capaz de crecer mediante la → gracia de Dios— de la «buena voluntad» espiritual, sino que aumenta en el proceso de maduración de la «naturaleza inferior» a medida que el corazón se dispone y transforma, de igual manera que se debilita en la medida en que el → corazón experimenta un desorden inmoral y contrario al espíritu, debido a la pereza, la dispersión y las pasiones desordenadas.

En este aspecto, el hombre no posee una libertad absoluta, omnipotente. Por tanto, su dominio de la propia naturaleza, de la propia acción y del mundo son siempre limitados. Son siempre también el resultado de una educación y una formación debidas a la libertad moral de un entrenamiento previo y de una determinación personal virtuosa. Así, pues, la reflexión ponderativa, la llamada seductora por parte de los bienes, la elección, al igual que la decisión, la intención y la determinación moral última no se dirigen sólo al *bonum commune*, sino también a un «bien proporcionado» en cada caso.

Por ello puede decir Aristóteles: «Lo que a uno le parece bueno depende de qué clase de hombre sea». Pero a esto es preciso añadir que la situación concreta del ser humano individual depende siempre en su constitución de la realidad indeducible que corresponde a una espontaneidad libre de una voluntad causa de sí.

También la *libertad para el* → *mal* radica en la indiferencia, en una «flexibilidad» propia del hombre creado de la nada en virtud de la cual éste no entiende necesariamente el *bonum commune* como referido a Dios, ni tampoco piensa necesariamente en este bien al realizar una acción particular. Debido a la «vaguedad» que tiene tanto lo particular como lo general, el hombre puede pecar por «ignorancia»; debido a la seducción y propensión inmediatas de la voluntad natural, puede pecar por «debilidad», y debido a una decisión y determinación electivas contra el *bonum commune*, contra la → ley moral o contra Dios, puede pecar por «maldad» (→ pecado).

La libertad tiene, en consecuencia, un carácter «infinito». Pero no está reducida a la decisión entre el bien y el mal (N. Hartmann), pues existe también la posibilidad de elegir entre lo «bueno y lo mejor». Como la libertad pertenece al ser personal del hombre y como también Dios actúa en virtud de una indiferencia infinita con libertad creadora, santificante, permisiva y redentora, su influjo creador o santificante, que precede a la libertad humana, es asimismo (en la misma medida en que tal influjo, debido a su poder omnipotente, no falla con respecto al propio fin) una actividad que siempre libera o hace posible la libertad; una actividad que no suprime la «causa segunda (humana)», sino que la refuerza. Por tanto, lo que Dios causa en el hombre es siempre obra enteramente de Dios y, al mismo tiempo, enteramente del hombre.

En la vida social la libertad se manifiesta como el *derecho* al libre desarrollo del individuo, de las → comunidades fundadas en la naturaleza o en Dios (familia; → Estado; → Iglesia), de las corporaciones fundadas con un fin y, finalmente, de la persona espiritual trascendental del hombre.

M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Halle 1916 (Berna 1954); J. Bauges, *Liberté*: DThC IX (1926) 660-703; M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Halle 1927; F. Donnstädter, *Die Grenzen der Wirksamkeit des Rechtsstaates*, Heidelberg 1930; A. D. Sertillanges, *Saint Thomas d'Aquin*, París 1932; E. Welty, *Gemeinschaft und Einzelmensch*, Salzburgo 1935; W. Schöllgen, *Schuld und Verantwortung nach der Lehre der katholischen Moraltheologie*, Düsseldorf 1947; N. Hartmann, *Ethik*, Berlín 1949; P. Ricoeur, *Le volontaire et l'involontaire*, París 1950; Y. Simon, *Traité du libre arbitre*, Lieja 1951; G. Siewerth, *Der Mensch und sein Leib*, Einsiedeln 1953; G. Siewerth, *Die menschliche Willensfreiheit*, Düsseldorf 1954; G. Siewerth, *Thomas von Aquin*, Düsseldorf 1954; J. de Finance, *Existence et liberté*, París-Lyon 1955; A. Auer, *Der Mensch hat Recht*, Graz-Viena-Colonia 1956; K. Schilling, *Geschichte der sozialen Ideen*, Stuttgart 1957; J. Messner, *Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik*, Innsbruck-Munich 1958; G. Siewerth, *Wagnis und Bewahrung*, Düsseldorf 1958; M. Müller-J. B. Hirschmann, *Freiheit*: Staatslexikon III (1959) 528-548 (bibliografía); G. Siewerth, *Die Freiheit und das Gute*, Friburgo 1959; R. Zavalloni, *La libertad humana según la psicología de la conducta*, Madrid 1959; S. Hook, *The Paradoxes of Freedom*, Los Angeles 1962; M. Horkheimer, *Um die Freiheit*, Francfort 1962;

A. v. Spakovsky, *Freedom, Determinism, Indeterminism*, La Haya 1963; H. Vorster, *Das Freiheitverständnis bei Thomas von Aquin und Martin Luther*, Gotinga 1965; M. F. Sciacca, *La libertà e il tempo*, Milán 1965; E. Kellner (ed.), *Christentum und Marxismus. Gespräche der Paulusgesellschaft*, Viena 1966; H. Reiners, *Grundintention und sittliches Tun*, Friburgo 1966; H. Rombach (ed.), *Die Frage nach dem Menschen*, Friburgo 1966; J. Splett, *Der Mensch in seiner Freiheit*, Maguncia 1967; J. L. López Aranguren, *Ética y política*, Madrid 1969; B. Welte, *Determination und Freiheit*, Francfort 1969; E. Stadter, *Psychologie und Metaphysik der menschlichen Freiheit*, Munich 1971; A. Rigobello, *Il personalismo*, Roma 1975; J. L. López Aranguren, *Ética*, Madrid 1976.

G. SIEWERTH

II. *Sagrada Escritura*

El AT utiliza el término «libertad» (libre) solamente para designar el estado del hombre libre en contraposición al siervo o al esclavo (por ejemplo, Ex 21,2.5; Lv 19,20; Dt 15,12s.18), la libertad de impuestos (por ejemplo, 1 Sm 17,25), la libertad política (por ejemplo, 1 Mac 14,26). Jr 34 (41 LXX), 17, en respuesta a la actitud de los habitantes de Jerusalén, que habían prometido liberar a sus esclavos y esclavas e incluso lo habían efectuado, pero luego se habían arrepentido (34,8-16), les anuncia una «liberación (לְחֵרֶשׁ, LXX: ἄφεσις) para la espada, la peste y el hambre».

En el NT hallamos las significaciones siguientes:

1. *Libre (ἐλεύθερος) en sentido profano* (el sustantivo ἐλευθερία, lo mismo que el verbo ἐλευθερώω y el término ἀπελεύθερος = liberto, es empleado solamente en el contexto de la historia de la salvación).

a) *El estado del hombre libre en oposición al de siervo o esclavo.* Esta clase de libertad apenas pesa en el NT. La clasificación sociológica de la sociedad humana de entonces en libres y esclavos es aceptada y reconocida como una realidad del orden social de la época (cf., por ejemplo, Flm 12-14; asimismo las amonestaciones a los esclavos: Col 3,22ss; Ef 6,5ss; 1 Tim 6,1s; Tit 2,9s; 1 Pe 2,18). El fundamento de esta conducta no estriba en la falta de interés por la suerte de los esclavos —la carta a Filemón, por ejemplo, atestigua lo contrario—, sino en el conocimiento de que el creyente, por la intervención salvífica de Dios en → Jesucristo y por la → fe y el → bautismo, ha sido sacado de este eón que precede inmediatamente al fin y ha sido situado en el nuevo eón que ha irrumpido ya con Jesucristo. En este nuevo eón el orden de valores y rangos del antiguo no tiene sentido, ha perdido vigencia, «no hay (ya) esclavo ni libre..., todos sois *uno* en Cristo Jesús (Gál 3,28; cf. también 1 Cor 12,13; Col 3,11). Por eso puede Pablo escribir a los de Corinto (1 Cor 7,20-24): «Que cada uno permanezca en el estado en que fue llamado...». Al creyente —sea libre o esclavo— le ha sido dada una nueva libertad a causa de la → redención por Jesucristo, que es expresión del don de la → salvación al mismo tiempo que del vínculo que le liga a un → orden nuevo (cf. también Ef 5,6-9). En Gál 4,21-31, la

contraposición de Sara la libre y de Hagar la esclava sólo pretende demostrar, en una explicación alegórica de los acontecimientos veterotestamentarios, la libertad de los fieles respecto a la → Ley mosaica. En el Apocalipsis (6,15; 13,16; 19,18) aparece la expresión «los libres y los esclavos» junto a las de «los pequeños y los grandes» (13,16; 19,18), «los ricos y los pobres» (13,16) y otras semejantes para designar a la totalidad de los hombres.

b) Se usa también el término «libertad» en el sentido de «estar libre de algo, no estar sometido a una prescripción, ser independiente frente a personas o cosas»: Mt 17,26 (Jesús y sus discípulos están libres de pagar el impuesto del templo); 1 Cor 7,39 (la mujer queda libre a la muerte del marido); Rom 6,20 («porque cuando erais esclavos del pecado antes de vuestra conversión, erais libres respecto a la justicia», pero ahora, después de la conversión, ocurre precisamente lo contrario); Rom 7,3 (con la muerte del marido la mujer queda libre de la disposición que prohíbe unas nuevas nupcias; se trata de un ejemplo tomado del derecho matrimonial con el que se pretende dar una idea exacta de la libertad de los fieles respecto a la ley mosaica); a este mismo contexto pertenece 1 Cor 9,19 («por más que yo soy libre respecto a todos»).

c) Para indicar la *libertad político-nacional*, el NT no emplea la palabra «libre». Tampoco la emplea para designar la libertad de la voluntad, la cual, sin embargo, se da siempre por supuesta, como lo muestran los muchos imperativos o las alusiones a la rendición de cuentas en el juicio final.

2. *Libertad en sentido teológico* es uno de los muchos conceptos con que el NT expresa e ilustra el efecto de la acción salvífica de Dios por medio de Jesucristo en el hombre. La libertad del creyente, su condición de liberado, consiste en el estado de la posesión actual de la salvación visto desde un ángulo determinado. Ser libre es una afirmación soteriológica: el → hombre, antes de Cristo o sin Cristo, estaba o está en esclavitud. Esta acepción de la idea de libertad es común a todos los escritos del NT en que se habla de libertad en sentido teológico. Sin embargo, en pasajes aislados hay matizaciones motivadas por el punto de partida o la finalidad de la exposición.

a) En → Pablo, el concepto de libertad en sentido soteriológico aparece solamente en Gálatas, en 1.^a y 2.^a a los Corintios y en Romanos (en 1.^a y 2.^a a los Tesalonicenses, en Filipenses y en Filemón los términos *libre* o *libertad* no aparecen ni una sola vez). El concepto de libertad y su contenido son en Pablo el resultado de la discusión con el judaísmo contemporáneo o con los judaizantes, los cuales consideraban la Ley mosaica como el camino de la → vida y creían poder alcanzar la salvación mediante el cumplimiento de las prescripciones de la misma. Frente a esto proclama Pablo que no hay salvación para el hombre fuera de Jesucristo. La Ley no puede proporcionar la salvación ni la vida, no puede preservar al hombre del → pecado ni de la → muerte; al contrario, multiplica el pecado y aumenta la perdición del hombre; es causa de condenación y de muerte. De este modo —como pecado y muerte—, la ley, en sí buena, se convierte para el no redimido en un → poder esclavizador. Por eso, salvación significa no sola-

mente liberación de la esclavitud del pecado y de la muerte, sino también de la esclavitud de la Ley.

α) *Libertad del creyente frente a la Ley mosaica.* La prueba escriturística de esta libertad se encuentra en Gál 4,21-31, donde Pablo explica alegóricamente la historia de Sara, la libre, cuyos hijos son los creyentes en Cristo liberados de la ley y constituidos herederos de la salvación, y de Hagar, la sierva (= la no libre), cuyos hijos son los judíos que están bajo la esclavitud de la ley, los excluidos (no creyentes) de la herencia. El estado del hombre bajo la ley, o del hombre antes de Cristo o sin él —así como el de la recaída en la ley—, es esclavitud (Gál 2,4; 5,1; Rom 7,6). El estado del hombre redimido por Jesucristo es filiación (Gál 4,7; Rom 8,14ss), libertad (cf., por ejemplo, Gál 2,4: «Nuestra libertad, la que tenemos en Cristo Jesús»; 5,1: «Para la libertad nos ha liberado Cristo»; 5,13: «Habéis sido llamados a la libertad»; también 2 Cor 3,17; Rom 6,14; 7,6; 8,15). Esta libertad de los fieles respecto a la Ley mosaica se ilumina en Rom 7, 2-4 con un ejemplo traído del derecho matrimonial: como la mujer, por la muerte del marido, queda libre de la ley que la hizo esposa, «así también vosotros, hermanos, habéis muerto para la ley por el cuerpo de Cristo». La libertad de la Ley es, por consiguiente, en los fieles un efecto de la muerte salvífica de Jesús (cf. también Gál 4,6). El creyente es libre de la Ley entendida como medio de salvación, no solamente porque ha recibido la salvación como gracia a través de Jesucristo, sino porque la Ley no es capaz de procurar la salvación. A pesar de la fundamental libertad del creyente respecto a la observancia de la Ley, llegado el caso tiene que saber renunciar a esa libertad, por ejemplo, en atención a los débiles y con miras a evitar un → escándalo (1 Cor 8,9ss; 10,28s; Rom 14-15; cf. también Mt 17,26s), por → amor (1 Cor 9,1ss) o a fin de ganar a otros para el → evangelio (1 Cor 9,19ss).

β) *Libertad del creyente frente al pecado y la muerte.* El hombre sin Jesucristo es esclavo del pecado. Quiéralo o no, tiene que hacer lo que él le mande (cf. Rom 7,14ss). Es presa indefensa de él y, por lo mismo, está condenado a la muerte (Rom 6,16.21.23; 7,9ss). No obstante, por la muerte salvífica de Jesucristo, por la fe en Jesucristo y por el bautismo recibido en su nombre el hombre está «muerto al pecado» (Rom 6,11), «liberado del pecado» (Rom 6,18.22; cf. 8,2). El hombre tiene ahora la posibilidad y la capacidad —pero también la obligación— de decidirse contra el pecado, de oponerse al pecado, de cumplir la voluntad de Dios.

γ) La libertad del creyente frente a la Ley, el pecado y la muerte es un *don de la → gracia* (Gál 2,4; 5,1; 1 Cor 7,22: «libertad [ἀπελευθερος] del Señor»). Por sus propias fuerzas el hombre no hubiera podido librarse de la esclavitud de estas potencias de perdición (→ mal). Pero esta libertad no es lo mismo que libertinaje o que ilimitada arbitrariedad (Gál 5,13; 1 Cor 6,12ss; 10,23ss; Rom 6,15). Es una libertad que no solamente brinda la posibilidad de establecer nuevos vínculos, sino que hace de éstos una obligación (Rom 6,16-23); vínculos con la justicia (Rom 6,16.18.19), con el sometimiento a Dios (Rom 6,22), con «la ley del espíritu de la vida» (Rom

8,2), con el → amor (1 Cor 8,1ss; 9,1ss; 10,23ss; Rom 14,1-15,13), con el Señor crucificado, resucitado y exaltado. No existe para el hombre una libertad absoluta. El hombre tiene sólo la libertad de elegir (→ decisión) entre la obediencia a Dios o la obediencia al pecado. Rehúsar la → obediencia a Dios es ya esclavizamiento a los poderes que contradicen a Dios.

δ) Como la salvación que ya ahora le ha sido dada graciosamente al creyente, así también la plenitud de la libertad es *todavía un bien salvífico por llegar* que no se otorgará a los fieles hasta el fin de los tiempos, en la parusía (→ esperanza); y no solamente a ellos, sino a la → creación entera (Rom 8,20-23): «Porque la creación está sometida a la vanidad, no voluntariamente, sino por causa de aquel que la sometió, en la esperanza de que también la creación se verá libre de la esclavitud de la corrupción y pasará a la libertad de la gloria de los hijos de Dios...».

En las cartas a los Colosenses y a los Efesios el término «libre» es usado solamente en un sentido sociológico; en las cartas pastorales no se emplea en absoluto. La carta a los Hebreos describe, con un término nunca empleado por Pablo (ἀπαλλάσσειν), la obra salvífica de Cristo como liberación de la esclavitud del demonio (→ Satán) y del miedo de la muerte (2,14s).

b) En *Juan* vemos utilizar a los judíos un concepto de libertad que parece el prototipo del concepto neotestamentario. A las palabras que Jesús dirige a los judíos que habían creído en él: «La verdad os hará libres» (8,32), ellos responden: «Nosotros somos semilla de Abrahán y nunca hemos servido como esclavos a nadie. ¿Cómo tú puedes decir: Vosotros seréis libres?» (8,33). La libertad que los judíos reivindicaban no es la política o social, ni tampoco la mera libertad e independencia interior, que han conservado a pesar de la falta de libertad exterior. Es más bien una consecuencia de su condición de hijos de Abrahán, de la elección por la que Dios hace de ellos su pueblo en un sentido especial y de todas las gracias de Dios que con ello iban vinculadas, sobre todo la posesión de la Torá. Por tanto, esta reivindicación de los judíos hay que entenderla teológicamente, es expresión de las relaciones especiales existentes entre Dios e → Israel como pueblo escogido, como «hijos de Dios» (cf. a propósito de esto Billerbeck I, 116s sobre Mt 3,9; Billerbeck II, 522s sobre Jn 8,32.33). Esta libertad es manifestación de que los judíos se imaginan estar ya en posesión de la salvación. Pero esto es precisamente lo que impugna el cuarto evangelista. De igual modo que frente a Moisés presenta a Jesús como verdadero revelador, y frente al maná que Moisés les dio el pan del cielo que Jesucristo da, así también a su pretendida libertad contrapone la verdadera libertad, otorgada únicamente por Jesús como Hijo y revelador. Así, el evangelista no se enfrenta a sus adversarios con un concepto de libertad rígido y exactamente circunscrito en cuanto a su contenido, sino que se sitúa a sí mismo —como en otros muchos puntos de su exposición— en el punto de vista de ellos, y con los medios de expresión y las categorías de su bagaje mental les explica cómo en realidad no poseen lo que creen poseer, ya que solamente Jesús, como el Hijo que es, puede otorgar realmente la libertad. Para la consecución de esta libertad es prerequisite necesario que se crea en Jesús y en su

→ palabra y que se persevere en esta fe (8,31; → paciencia). Al que reconoce la → verdad, es decir, acoge con fe la → revelación que Jesús trae, la admite como mensaje de salvación a pesar de todo el escándalo que entraña para el hombre —una vez más encontramos la apelación a la libre decisión del hombre—, a ése justamente le hará libre esta verdad (8,32). La verdadera libertad es una consecuencia de la filiación divina que solamente Jesús, el Hijo, puede proporcionar, y solamente en la fe en Jesús, como enviado y revelador del Padre, se puede alcanzar. Pero los judíos no poseen esta fe firme y superadora del escándalo (a pesar de 8,30). No creen. El pecado que cometen se llama incredulidad (8,24); por eso no pueden llegar a ser libres, sino que permanecen esclavos (8,34). A través de su pecado de incredulidad se hace patente que no tienen por padre a Dios, sino al diablo. La razón última de su esclavitud es la filiación diabólica. En realidad no tienen la relación para con Dios ni, como consecuencia de ella, la libertad que por razón de su —solamente pretendida (8,39s)— filiación abrahámica creen poseer y en la que consiste la salvación. Solamente el Hijo —es decir, Jesús— puede comunicar esta libertad: «Si el Hijo os hace libres, seréis en realidad (ὄντως) libres» (8,36). Pero esta libertad, como la salvación en general, es un don escatológico que sólo puede alcanzarse mediante la fe en Jesús.

c) *Carta de Santiago, 1.^a y 2.^a cartas de Pedro*. En la carta de Santiago aparece la expresión «ley de libertad» (1,25; 2,12). La expresión tiene aspecto de fórmula hecha, su significación es discutida. Se designa con ella a veces la Ley del AT. Pero aquí se refiere, sin duda, al → evangelio. En esta expresión, la libertad no es una propiedad de la ley, sino el efecto que suscita en los que la aceptan por la fe: hace libres, conduce a la salvación si se persevera en ella, si se la sigue en las obras (1,25). No se dice con más precisión en qué consiste la libertad; con ella se designa el estado en que se encuentra el creyente que vive según el evangelio. La ley de la libertad es también la norma según la cual se desenvolverá el → juicio (2,12). En 1 Pe 2,16 se llama libres a los fieles, sin que se descienda a detalles más minuciosos acerca de la naturaleza concreta de la libertad. Esto podría indicar que el término es una calificación corriente y asequible a la comprensión de todos. Pero se insiste al mismo tiempo en que la libertad no es «un velo que oculta la maldad», sino que significa la sumisión a Dios y al orden por él establecido —concretamente: obediencia a los superiores— (2,13-16). La supuesta libertad, la que propagan de palabra y de obra maestros libertinos (2 Pe 2,19), en realidad es esclavitud, pues ellos son «esclavos de la corrupción» (v. 19).

d) Algunos intérpretes quieren entender también la libertad de los discípulos de Jesús en sentido teológico (Mt 17,26), para lo cual creen hallar todos los elementos característicos: libertad con relación al impuesto del templo (como de una prescripción legal) por motivo de la filiación y renuncia a esa libertad por razón del escándalo (v. 27). Pero no es necesario suponer que «libre» signifique aquí más de lo que se ha dicho en cuanto al significado profano de libertad.

W. Brandt, *Freiheit im Neuen Testament*, Munich 1932; H. Schlier, 'Ελευθερος: ThW II (1935) 484-500 (bibliografía); S. Lyonnet, *Liberté chrétienne et loi de l'esprit selon S. Paul*, Roma 1954; R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tubinga 1958, 331-353, 369, 372s, 431, 514, 554 (bibliografía); E. Fuchs, *Freiheit*: RGG II (1958) 1101-1104 (bibliografía); E. Gulin, *Freiheit bei Paulus*: ZSTh 23 (1958) 458-481; J. Kosnetter, *Freiheit*: BW (1959) 224-231 (bibliografía); P. Bläser, *Freiheit*: LThK IV (1960) 329-331 (bibliografía); C. H. Dodd, *Das Gesetz der Freiheit. Glaube und Gehorsam nach dem Zeugnis des Neuen Testaments*, Munich 1960; H. Schlier, *La loi parfaite de liberté: Le Temps de l'Eglise* (Tournai 1961) 201-211; L. Cerfaux, *Le chrétien dans la théologie paulinienne*, Paris 1962, 406-426; H. Bouillard, *Logique de la foi*, Paris 1964; R. Schnackenburg, *La morale du Nouveau Testament*, Tournai 1964; K. Niederwimmer, *Der Begriff der Freiheit im NT*, Berlin 1966; D. Nestle, *Eleutheria. Studien zum Wesen der Freiheit bei den Griechen und im NT. I: Die Griechen*, Tubinga 1967; R. Schnackenburg, *Christliche Freiheit nach Paulus: Christliche Existenz nach dem Neuen Testament* (Munich 1968; trad. española: *Existencia cristiana según el Nuevo Testamento*, Estella 1970) 33-49.

G. RICHTER

III. Teología

El concepto teológico de libertad estudia y desarrolla, en un diálogo constante con la tradición occidental, lo que pudiéramos llamar noción de libertad esbozada en la → revelación. El griego ve la libertad ante todo desde el aspecto de «libertad de elección», que se manifiesta y concreta primordialmente en las relaciones públicas y sociales del individuo (relación con la πόλις, esclavitud: «libertad» jurídico-social) y que después, en la antropología estoica, se transforma en libertad interior e intangible por la que el individuo dispone de sí mismo (αὐταρχία). Esta concepción (peculiar del helenismo) contribuyó ciertamente a la articulación teológica refleja del concepto cristiano de libertad, pero era incapaz de dar expresión a toda su amplitud y profundidad. Esta libertad, en efecto, que llega a la teología desde la revelación, se ve en primer término en la perspectiva de la relación concreta entre Dios y el hombre que supone la historia de la salvación (relación rota por la culpa del hombre); sólo a partir de esta relación la «libertad de elección», por la que el hombre dispone de sí mismo, resulta posible y realizable en toda su trascendente profundidad, pero de ahí le viene también el verse radicalmente amenazada. Sólo también a partir de esa relación queda plenamente establecida la dignidad del hombre como «socio» personal de Dios (→ persona) en su → existencia individual, absolutamente única e inintercambiable, y de la «libertad» fundamental de su ser que en ella se revela. Así, pues, toda la importancia de este concepto central de la antropología teológica sólo se manifiesta en su horizonte teológico-cristológico y soteriológico-eclesiológico, en el que finalmente se abre también su perspectiva escatológica.

1. *Aspecto teológico-cristológico.* A la luz de la revelación y de la → teología, la libertad humana es siempre libertad delante del Dios que

actúa en la → historia de la salvación: el hombre aparece como «socio» de Dios, responsable para escoger la forma concreta de esta relación, para negarse a serlo o aceptarlo o para agradecerlo «meritoriamente» (aunque siempre por una → gracia no debida). No obstante, esta responsabilidad libre del hombre frente a la llamada que Dios le dirige en la historia más que afirmarse explícitamente se da por supuesta. En el magisterio de la Iglesia se proclama esta libertad como una característica esencial e inalienable del hombre, como condición necesaria para el mérito y la culpa (ya DS 331, 685, espec. 1965ss y *passim*), sin que se precise más en forma positiva su contenido. Negativamente, se insiste sobre todo en la libertad del hombre frente a toda coacción exterior e *interior* (DS 1939, 1941, 1966, 2003), así como —frente a las distintas especies de fatalismo teológico— en la libertad de toda → predestinación al mal (DS 596, 621ss, 1556, 1567).

a) Una determinación teológica más precisa del concepto de libertad debe tener presente, en primer lugar, la *singularidad* de la relación entre el hombre y Dios: el → hombre no existe frente a Dios como una subjetividad cerrada, intencionalmente saturada, relacionada con él de una manera puramente accidental a través de actos transeúntes (*actus secundi*), sino que está relacionado con Dios, es tocado por él en su ser (en el *actus primus* de la constitución ontológica de su subjetividad). Es interpelado inexorablemente por Dios en y desde el centro de su intimidad; existe como una interioridad interpelada por el → misterio, por Dios, como la relación consciente y estable de disponibilidad de la criatura frente a su Creador (→ creación). Solamente en la medida en que el hombre se abre a esta interpelación y se pone a su disposición, logra su propia subjetividad, su «independencia», su libertad fundamental.

La forma (teológica) fundamental de la libertad tiene, según esto, una *doble estructura* que la afecta en su totalidad: la libertad no es nunca la simple posesión autónoma y exclusiva de sí. La conquista de la propia posesión es más bien el abrirse a la trascendencia, que se impone de forma indiscutible (y que a veces puede hacerse presente al hombre tan sólo de forma anónima: como «deber», como llamada incondicional de la → conciencia, etc.). El hombre es el ser que sólo se posee a sí mismo si deja disponer de sí, el ser que sólo tiene dominio sobre sí mismo si se entrega al misterio de Dios, que le sobrepasa ilimitadamente y que, sin embargo, siempre le está reclamando. El poseerse del hombre como «libertad» se realiza siempre en su entrega al misterio soberano de la libertad divina. A causa de estos dos aspectos —siempre inevitablemente unidos—, la libertad humana tiene originariamente un carácter *histórico-extático*: es dada a sí misma, es decir, adquiere la forma *concreta* de su propia posesión a partir de la disposición trascendentalmente indeducible, esencialmente histórica, que Dios tiene sobre ella. Así como el hombre no se descubre por completo a sí mismo hasta que no le llega históricamente la palabra de Dios (en sobrenatural comunicación de sí mismo o, en último término, en el silencio en que Dios se sumerge), así también su libertad no consigue su «forma» concreta sino a través de la llamada soberana de Dios en la historia. *Dios mismo, en su*

soberana libertad, es el lugar de la «posibilidad» concreta de la libertad humana. Dios no aparece entonces como un principio en competencia *junto* a la libertad humana, sino como la libertad concreta que hace posible, deja ser y libera la libertad humana. Sin esta liberación en la inmensidad de la libertad divina y fuera de ella, la libertad humana se consumiría irremediablemente en su propia finitud y se perdería a sí misma.

De hecho, según el testimonio de la revelación, Dios ha dispuesto del hombre en gracia: se ha aproximado a él como la libertad liberadora, y en ésta, y desde esta proximidad, le ha hecho libre de una manera insuperable, se ha dado a sí mismo de una manera radical. → *Jesucristo*, como la irrevocable proximidad de Dios, como el «sí» introducido en la historia, en el que todas las promesas de Dios han encontrado su confirmación (cf. 2 Cor 1,19s), viene a ser el lugar en que es liberada la libertad humana. Su → verdad «hace libre» (cf. Jn 8,32), en él todo encuentra su «subsistencia» (Col 1,17), en él se da la libertad humana en la forma más alta.

b) *La historia del concepto teológico de libertad* no obedece a un planteamiento o concepto único, sino que —más o menos, claramente identificables— siempre paralelos: por un lado está el concepto griego y helenista de la «libertad de elección», que se desarrolló ante todo de una manera puramente antropológica y, en este sentido, «autónoma»; por otro está el concepto bíblico de libertad, que aparece sobre todo en → Pablo, para quien la libertad —orientada en el sentido del destino concreto del hombre en la historia de la salvación— es principalmente la liberación por medio de la acción de Dios en Jesucristo. Podríamos decir que todavía no se han reducido adecuadamente estas dos concepciones con vistas a comprender algo que originariamente es único, como la libertad. Sin embargo, se presta cada vez mayor atención, sobre todo por parte de la teología bíblica, al significado fundamental y aun *metafísico* del concepto bíblico de libertad. Así, el planteamiento griego (parcial incluso desde el punto de vista antropológico) comienza a ser superado en una noción unitaria de la libertad que abarca formalmente tanto el aspecto metafísico (y antropológico) del concepto como su aspecto bíblico y teológico (comprendiendo la libertad como «disposición de sí mismo en y a partir de una permanente disponibilidad ante la trascendencia»). Ya los Padres valoran teológicamente la libertad de elección del hombre preferentemente como expresión de la semejanza del hombre con Dios (→ imagen); con todo, no se llegó a una explicación teológica consecuente del concepto (griego) atendiendo al concepto bíblico de libertad. De esta manera se incurrió a veces en la inexactitud de considerar la «colaboración» de Dios y del hombre como una acción sinérgica.

La teología *medieval* se esfuerza (sobre todo en sus representantes clásicos) por explicar el concepto del *liberum arbitrium* a la luz de la metafísica aristotélica. Y lo hace dentro de la doctrina de las potencias del alma y de su relación con la unidad real del hombre. El aspecto teológico, la liberación de la libertad humana, aparece sólo, propiamente hablando, en el contexto del mérito salvífico («no hay acción de la libertad que merezca la salvación sin previa liberación por medio de la gracia»); sin embargo, tam-

bién aquí se echa de menos un concepto unitario de libertad (véase, no obstante, lo que decimos luego sobre Tomás de Aquino).

También la *controversia moderna sobre la → gracia* y los sistemas que en ella intervinieron (bañezianismo, molinismo, → agustinismo, etc.) delatan sintomáticamente su falta de unidad en la manera de comprender la libertad. Se da demasiado por supuesto el hecho de que los aspectos antropológico (libertad como facultad de disponer de sí mismo) y teológico (libertad como disponibilidad para con Dios) están el uno junto al otro y, por lo mismo, concurren el uno con el otro; aparece demasiado en ello el empeño de armonizarlos (*a posteriori*) con el intento de examinar el «misterio de la libertad» desde un punto de vista, por así decirlo, neutral. La falta de unidad intrínseca en la visión antropológica y teológica de la libertad actúa también de forma latente en los ateísmos postulatorios (→ ateísmo) de la nueva filosofía y de la filosofía de la religión (niegan a → Dios por razón de la soberanía de la libertad humana: Proudhon, Marx, Feuerbach, Nietzsche, Sartre, N. Hartmann).

c) Pero ya en la teología clásica, sobre todo en *Tomás de Aquino*, aparecen intentos encaminados a superar la duplicidad de estructura de la libertad humana. Para santo Tomás, la relación del hombre con Dios no es secundaria con respecto a la libre relación que tiene consigo mismo, sino que Dios está siempre presente en toda realización humana (cf., por ejemplo, *De Ver.*, 22,2c y ad 1) como el fundamento (*principium*) a que el hombre se abre en todos sus actos, como el horizonte unificador (*finis*) de toda realización libre consciente de sí (*reditio subiecti completa*), que caracteriza la existencia humana. Como *finis ultimus*, Dios atrae siempre al hombre hacia sí («appetitur in omni fine»: *De Ver.*, 22,2 y *passim*) y lo unifica, en este proceso de trascendencia, en la totalidad e interioridad de sí mismo: la *voluntas* despertada precedentemente por Dios, llamada y unificada constantemente en la aspiración hacia él —a través de todas las acciones dispersas—, aparece así al mismo tiempo como la facultad «unificadora» del hombre, como la «*potentia maxime communis*» (*In Sent.* II, 26,1,3 ad 3) «a qua habent unitatem omnes actiones humanae» (*De Un. Verbi Inc.*, 5). La voluntad puede unificar todas las fuerzas del hombre porque ella misma está originariamente unida y sostenida por la trascendencia; es la facultad liberadora porque ella misma ha sido ya liberada; es la facultad que dispone porque ella misma está siempre a disposición del último fin («*imperium habet super omnes animae vires, propter hoc quod eius obiectum est finis [ultimus]*»: *In Sent.* II, 25,1,2 ad 4; cf. *S. Th.* I-II, 4,4 ad 2). Dios gobierna como principio liberador de la subjetividad libre; por su «llamamiento» o su «impulso» previos (*S. Th.* I-II, 9,4 y 6; II-II, 2,9 ad 3), el hombre es liberado y llamado a su libre subjetividad. Por tanto, el hombre puede disponer totalmente de sí mientras y en la medida en que se pone a sí mismo a la total disposición de la trascendencia («*quamdiu anima maneret Deo subdita, tamdiu in homine inferiora superioribus subdebantur*»: *S. Th.* I, 94,4 y *passim*). Los aspectos antropológico y teológico de la libertad humana comienzan a estar aquí, al menos en principio, radicalmente unidos.

2. *Aspecto soteriológico-eclesiológico.* El aspecto teológico-cristológico del concepto de libertad, desarrollado anteriormente, forma el horizonte en el que la libertad se hace visible y teológicamente comprensible en la forma concreta que adopta en la historia de la salvación, es decir, dentro de la única historia de la redención, que tiene su centro en Cristo.

Según el testimonio de la Escritura, en el comienzo de la historia de la salvación interviene el falseamiento culpable de la libertad por parte del hombre: el hombre se niega a aceptarse a sí mismo como a aquel de quien ya se ha dispuesto (cf. Gn 3). El «reprime» la ineludible asequibilidad de su existencia al llamamiento de Dios (cf. Rom 1,19s) y oculta ante sí su ser orientado a la libertad de Dios en la voluntad de disponer autónomamente de sí mismo («amor Dei est congregativus..., sed amor sui disgregat»: *S. Th.* I-II, 73,1 ad 3; cf. *De Malo* 4,2: la *aversio a Deo* como concupiscente auto-disgregación del hombre), pierde su vigor, su libertad, cae en la esclavitud del → pecado y de la → muerte, en un estado de condenación que él es incapaz de superar (→ pecado original). A pesar de que su libertad no queda sustancialmente destruida por el pecado original y por su manifestación material (la → concupiscencia), sino solamente «herida», «entorpecida» (DS 339, 371, 1521 y *passim*), el hombre está radicalmente incapacitado para toda acción salvífica, para la consecución de la → justificación (DS 227, 239, 242ss, 1551ss y *passim*), a la que, a pesar de todo, sigue destinado. La → «ley» misma se le convierte entonces en «pecado» porque, en el intento de someter —falseando su libertad— la ley a la disposición autónoma de sí (queriendo, por tanto, justificarse *a sí mismo* en ella), ésta le exige más de lo que él puede, lo cual le incita de nuevo a la contradicción y a la protesta (cf. las cartas a los Romanos y a los Gálatas). En consecuencia, la libertad humana tiene que ser liberada, «capacitada» para toda acción efectivamente salvífica.

Esta liberación de la libertad humana tiene lugar solamente a través de la gracia de Dios, indebida al hombre desde todos los aspectos (DS 243, 339, 378, 383, 391, 393, 396s, 622, 1525, 1551, 3010) y que, en definitiva, como expresión del amor de Dios, «obra el querer y el llevar a término» (Flp 2,13; cf. DS 374 y *passim*). Con esto queda excluido todo pelagianismo (que adjudica a la libertad humana exclusivamente la acción salvífica *sine Dei auxilio*) y el semipelagianismo (que hace consistir la acción salvífica en una cooperación proporcional de la gracia divina y la libertad humana). Con todo, la Iglesia enseña también, sobre todo contra el *servum arbitrium* de los reformadores (DS 1515, 1525, 1554ss; contra Bayo: DS 1939ss, 1965s; contra Jansenio y los jansenistas: DS 2001ss, 2301, 2308; contra Quesnel: DS 2409ss; contra los pistoyenses: DS 2621), que la libertad es realmente libre bajo el influjo preveniente de la gracia y que, por tanto, debe corresponder libremente a este influjo o puede perderlo culpablemente o rechazarlo. En este sentido, la acción salvífica del hombre es, en cuanto totalidad, expresión de la liberación de la libertad humana por parte de la gracia de Dios y expresión de la acción de la libertad del hombre así liberada. Ahora bien, esta gracia liberadora es siempre gracia de *Jesucristo*.

En él y en su acción redentora se ha aplicado la liberación a nuestra libertad, culpablemente perdida en → Adán y en nosotros mismos; «él nos ha hecho libres para la libertad» (Gál 5,1). Su Pneuma (→ Espíritu Santo) es la presencia de esta libertad liberada para nosotros (cf. 2 Cor 3,17). Si la → Iglesia es la prolongación históricamente visible de este Pneuma de Cristo en el mundo, entonces es al mismo tiempo «la presencia visible, el signo sacramental originario del Pneuma, que es la libertad de nuestra libertad; es decir, la Iglesia y la comunidad con ella muestra y hace que tengamos esta libertad de Dios» (K. Rahner). La Iglesia se dirige a nosotros en su palabra («llamamiento a la libertad»: Gál 5,13; → palabra de Dios) y en su → sacramento, sobre todo en el sacramento del → bautismo, por el que nos hacemos libres de la servidumbre de la muerte para la libertad de Dios (cf. Rom 6,11).

3. *Aspecto antropológico.* Como libertad ante Dios y para Dios, la libertad humana es también una propiedad del hombre mismo, una forma en la que aparece el ser del hombre y su «poder» sobre sí.

a) *Libertad ontológica.* La teología ve la libertad como un fenómeno original e inalienable del hombre. La considera no como un mero acto puesto en ejecución de cuando en cuando, sino como un rasgo (trascendental) del mismo → ser humano. Ser hombre significa pertenecerse a sí mismo de una manera fundamental e intransferible —como «sujeto»— y, en este sentido, ser «libre». El hombre aparece así como el ente que tiene puesto en juego su propio ser, que tiene siempre una relación consigo mismo («subjetividad»), que no es una simple → «naturaleza», sino una → persona que no «está» sencillamente en el mundo (*vorfindlich*), sino que «se sitúa» en el mundo (*befindlich*). Nada le ocurre por encima de esta relación consigo mismo, no se puede pasar por encima del «yo»: es inobjetivable (Kant, Fichte), nunca puede ser sustituido o explicado por otro (ni siquiera por la propia representación refleja de sí mismo). Es auténtico origen, no está fundado sobre otra cosa ni, por lo mismo, es deducible a partir de otra cosa o explicable por ella. El hombre es además el incomparable, el que nunca puede ser adecuadamente clasificado en ningún sistema, nunca completamente sometido a categoría alguna, nunca subsumido bajo «idea» alguna. En un sentido originario, es el intocable, pero también el solitario y el inseguro, el que constituye una carga para sí, el que por nada puede ser liberado de su condición de subjetividad única y solitaria. Así aparecen el esplendor y la dignidad, pero también la seriedad y el peso de la singularidad, de la libertad ontológica del hombre. La atención a esta originaria libertad ontológica sólo era posible en un pensamiento capaz de mantener rigurosamente el indeducible *carácter de sujeto* del hombre en un antropocentrismo bien entendido, sin objetivar la subjetividad humana tomándola como un caso particular de una noción «general» de ser ni considerar la «persona» como una parte de la «naturaleza», cosa que ocurrió en la concepción cosmocéntrica del ser en el pensamiento griego (en cuyo horizonte la conciencia de la individualidad, aunque muy desarrollada en cuanto a su contenido, no pudo mani-

festarse en la ontología del helenismo). Sólo cuando el pensamiento, al entrar en contacto con el espíritu de la revelación, se abrió a la indeducible e inobjetivable positividad del sujeto histórico en cuanto tal, pudo advertir la fundamental libertad ontológica del hombre. En este sentido, la «liberación» del hombre por el cristianismo se ha acreditado, también desde el punto de vista de la historia de las ideas, como creciente liberación de la comprensión que el hombre tiene del ser y de sí mismo incorporando a ella la original e indeducible singularidad de la subjetividad humana, con lo cual la comprensión del hombre ha pasado del horizonte formal de la «naturaleza» al horizonte de la «libertad». Solamente así puede la libertad moral (→ conciencia) encontrar un fundamento ontológico suficiente. Por eso no es extraño que Tomás de Aquino, que fue el primero en proponer adecuadamente la comprensión ontológica que el hombre tiene de sí como sujeto que se posee a sí mismo en saber y libertad, sea también el primero en desarrollar la tesis de que la conciencia del individuo es insoslayable e intangible, de suerte que puede darse una *conscientia erronea* absolutamente obligatoria (*De Ver.*, 17,4; *S. Th.* I-II, 19,5).

b) *Libertad como facultad*. Conforme se fue conociendo la originalidad ontológica del hombre, su «subjetividad», se vio cada vez con mayor claridad que las facultades del hombre no terminan en el objeto, sino en el hombre mismo (como modos actuales de la *reditio completa subiecti in se ipsum*). Las «facultades» son otras tantas explicitaciones del hombre, expresiones de su poder ontológico. Por eso la libertad no se da nunca como simple realización objetiva, como elección «entre» objetos singulares, sino como realización personal del hombre que elige objetivamente; sólo *en el seno* de esa libertad, gracias a la cual el hombre «tiene poder sobre sí mismo», es también «libre» respecto al contenido moral de su realización personal: puede hacer u omitir esto o aquello con vistas a su realización personal insoslayable.

α) La libertad es la *facultad radical* del hombre. Es el nivel más profundo del hombre, en el cual radican las facultades concretas (conocer, querer) y las dimensiones de su ser (espíritu, → mundo, historia, → comunidad) indiferenciadas aún y mutuamente implicadas en una unidad originaria y total, de tal manera que la libertad debe y puede arrastrarlas a todas en su decisión. La libertad es la *facultas utriusque (scilicet rationis et voluntatis)*, como dice la teología clásica, la *potentia communis*. Cada vez gana más terreno en la teología la opinión de que en el problema de la libertad no se puede ser propiamente «intelectualista» o «voluntarista»; precisamente algunas interpretaciones recientes han intentado superar una interpretación demasiado esquemática de la historia del concepto teológico de libertad —por un lado, el intelectualismo aristotélico-tomista, y por el otro, el voluntarismo agustiniano-franciscano— y mostrar la indisoluble relación de ambas potencias en la manera tradicional y clásica de comprender la libertad.

β) Pero en cuanto tal facultad radical, la libertad es la «facultad de la totalidad». Pone en juego al hombre *entero* (en sus relaciones mutuamente implicadas para consigo, para con Dios y para con el mundo, en su

pasado y en su futuro). Libertad es siempre realización personal del hombre, que elige entre unos objetos (*circa media*) con miras a una realización total, a una disposición global de su existencia ante Dios (*circa finem*). Es cierto que esta intención fundamental de la libertad se fragmenta temporalmente, cierto que el proyecto global de la existencia (la *option fondamentale*) a que todo hombre aspira queda a menudo frustrado y objetivamente incumplido, cierto que no todos los actos de la libertad son de la misma real «profundidad» y «radicalidad», pero cada uno de ellos se realiza en el horizonte de la totalidad de la existencia y recibe de ella proporción y peso.

Este carácter de la libertad como expresión actual de la totalidad de la existencia humana está ya esbozado en el concepto bíblico de → «corazón» y su «designio» originario (cf. ThW III [1938] 609-616). Más tarde ha desempeñado un papel importante en la tradición teológica de cuño agustiniano (en el concepto de *συνείδησις* de los Padres y de la escolástica, en Pascal [*coeur*], en Kierkegaard [*Subjektivität*], en Blondel [*action*]). Pero también Tomás de Aquino conoce esta disposición fundamental del hombre siempre informada por la libertad, ya que, según él, el «acto primero» aparece siempre como un acto total que «dirige» al hombre entero y actúa «virtualmente» en todos los actos singulares (*S. Th.* I-II, 89,6; *De Ver.*, 28,3 ad 4; además, *S. Th.* I-II, 1,6 ad 3; I-II, 15,3 ad 1; cf. también su doctrina del *instinctus*).

Esta totalidad del hombre, presente en el acto de la libertad, no puede ser recuperada de una manera refleja. La acción de la libertad (en su principio) es tan originaria y total que la reflexión no puede separarla o aislarla objetivamente de la totalidad de la existencia, a la cual está referido el hombre por su libertad previamente a su condición de sujeto que reflexiona y en la cual se manifiesta su incomparable irrepetibilidad e indeducible originalidad. En este sentido, el acontecimiento de la libertad no puede nunca ser traducido por un dato de la razón, que siempre reflexiona en conceptos generales. La reflexión se queda necesariamente corta con relación a la existencia libremente realizada; y ésta queda, por necesidad y objetivamente, oculta para sí y no es nunca totalmente objetivable. Sin reducirla por ello al ámbito de lo puramente irracional, la realización de la libertad se halla siempre en la claridad irreducible a la reflexión propia de la conciencia originaria de sí que acompaña a la libre realización de la existencia (como realización radical de *todas* las potencias del hombre). Todos los actos y comportamientos singulares del hombre brotan siempre de esta originaria «libertad» y «orientación» de la existencia humana. De ello se sigue en concreto que el hombre no puede nunca estar cierto, de una manera totalmente refleja, de su disposición moral fundamental (ante o frente a Dios) informada por su libertad; no existe para él el «perfecto análisis de conciencia» que le permita —«en calidad de justo»— juzgarse a sí mismo (y «absolverse» en el fallo de este juicio). El hombre es siempre, en su existencia libremente realizada, el emplazado, entregado al → juicio de Dios, y su libertad pone una vez más al descubierto lo que ella originalmente es: libertad de la que se ha dispuesto, libertad sustraída a sí misma. De manera

semejante, tampoco puede nunca la $\rightarrow$ fe, en cuanto acto apoyado en la libertad (DS 3010, 3035), ser adecuadamente penetrada por la reflexión y, en este sentido, ser «fundamentada» («desde fuera»). Finalmente, le es imposible al hombre conocer reflejamente su situación respecto a la salvación o a la justificación, siempre relacionada con libertad personal (DS 1534, 1563-1566).

La falta de certeza objetiva que acompaña a todo acto de la libertad (por razón de la inclusión —a la que tiende, al menos incoativamente— de *todas* las fuerzas y facultades) tiene para el hombre algo que es en sí mismo una deficiencia y conjura el peligro de que el hombre ahogue el llamamiento de la libertad y la entienda erróneamente (en una farisaica o escrupulosa afirmación de sí mismo) como un poder que él podría dominar, malogrando así la propiedad y la autenticidad de su existencia (delante de Dios).

γ) Formalmente considerada, la libertad es la «facultad de lo definitivo». En ella está en juego la dimensión histórica del hombre ($\rightarrow$ historicidad). El hombre existe abierto hacia el «futuro» de infinitas posibilidades. Es «inacabado» y debe —como sujeto— *llegar a ser* a través de su libertad lo que *es*. La libertad designa, por tanto, la facultad que el hombre tiene de «acabarse» a partir de sí mismo, es decir, de sus imprevisibles posibilidades (y de la impenetrabilidad de su «futuro» que en ellas aparece), en las cuales no debe hundirse perdiendo su propia forma, sino llegar a ser él mismo vinculándose al carácter definitivo de la decisión históricamente irrepetible e irrevocable de su existencia; en esta definitividad, y a partir de ella, todo el pasado de esta existencia adquiere su permanente futuro, y todo lo por venir adquiere su origen. La libertad es la facultad que tiene el hombre de definirse irrevocablemente en un horizonte de posibilidades infinitas. En ella se procura el hombre posición y consistencia, forma y figura; en ella encuentra base ante los imprevisibles movimientos de su existencia, funda su $\rightarrow$ «eternidad». El hombre alcanza esta libertad como sujeto, como quien ha recibido la tarea de hacerse «desde dentro» y no de otra manera; es decir, como permanente determinación de sí mismo, como irrevocable decisión de su existencia por la libre disposición de sí ante Dios, disposición que siempre está determinada en su forma concreta por la gracia. En esta decisión, el «devenir» concreto del hombre (la historia individual de su vida) no queda suprimido como insignificante, sino que es «transformado» en algo definitivo. En este sentido, la *necesidad* de no poder obrar de otra forma no contradice a la libertad, sino que es un efecto formal de la misma rectamente entendida. Según esto, cuando la teología enseña que el hombre en el cielo ama «necesariamente» a Dios, esa necesidad ha de entenderse siempre como expresión de la definitiva opción del hombre por Dios, expresión, por consiguiente, de su libertad. Por otra parte, la «necesaria» y «permanente» obstinación del condenado contra Dios no obedece, según la doctrina de santo Tomás (por ejemplo, *Contr. Gent.* IV, 93 y 94; *De Ver.*, 24,11; *Comp. Theol.*, 174s), a un nuevo acto vindicativo de Dios, sino que aparece exclusivamente como una consecuencia *interna* de la definitiva y culpable renuncia (consumada con la muerte) del hombre a Dios. En la realización

humana concreta son intrínsecas a la libertad así entendida (con el efecto formal de la «definitividad») la fidelidad y la $\rightarrow$ obediencia (que es por principio «no libre» y «coaccionante»). Por el contrario, la arbitrariedad, que en nombre de la libertad cree poder en cualquier momento «empezar de nuevo», haciendo tabla rasa de todo lo que el hombre ha realizado libremente como expresión de *sí mismo*, se revela como el mayor peligro de la libre subjetividad humana: la arbitrariedad, en efecto, se niega a reconocer en su validez todo pasado histórico, reduciéndolo a la indiferencia de un devenir puramente natural.

c) *Existenciales de la libertad*. Como libertad finita que es, la libertad del hombre persiste necesariamente en la diferencia (ontológica) entre acto y esencia (*dentro* de la realización personal de la libre subjetividad). Expresión de esta permanente diferencia es la *estructura material y corporal* de la libertad: ésta se encuentra ya alienada en su realización, es decir, supone unas condiciones materiales de posibilidad que no puede procurarse por sí misma, sino que —como material necesario para su realización— la anteceden, de suerte que se encuentra siempre incluida en ellas.

Esta corporalidad condiciona asimismo el *carácter de situación* propio de la libertad humana y el *doloroso riesgo* que la acompaña. Porque, a causa de su corporalidad, está siempre expuesta a influjos ajenos al yo. La libertad se halla inmersa en el $\rightarrow$ «mundo» (entendido como la síntesis de todo aquello que no está sometido a la propia capacidad de disponer) y depende de él en el sentido de que el «mundo» es para la libertad sencillamente ineludible e irrechazable y, por tanto, situación *interna* de su propia realización, de modo que la libertad no puede existir realmente como proyecto arbitrario ni como interno e incondicionado dominio de sí, sino únicamente como aceptación y «obediencia»: como íntimo acuerdo con lo inevitablemente impuesto, lo cual, en su carácter ineludible e impenetrable, se presenta al creyente como la concretización material del soberano e inexorable llamamiento de Dios, como una «prueba» divina para la libertad humana, la cual está esencialmente relacionada con una realidad de que no puede disponer ($\rightarrow$ dolor; $\rightarrow$ muerte). En la medida en que esta situación en el mundo —que influye permanentemente en la realidad de la libertad humana— no es simple expresión y estructura de causas materiales (herencia, predisposición, constitución, etc.), sino de otras causas libres, comporta ciertas tendencias y orientaciones perfectamente determinadas en las que querría introducir la acción libre que se lleva a cabo dentro de su marco. En este sentido, la libertad condicionada por la situación no tiene nunca un punto de partida indiferente o neutral, sino que está siempre sujeta a cierta predeterminación. Por su situación se encuentra siempre «tentada» o «aprisionada»: una libertad condicionada por la situación es una libertad constitucionalmente tentada. Según esto, la libertad posadánica tiene predeterminado el ámbito de su acción, cae bajo un presupuesto universal, posee un «existencial negativo», por llamarlo así, de su realización por causa de la acción pecaminosa de Adán. Toda situación impuesta tiene *también* —aunque no exclusivamente—, con anterioridad a la orientación individual de

su decisión, la tendencia a influir en una decisión que enfrenta a Dios o aleja de él. Esto aparece con toda claridad en la propia e ineludible situación de nuestra vida, en el dolor y en la muerte; no se la puede «aceptar» sencilla e ingenuamente, pues nunca es una situación neutral, adialéctica, sino que comporta por sí misma (precisamente como manifestación del pecado original de Adán) en nuestra libertad la tendencia a la rendición, a la desesperación y a la protesta; por tanto, puede ser superada solamente «en la lucha».

A la finitud, a la corporalidad y al condicionamiento que supone la situación de la libertad humana va estrechamente unido su carácter de *intrínseca temporalidad* (→ tiempo): la «dispersión», la existencial difusión y desintegración en las que ella siempre se realiza. La libertad tiene una auténtica historia interna que no realiza la decisión definitiva a que tiende su vida en un solo acto continuo y perfectamente claro —como en el caso de la «forma pura» de la libertad creada, en el → ángel—, sino en la dispersión temporal y existencial de muchos actos. Así se explica también la posibilidad de una nueva orientación interna de la libertad, de un cambio en la comprensión de sí mismo, la posibilidad de → conversión y arrepentimiento.

4. *Aspecto escatológico.* Así como la definitiva disposición de Dios sobre el hombre en Jesucristo tiene que descubrirse todavía escatológicamente, así también la libertad del hombre, cuya posibilidad se funda en esa disposición, tiene que llegar todavía a la plenitud de su presencia. Ahora está todavía en camino hacia sí misma, encubierta y constantemente puesta en peligro por la «carne de pecado», que quiere encerrarse en sí misma y que la libertad, bajo el impulso de la gracia liberadora, tiene que incorporar en el «sí» dado a Dios; sólo así puede la libertad a un tiempo afirmarse totalmente a sí misma y penetrar en la profundidad de su propio misterio. Posee la «libertad de la gloria de los hijos de Dios» todavía sólo en esperanza (Rom 8,21), y ésta le prohíbe disponer de sí temeraria o desesperadamente y anticipar su misterio escondido en Dios (→ esperanza; → escatología; → reino de Dios).

J. Auer, *Die menschliche Willensfreiheit im Lehrsystem des Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus*, Munich 1938; O. Lottin, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles* I-IV, Lovaina 1942-1954; J. Mouroux, *Sens chrétien de l'homme*, París 1945; H. de Lubac, *Surnaturel*, París 1946; H. Rondet, *Gratia Christi*, París 1948; G. Siewerth, *Thomas von Aquin. Die menschliche Willensfreiheit*, Düsseldorf 1954; L. Oeing-Hanhoff, *Zur thomistischen Freiheitslehre*: Scholastik 31 (1956) 161-181; H. Schlier, *Über das vollkommene Gesetz der Freiheit*: Die Zeit der Kirche (Friburgo 1956) 193-205; B. Welte, *Über das Böse*, Friburgo 1959; M. Seckler, *Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin*, Maguncia 1961; K. Rahner, *Escritos de Teología* II, Madrid 1961; J. B. Metz, *Freiheit als philosophisch-theologisches Grenzproblem*: Rahner GW I (Friburgo 1964) 287-313; H. Vorster, *Das Freiheitsverständnis bei Thomas von Aquin und Martin Luther*, Gotinga 1965; H. Horkheimer-K. Rahner-C. F. v. Weizsäcker, *Über die Freiheit*, Stuttgart 1965; H. Fries, *Kirche, Toleranz und Religionsfreiheit*: Wir und die andern (Stuttgart 1966) 173-207; J. Splett, *Der Mensch in seiner Freiheit*, Maguncia 1967; H. J. McSorley, *Luthers Lehre vom unfreien Willen nach seiner Hauptschrift De servo Arbitrio im Lichte der biblischen und kirchlichen Tra-*

dition, Munich 1967; H. Fries, *Religion und Freiheit im Gespräch zwischen Christen und Marxisten: Wegbereiter und Wege* (Olten 1968) 66-77; J. Moltmann, *Die Revolution der Freiheit: Perspektiven der Theologie* (Munich 1968) 189-211; K. Rahner, *Teología de la libertad: Escritos de Teología VI* (Madrid 1969) 210-232.

J. B. METZ