

8 SIGNIFICADO TEOLÓGICO DE LA LIBERTAD EN LA CONSTITUCIÓN PASTORAL *GAUDIUM ET SPES* DEL CONCILIO VATICANO II*

DOI:10.22199/S07198175.2010.0002.00008

Oscar GAYOSO DONZÉ

Resumen

Este artículo aborda el significado teológico de la libertad en la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II, en la introducción da cuenta de la pertinencia del tema de la libertad como tópico teológico y de la autoridad de la GS como fuente de estudio, además de indicar las presupuestos metodológicos seguidos. En el primer capítulo toca la cuestión fundamental del sujeto de la Libertad, enfatizando la tensión tanto histórica como nocional que supone adjudicar la característica de libre tanto al hombre como a Dios y la presentación de esto en la GS. En el segundo Capítulo desarrolla la Valoración de la libertad y el concepto de la misma en la GS, siguiendo el ya clásico esquema de libertad *de* y libertad *para*. El tercer y último capítulo propone una teología de la libertad, que sitúa la libertad en horizontes teológicos propuestos por la GS. Concluye este artículo con una reflexión que recoge las principales constataciones de este estudio.

Palabras claves: Libertad - Concilio Vaticano II - Creación - Escatología - Antropología Teológica.

THEOLOGICAL MEANING OF FREEDOM IN THE PASTORAL CONSTITUTION *GAUDIUM ET SPES*, ON THE COUNCIL VATICAN II.

Abstract

This article reflects about the theological meaning of freedom in the Pastoral Constitution *Gaudium et Spes*, of Vatican II. In the introduction the document talks about the importance of freedom as a theological topic, and also defends the authority of GS in order to study it. The introduction also indicates the method followed in the study.

The first chapter takes the fundamental question about who is the subject of freedom. It also emphasizes the historic and notional tension between the freedom of God and the human being. The second chapter develops the value of freedom and the concept of itself in GS, following the classic scheme of freedom *of* and freedom *for*. The third and final chapter proposes theology of liberty, which places liberty into the theological horizons proposed by GS. This article concludes reflecting on the major conclusions of the study.

Keywords: Liberty – Council Vatican II – Creation – Eschatology – Theological Anthropology.

* Este artículo recoge lo esencial de la tesis “*Vera Libertas, Significado Teológico de la Libertad, en la Constitución Pastoral Gaudium et Spes, del Concilio Vaticano II*”, presentado a la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile para optar al grado de Licenciado en Teología Dogmática.

Introducción

1. La centralidad de la Libertad

Nos planteamos la libertad por ser un concepto que es por un lado un núcleo de la antropología¹ tanto filosófica² como teológica³, y por otro, representa un aspecto cla-

-
- 1 “En la definición del ser humano entra, como elemento esencial, la cualidad de la libertad. La persona tiene una estructura de libertad” (VIDAL M., *Libertad*, en FLORISTÁN C. y TAMAYO J. - S. (dir), *Conceptos Fundamentales del Cristianismo*, Editorial Trotta, Madrid, 1993, p. 710). “Il problema della l. [libertà] implica [...] tutti gli altri problemi umani” (GAROFALO S. (dir), *Dizionario del Concilio Ecumenico Vaticano Secondo*, Unedi-Unione Editoriale, Roma, 1969, *Libertà*, p. 1277).
 - 2 “Una de las evidencias textuales más sorprendentes que nos entrega la historia de la filosofía occidental, es el hecho, cada vez más admitido, de que el problema de la libertad humana es postaristotélico [1]. Esto significa desde luego que ninguno de los presocráticos, ni Platón ni Aristóteles, advirtieron en sus escritos que la libertad humana era un problema filosófico primero y primordial, tal como la filosofía medieval y moderna posteriormente evidenciarían [2]. Las evidencias textuales nos muestran que Epicuro (341-270 a. C.) es el primero en poner en cuestión el hecho de si el hombre es o no libre, y el primero en poner la dilucidación de esta cuestión como fundamental para el éxito de toda filosofía del hombre y de la naturaleza [3] [...]. Después de Epicuro la cuestión de la libertad humana se convierte en un tema obligado de la filosofía occidental [...] tanto la conciencia de la dificultad del problema de la libertad humana como la profundidad de los intentos de solución comienzan un desarrollo en la filosofía postaristotélica, especialmente cristiana, en que paulatinamente se va delimitando y conociendo mejor la naturaleza de la razón humana. En palabras simples puede decirse que mientras más profunda y convincente es la solución al problema de la libertad humana tanto más profunda y convincente es su noción de razón” (CORREIA M., *Libertad humana y presciencia divina en Boecio*, en Teología y Vida, Vol. XLIII (2002), pp. 175s. 178). En las corrientes de pensamiento contemporáneas, “parece haber fraguado un amplio consenso en torno a la comprensión de la libertad como factor fundacional del ser humano” (CASALE C., *La libertad regalada: oferta de verdadera libertad*, en Teología y Vida, Vol. XL (1999), p. 92).
 - 3 “La libertad del hombre es necesariamente objeto de la antropología, tanto de la filosófica como de la teológica [...]. Como concepto teológico en sentido estricto y dentro de la antropología teológica, la «libertad de los hijos de Dios» es el kerigma fundamental del mensaje de Cristo (Rom 8, 15). En él se trata de la libertad como fruto de la redención en Jesucristo y como desarrollo del espíritu dado por Él” (RAHNER K., y VORGRIMLER H., *Diccionario Teológico*, Herder, Barcelona, 1966, pp. 387-388).

ve de la cultura e historia⁴ especialmente en la modernidad y hasta nuestros días⁵. En efecto “La conciencia emancipatoria moderna no hubiese nacido sin la libertad como partera. La Ilustración, fenómeno multicausal y multivectorial, es incomprensible sin referencia constante e instante al ideal de la Libertad”⁶.

La literatura da cuenta de esta centralidad en la voz de Don Quijote: “La libertad, Sancho, es uno de los más preciosos dones que a los hombres dieron los cielos; con ella no pueden igualarse los tesoros que encierra la tierra ni el mar encubre; por la libertad, así como por la honra, se puede y debe aventurar la vida, y, por el contrario, el cautiverio es el mayor mal que puede venir a los hombres”⁷.

Así como aparece la libertad en la encrucijada de la comprensión teórica del hombre y de su experiencia cultural, ella misma, y por lo mismo, constituye un llamado a la reflexión teológica⁸, una reflexión teológica que busca la inteligencia de la fe de cara a la cultura y en diálogo con la cultura, como propuesta y como respuesta al hombre contemporáneo, ya que esta libertad se topa en definitiva, no sólo con los diversos deseos del hombre, sino con la posibilidad de absoluto, que es su más honda razón⁹.

4 “A pesar de las ilusiones racionalistas, e incluso marxistas, toda la historia del mundo es la historia de la libertad” (CAMUS A. En: <http://es.wikiquote.org/w/index.php?title=Libertad&oldid=34304>).

5 “El valor de la libertad. Este es (junto a otras ideas características de la modernidad) el valor clave de la manera cómo el hombre moderno se entiende a sí mismo -o de su autocomprensión” (MERKS K. - W., *Curso de Teología Moral*, en Tópicos '90, N° 9 (1999), Centro Ecueménico Diego de Medellín, Santiago, 14). Y: “a pesar de todos los abusos demagógicos de que ha sido y es objeto [el término libertad], despierta todavía la atracción y mantiene la fuerza que ha tenido a través de la época moderno contemporánea. La libertad es un gran leitmotiv desde la ilustración [1] que, a pesar de las desilusiones consecuentes a las revoluciones burguesas y socialistas, sigue motivando y despertando la conciencia del hombre occidental” (NOEMI J., *¿Es la esperanza cristiana liberadora?*, Paulinas, Santiago, 1990, p. 53).

6 VIDAL M., o. c. p. 723.

7 CERVANTES M. DE, *El ingenioso caballero don Quijote de la Mancha*, capítulo LVIII.

8 “Cuando la teología cristiana acepta el reto de la temática de la libertad, no abandona su terreno. Se convierte de esta forma totalmente en teología de la libertad, o mejor del amor, de cuya posibilidad y definición se hace responsable como teología de la libertad. Y ello porque el amor es el acontecimiento en que las libertades se juntan y diferencian, y el hombre es él mismo en el otro y por el otro, las personas se comunican y alcanzan a ‘sí mismas’ al tiempo que se definen como mundanas y reales” (CASALE C., o. c. p. 108).

9 Ver HOUTART F., *Los aspectos sociológicos de los “signos de los tiempos”*, en CONGAR Y. M. y PEUCHMAURD M. (dir), *La Iglesia en el Mundo de Hoy. Constitución Pastoral ‘Gaudium et Spes’*, Taurus, Madrid, 1970, Tomo 2, p. 225.

En respuesta a este llamado del hombre la fe cristiana echa mano de uno sus contenidos más centrales¹⁰, pues, “la libertad es una estructura fundamental del cristianismo. Pablo define la existencia cristiana como un vivir en libertad: «Vosotros, hermanos, habéis sido llamados a la libertad» (Gál 5, 13)”, de ahí que ésta “es uno de los temas básicos que han de entrar en el contenido de la denuncia y del anuncio cristianos”¹¹, para Rahner, “la «libertad de los hijos de Dios» es el kerigma fundamental del mensaje de Cristo (Rom 8, 15)”¹².

Esta centralidad no excluye el carácter problemático¹³ de nuestro tópico, problemático en cuanto a la dificultad de su comprensión y precisión de su contenido en la cultura contemporánea¹⁴, problemático también por su difícil aceptación histórica por

10 “El tema de la libertad no es un aparte ni un comportamiento cerrado, sino un punto central de la cristología neotestamentaria [...]. El vértice del mensaje neotestamentario sobre la libertad se puede sintetizar en dos afirmaciones: Jesús libera, es liberador; Jesús libera y es liberador como Yahvé” (NOEMI, J., *o. a. c.* p. 67). Y: “La liberación se considera actualmente en la comunidad de fe como una de las experiencias más englobantes y decisivas para el hombre y por tanto como una de las categorías más significativas (aunque no la única) para la comprensión del mensaje de la salvación” (GATTI G., *Liberación*, en PACOMIO L. et al. (dir), *Diccionario Teológico Interdisciplinar*, Sígueme, Salamanca, 1986, p. 313).

11 VIDAL M., *o. c.*, p. 710.

12 RAHNER, K., y VORGRIMLER H., *o. c.*, p. 388.

13 “Quizás habría que admirarse realmente por la naturaleza con que hoy acude a los labios y a la pluma la palabra «libertad» en la luchas por su acrecentamiento en la sociedad en general y en la Iglesia en particular. Lo que de hecho se quiere indicar con esa palabra no es tan fácil de decir como piensan muchos campeones de la libertad [...]. Oscuro es el cómo y el porqué de la libertad (en ambos sentidos) debe ser por una parte ella misma como tal, y sin embargo no puede emanciparse de su referencia a un determinado contenido, que a su vez debe ser él mismo, sino que es libertad para algo, siendo este punto de referencia, el objeto del acto libre, el que decide si esa libertad es buena o mala, si debe o no debe darse de hecho” (RAHNER K., *Tolerancia Libertad Manipulación*, Herder, Barcelona, 1978, pp. 88-89).

14 “Attualmente uno di questi [slogan] è certamente la parola «libertà». Almeno già da due secoli essa fa parte degli ideali de ogni movimento politico sociale e tuttavia non ha ancora perduto il suo fascino, bensì è diventata una parola d'ordine un tutto il mondo e ha conquiso i popoli dai gradi di sviluppo economico e culturale più diversi. E proprio per questo è diventata una parola, il cui significato rimane molto difficile da descrivere e precisare, è diventata una entità quasi sconosciuta” (RAHNER K., *Nuovi Saggi*, Edizioni Paoline, Roma, 1974, p. 158).

parte de los cristianos y la Iglesia¹⁵, y por lo mismo encierra también una oportunidad y un desafío para la presentación del Evangelio¹⁶.

Apuntada la centralidad de la libertad y su problematicidad, pasaremos a indicar la fuente que hemos elegido para nuestra investigación.

2. *Gaudium et Spes*, como Fuente

Queremos descubrir la libertad, concepto y realidad tan cara para el hombre de hoy, a la luz de la fe de la iglesia, para ello hemos elegido como fuente de nuestra investigación la Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el Mundo de Hoy, *Gaudium et Spes*, del Concilio Vaticano II. Nos parece adecuado recurrir a este documento no sólo por su autoridad doctrinal, sino por su propósito pastoral, que busca exponer la naturaleza y el sentido del hombre al hombre actual, aportando con la luz de la fe a la historia y al pensamiento humanos¹⁷. Y “el ‘sentido’ que la GS propone al mundo es indudablemente un designio de libertad”¹⁸. En efecto se puede considerar al Concilio como una solemne celebración de la dignidad del hombre y de su libertad, en cuyo desarrollo se interpreta en referencia a la misma

15 “Durante los últimos siglos ni los cristianos ni la Iglesia se han distinguido por ser los forjadores de la historia de la libertad, en la que se ha luchado por lograr una sociedad más libre. La mayoría de los cristianos resueltos y la Iglesia jerárquica en general se han mostrado desconfiados frente a esa historia de libertad. [...] Como quiera que sea, y pese a toda la confusión reinante en el mundo y en la Iglesia, a ésta y al cristiano se le impone hoy la tarea de colaborar resueltamente en esa historia de la libertad. Con ello no se quiere decir en modo alguno que el cristiano y la Iglesia deban entrar en una relación de asentimiento y aproximación acríticos frente al «mundo» y a la sociedad, tal como son de hecho. Pues justamente esa sociedad amenaza hoy bajo nuevas formas la libertad del hombre, por lo cual una lucha por esa libertad sitúa precisamente al cristiano en una distancia crítica frente al mundo” (RAHNER K., *Tolerancia Libertad Manipulación*, Herder, Barcelona, 1978, pp. 112-113).

16 “De muchos modos se ha llamado a la salvación cristiana: redención, iluminación, justificación, reconciliación, etc. Llamarla libertad o liberación tiene antigua tradición teológica y facilita su inteligibilidad en el presente. Hoy, como antaño, entre las ofertas de salvación trascendentes unas oxigenan la vida terrena, otras la asfixian. La pregunta por la vigencia de Jesucristo proviene de la convicción de que sí, de que hay un tipo de salvación tan buena, la libertad cristiana, que se la puede compartir a lo largo de los siglos. El asunto es cómo. ¿Cómo Jesucristo es concepto de libertad y no de opresión? Segundo, ¿cómo es posible verificar la libertad de Cristo en una época cada vez más liberal y cada vez menos solidaria?” (COSTADOAT *Un futuro para el cristianismo*, en Revista Rocinante, año IV, N° 29, Marzo 2000, p. 28).

17 Ver GS 1 - 3. 11.

18 MEIS A., *Desafíos de la Constitución Pastoral Gaudium et Spes a la Iglesia chilena y a la Universidad católica*, en Teología y Vida, Vol. XXX (1989), pp. 1-2, 38.

la historia del pensamiento contemporáneo¹⁹. De esta manera con esta investigación buscamos hacernos eco del desafío para la Iglesia chilena de “releer las múltiples referencias conciliares a la libertad, a la luz del complejo proceso posconciliar vivido”²⁰.

Nos tocan especialmente las palabras iniciales de este documento: “nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco” en el corazón de la Iglesia, la cual “se siente íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia” (GS 1), esta solidaridad contribuye grandemente a la credibilidad de su palabra ante el hombre de hoy, porque esa palabra emana de quien participa de los mismos “acontecimientos, exigencias y deseos”, y es capaz de ver en ellos la “presencia de Dios”, buscando por lo mismo orientar hacia “soluciones plenamente humanas”²¹. En efecto, sólo si se parte de los problemas del mundo se puede interesar al mundo, entrar en diálogo con el mundo, diálogo que es la evidente intención de este documento²².

Habiendo asentado la pertinencia de la GS como fuente para investigar nuestro tópico, nos permitimos mostrar la peculiaridad de este texto magisterial para apreciarlo adecuadamente²³. En efecto, estamos ante un documento excepcional,

19 “Il Vat. II, solenne celebrazione della dignità dell’uomo, è per ciò stesso una solenne celebrazione della l. [libertà] umana. [...] Il concetto della l. è sempre presente, in modo implicito o esplicito, in tutti i documenti conciliari ed ha riflessi importanti nelle sue decisioni e nei suoi decreti, sia per i rapporti all’interno della Chiesa, sia in riferimento alle dottrine sociali, politiche ed economiche sotto il profilo cristiano. In modo grandioso il significato umanistico del Conc. e la dottrina della libertà sono contenuti nella GS. Nessun Conc. si è occupato della l. con maggiore ampiezza e impegno. Sta qui senza dubbio una chiave per l’esatta interpretazione dei decreti conciliari; da questa visuale si può dire che il Conc. interpreta l’intera storia del pensiero moderno e contemporaneo sia come itinerario di sviluppo della libertà in tutti i suoi aspetti: storico, teoretico e sociale, sia come epica esegesi biblica del capolavoro della creazione che è appunto l’uomo, scopo primo e immediato di tutte le opere di Dio” (GAROFALO, S., o. c. p. 1275).

20 MEIS A., o. c. p. 39.

21 Ver GS 11.

22 Ver MCGRATH M., *Presentación de la Constitución La Iglesia en el Mundo de Hoy*, en CONGAR Y. M. – PEUCHMAURD M. (dir), *La Iglesia en el Mundo de Hoy. Constitución Pastoral ‘Gaudium et Spes’*, Taurus, Madrid, 1970, Tomo 2, p. 19.

23 Peculiaridad que se deja ver desde el título: “El título latino ‘De Ecclesia in mundo huius temporis’ es el resultado de una elección deliberada. No emplea la expresión ‘mundo moderno’ porque puede aplicarse también a los siglos recientes; aquella, en cambio, se refiere al mundo hic et nunc. Por tanto, este título tiene que traducirse por ‘La iglesia en el mundo de hoy’ o por ‘La iglesia en el mundo, hoy’. No deja de tener importancia, porque refleja la actualidad o, podría decirse, la cualidad existencial del desarrollo del documento” (MCGRATH M., o. c. p. 17, nota 1).

“excepcional por su amplitud: es el más largo de toda la historia conciliar de la Iglesia; sobrepasa por sí solo el conjunto de los textos redactados por cualquier Concilio anterior, con excepción del de Trento”; excepcional en su estilo, esto por el proceso de traducción del francés al latín y la búsqueda de claridad e inteligibilidad que exigió el uso en latín de términos directamente sacados de las lenguas modernas; excepcional por la universalidad de sus destinatarios: “el documento se dirige a todos los hombres. Ninguna encíclica pontificia lo había hecho antes de la *Pacem in Terris* de Juan XXIII. Ningún Concilio lo había hecho antes de este importante documento”. Estos elementos, más bien externos, apuntan a su carácter fundamentalmente único también en lo referente al contenido, pues “tampoco había sucedido nunca que un Concilio se expresara sobre aspectos directamente temporales de la vida cristiana de una manera extensa o sistemática” lo que implicó en su momento no pocas dificultades y tensiones en una discusión “que resultó ser extremadamente fructuosa”²⁴.

3. Aspectos metodológicos y estadísticos

1. Determinación del Objetivo de la Investigación

El objetivo de la siguiente investigación lo podemos definir de la siguiente manera: Aproximarse al significado teológico de la libertad presente en la Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el Mundo de Hoy, *Gaudium et Spes*, del Concilio Vaticano II. Usamos la expresión significado teológico, pues la libertad es susceptible de ser tomada frecuentemente en el contexto de la moral, de la ética y de la Doctrina Social de la Iglesia entre otros. Sin obviar las consecuencias para estos y otros ámbitos de la libertad²⁵, nos proponemos abordar lo específicamente teológico sistemático, que tiene más relación con la antropología teológica y se extiende desde ahí principalmente a la creación y la escatología.

24 Ver MCGRATH M., *o. c.*, pp. 17-19.

25 “La libertad del hombre es necesariamente objeto de la antropología, tanto de la filosófica como de la teológica” (RAHNER K., y VORGRIMLER H., *o. c.*, p. 387).

2. Elección de los términos²⁶

Elegimos llegar al concepto libertad a partir de los términos por las siguientes razones: Los términos tienen la ventaja de establecer una relación más directa con el concepto, esta vía de aproximación no requiere un proceso de justificación epistemológica mayor, facilita la discriminación, el acopio y la síntesis de los datos, y, como se verá, en un primer acercamiento esta vía nos dio resultados cuantitativos y cualitativos suficientes para sostener la investigación.

Se buscaron los términos latinos de la misma familia de *libertas*, descartándose para nuestro efecto los términos *liberalis* (adjetivo) y *liberaliter* (adverbio), dado que su significado se aleja del objetivo teológico de nuestra búsqueda. Quedando como resultado el siguiente catastro de términos:

<i>Libertas</i>	(sustantivo)	:	Libertad.
<i>Liber</i>	(adjetivo)	:	Libre.
<i>Libere</i>	(adverbio)	:	Libremente.
<i>Liber</i>	(verbo)	:	Liberar.
<i>Liberatio</i>	(sustantivo)	:	Liberación.

3. El universo de los lugares

Los términos elegidos aparecen 82 veces en 43 números de la GS, en la siguiente cantidad:

<i>Liber</i>	(adjetivo)	:	Libre,	16 veces.
<i>Liberatio</i>	(sustantivo)	:	Liberación,	04 veces.
<i>Libere</i>	(adverbio)	:	Libremente,	16 veces.
<i>Liber</i>	(verbo)	:	Liberar,	08 veces.
<i>Libertas</i>	(sustantivo)	:	Libertad,	38 veces.

Cómo se aprecia, la mayor frecuencia la tiene el término *libertas* con 38 lugares, seguido del adjetivo *liber* y el adverbio *libere* con 16 lugares cada uno, finalmente el verbo *liber* aparece 8 veces y el sustantivo *liberatio* tan sólo 4 veces, lo que confirmó en primera instancia la elección de los términos como adecuada.

26 Para este paso nos servimos del siguiente diccionario: GARCÍA V., *Diccionario Ilustrado Latino - Español Español - Latino*, Spes, Barcelona 1960°.

4. Frecuencia de los términos en la Estructura del Documento

El siguiente cuadro sintético nos permite apreciar la distribución de los términos en la Estructura de la GS.

Estructura	Lugares	Números
Proemio	1	1
Exposición preliminar	6	4
Parte I, La Iglesia y la vocación del Hombre	21	8
Capítulo I, La Dignidad de la Persona Humana		
Capítulo II, La comunidad Humana	8	5
Capítulo III, La actividad humana en el mundo	4	3
Capítulo IV, Misión de la Iglesia en el Mundo contemporáneo	5	2
Parte II, Algunos problemas más urgentes		
Capítulo I, La Dignidad del Matrimonio y de la familia	2	2
Capítulo II, El sano fomento del progreso cultural	8	5
Capítulo III, La vida Económica y Social	9	4
Capítulo IV, La vida en la comunidad política	13	5
Capítulo V, La comunidad de los pueblos y la paz	4	3
Conclusión	1	1
Total	82	43

Algunas observaciones sobre este cuadro:

1. No hay ningún capítulo del Documento en el que alguno de los términos no se encuentre.
2. Esta frecuencia nos muestra la preeminencia del Capítulo I, de la Parte I, para abordar el concepto y para comprenderlo en el conjunto del Documento, pues en él se encuentra la mayor densidad de apariciones, siendo esta densidad menor y homogénea en el resto del Documento.
3. Así mismo dentro de este Capítulo I, el N° 17, guarda la mayor relevancia para nuestro estudio no sólo por razón cuantitativa sino por estar especialmente dedicado a la libertad.

Los contextos de la libertad no sólo -como hemos afirmado- indican la importancia cuantitativa de los términos en la estructura de la GS, sino que nos ayudan a cualificar el concepto que investigamos.

El Sujeto de la Libertad

En este capítulo intentaremos dar cuenta del sujeto agente de la libertad, a quién se le predica el concepto, se trataría, desde un punto de vista superficial, de una cuestión meramente descriptiva, sin embargo, desde el punto de vista teológico reviste una importancia crucial, pues aunque Dios y el Hombre no son de la misma manera sujetos de libertad -Dios es sujeto de una libertad infinita, de creador, el hombre de una libertad finita, de criatura- ambos son verdaderamente sujetos, ello constituye la paradoja que posibilita la historia no tan sólo como historia simplemente sino especialmente como historia de salvación, como acontecimiento dialogal, libre. Dadas las posibilidades de la libertad el problema consiste en el encuentro de libertades, la libertad de Dios y la libertad del hombre²⁷.

La reflexión sobre este problema es de larga data en la reflexión teológica, ya para la Patrística “la distinción entre el creador y la criatura, supone una clara distinción entre la absoluta libertad del creador y la libertad del hombre condicionado por la materia”²⁸. San Agustín argumenta “a favor de la libertad apelando a la gloria de Dios: si no fuéramos libres la gloria de Dios no sería esa superlativa que le atribuimos. Dios en efecto prefiere a un hombre que peca libremente a uno que no peca por necesidad y determinación impuesta, del mismo modo que para él es más valioso una criatura libre que puede pecar que una que es buena porque no puede pecar”²⁹.

27 Ver BALTHASAR H. U., VON, *Teodramática*, Encuentro, Madrid, 1992, Vol. II, p. 22. Otro enfoque a nuestro parecer convergente lo ofrece Noemi: “En la historia el sujeto protagónico es Dios, quien dirige, interviene, orienta y establece su designio definitivo en Jesús. El hombre es sujeto hipagónico, es decir, real sujeto histórico, pero dependiente de Dios. [...] La libertad no es otra cosa que la radical dimensión agónica de todo hombre en la historia, la gracia apunta al carácter subordinado y dependiente de dicha agonía. Si atendemos así a las coordenadas gracia y libertad, en el anuncio evangélico el reino de Dios se establece como don de la libertad, el futuro como el don que plenifica la libertad del hombre” (NOEMI J., *o. c.*, p. 50).

28 PELLEGRINO U., *Libertad. Aspecto histórico - filosófico*, en PACOMIO L. et al. (dir), *Diccionario Teológico Interdisciplinar*, Sígueme, Salamanca, 1986, p. 324.

29 CORREIA M., *o. c.*, p. 179.

En el centro del personalismo tomista está la libertad humana donde se conjugan la acción humana y la acción divina, la gracia y la naturaleza³⁰. “Así pues la tradición católica afirma no sólo la clara distinción entre acción divina y acción humana, sino también la libertad del hombre frente a la acción de Dios”³¹.

Es en este punto que Balthasar propone una Teodramática para superar la yuxtaposición de la libertad humana y divina presentes en la teología antigua y medieval. Esta necesidad está exigida desde el momento en que la especulación moderna “descubre en la libertad humana el momento absoluto” y, para el hombre de hoy “la fe queda derogada por la sobrecarga de lo real”. “Ahora hay que enfrentar la pregunta: ¿cómo se encuentran la libertad humana y divina frente a frente? ¿Debía Dios desembarazarse de una parte de su libertad cuando creó al hombre, con el que llevó al mundo a su culminación, pero con el que también podía acabar en su perdición? ¿Es Dios impotente frente al no del hombre autónomo? ¿Y cómo se relaciona esta impotencia divina con el abandono por Dios de su Hijo en la cruz? cosas que se trataban de modo vago y marginal en la antigua teología se convierten ahora en su centro”³².

Nos parece particularmente significativo que la pregunta por la libertad se torne especialmente crucial en la modernidad y hasta el presente -como ya hemos indicado- y que la teología deba hacerse cargo de la relación entre libertad humana y divina en este contexto -donde el absoluto se atribuye a la criatura-, un contexto al cual el documento que estudiamos intenta interpelar.

Antes de desarrollar la problemática del Sujeto de la libertad en la GS, permítasenos indicar -en breves trazos- cómo el ámbito escatológico representa un lugar privilegiado para mostrar esta articulación de la libertad humana y la libertad divina. En efecto, partiendo de la promesa véterotestamentaria debemos indicar que ésta “no establece una relación mecánica entre Dios y el hombre sino que se articula como un acontecimiento que tiene su origen en la libertad de Dios e interpela al hombre en su libertad. Por la promesa Dios se hace presente (tal es el significado del nombre Yavé: ‘estaré presente’, Ex 3, 13 - 14) como iniciativa que libremente interpela y que se compromete con el hombre en cuanto libertad responsable”³³. La misma Parusía y Juicio, núcleos centrales de la escatología

30 Ver PELLEGRINO U., *o. c.*, p. 326.

31 PELLEGRINO U., *o. c.*, p. 327.

32 BALTHASAR H. U., VON, *o. c.*. Volumen I, Prolegómenos, pp. 48-50.

33 NOEMI, J., *El mundo, creación y Promesa de Dios*, San Pablo, Santiago, 1996, p. 26, más adelante el autor, en el contexto de la esperanza mesiánica, destaca la desproporción de ambas libertades

neotestamentaria, se refieren ineludiblemente a la libertad³⁴, en cuanto libertad ejercida en la historia³⁵. Incluso el tema del infierno pone de manifiesto la problemática de esta articulación de libertades: “Hans Urs von Balthasar ha vuelto a plantear la necesidad de reconsiderar el problema de una condenación definitiva y eterna [104]. Sus reflexiones muestran claramente la incongruencia que significa nivelar y establecer en un mismo plano la eficacia de la libertad de Dios, que es de salvación universal, y la del hombre pecador. Queda en claro que la esperanza de una salvación universal prima y es antecedente a la posibilidad de un definitivo sin sentido de la libertad del hombre”³⁶.

Pasemos ahora a mostrar cómo en la GS se presentan y articulan los sujetos de la libertad.

1. La Personas divinas como Sujeto de la Libertad

Desde el Proemio de la Constitución nos encontramos con Cristo como sujeto de libertad, como el liberador por excelencia, la iglesia concibe al mundo como liberado por la pascua de Cristo (GS 2). El Señor, nos dice al tratar de la dignidad humana, ha venido personalmente a liberar al hombre (GS 13) por su muerte (GS 18), por la libre efusión de la sangre del “Cordero Inocente” (GS 22). La Pascua es “el quicio de la libertad de Cristo” el punto culmen de su entrega solidaria al hombre, y el inicio de nuestra liberación³⁷.

que no anula la reciprocidad de la relación.

34 “la dimensión judicial [de la venida de Cristo], bien entendida, destaca que este encuentro no acontece por arte de magia, sino por arte de libertad, es un encuentro que requiere al hombre y no sólo a Dios como sujeto libre” (NOEMI J., *o. c.* p. 96).

35 “Tenemos, pues, que la venida y el Juicio definitivos de Dios en Jesús glorioso, que espera el cristiano, siendo un acto de soberanía divina, de ninguna manera se contraponen al ejercicio de la libertad del hombre en la historia, sino que más bien lo requieren. No es una irrupción exógena, mecanicista o mágica de salvación, sino que implica más bien la confrontación definitiva del hombre ante la verdad de la historia y del sentido de su propia libertad. De este modo, quedan determinadas, dirimidas, enjuiciadas y discernidas la verdad de la gracia, la mentira del pecado, la verdad resplandeciente del amor de Dios como salvación para el hombre, y la mentira del pecado como la autocondenación que el hombre puede hacerse. El agente y criterio de juicio es Jesucristo, que se manifestará plenamente como sentido de la historia y de la libertad con que Dios creó al hombre para que, libre, se salve” (NOEMI J., *o. c.*, pp. 98 - 99)

36 NOEMI J., *o. c.*, p. 324.

37 “Jesús toma parte del *mysterium iniquitatis* no como causa, sino como víctima inocente, solidaria con la mayoría de las víctimas del abuso de la libertad. [...] Lo que nadie vio. lo que sólo después se aclaró, es que la cruz era el sentido de la libertad: nadie es más libre que el que perdona a sus enemigos y también por ellos da la vida. [...] La Pascua fue para ellos [los testigos de la re-

Toda esta acción liberadora de Cristo se encuentra en el marco del propósito del Padre³⁸, de la vocación a la que Él llama al hombre³⁹, es el Padre (Deus) quien nos arranca de la servidumbre del diablo y del pecado⁴⁰.

A este respecto es necesario explicitar el carácter paradójico y dramático de la Pascua como experiencia de muerte y de abandono del Padre y al mismo tiempo de encuentro, liberación y vida, "Jesús es el hombre que rompe el fracaso de la libertad humana: muere y sufre el abandono de Dios como consecuencia de una entrega sin condiciones, vale decir, por el peso de su pro-existencia. Por lo mismo, para Jesús la muerte no significó separarse de Dios, sino, por el contrario, entregarse definitivamente a Él y a nosotros, aunque en la paradójica y contradictoria oscuridad que implica el morir experimentando el abandono del Padre. Pero es precisamente, de este modo que Dios recupera para sí la libertad del hombre: arrebatándole a la muerte su irreversible y unívoca eficacia, y su carácter de umbral definitivo hacia la oscuridad del pecado"⁴¹.

En el capítulo sobre la actividad humana en el mundo GS nos dice que Cristo obra en el corazón del hombre por la virtud del Espíritu Santo, a través de cuyos dones libera a los hombres para que con abnegación, utilicen sus energías propias en favor de la vida humana y se proyecten hacia las realidades escatológicas, cuando la humanidad se haga ofrenda aceptada a Dios (GS 38).

Aquí tenemos cómo las personas divinas son sujeto principal de la Libertad, una libertad liberadora cuya máxima manifestación es la Pascua del Hijo por la cual el Padre nos arranca de la servidumbre del pecado, liberación que se va consumando en la historia por el Espíritu Santo hasta el futuro definitivo.

Destacamos finalmente la riqueza bíblica de esta visión conciliar que no excluye la libertad del hombre en nombre de la omnipotencia divina, sino que la posibilita, pues "en la Biblia la omnipotencia divina no existe como una característica abstracta y neutral de lo divino, sino que se expresa definitivamente como 'kénosis

surrección] el quicio de la libertad de Cristo: la culminación de la libertad de Jesús en la Cruz y el comienzo de su propia liberación de toda forma de esclavitud" (COSTADOAT *o. c.*, p. 29).

38 Ver GS 2.

39 Ver GS 18.

40 Ver GS 22. No hemos puesto aparte al Padre como sujeto de libertad, pues sólo en esta cita aparece gramaticalmente como sujeto del verbo *eripio* ("eripuit"), y toda la acción del Padre está siempre mediatizada por el Hijo.

41 NOEMI J., *o. c.*, p. 404.

todopoderosa' [15] que pone de manifiesto el compromiso incondicional de Dios desde su libertad con la libertad del hombre: 'Lo máximo que se puede hacer por un ser, más que cualquier otra cosa, es hacerlo libre. Precisamente para esto se requiere omnipotencia' [16]. Se trata de una omnipotencia que, paradójicamente, no excluye la impotencia [17], porque se inscribe en un compromiso y en una promesa que siendo libre no es arbitraria, sino que depende del acontecimiento de amor que es Dios. Es la omnipotencia de un Amor que se materializa como don: 'la esencia del mundo es el don, la esencia de la libertad es la vocación al don, esta doble y unitaria afirmación sintetiza la visión bíblica de la realidad' [18]⁴².

II. El Hombre como Sujeto de la Libertad

1. El Hombre de hoy

El hombre contemporáneo es precisamente el destinatario de este documento conciliar, y el concilio intenta describir su situación actual especialmente en la Exposición Preliminar, pero no sólo ahí, pues a lo largo del su desarrollo se hace continua referencia a la situación presente de la humanidad.

En esta situación de la humanidad la libertad ocupa un significativo lugar. En efecto cuando la iglesia se propone escrutar los signos de los tiempos, donde el cambio aparece como determinante, una de las paradojas es la constatación de un agudo sentido de libertad en el hombre, un sentido como nunca antes hubo, pero coexistiendo a nuevas formas de esclavitud social y psicológica (GS 4), la libertad, nos dirá más adelante, es ardientemente engrandecida por nuestros contemporáneos, y ello con razón, sin embargo a esa exaltación, frecuentemente sigue un mal uso de la misma (GS 17).

La exigencia más profunda del hombre de hoy, aquella que subyace a todas las demás, es una sed de vida plena, de vida libre, digna del hombre, a esta vida deben concurrir las enormes posibilidades que ofrece el avance actual de la humanidad (GS 9), por ejemplo la facultad de liberar a muchos hombres de la miseria de la ignorancia (GS 60).

Algunos hombres esperan la liberación del sólo esfuerzo humano (GS 10), a éstos y a todos el concilio les presenta a Cristo cómo el único que puede dar último sentido a las interrogantes más profundas del hombre⁴³.

42 NOEMI J., *o. c.*, pp. 114-115.

43 Ver GS 10.

De alguna manera podemos afirmar que la libertad en el hombre contemporáneo se presenta como una libertad incompleta, en la encrucijada de paradojas, como aspiración más que como realización. Sin embargo en esa misma percepción se destaca como signo de los tiempos, como voz del Espíritu en la historia humana.

2. El Hombre en sí

Principalmente en la Primera Parte de la constitución encontramos al hombre en sí, es decir se trata de afirmaciones que atañen a su realidad íntima dentro de la historia de la salvación. Podemos decir que, en estas afirmaciones, nos encontramos con una antropología teológica, que abordaremos desde la perspectiva de la libertad.

En primer lugar permítasenos recordar que la libertad es un dato central de la antropología que alude a la experiencia de tiempo y de historia⁴⁴, a la unidad personal, a "la realización de la existencia como una"⁴⁵, a la primaria responsabilidad del hombre sobre su destino⁴⁶ y a su orientación al bien⁴⁷.

La libertad del hombre es, según el Concilio, signo eminente de su imagen divina, y le permite alcanzar la plenitud y la felicidad al unirse libremente a su Creador

44 "Experimentar la realidad como pasado presente y futuro equivale a experimentar la libertad, esto es, a experimentarse uno mismo como realidad libre, como sujeto que en el presente es capaz de mediar entre un pasado sustraído y conservado y un futuro que se me propone. Historia y libertad son conceptos correlativos al interior de la racionalidad moderna" (NOEMI J., *o. c.*, p. 423).

45 "Por tanto, en cierto modo hemos de decir siempre: porque y en tanto me experimento como persona, como sujeto, me experimento también como libre, y en concreto como libre en una libertad que primariamente no se refiere a un aislado suceso psíquico particular como tal, sino en una libertad que se refiere al único sujeto entero en la unidad de toda la realización de la existencia como una" (RAHNER K., *Curso Fundamental sobre la Fe, Introducción al Concepto de Cristianismo*, Herder, Barcelona, 1989, p. 58).

46 "El hombre descubre el drama de su libertad al sentirse interpelado por una llamada que lo declara responsable de su destino: «mira. Hoy os pongo delante bendición y maldición; la bendición si acatáis los preceptos del Señor, vuestro Dios, que yo os mando hoy; la maldición si no acatáis los preceptos del Señor...» (Dt 11, 26-28)" (GATTI G., *Libertad. Aspecto teológico moral*, en PACOMIO L. et al. (dir), *Diccionario Teológico Interdisciplinar*, Sígueme, Salamanca, 1986, p. 333).

47 "El sí y el no del hombre a Dios no consisten tanto en la ejecución material vacía del precepto como en el obsequio interior de la voluntad a la verdad y el amor. El bien y el mal moral nacen del corazón del hombre, esto es, del núcleo profundo de su libertad (Mt 15, 20 - 30)" (GATTI G., *o. c.*, p. 334). Y: *At nonnisi libere homo ad bonum se convertere potest, quam libertatem coaevi nostri magni faciunt ardentique prosequuntur: et recte sane. Saepe tamen eam pravo modo fovent, tamquam licentiam quidquid faciendi dummodo delectet, etiam malum* (GS 17).

(GS 17), sin el libre reconocimiento del amor del Creador y sin confiarse a Él, no vive propiamente en la verdad (GS 19), ya que Dios ha creado al hombre libre, el reconocimiento de Dios no se puede oponer a su dignidad, nos dice al tratar el tema del ateísmo (GS 21). La Libertad es requisito de su dignidad, pues sin ella al hombre actuaría por mero impulso interior o coacción externa (GS 17). Analizando GS 14, Mouroux nos dice que "El hombre se descubre a sí mismo como 'alma espiritual e inmortal' [20], no en una proyección imaginaria y condicionada por elementos exteriores, sino, al contrario, en la exigencia más concreta y la significación más radical de su libertad"⁴⁸, sin embargo nos parece que esta exigencia y significación de la libertad, que Mouroux desprende del alma espiritual, abarca más bien la integridad del hombre, "corpore et anima unus", como se desprende del análisis terminológico, que pone la libertad en la alabanza que el hombre, como síntesis del universo en su cuerpo rinde al Creador (GS 14).

Sin embargo, el hombre, creado en la justicia de Dios, sujeto de libertad, abusa de la misma al pecar, por consejo del Maligno, en el exordio de la historia (GS 13). Por ello el hombre recupera su dignidad cuando liberado de las pasiones tiende a su fin mediante libre elección (GS 17). Sin la Gracia de Dios, la libertad del hombre, herida por el pecado, no logra su ordenación a Dios (GS 17). La libertad "se ejercita incluso en la aceptación creyente y amorosa de la justificación y en todo acto salutífero"⁴⁹.

Todo esto se expresa en la comunidad humana, no sólo por los derechos, como la creación de vínculos sociales (GS 25), la libertad de elegir estado y fundar una familia, o la libertad religiosa (GS 26), sino que, por sobre todo, es en la libertad donde el orden social encontrará un equilibrio cada día más humano (GS 26). Se trata de una afirmación de la mayor importancia, no podemos llamar humano a un orden social que no se apoya en la libertad.

Una observación sabia del concilio nos recuerda aquello que favorece el crecimiento de la libertad en el hombre y la importancia de la responsabilidad social. En efecto, la extrema necesidad debilita la libertad del hombre, una vida demasiado fácil la envilece, la responsabilidad social y el servicio la fortalecen (GS 31).

Cuando trata de la actividad humana en el mundo, tenemos dos citas sobre la libertad, la primera nos habla de la libertad de espíritu en el uso y goce de los bienes recibidos de Dios, se ubica al concluir el número que aborda la problemática

48 MOUROUX J., *o. c.*, p. 294.

49 RAHNER K., y VORGRIMLER H., *o. c.*, p.387.

del pecado que acecha la búsqueda del progreso por parte del hombre al trastocar la jerarquía de valores, la superación de la miseria que conlleva este desorden sólo se supera en la redención de Cristo, y en la renovación que opera el Espíritu Santo, sólo en este supuesto el hombre puede entrar en una verdadera posesión del mundo, caracterizada por la libertad de espíritu (GS 37).

La segunda cita se ubica en el número conclusivo del capítulo donde nos habla de la plenitud escatológica, la libertad y la comunión fraterna como bienes eminentes de la dignidad humana, la humanidad los volverá a encontrar, esta vez purificados en el reino eterno y universal que Cristo entregará al Padre (GS 39).

Concluyendo, para la GS el hombre como sujeto de libertad lo es verdaderamente sólo en relación con Dios que lo ha creado libre, por cuya gracia recupera su dignidad después del pecado y por cuyo Espíritu es renovado para ejercer un verdadero dominio del mundo y es conducido a la Plenitud escatológica. Esta es la verdadera articulación de la libertad de Dios y la del hombre, en “la historia el sujeto protagonista es Dios, quien dirige, interviene, orienta y establece su designio definitivo en Jesús. El hombre es sujeto hipagónico, es decir, real sujeto histórico, pero dependiente de Dios. [...] La libertad no es otra cosa que la radical dimensión agónica de todo hombre en la historia, la gracia apunta al carácter subordinado y dependiente de dicha agonía. Si atendemos así a las coordenadas gracia y libertad, en el anuncio evangélico el reino de Dios se establece como don de la libertad, el futuro como el don que plenifica la libertad del hombre”⁵⁰.

Para efectos de esta presentación nos saltamos la exposición del hombre en cuanto ciudadano y los pueblos como sujeto de libertad.

III. El Mundo como Sujeto de Libertad

En primer lugar nuestro documento lleva en su título la palabra Mundo⁵¹, la Iglesia pretende aquí decir a los fieles y a todos los hombres cómo concibe (*con-cipiat*) su presencia y acción en el Mundo de hoy⁵², pero ¿Qué entiende por Mundo la Constitución?, esto lo encontramos en GS 2, § 2:

50 NOEMI J., *¿Es la esperanza cristiana liberadora?*, Paulinas, Santiago, 1990, p. 50.

51 A este respecto resulta pertinente ver la nota al título de la Constitución: «*Pastoralis*» *autem dicitur Constitutio ex eo quod, principii doctrinalibus innixa, habitudinem Ecclesiae ad mundum et ad homines hodiernos exprimere intendit.*

52 *Ideo Concilium Vaticanum Secundum, mysterio Ecclesiae penitus investigato, iam non ad solos Ecclesiae filios omnes que Christi nomen invocantes, sed ad universos homines incunctanter ser-*

“Tiene pues, ante sí la Iglesia al mundo, esto es, la entera familia humana con el conjunto universal de las realidades entre las que ésta vive; el mundo, teatro de la historia humana, con sus afanes, fracasos y victorias; el mundo, que los cristianos creen fundado y conservado por el amor del Creador, esclavizado bajo la servidumbre del pecado, pero liberado por Cristo, crucificado y resucitado, roto el poder del demonio, para que el mundo se transforme según el propósito divino y llegue a su consumación.”

Tenemos aquí una consideración integral del mundo que se estructura en tres niveles. En un primer nivel se considera el mundo en un plano de observación directa: el mundo entendido como el hombre y la realidad en la que está inserto. En un segundo nivel se entiende el mundo en su dimensión histórica que alude al hombre, sus victorias y fracasos. Finalmente se considera al mundo en su dimensión teológica, visto desde la fe el mundo es puesto en tres horizontes fundamentales, el horizonte creacional, el horizonte salvífico y el horizonte escatológico. El eje de esta visión teológica es la liberación del mundo operada por Cristo. El Mundo es sujeto de libertad en estos niveles, si nos atenemos a las citas estudiadas.

En el plano de la historia presente (“mundus hodiernus”), el mundo tiene abierto el camino para optar por la libertad o la esclavitud (GS 9), se trata de una encrucijada dramática que es consecuencia de las aspiraciones de la humanidad, bajo las cuales se oculta esa fundamental aspiración de plenitud y libertad (GS 9). Una concreción de esto se observa en el contexto de la carrera armamentista, donde el mundo debe ser liberado de la ansiedad que lo oprime (GS 81), pues la providencia nos pide que nos liberemos de la servidumbre de la guerra (GS 81).

En un nivel teológico se encuentran las siguientes consideraciones, la primera la podemos ubicar en un horizonte creacional, y la segunda en el escatológico. En primer lugar el mundo en su dimensión material (“elementa mundi materialis”) encuentra en el hombre la voz para la libre alabanza al creador (GS 14). En segundo lugar se afirma que las criaturas de este mundo cuya figura ha sido afeada por el pecado, serán liberadas de la servidumbre de la vanidad cuando los hijos de Dios resuciten (GS 39).

El mundo es sujeto de libertad dentro de una visión integral que comporta una valoración fundamental del mismo y un atento discernimiento de su situación his-

monem convertit, omnibus exponere cupiens quomodo Ecclesiae praesentiam ac navitatem in mundo hodierno concipiat (GS 2, § 1).

tórica, humana, no sólo como mero espacio de diálogo de Dios con el hombre, sino como dimensión del hombre mismo y de su salvación.

IV. La Iglesia como Sujeto de Libertad

La Iglesia es sujeto de Libertad en primer lugar porque su anuncio es liberador para el hombre, en efecto este anuncio difunde luz, vida y libertad (GS 21), en el Evangelio de Cristo confiado a la Iglesia encontramos el más sólido fundamento para afirmar la libertad y la dignidad del hombre (GS 41). Como bien anota Noemi "En la historia, a la Iglesia no le corresponde otra función que ser portadora de la verdad de Jesús-Cristo. Es precisamente por esto que ella está exigida a ser garante de la libertad del hombre"⁵³.

En segundo lugar, la Iglesia, consecuentemente, sirve al hombre respetando (GS 41) y promoviendo su libertad (GS 76); cooperando en la edificación del orden internacional con la observancia de las legítimas libertades (GS 88); dando ejemplo de tal libertad en la comunidad política (GS 75) y educando al hombre hacia la libertad interior (GS 58).

En tercer lugar la Iglesia pide el reconocimiento de su propia libertad en el mundo (GS 21) para el cumplimiento de su misión en pro de la unidad de la humanidad y servicio a todos (GS 42), ella requiere de libertad para predicar la fe, enseñar su doctrina social, ejercer su misión entre los hombres y ofrecer su juicio moral incluso en materias políticas.

Y por último, no podría ser de otro modo, esa libertad debe vivirse al interior de la Iglesia, se reconoce a los fieles, clérigos y laicos su justa libertad de investigación, de pensamiento y de dar a conocer su mente con humildad y fortaleza en lo que es de su competencia (GS 62). Esta libertad es necesaria para que los fieles puedan realizar su función (GS 62) e imprescindible para que la Iglesia sea ante el mundo un signo de fraternidad (GS 92).

Valoración y Concepto de Libertad

En este capítulo, una vez presentados los sujetos de la libertad, nos proponemos abordar la valoración y el concepto de la misma, ¿cómo valora la GS la libertad? ¿cuáles son los alcances de este concepto?. Para tal efecto dividiremos nuestra exposición en dos partes, en la primera veremos cual es la perspectiva

53 NOEMI J., *o. c.*, p. 69.

desde la cual aborda el documento la libertad, y cómo la observa en el mundo, en la segunda nos detendremos en el concepto de libertad que se nos ofrece en el texto conciliar.

1. Valoración de la Libertad

1. La Libertad como signo de los tiempos

Lo primero que nos salta a la vista es que la libertad se encuentra entre los signos de los tiempos, es una clave de lectura teológica y pastoral sobre la realidad, un espacio de valoración crítica. El concilio se propone escrutar los signos de los tiempos a la luz del Evangelio en la exposición preliminar, en ello entiende un deber permanente de la Iglesia para cumplir con su misión (GS 4) de servir al hombre⁵⁴. En efecto, el hombre tiene hoy un agudo sentido de libertad (“sensus libertatis”), la paradoja estriba que al mismo tiempo surgen nuevas formas de esclavitud social y psicológica (GS 4), la libertad también se verifica como tendencia (“motum”) de los pueblos a un más maduro y personal ejercicio de la libertad (GS 6), así mismo las naciones en vías de desarrollo y las recientemente independizadas desean (“cupiunt”) desempeñar libremente su función en el mundo y acceder a los bienes de la civilización moderna el ámbito político y económico (GS 9), la exigencia más profunda de la humanidad es un deseo (“appetitio”), una sed (“sitiunt”) de vida plena, de vida libre, digna del hombre (GS 9). Finalmente, todas las exigencias y las posibilidades de la humanidad nos presentan al mundo en una encrucijada profunda, manifestada entre otros elementos por tener abierto el camino (“prostat via”) para optar entre la libertad o la servidumbre (GS 9).

Si observamos estas citas podemos ver que la libertad está siempre incompleta, aparece como sentido, como tendencia, como deseo, como sed y finalmente como camino, esto es la libertad como signo de los tiempos que la Iglesia ha de poner bajo la luz del Evangelio, a lo largo del Documento.

2. La Libertad distorsionada

Esta libertad incompleta del tiempo presente a menudo se observa como distorsionada, mal o insuficientemente entendida. En efecto los hombres de nuestro tiempo valoran la libertad, pero a menudo la fomentan como si fuera una simple licencia para hacer cualquier cosa, mientras deleite, aunque sea mala (GS 17). Otros conciben insuficientemente una verdadera y plena liberación proveniente del sólo esfuerzo humano (GS 10).

54 Ver GS 3.

En este punto es claro que el Concilio no elude las graves distancias entre la concepción cristiana de libertad y las ópticas en boga, “La cultura moderna se ha situado a menudo en antítesis contra la concepción cristiana de libertad. En la lucha por la liberación de la humanidad de la miseria y de la tiranía hay muchos convencidos de que el cristianismo no tiene ya nada que decir”⁵⁵. Debemos indicar la vigencia de las afirmaciones conciliares, pues tales concepciones siguen presentes y peor aun “renovados discursos sobre la libertad esconden y reciclan la esclavitud bajo nuevas figuras”⁵⁶.

Los que profesan el ateísmo sistemático⁵⁷ consideran que la esencia de la libertad es que el hombre sea fin de sí mismo, y el solo conductor de su historia, ello hace incompatible o superflua la afirmación de Dios (GS 20). Estos mismos entienden la liberación en términos exclusivamente económico sociales, donde la religión conlleva necesariamente un obstáculo para tal liberación y en consecuencia la atacan (GS 20). Por último hay quienes usando un errado concepto de libertad obstaculizan las necesarias reformas sociales, otros en nombre de tales reformas pretenden sacrificar los derechos fundamentales de la persona humana (GS 65), ambas posturas están erradas⁵⁸.

La libertad aparece distorsionada en los hombres de hoy, en las constataciones anteriores, pero la distorsión fundamental de la libertad la constituye el pecado, el cual consiste en un abuso de la misma, por consejo del Maligno, para erigirse en contra de Dios y desear alcanzar el propio fin al fuera de Dios (GS 13). Una verdadera concepción de libertad del hombre nos remite por tanto a la ordenación a Dios de la misma.

55 PELLEGRINO U., *Libertad. Aspecto histórico - filosófico*, en PACOMIO L. et al. (dir), *Diccionario Teológico Interdisciplinar*, Sígueme, Salamanca, 1986, p. 327.

56 COSTADOAT *o. c.*, p. 27. Y también: “habrá que contar que con el término ‘libertad’ se designan conceptos diversos e incluso contrarios; que el antiguo Leviatán hace gala en la nueva era del liberalismo económico, político y moral; que la nueva bestia, el Anticristo no invoca la libertad como solidaridad sino como individualismo y capricho de los que quieren hacer lo que se les dé la gana, y lo pueden, expropiando al resto de sus posibilidades” (COSTADOAT *o. c.*, p. 30)

57 “El ateísmo contemporáneo (sobre todo en Marx, Nietzsche, N. Hartmann y Sartre) quiere ser una defensa del hombre, de su libertad en contra de Dios. Se trata de preguntarse si semejante defensa vale contra Dios o contra la alienación religiosa” (PELLEGRINO U., *o. c.*, p. 319).

58 “La sociedad necesita un cambio profundo; pero ese cambio no puede ser «impuesto». Toda acción política que pretenda realizarlo a costa de la libertad social está llamada al fracaso. El auténtico cambio se hace desde la libertad y para la libertad” (VIDAL, M., *o. c.*, p. 718).

II. Concepto de Libertad

Estructuramos esta parte en tres momentos, en el primero mostramos el fundamento teológico de la libertad, recogemos aquí las distintas afirmaciones que dan cuenta de la fuente de la libertad y de su sustento. A continuación en dos momentos complementarios abordamos el sentido de la libertad, 'la libertad de' y 'la libertad para', ya que "La libertad humana se compone de dos momentos dialécticos: es libertad «de» algo y es libertad «para» algo. El sentido genitivo de la libertad («libertad de») ha tenido mayor acogida en las filosofías de tipo existencialista, mientras que el sentido dativo («libertad para») cobra mayor relieve en las filosofías del compromiso social"⁵⁹.

1. Fundamento teológico de la Libertad

La libertad se funda en el acto creador de Dios, es Dios quién ha dejado en la libertad del hombre un signo eminente de su propia imagen⁶⁰, y es Él quien ha creado al hombre inteligente⁶¹ y libre y lo llama a participar de su misma comunión como hijo y su felicidad (GS 21). Es por ello que "podemos distinguir entre una libertad-manantial y una libertad emanada, entre una libertad en el origen y una libertad en su encarnación concreta, mundana. Estas dos dimensiones no son dos cosas que puedan separarse, sino dos momentos que forman una unidad de la libertad"⁶².

El fundamento creatural de la libertad se confirma en la acción salvadora de Dios: Si la principal distorsión de la libertad estriba en el pecado (GS 13), la posibilidad de la libertad se afirma en la acción liberadora de Cristo que renueva interiormente al hombre y expulsa a Satanás, sólo libre del pecado el hombre podrá alcanzar su plenitud (GS 13).

59 VIDAL M., *o. c.*, p. 714.

60 *Vera autem libertas eximium est divinae imaginis in homine signum* (GS 17).

61 A propósito de la inteligencia nos parece interesante la siguiente cita filosófica sobre Boecio "Conforme entonces a lo que nos dice Boecio, la razón es el medio que nos lleva a la libertad porque nos lleva a Dios como fin de la razón, o sea, como verdad. Ello significa, como dijimos, que ningún objeto, máxima subjetiva, o ley formal (que no tiene por qué identificarse con la razón, pudiendo ser esta una interpretación parcial de la razón), hace al hombre realmente libre, sino el dios verdadero que entendemos, que nos es entregado por la razón" (CORREIA M., *o. c.*, p. 185).

62 RAHNER K., *Curso Fundamental sobre la Fe, Introducción al Concepto de Cristianismo*, Herder, Barcelona, 1989, p. 57.

Por ello la Iglesia reconoce en el Evangelio de Cristo confiado a la Iglesia el mejor y más seguro fundamento de la libertad del hombre, donde se proclama la libertad de los hijos de Dios y se respeta su libre decisión (GS 41).

2. La Libertad de (*terminus a quo*)

¿De qué debe ser liberado el hombre? El Hombre, ¿De qué ataduras busca su liberación? Entre estas dos preguntas se ubica el discurso teológico, pues la esclavitud de la cual nos libera la acción salvífica divina es la misma esclavitud de la cual el hombre siente su aguijón, aunque no siempre sea capaz de explicitarlo en las mismas categorías creyentes, la “libertad cristiana libera de la soledad, del aislamiento en el mundo”⁶³. Esta soledad, esta orfandad radical que la humanidad experimenta, y en particular el hombre contemporáneo, tiene a los ojos de la fe una consistencia dramática a la cual responde la libertad cristiana como “liberación de la fuerza determinante del pecado, del legalismo vacío y de la muerte; y, por lo tanto, [...] también liberación de la esclavitud bajo los poderes terrenos en general”⁶⁴.

De esta manera podemos observar que las ansias de liberación humanas se corresponden con la acción salvadora de Dios, una acción radical que bíblicamente se expresa en categorías de una nueva alianza que “aporta a la humanidad una triple y excepcional liberación: del pecado (Rom 6, 15 - 19), de la muerte (6, 20. 23) y del yugo de la ley (7, 1 - 6)”⁶⁵.

Pasaremos a continuación a mostrar más o menos sumariamente los núcleos que son objeto de liberación en nuestro texto conciliar.

a. La Libertad del Demonio

La Libertad del demonio nos aparece en tres citas, la tres nos remiten a la acción liberadora del Hijo quien rompe la potestad del Maligno (GS 2); expulsa al príncipe de este mundo (GS 13) y en cuya sangre Dios nos libera del pecado y del diablo (GS 22). Es pertinente referir a este respecto el concepto de ‘demonia cultural’ usado por Noemi en el contexto de la problemática cultura y evangelio, a propósito de la relación entre Evangelio y libertad: “la verdad cultural del Evangelio es fundamentalmente resguardo de la libertad del hombre que se especifica

63 CASALE C., *o. c.*, p. 102.

64 RAHNER K., y VORGRIMLER H., *o. c.*, p. 388.

65 MERCIER J., *Libertad*, en BOGAERT P. - M. et al. (dir), *Diccionario Enciclopédico de la Biblia*, Herder, Barcelona, 1993, pp. 912-913.

y concreta como denuncia de las demonías culturales. La crítica evangélica de la cultura no terminará sino cuando el Señor venga e instaure esa 'tierra nueva', esa cultura nueva en que Dios será todo en todos, cuando nuestra libertad pueda descansar unívocamente en su sentido y fin, en Dios"⁶⁶.

b. La Libertad del Pecado

La libertad del demonio está en función de la libertad del pecado, en efecto, las citas conciliares anteriores se encuentran en referencia directa al pecado, que consiste justamente en abuso de la libertad (GS 13) y es la fuente de todas las esclavitudes (GS 41) de las cuales el mundo y el hombre han de ser liberados.

Ahora bien, es importante aludir nuevamente aquí al carácter paradójico de la libertad del hombre, pues el hombre ha de ser liberado del pecado, el cual, como se ha dicho es abuso de la libertad, la libertad aunque pervirtiéndose posibilita el pecado, quedando ella misma requerida de liberación, como anota Rahner "La «libertad de elección» dada con la personalidad espiritual del hombre, es también el presupuesto de la esencia de la culpa (Pecado), ratificado por la misma revelación"⁶⁷.

La dignidad del hombre requiere que se libere de la cautividad de las pasiones, para esto, su libertad, herida por el pecado, necesita apoyarse en la gracia de Dios (GS 17). Esta liberación -ya iniciada en la historia- alcanzará a todas las criaturas que se verán libres de la servidumbre de la vanidad cuando los hijos de Dios resuciten -en el futuro definitivo-, pues fueron creadas por causa del hombre (GS 39).

c. La Libertad de la Muerte

La libertad del demonio está en relación a la libertad del pecado y la libertad del pecado nos abre a la libertad de la muerte, todo esto en el marco de la acción liberadora que el Padre manifiesta en Jesús y a la que el hombre se incorpora desde su libertad y apoyado necesariamente por la Gracia, cuando reconoce en Jesús al verdadero Dios, y al mismo tiempo reconoce en su propia libertad creatural un don liberado del pecado y de la muerte, que posibilita en la aceptación de Cristo la apertura a la Resurrección⁶⁸. Y esto porque el mismo Cristo ha asumido en

66 NOEMI J., *o. c.*, 1990, p. 4.

67 RAHNER K., y VORGRIMLER H., *o. c.*, p. 387.

68 "En Jesús reconocemos al verdadero Dios. Este reconocimiento de Dios implica también un auto-reconocimiento de la propia libertad, como don ya no más pervertido irremediabilmente por el pecado en la muerte, sino como apertura a una nueva y definitiva gracia, que nos aguarda más allá de esa muerte: la resurrección de todos los hombres. Reconociendo a Dios como Amor incon-

la Cruz, en la horrorosa experiencia de la muerte injusta, nuestra propia muerte, nuestra propia percepción de orfandad, de abandono⁶⁹.

La liberación de la muerte es consecuencia de la liberación del pecado, en efecto si el hombre no hubiese pecado hubiese sido abstraído de la muerte inclusive ("insuper") de la corporal⁷⁰. Por su muerte Cristo nos libera de la muerte restituyendo para el hombre la vocación trascendente a la cual fue llamado por el Creador (GS 18). Estas afirmaciones del concilio suceden a la declaración de la grandeza de la libertad como signo eminente de la imagen divina en el hombre en el número anterior y anteceden al desarrollo de la problemática del ateísmo en los números siguientes. Tienen por lo tanto presente la tensión entre libertad y muerte por un lado y los cuestionamientos más profundos de la cultura contemporánea a la cuestión de Dios por el otro, pues al faltar el fundamento divino el enigma de la vida y de la muerte permanecen sin solución⁷¹.

La tensión entre libertad y muerte, la experiencia de libertad y la realidad de la muerte como hecho necesario, la aporía entre libertad como apertura ontológica a la trascendencia y la muerte como finitud del ser, y más aun como negación del amor, es para el hombre mucho más que una mera disquisición filosófica, se trata de una experiencia aporética, en la que el sujeto libre accede a la muerte a pesar de la apertura a la trascendencia que su libertad le había otorgado⁷². De ahí que

dicionado, el cristiano se reconoce a sí mismo como hombre *resurrecturus*, es decir, destinado a resucitar. [...] Desde el hombre, el sentido de la muerte sólo puede ser el de la libertad que se abre a la gracia, vale decir, el sentido que proviene de la apertura y la entrega a ese Otro más grande, que ha asumido nuestra muerte, permitiéndonos por eso, y sólo por eso, ser re-cogidos de la no-vida y acogidos en Su vida" (NOEMI J., *El mundo, creación y Promesa de Dios*, San Pablo, Santiago, 1996, pp. 405-406).

69 "Jesús es el hombre que rompe el fracaso de la libertad humana: muere y sufre el abandono de Dios como consecuencia de una entrega sin condiciones, vale decir, por el peso de su pro-existencia. Por lo mismo, para Jesús la muerte no significó separarse de Dios, sino, por el contrario, entregarse definitivamente a Él y a nosotros, aunque en la paradójica y contradictoria oscuridad que implica el morir experimentando el abandono del Padre. Pero es precisamente, de este modo que Dios recupera para sí la libertad del hombre: arrebatándole a la muerte su irreversible y única eficacia, y su carácter de umbral definitivo hacia la oscuridad del pecado" (NOEMI J., *o. c.*, p. 404).

70 *Mors insuper corporalis, a qua homo si non peccasset subtractus fuisset* (GS 18, § 2).

71 Ver GS 21.

72 "La biología, pues, sólo logra dar razón de la inevitabilidad de la muerte como proceso natural. Sin embargo, lo decisivo en el caso del hombre, y que la biología no alcanza, es dar razón del tener que morir en cuanto hecho 'necesario', para un sujeto que logra experimentarse como libre; en otras palabras, dar razón de la aporía que surge en la contradicción implicada, para un sujeto que

desde el hombre no sea posible articulación de sentido alguna sino en la apertura a la gracia de Cristo quien al asumir y transformar nuestra muerte manifiesta la inaudita cercanía de Dios, su ternura inefable frente al hombre cerrado en sí mismo, separado de Dios y anclado a la muerte por el pecado⁷³.

d. La Libertad de las Injusticias Históricas

Uno de los puntos sensibles de la crítica al cristianismo y a la religión desde la modernidad apunta a la actitud religiosa frente a las injusticias sociales, incluso uno de los ateísmos identificados por la GS, y al cual interpela, tiene su núcleo en esta crítica⁷⁴, ante esto hay que afirmar que “el hecho básico de que la libertad criatural [sic] sólo puede realizarse (incluso en tanto que religiosa y teológica) en la realidad material del mundo, de la historia y también de la sociedad; que una libertad social y su mutación tienen una inmediata relevancia teológica para la li-

experimenta la vida como ser-en-libertad, con el hecho de tener que morir, es decir, de tener que desembocar -‘necesariamente’, aunque en un momento ignoto- en el no-ser” (NOEMI J., *o. c.*, p. 361). Y también: “Al hablar del ‘tener que morir’, nos referimos a la aporía que se da entre muerte y libertad. La muerte no puede ser natural para el hombre en la medida que él se experimenta como ‘naturaleza libre’. El rechazo de la muerte no proviene de un apego meramente animalesco a la vida en cuanto proceso vegetativo y sensitivo, sino que se funda en la experiencia que el hombre hace de sí como ser libre. Siendo la libertad un momento necesario y fundante del ser del hombre, la muerte, entonces, no cabe. Morir equivale a no ser, a dejar de ser, y la libertad -en cuanto dimensión propia de la existencia humana- consiste en estar abierto infinitamente y sin límites en el ser. Al experimentarse como libre el hombre trasciende la necesidad natural de morir. Al pensar, ‘se hace todas las cosas’, dice Tomás de Aquino. Es la experiencia de ‘caña pensante’ [190], es apertura sin límites a la realidad. Al hacer la experiencia de la libertad como dinamismo del amor, la incongruencia es todavía más nítida. Recordemos una vez más aquella reflexión de Gabriel Marcel: ‘Amar a un ser es decirle: ‘tú no morirás’ [191]. Porque piensa y ama, el hombre se experimenta en el ser con una conveniencia a la que repugna el definitivo dejar de ser: la muerte.

La aporía entre libertad y muerte no se resuelve mitigando o disolviendo la polaridad ontológica de ser y no-ser que en ella se declara. La libertad debe afirmarse como pasión definitiva de ser; la muerte, como fin y acabamiento del ser. No se trata, sin embargo, de simplificar la muerte como ‘fin de ser’, ni a la libertad como ‘apertura al ser’. El que muere es un ser que al morir deja de ser, habiéndose experimentado con una posibilidad infinita de vida y con una apertura definitiva y permanente a ella” (NOEMI J., *o. c.*, pp. 370-371).

73 “toda la dimensión de sentido que es posible articular a partir del hombre, en cuanto libertad que se abre en esperanza a la gracia de la resurrección, es dependiente y relativa al sentido que la muerte recibe al ser asumida por Dios y transformada por Él mismo. La muerte hace patente, por encima del horror de nuestro pecado, la inefable ternura de Dios: en lugar de responder a la separación con separación, responde con una proximidad que es escándalo o desconcierto para toda lógica humana” (NOEMI J., *o. c.*, p. 407).

74 Ver GS 20.

bertad que el cristianismo proclama como la liberación del hombre para Dios y por su gracia”⁷⁵. Por ello no es de extrañar la concreción y amplitud de las referencias conciliares a la libertad de las injusticias históricas.

La GS nos dice que toda práctica que degrade al hombre, que no lo trate como persona libre y responsable, es contraria al honor debido al creador (GS 27). Por ello el concilio denuncia las desigualdades y las discriminaciones que atentan contra la justicia, entre ellas la discriminación de la mujer que le impide ejercer su libertad y acceder a la cultura (GS 29).

Con respecto a la cultura se valora la actual posibilidad de liberar a muchísimos hombres de la miseria de la ignorancia y hace de esta posibilidad un deber para los cristianos (GS 60).

Consecuentemente, en el ámbito de la comunidad política, el concilio reprueba las formas políticas que estorban la libertad política o religiosa (GS 73) y, aunque reconoce la necesidad eventual y limitada de restringir el ejercicio de la libertad, considera inhumanas las formas totalitarias y dictatoriales, que lesionen los derechos de la persona o de los grupos sociales (GS 75).

En la misma línea, en las relaciones internacionales, la posibilidad de guerra que entrafia la carrera armamentista, constituye una ansiedad que oprime al mundo moderno y de la cual debe ser liberado (GS 81), la providencia nos insta a que nos liberemos de la guerra, la cual constituye una antigua servidumbre de la humanidad (GS 81). La libertad de las injusticias sociales a escala mundial alcanza a los pueblos, cuya independencia jurídica no los ha liberado de excesivas desigualdades e inadmisibles dependencias (GS 85).

3. La Libertad para (terminus ad quem)

Hemos visto el ‘desde’ de la libertad, su fundamento teológico, la fuente de donde mana; el ‘de’ de la libertad, su necesidad de ser liberada, de ser salvada; ahora abordaremos el ‘hacia’ de la libertad, cual es su sentido, su meta, su ‘para qué’, un ‘para qué’ que primariamente es un ‘para quién’, porque lo primero que salta a la vista su sentido relacional, un sentido que plenifica al hombre y que se orienta a la consumación escatológica. Así pues, la “realidad de la libertad cristiana apunta al ‘nuevo hombre’, el que en Cristo es redimido y salvado y que está en camino hacia la consumación final. La liberación, *de, en y sobre* la ley libera del

75 RAHNER K., *Tolerancia Libertad Manipulación*, Herder, Barcelona, 1978, p. 91.

miedo al mundo y de la soledad. Esta libertad proporciona una 'fuerza' interior que hace libres para Dios, el prójimo, y con ello para sí mismo"⁷⁶.

a. La Libertad para la relación

La relación es una categoría de vasta raigambre en la filosofía antigua y medieval y que encuentra eco en el personalismo contemporáneo, aquí no pretendemos profundizar esta noción de manera exhaustiva, sino sólo recordar su importancia en la reflexión trinitaria y apuntar al sentido de la libertad en la relación en la cual y para la cual Dios ha creado al hombre. En efecto, la "virtud cristiana de la libertad dona -como una forma de la virtud divina del amor- una participación inicial en el diálogo intratrinitario, el cual repercute en las acciones del creyente. Sin embargo se trata de una oferta (*Ap 3, 20*). En la aceptación del llamado de amor de Dios y en el abrazar su perdón, el cristiano es capaz de concretizar en libertad el legado del Señor, el nuevo 'mandamiento del amor' (*Jn 13, 34*). De esta forma, la '*lex nova*' se realiza a través de la ayuda de la gracia (62) (*1 Cor 15, 10*). [...] De esta manera el mensaje cristiano de la libertad caracteriza el valor y la dignidad de la libertad como liberación para el amor, para respuesta al amor, a la permanente llamada divina de amor"⁷⁷.

La Libertad, en la afirmaciones de la GS, se nos muestra destinada -en un nivel antropológico- a la relación del hombre con la creación (1)], con sus semejantes (2)] y con Dios (3)]; y -en un nivel eclesiológico- a las relaciones al interior de la Iglesia (4)] y a las relaciones de la Iglesia y el Mundo (5)]. Pasaremos a describir esto a continuación.

i. La Libertad para la relación con la Creación

En la libertad del hombre la creación es también liberada y puede alabar al Señor (GS 14), además la libertad de los hijos de Dios se verifica en la libertad de espíritu en el uso y goce de las cosas creadas por Dios en orden a una verdadera posesión del mundo (GS 37).

ii. La Libertad para la relación entre los hombres

Hoy en día la libertad se afirma a menudo sin referencia a los otros, ni siquiera a Dios, la GS valora las distintas relaciones humanas, desde la socialización hasta la esponsalidad y las relaciona con libertad, pues la "libertad de la persona se realiza cuando los hombres se tratan como fines en sí. Únicamente puede sentirse

76 CASALE C., o. c., p. 106.

77 CASALE C., o. c., p. 107.

el hombre libre cuando la convivencia de los hombres se plantea como un «reino de fines en sí» (Kant). Entonces, la convivencia es una convivencia en la libertad; los otros no son el «infierno» (Sartre), sino una posibilidad de vivir en libertad”⁷⁸.

Esto lo vemos ya en la valoración que el concilio hace de la socialización, fenómeno que consiste en el aumento de los vínculos entre los hombres, que si bien puede encerrar peligros, puede muy bien contribuir al desarrollo de la persona. Los vínculos a los que se refiere brotan de la libre voluntad del hombre, más allá de aquellos que nacen de la naturaleza humana como la familia y la comunidad política (GS 25).

El concilio ve en la libertad el lugar en el cual ha de apoyarse el orden social, en ella este orden encontrará un equilibrio cada día más humano, aunque ello requiere de una renovación de la mentalidad y de profundos cambios sociales:

“El orden social hay que desarrollarlo a diario, fundarlo en la verdad, edificarlo sobre la justicia, vivificarlo por el amor. Pero debe encontrar en la libertad un equilibrio cada día más humano [7]. Para cumplir todos estos objetivos hay que proceder a una renovación de los espíritus y a profundas reformas de la sociedad (GS 26)”.

No sólo el orden social ha de encontrar en la libertad un humano equilibrio, sino que la misma libertad de la persona se robustece en la responsabilidad y el servicio social, pues si bien la extrema necesidad debilita la libertad, una vida demasiado fácil que encierre al hombre en sí mismo envilece a la misma (GS 31).

Finalmente, entre las relaciones humanas se destaca la relación esponsal, en ella el don libre que hacen de sí mismos los esposos acrecienta y perfecciona su amor (GS 49).

iii. La Libertad para la relación con Dios

Ya el carácter libertario la promesa véterotestamentaria determina “que la esperanza se articule como relación positiva de diálogo entre el hombre y Dios”⁷⁹. En Barth, la libertad no es una libertad abstracta (se trata del Dios viviente). En esa libertad Dios es el Dios del Hombre (o, lo que es igual, nuestro Dios o el Dios de Abraham, Isaac y Jacob). Dios que elige, decide y se define en favor de Israel y, en Israel, en favor del hombre. Esta libertad de Dios que muestra a Dios en relación al hombre tiene su culmen en la Encarnación. De ahí, que junto con ser una liber-

78 VIDAL M., o. c., p. 714.

79 NOEMI J., o. c., p. 26.

tad concreta, ella muestra a un Dios concreto en relación al hombre en hombres concretos⁸⁰. Así “teológicamente la libertad del hombre no se funda en base a un a priori abstracto de autonomía, sino en la orientación positiva y concreta del hombre a Dios, en ese ser para Dios que define según el Evangelio radicalmente al hombre”⁸¹.

Como hemos visto en la relación con la creación, el hombre por su condición corporal reúne los elementos del mundo material que en él elevan una alabanza libre al creador (GS 14). En efecto, la libertad para la relación con Dios a partir de nuestra condición corporal implica la no subyugación del hombre al mundo creado y anticipa el carácter filial de esta relación⁸².

La misma libertad, signo eminente de la imagen divina en el hombre es condición para que el hombre busque al creador y permaneciendo en Él llegue a una plena y feliz perfección (GS 17). “En sentido teológico, libertad es la condición humana querida por el Creador para que Dios mismo pueda ser conocido por el hombre libre, es decir, por un sujeto auténtico y capaz de diálogo y de establecer relaciones de alianza”⁸³.

Tal ordenación a Dios de la libertad, ya que ha sido herida por el pecado, sólo con la gracia de Dios que ayuda puede realizarse con plena fuerza (GS 17). Por lo tanto la libertad para la relación con Dios no es posible sin la ayuda de Dios, pues Dios que llama al hombre para que se una a Él con toda su naturaleza en la

80 Ver BARTH K., *Ensayos Teológicos*, Herder, Barcelona 1978, pp. 119-123.

81 NOEMI J., *¿Es la esperanza cristiana liberadora?*, Paulinas, Santiago, 1990, p. 23. Y también de la misma obra en la página 36: “El fin está precontenido en la forma, decían sabiamente los escolásticos, lo cual aplicado a este caso significa: *la libertad es la precontención de Dios en el hombre*. Tenemos, pues, que la afirmación de Dios como único futuro definitivo del hombre cuya actualización ha inaugurado Jesús, comporta una afirmación radical del hombre como ser libre”.

82 “Dios mismo se revela y se desvela como un ser trascendente sobre el conjunto del cosmos, y al mismo tiempo es principio de vida al nivel de libertad y de realización humana: es un Dios capaz y anheloso de relación.

En esta concepción, el hombre es más que un elemento del gran cosmos, es más que toda la naturaleza externa. La persona humana, por lo tanto, se presenta como un ser inmerso en el mundo material, pero al mismo tiempo se desvela como un ser en relación de dependencia profunda, una relación de filiación, con Dios: el hombre no se encuentra sometido al cosmos” (LORENZ D., *La libertad humana como valor primordial en Tomás de Aquino*, en *Teología y Vida*, Vol. XLV (2004), p. 531).

83 STANCATI T., *Libertad*, en *Diccionario Teológico Enciclopédico*, Verbo Divino, Navarra, 1995, p. 571.

perpetua comunión de su incorruptible vida divina, Él mismo libera al hombre de la muerte en la victoria de Cristo (GS 78), sin tal liberación el hombre no puede responder al llamado de Dios a la vida. Esta liberación realizada por la libre efusión de la Sangre del Hijo nos reconcilia con Dios y entre nosotros (GS 22). “En verdad reconocer al hombre como ser para Dios comporta una afirmación radical del hombre como sujeto libre. Evangelio significa, bajo este respecto, resguardo concreto de un horizonte que permita la realización del hombre, la actualización de ese ser para Dios que está posibilitada por la gracia del mismo Evangelio”⁸⁴.

El hombre está llamado a la comunión con Dios, es invitado al diálogo con Él, el amor de Dios está en la razón de su creación y de la permanencia de su ser, el hombre sólo vive en la verdad cuando reconoce con libertad tal amor y se confía a su Creador. En este llamado está la razón más alta de la dignidad humana (GS 19), “decidirse por Dios equivale al mayor acto de libertad creatural”⁸⁵. “Abandonándose a la gracia divina, el hombre hace el uso más excelso de su libertad; por esto Pablo escribe: «Donde está el Espíritu del Señor, allí hay libertad» (2 Cor 3, 17)”⁸⁶.

La afirmación del ser libre del hombre es “una afirmación radical, que apunta a la raíz de ser persona humana, y absoluta, pues lo concernido es Dios. Cuando Juan XXIII habla de la ‘dignidad sagrada de la persona humana’ (23), está precisamente expresando esto: el hombre es radicalmente un ser libre, un ser para Dios. Con ello, el Obispo de Roma se hace eco de una vieja tradición”⁸⁷. Por esta razón el reconocimiento de Dios no puede oponerse a tal dignidad, -como plantean algunos ateísmos- ya que ésta ha sido recibida por el acto creador de Dios que ha creado al hombre inteligente y libre, y lo ha llamado a que como hijo entre en comunión con Dios y participe de su felicidad (GS 21).

b. La Libertad para la Plenitud del Hombre

La plenitud humana está indisociablemente unida al grado y madurez de la libertad que la humanidad promueva y alcance, sólo una vida plena y libre es una

84 NOEMI J., *o. c.*, p. 21.

85 CASALE C., *o. c.*, p. 96.

86 MERCIER J., *o. c.*, pp. 912-913. Y: “L’atto supremo della l. [libertà] umana, è la scelta o rifiuto di Dio. Di qui ogni bene ed ogni male acquista il principio ermeneutico della storia umana. Il rifiuto di Dio coincide col rifiuto della vera l. e in ultima istanza con il rifiuto dell’uomo” (GAROFALO S. *o. c.*, p. 1277).

87 NOEMI J., *o. c.*, p. 35.

vida digna del hombre y la meta profunda y universal de todas sus aspiraciones (GS 9).

En relación a su propia naturaleza el hombre sólo puede orientarse al bien gracias a la libertad (GS 17), Dios quiere que el hombre “puesto en manos de su propio consejo”⁸⁸ se adhiera libremente a Él y alcance así una plena y feliz perfección (GS 17), la dignidad humana exige la libertad del hombre y el hombre la alcanza mediante un proceso de liberación (GS 17). En decir de Balthasar incluso en el mismo seno de la libertad finita está la libertad infinita como la fuente de la cual mana y en la cual está su imagen: “Así, esa constante autoconcepción de la libertad finita desencadena en ella un movimiento infinito, a saber: realizarse a sí misma no desprendiéndose de esa fuente sino asemejándose a ella. Por tanto, la libertad de elección encierra una doble faceta: «Se asemeja a lo que no está sujeto (*adespotos*) y es soberano (*autokrates*), ya que (semejante) libertad es la que nos a ha sido concedida por Dios desde el principio [...]»⁸⁹.

Rahner comprende la relación entre libertad y naturaleza en el hombre de un modo muy profundo “en realidad la libertad es ante todo la entrega del sujeto a sí mismo, de modo que la libertad en su esencia fundamental tiende al sujeto como tal y como un todo. En la libertad real, el sujeto se refiere a sí mismo, se entiende y pone a sí mismo, a la postre no hace *algo*, sino que se hace a *sí mismo*”⁹⁰.

Se trata por lo tanto de un núcleo fundamental de la antropología cristiana, ya que “teológicamente hablando, la libertad es la condición en que Dios ha creado al hombre (DS 685; 1521; 1555). [...] Ésta es la razón por la que el Magisterio eclesial ha defendido siempre la libertad (DS 3245), rechazando los determinismos antropológicos o, peor aún, los fatalismos, tanto en sentido positivo como negativo. [...] En resumen, la gracia divina lleva a cabo una liberación objetiva y misteriosa

88 Esta cita de Eclesiástico 15, 14, a la que se recurre a menudo “para sostener la doctrina de la libertad” (Ver nota a este versículo en la Biblia de Jerusalén), tiene gran familiaridad con la siguiente afirmación de Rahner: “Por la apertura en que lo sitúa su trascendencia, el hombre está en sus propias manos, se halla encomendado y confiado a sí mismo tanto en el conocer como en el actuar y, en este estar confiado a sí mismo, se descubre como responsable y libre” (RAFFELT A., y RAHNER K., *Antropología y Teología*, en ÁLVAREZ A. (dir), *Fe Cristiana y Sociedad Moderna*, Ediciones SM, Madrid, Vol. 24, p. 27.).

89 BALTHASAR H. U., VON, *o. c.*, Volumen II: Las personas del drama, el hombre en Dios, p. 217.

90 RAHNER K., *Curso Fundamental sobre la Fe, Introducción al Concepto de Cristianismo*, Herder, Barcelona, 1989, p. 121. La misma idea se encuentra más adelante en las páginas 59 y 122 de esta misma obra y en RAFFELT A., y RAHNER K., *Antropología y Teología*, en ÁLVAREZ A. (dir), *Fe Cristiana y Sociedad Moderna*, Ediciones SM, Madrid, Vol. 24, p. 29.

de la misma libertad del hombre, haciéndola capaz de expresarse hasta el máximo y de aspirar a su nueva meta definitiva, la de compartir la naturaleza divina, la absoluta y soberana libertad”⁹¹.

c. La Libertad para la Consumación Escatológica

El pleno y verdadero sentido de la libertad se encuentra en la consumación escatológica donde la plenitud humana alcanza su perfección. La libertad histórica como todo bien humano tiende a la consumación escatológica. “A la fe cristiana se le presenta así la libertad como el más grande regalo del amor de Dios al hombre creado a imagen y redimido, y como sujeto encaminado hacia la consumación, como libertad ¡para! la respuesta *de/ y al amor*”⁹². En efecto los acontecimientos centrales de la Historia de Salvación, la Creación y la obra liberadora de Cristo conducen a la transformación definitiva del mundo en su consumación escatológica según el propósito de Dios (GS 2).

La acción liberadora del Espíritu en la historia alcanza a todos, para que, con su propio abnegado amor y todas las fuerzas terrenas asumidas hacia la vida humana, se extiendan a las cosas futuras cuando la misma humanidad se haga oblación acepta por Dios (GS 38). En el futuro escatológico todas las criaturas que Dios creó por causa del hombre se verán libres de la servidumbre de la vanidad (GS 39). La libertad misma, como bien de la dignidad humana, luego de propagarla por el mundo en el Espíritu del Señor la encontraremos en la consumación escatológica cuando Cristo entregue el Reino al Padre (GS 39).

Los Horizontes de la Libertad

Casale nos dice que “una libertad sin horizonte es una libertad desorientada; es sólo espejismo de libertad”⁹³, pero ¿qué entendemos por horizonte en este capítulo?, los horizontes desde un punto de vista, nos permiten poner en perspectiva, en contexto la libertad y desde otro, nos ayudan a una síntesis teológica a propósito de la libertad. En los horizontes además vemos puntos de partida, no solo de reflexión teológica, sino de relación y de encuentro de Dios y el hombre. Los

91 STANCATI T., *o. c.*, p. 572.

92 CASALE C., *o. c.*, p. 97.

93 CASALE C., *o. c.*, p. 92.

horizontes han sido elegidos a partir de GS 2⁹⁴, que, a nuestro entender, nos da una clave de lectura particularmente iluminadora para una teología del mundo y especialmente para nuestro concepto:

"[...]el mundo, que los cristianos creen fundado y conservado por el amor del Creador, esclavizado bajo la servidumbre del pecado, pero liberado por Cristo, crucificado y resucitado, roto el poder del demonio, para que el mundo se transforme según el propósito divino y llegue a su consumación" (GS 2).

Como hemos desarrollado anteriormente, al tratar al mundo como sujeto de libertad, estas líneas del concilio corresponden al tercer nivel de una consideración integral del mundo, nivel en el cual se considera al mundo en su dimensión teologal, visto desde la fe el mundo es puesto en tres horizontes fundamentales, el horizonte creacional, el horizonte salvífico y el horizonte escatológico. El eje de esta visión teologal es la liberación del mundo operada por Cristo. En este punto el concilio se hace eco de la revelación histórico-salvífica "ligada a cuatro elementos fundamentales (monoteísmo creacionista, pacto, mesianismo, escatología) que cualifican el concepto de libertad del hebraísmo"⁹⁵. Consecuentemente el mundo es más que un mero escenario relativamente indiferente a la trama de la historia de salvación, éste "es experimentado como una realidad a la que lo remite su libertad y que, para el creyente, se encuentra dinamizada por la promesa escatológica"⁹⁶.

I. Horizonte Creacional

Como ya hemos citado "teológicamente hablando, la libertad es la condición en que Dios ha creado al hombre"⁹⁷. Esto a partir de la unidad anímico-corpórea, a través de la cual el mundo material puede alabar al Creador (GS 14). En la verdadera libertad encontramos un excelso signo de la imagen de Dios en el hombre, gracias a la cual el hombre puede buscar a su Creador y permaneciendo en Él alcanzar plenitud y felicidad (GS 17). Pues el sentido de esta libertad creacional es el diálogo con Dios al cual el hombre ha sido convidado desde su origen, la verdad más profunda que constituye la vida plena del hombre, brota del reconocimiento

94 Nos llama la atención que RUIZ de la PEÑA, no lo considere en su manual entre los aportes del Vaticano II a la teología de la creación (ver RUIZ de la PEÑA J. L., *Teología de la Creación*, Sal Terrae, Santander, 1986).

95 PELLEGRINO U., *o. c.*, p. 322.

96 NOEMI J., *El mundo, creación y Promesa de Dios*, San Pablo, Santiago, 1996, p. 13.

97 STANCATI T., *o. c.*, p. 572.

y unión al Creador⁹⁸ desde cuyo amor ha sido creado y en cuyo amor se conserva (GS 19). El hombre creado inteligente y libre está llamado como hijo a la comunión de Dios y a la participación de su felicidad (GS 21). De ahí que todos los actos ofensivos a la dignidad humana, que implican desconocer en los hechos la condición de personas libres y responsables a los hombres, contradicen enormemente el honor debido al Creador (GS 27).

Existe en estos textos una íntima relación entre la libertad en la que hemos sido creados y la filiación a la que hemos sido llamados⁹⁹, filiación que se opone a servidumbre.

Finalmente podemos decir que el mismo horizonte creacional supone una relación nueva con las criaturas, marcada por la pobreza y la libertad, que lleva a una verdadera posesión del mundo:

“[El hombre] Dándole gracias por ellas [las cosas creadas por Dios] al Bienhechor y usando y gozando de las criaturas en pobreza y con libertad de espíritu, entra de veras en posesión del mundo como quien nada tiene y es dueño de todo [9] Todo es vuestro; vosotros sois de Cristo, y Cristo es de Dios (I Cor 3,22-23)” (GS 37).

II. Horizonte Salvífico

Como hemos dicho, en el proemio de la Constitución, el Concilio afirma, ante toda la familia humana, que considera el mundo como liberado por Cristo, la visión del Concilio sobre el mundo, pues, no abstrae la obra salvífica y liberadora de Cristo, ésta no se puede callar en una palabra que pretende a la humanidad como interlocutora (GS 2). La liberación operada por Cristo en su Pascua, libera de la esclavitud del pecado y rompe la potestad del Maligno, a estas dos realidades íntimamente ligadas pecado y Maligno, se alude en el número 13, al indicarnos que el pecado consiste en un abuso de la libertad bajo el consejo del Maligno, que lleva a una ruptura (“contra eum erigens”) con Dios y separación (“finem suum extra Deum attingere cupiens”) de Dios (GS 13). Estas realidades requieren que el

98 A este respecto es interesante una mirada desde el arte la siguiente frase de Debray comentada por Voionmaa, en la que destaca la idea estética renacentista del arte como don de Dios Creador y no la idea más bien moderna del hombre como creador autónomo por su propio talento: “La libertad que se manifiesta en el arte no es la de una intención con respecto al instinto, sino la de la criatura frente al Creador [1]” (VOIONMAA L. F., *La libertad en el arte*, en Teología y Vida, XL (1999), p. 69).

99 Ver Juan 15, 15.

mismo Señor libere y conforte al hombre, renovándolo interiormente y expulsando al Maligno que lo retiene en el Pecado. Sólo liberado del pecado que lo rebaja, el hombre puede conseguir la plenitud a la que ha sido llamado en la creación (GS 13). El orden creacional no se puede restablecer sino por la acción liberadora de Cristo.

En el corolario cristológico del Capítulo 1 de la primera parte -sobre la dignidad de la persona humana- comprendemos esta acción salvífica, principalmente como un acto libérrimo del Hijo, al derramar su sangre, en el cual Dios nos reconcilia con Él y entre nosotros. Y de una manera directa, inclusive física -que nos parece connotado en el verbo usado, no *libero*, sino *eripio*¹⁰⁰- al arrancarnos (“eripuit”) de la servidumbre del diablo y del pecado, y personal, lo que se expresa en la bella cita del Apóstol: “El Hijo de Dios *me amó y se entregó a sí mismo por mí* (Gal 2,20)”. Sólo desde la recepción y contemplación de este acto amoroso puede nacer una auténtica *sequela Christi*:

“Cordero inocente, con la entrega libérrima de su sangre nos mereció la vida. En El Dios nos reconcilió [25] consigo y con nosotros y nos arrancó de la esclavitud del diablo y del pecado, por lo que cualquiera de nosotros puede decir con el Apóstol: El Hijo de Dios me amó y se entregó a sí mismo por mí (Gal 2,20). Padeciendo por nosotros, nos dio ejemplo para seguir sus pasos y, además abrió el camino, con cuyo [26] seguimiento la vida y la muerte se santifican y adquieren nuevo sentido” (GS 22).

De ahí que toda defensa del hombre, de su dignidad, de su libertad, de sus derechos, encuentre en el Evangelio de Cristo confiado a la Iglesia, su más profundo fundamento (GS 41).

Y no sólo en el orden social o político, sino también en el seno de la pareja humana cuyo amor sanado y elevado por el amor del Señor, une lo divino y lo humano, penetrando afecto y obras y conduciendo al don mutuo de sí mismo a los esposos (GS 49).

En la comprensión cristiana, la libertad del hombre es correlativa a la acción liberadora de Dios, presencializada en Jesús, y su actualización histórica es el

100 Nos parece ver en este verbo cierta familiaridad con el verbo hebreo *yasa* utilizado en la Sagrada Escritura para indicar la acción liberadora de Dios (ver NOEMI J., *¿Es la esperanza cristiana liberadora?*, Paulinas, Santiago, 1990, pp. 59-64).

amor¹⁰¹. De esta manera el horizonte salvífico nos habla de la libertad liberadora de Dios y de la libertad liberada del hombre, pero no a partir de un constructo conceptual intrincado, sino del descubrimiento gozoso de un Amor liberador recibido en la concreción histórica de la Pascua, que restaura un llamado original a una comunión que trasciende e integra lo creado. Y que por lo mismo se abre al tercer horizonte, el escatológico.

III. Horizonte Escatológico

En el texto conciliar que guía este capítulo, la liberación operada por Cristo se inserta en un propósito divino de transformación orientado a la consumación (GS 2). Esta liberación continúa por el Espíritu en la historia para que todos empleen sus fuerzas a favor de la vida humana y se extiendan a las cosas futuras (GS 38). Ahora bien podemos afirmar que la libertad está ontológicamente orientada al *éschaton*, ya que la libertad es “la única facultad de lo definitivo, la facultad del sujeto que mediante esa libertad ha de ser llevado a su situación definitiva e irrevocable; por ello, y en este sentido, la libertad es la facultad de lo eterno”¹⁰². Y así mismo podemos decir que la escatología en cuanto futuro prometido constituye propiamente una interpelación a la libertad de la humanidad y de cada hombre¹⁰³.

Incluso “la dimensión judicial [de la venida de Cristo], bien entendida, destaca que este encuentro no acontece por arte de magia, sino por arte de libertad, es un encuentro que requiere al hombre y no sólo a Dios como sujeto libre”¹⁰⁴, y en este sentido la consideración, ya anotada, sobre Dios y el hombre como sujetos de libertad alcanza su significación definitiva.

La escatología como interpelación a la libertad, en el dato bíblico, comprende necesariamente al mundo, concretamente e históricamente entendido, como anota Noemi en el contexto de la exégesis de Hechos 17, 22 - 31: “Escatológico

101 “De la libertad, por lo tanto, no se habla como de una facultad neutra del hombre, sino como una dimensión antropológica que es correlativa al designio liberador de Dios que queda sellado y se encuentra garantizado definitivamente en la persona y acción liberadora de Jesús [...]. Dicha libertad se actualiza históricamente en el amor” (NOEMI J., *o. c.*, pp. 68-69).

102 RAHNER K., *Curso Fundamental sobre la Fe, Introducción al Concepto de Cristianismo*, Herder, Barcelona, 1989, pp. 123s.

103 “La escatología habla de un futuro prometido por Dios que es una invitación y una propuesta a la libertad del hombre. La escatología se refiere al designio definitivo de Dios sobre la historia de la humanidad y sobre la libertad de cada uno de nosotros” (NOEMI, J., *El mundo, creación y Promesa de Dios*, San Pablo, Santiago, 1996, pp. 299-300).

104 NOEMI J., *o. c.*, p. 96.

no significa futuro abstracto, sino que implica un futuro cosmológico u ontológico, en cuanto abarca a todos los seres y se resuelve en una historia de libertad: la libertad constituida del hombre llamada a la conversión (v. 30) por la libertad constituyente de Dios que resucitó a un hombre de entre los muertos (v. 31)¹⁰⁵. En el texto conciliar el carácter concreto e integral de la esperanza cristiana involucra al mundo¹⁰⁶, y los bienes de la dignidad humana, comunión fraterna y libertad volverán a ser descubiertos en la consumación del reino eterno, el cual por su parte ya esta presente (GS 39).

La triple salvación del pecado, del Demonio y de la Muerte, alcanza su culmen en la Pascua de Cristo, que da sentido al drama de la muerte y funda la esperanza en la resurrección. El Cristocentrismo de la escatología cristiana implica reconocer en Jesús a Dios que viene a nuestro encuentro, un encuentro revelador y salvador, que devuelve su sentido a la libertad en la acogida de la gracia¹⁰⁷. La hondura del reconocimiento que Dios hace al hombre y a su libertad queda de manifiesto en la consideración de la posibilidad del infierno, donde se evidencia el don gratuito de la libertad en cuanto prerrogativa del hombre¹⁰⁸.

105 NOEMI J., *o. c.*, p. 73.

106 Esta integración no excluye como ya se ha dicho en distintas partes de este trabajo el carácter crítico de la esperanza cristiana: Ver NOEMI J., *¿Es la esperanza cristiana liberadora?*, Paulinas, Santiago, 1990, p. 24.

107 “En Jesús reconocemos al verdadero Dios. Este reconocimiento de Dios implica también un auto-reconocimiento de la propia libertad, como don ya no más pervertido irremediamente por el pecado en la muerte, sino como apertura a una nueva y definitiva gracia, que nos aguarda más allá de esa muerte: la resurrección de todos los hombres. Reconociendo a Dios como Amor incondicionado, el cristiano se reconoce a sí mismo como hombre *resurrecturus*, es decir, destinado a resucitar. [...] Desde el hombre, el sentido de la muerte sólo puede ser el de la libertad que se abre a la gracia, vale decir, el sentido que proviene de la apertura y la entrega a ese Otro más grande, que ha asumido nuestra muerte, permitiéndonos por eso, y sólo por eso, ser re-cogidos de la no-vida y acogidos en Su vida” (NOEMI J., *El mundo, creación y Promesa de Dios*, San Pablo, Santiago, 1996, pp. 405-406).

108 “el designio escatológico de plenitud que Dios promete al hombre no se instaura mecánica o mágicamente, sino que interpela al hombre como ser libre, por cuanto así ha sido creado y así es objeto del amor divino. Como *éschaton* del hombre, Dios no implica una aniquilación o supresión de la criatura humana, sino, por el contrario, una confirmación de su libertad como realidad definitiva de su ser ‘imagen de Dios’. Dios promete y se regala a Sí mismo a cada hombre y a todos los hombres, no como a esclavos sino como a hijos. El Don de plenitud de Dios no destruye ni aplasta al hombre sino que lo reafirma como ser libre.

De esto deriva la posibilidad de que el futuro escatológico pueda determinarse como un sin sentido al que queda confrontada la libertad humana. Dios toma en serio la libertad nuestra; más en serio de lo que nosotros solemos hacerlo. El infierno o la posibilidad real de una condenación irreversible no se apoyan en una divinidad perversa ni tampoco deberían sustentar una visión

Nos parece que el siguiente texto de Noemi expresa con belleza y precisión el sentido escatológico de la libertad del hombre: “Tenemos, pues, que la venida y el Juicio definitivos de Dios en Jesús glorioso, que espera el cristiano, siendo un acto de soberanía divina, de ninguna manera se contraponen al ejercicio de la libertad del hombre en la historia, sino que más bien lo requieren. No es una irrupción exógena, mecanicista o mágica de salvación, sino que implica más bien la confrontación definitiva del hombre ante la verdad de la historia y del sentido de su propia libertad. De este modo, quedan determinadas, dirimidas, enjuiciadas y discernidas la verdad de la gracia, la mentira del pecado, la verdad resplandeciente del amor de Dios como salvación para el hombre, y la mentira del pecado como la autocondenación que el hombre puede hacerse. El agente y criterio de juicio es Jesucristo, que se manifestará plenamente como sentido de la historia y de la libertad con que Dios creó al hombre para que, libre, se salve”¹⁰⁹.

La GS, en el bello texto que citamos a continuación, sintetiza el contenido de la esperanza cristiana, desde de la ignorancia del tiempo hasta la certeza de lo que creemos y enseñamos, mostrándonos a Dios respondiendo desmesuradamente a los deseos del corazón del hombre, uniéndonos a la resurrección de Cristo, liberando a toda criatura, y recordándonos el origen creacional del mundo y del hombre y del mundo para el hombre, o mejor por causa del hombre (“propter”):

“Ignoramos [15] el tiempo en que se hará la consumación de la tierra y de la humanidad. Tampoco conocemos de qué manera se transformará el universo. La figura de este mundo, afeada por el pecado [16], pasa, pero Dios nos enseña que nos prepara una nueva morada y una nueva tierra donde habita la justicia [17], y cuya bienaventuranza es capaz de saciar y rebasar todos los anhelos de paz que surgen en el corazón humano [18]. Entonces, vencida la muerte, los hijos de Dios resucitarán en Cristo, y lo que fue sembrado bajo el signo de la debilidad y de la corrupción, se revestirá de incorruptibilidad [19], y, permaneciendo la caridad y sus obras [20], se verán libres de la servidumbre de la vanidad todas las criaturas[21], que Dios creó pensando en el hombre” (GS 39).

moralizante o timorata del cristianismo, sino que ponen de manifiesto, por contraste, la gracia y el don de la libertad como privilegio del hombre” (NOEMI J., o. c., p. 322).

109 NOEMI J., o. c., pp. 98-99.

Conclusión

Al concluir esta investigación, constatamos una vez más el carácter totalizante de la libertad¹¹⁰ como temática teológica dado “que ‘pensar en Dios es pensar la libertad del hombre (60), la temática de la libertad impele a pensarlo ‘todo’, ya que nada queda afuera de ese ‘encuentro’ entre Dios y hombre”¹¹¹. Con esto queremos decir por una parte que si bien el lugar propio de la libertad, nos parece que es la antropología, hemos constatado que no podemos encerrar la libertad exclusivamente en alguno de los tratados clásicos de la teología, pues en la Sagrada Escritura, en el Magisterio Eclesial y la reflexión teológica, la libertad se muestra como nuclear al misterio de Dios y transversal a los diversos tratados. Y por otra parte, afirmamos que este carácter totalizante es necesariamente concreto, histórico, relacional, como Rahner magistralmente lo indica: “Lo que aquí llamamos libertad trascendental -la propia libertad última de la persona, no sólo en el conocimiento, o sea, no sólo como conciencia de sí mismo, sino también como acción propia- no puede a la postre quedar oculta en una interioridad del ánimo para una antropología auténtica, que entiende al hombre como hombre concreto, como una unidad real. También la libertad estará mediada siempre por la realidad concreta del espacio y del tiempo, de la corporalidad, de la historia del hombre. Una libertad que no pudiera aparecer en forma mundana, sin duda no sería ninguna libertad que nos interese de manera especial, y tampoco una libertad tal como la entiende el cristianismo”¹¹².

Tal carácter totalizante que podría parecer abrumador para el quehacer teológico, representa para nosotros un estímulo para aproximarnos constantemente al misterio que involucra y al mismo tiempo para acercarnos activa y críticamente a la realidad social y eclesial. En efecto, “a la luz de un análisis más detenido el concepto y la realidad de la libertad escapan al ámbito de la reflexión para insertarse en la incomprendibilidad en que en definitiva habitan el hombre y Dios. [...] La proclamación del carácter misterioso de la libertad no exime de una lucha por las posibilidades concretas de esa libertad en la sociedad y en la Iglesia; significa exclusivamente una advertencia grave ante el peligro de confundir la libertad

110 “Ainsi entendue la liberté est à la fois la conquête de l’homogénéité intérieure et de l’adaptation totale, le *sibi constare* et le *toti et mundo et Deo inserire*” (cita de Maurice Blondel en LALANDE A. (dir), *Vocabulaire Technique et critique de la Philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1956. *Liberté*, p. 559).

111 CASALE C., *o. c.*, pp. 106-107.

112 RAHNER K., *o. c.*, p. 56.

con alguna otra cosa, de considerar que algo es libertad o supone mayor espacio libre, simplemente porque arrincona una antigua violencia o un angostamiento del espacio libre hasta ahora existentes”¹¹³.

En relación al texto conciliar abordado debemos decir que su riqueza, densidad y profundidad, nos disponen a una actitud de asombro, humildad y de gratitud. Ya anotamos en la introducción la peculiaridad e importancia de la *Gaudium et Spes*, ahora queremos destacar su vigencia y carácter ineludible, la vigencia de su análisis de la realidad, que hoy podemos llamar profética; la vigencia de sus contenidos, especialmente de su primera parte, que constituyen una síntesis teológica sin precedentes en el Magisterio; y la vigencia de su actitud, una actitud dialogante e interpeladora, que busca comprender y hacerse comprender sin ambigüedades. Sin embargo, no se pueden pasar por alto los años transcurridos, la acentuación de los cambios culturales, los procesos eclesiales acaecidos. Todo esto exige una lectura integral de la GS, una mirada a la recepción que ha tenido en la Iglesia (esto evidentemente escapa a los objetivos de este trabajo), pero sobre todo asumir su actitud solidaria, su voluntad de diálogo y su claridad doctrinal.

En relación al propósito de este trabajo, debemos indicar, en primer lugar, que la riqueza cualitativa y cuantitativa de la libertad en la GS, constituye una puerta de entrada y clave de lectura válida para conocer, valorar y aplicar el espíritu del concilio a la reflexión teológica y a la acción pastoral. En efecto, la constatación cuantitativa del uso y distribución de los términos, y la aproximación a los diversos contextos en los cuales se aborda la libertad, ponen en claro la transversalidad del concepto, su consecuente importancia, la criticidad histórica y la profundidad teológica con que es abordado, la actitud de diálogo, discernimiento y servicio que empapa su redacción. En segundo lugar la libertad es primordialmente un asunto de sujetos, de personas, y por lo tanto de relación y de encuentro, no hay libertad en la cual no se implique necesariamente Dios y el hombre, el Dios trinitario y relacional de la Fe cristiana, y todos los hombres de todos los tiempos y de hoy en particular. En tercer lugar la libertad propiamente arranca de Dios, que crea, libera y consume, en un inaudito designio de libertad, operando una liberación total y una finalización integradora. Libera de todo y libera para un encuentro que nada deja fuera. En cuarto lugar los horizontes de la libertad constituyen un desafío de lectura teológica para todas las realidades creadas.

113 RAHNER K., *Tolerancia Libertad Manipulación*, Herder, Barcelona, 1978, p. 89

Quisiéramos destacar finalmente un pasaje particularmente iluminador relacionado con el objetivo inicial propuesto. Se trata del aporte y el desafío de reflexión que supone GS 17 cuyo centro es sin duda “La verdadera libertad es signo eminente de la imagen divina en el hombre”, aquí el concilio asume una larga tradición “que podemos encontrar entre otros en Ireneo [17] y Juan Damasceno [18], se expresa en las primeras páginas del Antiguo Testamento, en donde se narra el acto cúspide de la ‘pirámide’ (von Rad) creacional: ‘Y dijo Dios: hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra, y manden en los peces del mar y en las aves de los cielos, y en las bestias y en todas las alimañas terrestres, y en todas las serpientes que serpean por la tierra’ (*Gen 1, 26*). El Creador hace participar así a los hombres de su señorío y de su función ordenadora. De esta manera, el hombre, como ‘gobernador’ y ‘abogado’ (Máximo el Confesor) puede y debe representar vicariamente la voluntad de Dios en el mundo”¹¹⁴. No escapa al tema de la imagen la paradoja del pecado¹¹⁵, y el mismo designio escatológico que como se ha visto exige la libertad del hombre, confirma el carácter constitutivo de la libertad que otorga al hombre la imagen divina¹¹⁶.

Oscar GAYOSO DONZÉ
ogayoso@ucn.cl

114 CASALE C., *o. c.*, p. 95. Destacamos también la siguiente cita de Bossuet: “Plus je recherche en moi-même la raison qui me détermine, plus je sens que je n’en ai aucune autre que ma seule volonté: je sens par là clairement ma liberté, qui consiste uniquement dans un tel choix. C’est ce qui me fait comprendre que je suis fait à l’image de Dieu” (Bossuet citado en LALANDE A. *o. c.*, p. 563).

115 “Al crear al hombre «a su imagen» (Gén 1, 27), Dios le otorga el bien supremo de la libertad, y no le falta razón a Satán cuando, al incitar a Eva a elegir mal, la embauca diciendo: «seréis como dioses» (Gén 3, 5)” (MERCIER J., *o. c.*, p. 912).

116 “El designio escatológico de plenitud que Dios promete al hombre no se instaure mecánicamente o mágicamente, sino que interpela al hombre como ser libre, por cuanto así ha sido creado y así es objeto del amor divino. Como *éschaton* del hombre, Dios no implica una aniquilación o supresión de la criatura humana, sino, por el contrario, una confirmación de su libertad como realidad definitiva de su ser ‘imagen de Dios’. Dios promete y se regala a Sí mismo a cada hombre y a todos los hombres, no como a esclavos sino como a hijos. El Don de plenitud de Dios no destruye ni aplasta al hombre sino que lo reafirma como ser libre” (NOEMI J., *El mundo, creación y Promesa de Dios*, San Pablo, Santiago, 1996, p. 322).