

**PARTE II**

**EL SUJETO LLAMADO POR DIOS: LA ANTROPOLOGÍA  
MORAL**

## CAPÍTULO IV

### LA LIBERTAD DE LOS HIJOS DE DIOS

#### *1. Visión de conjunto de los temas de la antropología moral cristiana*

La Parte I ha considerado la vocación universal a la santidad, es decir, la llamada a participar de la vida trinitaria en Cristo. Se ha estudiado también que, entre la justificación inicial y el cumplimiento escatológico de la salvación, media el proceso de la santificación, la actuación terrena e histórica de la vocación cristiana, cuyas grandes líneas han sido trazadas en el capítulo precedente. Antes de afrontar el examen del referente normativo de la actividad moral (Parte III), conviene analizar la naturaleza y la estructura de lo que debe ser regulado (las acciones, los afectos, etc.) y la modalidad en que puede ser regulado. Es decir, se deben considerar las estructuras que hacen del cristiano un sujeto capaz de colaborar libremente con Dios, diseñando y escogiendo –con el auxilio de la gracia– un tipo de vida (conducta moral) que no solo sea congruente con su identidad de hijo de Dios, sino que, además, le permita expresarse y crecer según «la medida de la plenitud de Cristo»<sup>1</sup>.

La antropología moral cristiana no se ocupa de todos los temas de la antropología teológica: esta se presupone. Objeto de nuestra atención es solo el cristiano en cuanto sujeto moral y, por tanto, fundamentalmente la libertad, que estudiamos en este capítulo. *El cristiano considera la libertad en el marco de su autocomprensión como hijo de Dios en Cristo*, es decir, como la libertad de un hijo que, sobre todo, desea cumplir la voluntad del Padre<sup>2</sup>. El estudio previo de las dimensiones del concepto filosófico de libertad ofrecerá el esquema analítico para encuadrar correctamente el tema.

Las acciones libres poseen una articulación discursiva compleja, que se desarrolla a lo largo de dos ejes. Según el eje horizontal, el actuar libre puede concebirse como un proceso de comunicación entre el hombre, el mundo y Dios, que en su conjunto tiende a la efectiva realización de la vida en Cristo. Según el eje vertical representa el momento culminante y el principio supremo

---

<sup>1</sup> *Ef* 4, 13.

<sup>2</sup> Cfr. *Jn* 4, 34; 5, 30; 6, 38 con referencia a Jesucristo, y *Jn* 7, 17 con referencia al cristiano.

de integración de una diversidad de procesos, contenidos y estados de la psique que, debido a su interconexión y retroalimentación, poseen un cierto carácter circular<sup>3</sup>.

En este proceso es posible distinguir analíticamente cinco elementos fundamentales:

1) Las inclinaciones y las tendencias, que llamaremos genéricamente deseo, en el sentido de deseo no deliberado, es decir, previo a la libre elección.

2) La percepción de la presencia o ausencia de bienes a los que propende el deseo humano.

3) Las reacciones afectivas (sentimientos, emociones, pasiones) que siguen a la percepción. La persona reacciona de manera positiva o negativa en función del significado que tiene para las tendencias lo que ha percibido.

4) Los actos humanos o actos libres, gobernados por la inteligencia y la voluntad, a través de los que la persona se conduce a sí misma (conducta) para realizar el tipo de vida que ha elegido, dirigiendo sus propias tendencias y respondiendo, en modo positivo o negativo, a la llamada de Dios.

5) Los hábitos, principal expresión de la libertad personal, mediante los cuales la libertad modifica, para bien o para mal, la propia estructura operativa, es decir, las inclinaciones, las tendencias, la capacidad de juzgar, de decidir, de realizar. Junto a los hábitos adquiridos a través de la conducta personal, la antropología moral cristiana debe estudiar los hábitos infusos (las virtudes morales infusas, los dones del Espíritu Santo), por los que el Espíritu Santo guía al cristiano hacia la vida de los hijos de Dios en Cristo. Este quinto elemento, los hábitos morales adquiridos e infusos, cierra el círculo, y pasa a ser en realidad el primer elemento de la serie, ya que en la vida real las inclinaciones y las tendencias no se encuentran en la persona en estado puro: han sido modificadas, en modo positivo o negativo, por los hábitos morales, es decir, por la conducta ética de la persona y su correspondencia a la acción santificadora del Espíritu Santo.

De los cinco elementos mencionados, los tres primeros se estudiarán en el capítulo V. Estos son muy importantes para formarse una idea exacta de la libertad humana, de sus motivaciones y de los bienes que la atraen. *La libertad humana es sin duda una realidad espiritual, pero no es la opción pura de un*

---

<sup>3</sup> Debido a esta circularidad el estudio de la teología moral presupone el conocimiento de las estructuras esenciales del ser y del actuar humanos: facultades espirituales, apetitos sensitivos, conciencia, etc., cuestiones que no se puede analizar aquí en toda su extensión. Se estudiarán solo los aspectos que se relacionan directamente con la conducta moral.

*espíritu que está fuera del espacio y del tiempo.* Nuestro desear no es una mera iniciativa, sin raíces. El hombre tiene inclinaciones y necesidades relacionadas con el cuerpo, la sensibilidad y la racionalidad, así como “inclinaciones” y exigencias recibidas con la gracia del Espíritu Santo, que pueden realizarse solo mediante una conducta libre. Por ello, en la vida moral, temas y necesidades que proceden de la no-libertad se elevan al nivel de la libertad, donde sufren una cierta elaboración y transformación, y a veces son corregidos o incluso rechazados. La libertad se alimenta de motivaciones que frecuentemente no proceden de ella misma. Algunas de estas surgen en los estratos inferiores de la totalidad psicofísica humana, otras proceden del ámbito superior determinado por la presencia del Espíritu Santo en el cristiano. En cualquier caso, si no se consideran cuidadosamente estos elementos no puede tenerse una idea adecuada del hombre y del cristiano en cuanto sujeto moral. Este no es un sujeto indiferente a quien vincula una ley, ni tampoco un sujeto autónomo que realiza, fuera del espacio y del tiempo, opciones trascendentales<sup>4</sup>.

Los dos últimos elementos, la acción moral y los hábitos morales, son más familiares a la tradición de la teología moral. Les dedicaremos los capítulos VI y VII, respectivamente.

## ***2. Dimensiones del concepto filosófico de libertad***

*La ética filosófica, y lo mismo vale para la teología moral, presupone la realidad de la libertad humana.* Si no tuviésemos la real posibilidad psicológica de decidir libremente entre bien y mal, no existiría la conducta humana (el hombre no podría “conducirse”) ni se nos podría imputar ninguna responsabilidad y no tendría sentido la alabanza o el reproche sobre nuestro comportamiento. La experiencia jurídica y política de la humanidad se apoyan en el mismo supuesto. La existencia de múltiples factores que condicionan el actuar humano no comporta una objeción esencial a la realidad de la libertad humana, siempre que estos condicionamientos dejen cierto margen para la decisión autónoma última<sup>5</sup> y, como observa Hans Reiner, nadie hasta ahora ha conseguido demostrar rigurosamente que tal margen no exista<sup>6</sup>. La negación de la libertad se basa en premisas de carácter general, cuya legítima aplicabilidad al entero ámbito de lo real nunca ha sido probada.

Es preciso reconocer, sin embargo, que la libertad humana es una

---

<sup>4</sup> Las diversas concepciones del sujeto moral en las orientaciones éticas actuales, pueden consultarse en G. ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, cit., pp. 239-274.

<sup>5</sup> Una adecuada valoración de las restricciones a que alude la psicología del profundo, la realiza A. LAMBERTINO, *Psicoanalisi e morale in Freud*, Guida, Napoli 1987, pp. 429-474.

<sup>6</sup> Cfr. H. REINER, *Etica. Teoria e storia*, Armando, Roma 1971, p. 36.

realidad profunda, poliédrica y, en cierto sentido, misteriosa; por eso ha sido, es todavía, y probablemente lo será siempre uno de los principales objetos de la reflexión humana. Corresponde principalmente a la antropología filosófica y a la metafísica aclarar los múltiples aspectos teóricos de la noción de libertad<sup>7</sup>. Aquí nos limitamos a esbozar las principales dimensiones del concepto filosófico de libertad, para poder encuadrar adecuadamente lo que la antropología cristiana enseña sobre esta.

Si consideramos la expresión «debemos tener la libertad para ser libres de ser libres», vemos que *el concepto de libertad se usa con tres significados diferentes*. El primero («debemos tener la libertad») significa *ausencia de restricciones o de coacción*; el segundo («para ser libres») significa *libertad de elección, capacidad de elegir autónomamente*; el tercero («de ser libres») significa, en cambio, una condición de la persona que se alcanza a través de la elección, y que representa *una cualidad de orden genuinamente ético* cuya naturaleza ha de ser ulteriormente explicada. En torno a estas tres acepciones se pueden agrupar los principales núcleos problemáticos del concepto de la libertad, aunque ciertamente no todos.

#### a) *La libertad de coacción*

*La “libertad de coacción” o “libertad de restricción” es la condición del sujeto que no está obligado o impedido en su actuar por agentes externos. No tienen esta libertad el esclavo, el prisionero y aquellos a los que una ley o la fuerza de otros impide expresarse o hacer lo que querrían. Es una libertad que se refiere principalmente a poder realizar externamente lo que se ha decidido hacer, aunque puede también referirse al querer cuando está directamente sometido a una coerción desde el exterior, por ejemplo, a través de ciertas drogas o sistemas de torturas. De este tipo de libertad y de sus múltiples manifestaciones se ocupan desde diversos puntos de vista la moral, la política y el derecho.*

Las primeras reflexiones sobre la libertad en la Grecia clásica prearistotélica se movían en este ámbito. La libertad se definía en contraposición a aquello de lo que se es libre, y así se formulaba una noción de libertad fundamentalmente política: es libre el ciudadano, el que no es ni esclavo ni prisionero de guerra. Para algunos filósofos de la Edad Moderna, este concepto de libertad ha sido el objeto principal de su atención, aunque su contexto era muy diverso del griego. Con la llegada de la ciencia moderna, la reducción de la causalidad a la sola causa material/eficiente hizo especialmente difícil la

---

<sup>7</sup> Para una visión de conjunto del concepto de libertad y de los problemas conexos, cfr. A. FERNÁNDEZ, *Filosofía de la libertad* (2 vol.), Conf. Caj. de Ahorros, Madrid 1975; F. INCIARTE, *Freiheit*, en AA.VV., *Persönliche Verantwortung*, Adamas, Köln 1982, pp. 65-83; A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Ética general*, cit., pp. 201-210. El lector interesado en un análisis interdisciplinar puede consultar útilmente F. RUSSO - J. VILLANUEVA (cur.), *Le dimensioni della libertà nel dibattito scientifico e filosofico*, Armando, Roma 1995.

reflexión sobre la libertad: se establecía una relación causal de tipo material/eficiente entre el estado precedente de la persona y la volición que de él derivaba; en definitiva, se analizaba como una conexión necesaria entre dos acontecimientos o momentos (dada la motivación o el estado de ánimo A, sigue necesariamente la decisión B). Afirmar la libertad del querer suponía, por tanto, negar la existencia de esa conexión necesaria entre motivación y acción y, por consiguiente, la causalidad. Ahora bien, como el ejercicio teórico de la razón estaba dominado por la categoría de causalidad, afirmar la libertad limitando la causalidad equivalía a sostener la imposibilidad de comprender teóricamente el actuar humano libre, que terminaría por concebirse como lo irracional y lo imprevisible por excelencia. Por esta razón, filósofos como Hobbes, Locke, Hume y Voltaire prefirieron considerar la libertad no como una propiedad del querer, sino más bien como una capacidad de actuar externamente según el propio querer. La libertad sería el poder actuar como se quiere, pero no la facultad de querer libremente. Leibniz hizo notar justamente que el verdadero problema es la libertad del espíritu, y no la de los brazos o de las piernas, si bien tampoco Leibniz consiguió resolver de modo satisfactorio todos los problemas ligados a la libertad del querer.

### *b) La libertad de elección*

El segundo significado de la libertad no se fija tanto en la posibilidad de hacer lo que se ha decidido hacer, cuanto en *la ausencia de necesidad interna para tomar una decisión u otra. Es propiamente la libertad de querer, que se llama comúnmente libertad psicológica*, y que es un presupuesto de lo que hemos dicho sobre la acción humana, las pasiones y las virtudes en los tres capítulos precedentes. La doctrina filosófica que niega la existencia de esta libertad se llama genéricamente *determinismo psicológico*, y sostiene, en síntesis, que la libertad de elección del hombre es solo aparente, ya que en realidad está sujeta a una necesidad interna, por ejemplo, la de la motivación racional más fuerte, frente a la cual la voluntad se reduciría a aceptarla. Ciertamente no se puede negar la existencia de ciertas limitaciones internas, que disminuyen (y, en algún caso, quitan) la libertad psicológica; esto prueba que la libertad humana es limitada, pero no niega su existencia: la autoexperiencia del obrar humano hace ver que, en condiciones normales, la persona elige lo que *quiere*.

Esta libertad de elección, llamada “libre albedrío” por la filosofía clásica, implica la realización autónoma de un acto de la voluntad que se coloca entre el “puedo” y el “no estoy obligado”. En el plano vital está ligada al reconocimiento de que se debe a mi voluntad el que exista algo que podría no haber existido nunca, o también que no exista algo que, por el contrario, podría existir. Gracias a la libertad psicológica el hombre es causa y principio de los propios actos (Aristóteles), dueño de las propias acciones (Santo Tomás). El hombre no quiere necesariamente lo que quiere, puede realizar elecciones o mostrar preferencias, e incluso cuando no existe la real posibilidad de escoger puede, no obstante, tomar una posición interior: afirmar o negar, aceptar o rechazar lo que le es ofrecido. Es una libertad interior compatible incluso con

la coacción: el encarcelado, por ejemplo, conserva la libertad de tomar posición frente a su situación, aceptándola porque la considera una justa pena por sus delitos, o no aceptándola porque sabe que ha sido injustamente condenado.

En la libertad de elección es posible distinguir conceptualmente dos dimensiones: la *autodeterminación* y la *intencionalidad*. La idea de autodeterminación<sup>8</sup> expresa fielmente, a nuestro juicio, la esencia del acto libre. Muestra, en efecto, que en cada acción libre *soy yo* (y no otra persona o una necesidad interna) *el que decide o determina*, y que, además, *decido o determino acerca de mí mismo*. El primer aspecto de esta dimensión (“soy yo quien decide, y no otro en mi lugar”) es el propio del mismo concepto de libertad. Pero el segundo no es menos importante: en cada acción libre, incluso aunque se trate de una acción que recae sobre otra persona o sobre una materia externa, decido también sobre mí mismo, modifico y forjo mi modo de ser persona. La segunda dimensión de la voluntad libre (intencionalidad) está en la línea de la apertura de la voluntad hacia su objeto. La voluntad es la facultad de la que se sirve la persona para alcanzar sus objetivos y, en esta perspectiva, la libertad implica que los objetos presentados por la inteligencia no determinan necesariamente el acto de la voluntad. Este punto de vista ha sido indebidamente absolutizado por quienes conciben las discusiones sobre la libertad en forma de oposición entre determinismo e indeterminismo. A través de la idea de indeterminismo ante los objetos del querer es posible hacerse una idea solo negativa (lo que no es) e inadecuada de la libertad, pues esta implica una forma de dependencia y de determinación cualitativamente superior a la dependencia y a la independencia respecto a los objetos del querer: tal forma superior de determinación y de dependencia es la *autodeterminación* o *autodependencia*. La persona no está determinada por los objetos del querer, en cuanto está determinada y dominada solamente por sí misma (autodeterminación). Así pues, la autodeterminación es la dimensión fundamental de la libertad, mientras que la intencionalidad en el plano de los objetos es una dimensión derivada<sup>9</sup>.

Santo Tomás establece en la libertad de elección una distinción entre el plano del ejercicio y el plano de la especificación<sup>10</sup>, equiparable a la ya indicada entre autodeterminación e intencionalidad, sobre la cual no nos detenemos ahora. Conviene más bien considerar que, para el Aquinate, la universalidad del conocimiento intelectual es la raíz de la libertad de elección. Los objetos conocidos son ciertamente individuales, pero de ellos decimos que son respectivamente una casa, una mesa, etc.; es decir, los conocemos en su universalidad –casa, mesa– y, en último término, en cuanto entes o en cuanto bienes. Así como oímos algo en cuanto produce sonido, y lo vemos en cuanto está iluminado, así comprendemos algo en cuanto es, y lo comprendemos “prácticamente” cuando lo consideramos bueno. La capacidad intelectual *per se* se relaciona con el ser y el bien universal, y por eso no puede ser saciada por objetos singulares. El horizonte universal de la inteligencia –virtualmente infinito– hace posible la libertad del juicio de la razón práctica en torno a la bondad de las cosas singulares y, por tanto, que haya siempre un margen real de autodeterminación de la voluntad, cuyo

---

<sup>8</sup> Seguimos aquí el análisis de la autodeterminación de K. WOJTYLA, *Persona y acción*, BAC, Madrid 1982, cap. III.

<sup>9</sup> Véanse las interesantes observaciones sobre este tema de M. SCHELER, *Fenomenología y metafísica de la libertad*, en ID., *Metafísica de la libertad*, Nova, Buenos Aires 1960, pp. 7-36.

<sup>10</sup> Cfr. *De malo*, q. 6.

horizonte –la razón del bien en general– participa de la infinitud virtual de la inteligencia: ningún bien finito (o infinito, pero conocido de manera finita) se conmensura perfectamente con la inteligencia y la voluntad como para producir un juicio y un asentimiento necesarios.

Por eso, ordinariamente, la valoración cognoscitiva de los bienes concretos no introduce necesidad en el querer. La persona no resulta atraída necesariamente por los bienes conocidos, sino que corresponde a ella determinarse a sí misma en relación con esos bienes. Se podría decir que el querer personal se auto-forma, se da a sí mismo una determinación formal, sirviéndose ciertamente del conocimiento. También puede decirse que la inteligencia solo introduce la determinación formal que la voluntad acepta. En todo caso, ante un bien cuya atracción pareciera irresistible, la persona puede querer no considerar este bien, pensar en otra cosa, etc.: es el caso de quien no entiende “porque no quiere entender” y de quien no oye “porque no quiere escuchar”. Debemos concluir que el ejercicio de la inteligencia depende de la voluntad y, por otra parte, que la inteligencia guía, en cierto modo, ese aparente trascenderse de la voluntad: la persona rechazaría la propuesta de la inteligencia solo si tal propuesta fuese considerada contraria, en algún modo, al propio bien. En síntesis: la voluntad es precedida por un acto intelectual, que ella no ha constituido objetivamente; sin embargo, depende de la voluntad que tal consideración –y no otra– sea decisiva en el plano práctico. En este sentido dijimos que la autodeterminación es la dimensión fundamental de la libertad de elección.

### c) *La libertad como valor y tarea ética*

Nos referimos ahora al valor y la tarea moral que comporta el buen uso de la libertad de elección o, en otras palabras, al valor que supone la libre afirmación del bien y, por contraste, la degradación que causa en el mundo espiritual el que un ser inteligente elija lo que él sabe que es malo o rechaza lo que él sabe que es bueno. Esta clase de libertad no es, por tanto, algo que el hombre tiene por naturaleza, en virtud de su constitución ontológica o psicológica: es, más bien, objeto de elección y de conquista por parte de la persona, y puede considerarse como un tercer tipo de la “libertad-de”. Si antes se ha hablado de libertad-de coacción externa y de libertad-de necesidad interior, ahora se trata de *la libertad-de los impulsos desordenados, la libertad del pecado y de la miseria moral. Esta representa la perfección ética de la libertad psicológica, su consolidación en el bien mediante la virtud, que es el fin propio de la educación moral*. En la formación de este tercer significado de la libertad ha tenido un influjo decisivo el cristianismo, que la ve como el fruto de la colaboración entre la libertad (psicológica) humana y la gracia de Dios, aunque no se puede considerar como un concepto exclusivamente teológico<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> En este sentido escribe V. Mathieu: «Para ser libres es necesario y suficiente *quererlo*: pero al decir “basta querer” no se debe olvidar la *dificultad* intrínseca de este querer, que no depende del simple arbitrio, sino que es, al contrario, la más ardua de las realizaciones. El problema es conseguir querer ser libres; haber puesto en relación gracia y libertad ha sido, para el conocimiento de este problema, una adquisición preciosa, precisamente porque ha subrayado la problematicidad de aquel querer. [...] Además de su interés teológico, el

#### d) Libertad y amor

La reflexión filosófica advierte que la consideración de la libertad humana como “libertad-de” en los tres sentidos indicados, es insuficiente. En los tres casos se trata de nociones negativas que, paradójicamente, necesitan lo que se niega para poder afirmarse. En efecto, hemos considerado la libertad como negación de la coacción, de motivos internos que determinan necesariamente la elección, y como liberación de las pasiones desordenadas y del pecado. Pero aunque estuvieran garantizados estos tres tipos de libertad, la vida humana no alcanzaría aún su plenitud. Por más que la libertad sea un gran bien, no es el bien que satisface los deseos de la persona, sino la condición necesaria para el logro de ese bien. Sin libertad, ningún bien es un bien humano; pero sin bien la libertad es algo vacío. La libertad es la libertad de la persona que “se conduce a sí misma”, libertad de la conducta. Y el “conducirse a sí mismo” plantea la cuestión de la meta propuesta, del “para qué” de la libertad. La “libertad-de” suscita el tema de la “libertad-para” y, por tanto, del bien humano que debe afirmarse y del mal que debe negarse. *El estudio de la libertad lleva a la consideración del amor, que en todas sus formas es siempre una libre afirmación del bien.*

En la primera parte del libro hemos analizado la respuesta que la fe cristiana da a la cuestión del bien último del hombre. Ahora podemos notar que el estudio filosófico de la libertad muestra que esta presupone la trascendencia del querer humano respecto a los bienes que nos rodean, razón por la cual la voluntad es atraída por estos, aunque no determinada por ellos. La libertad parece animada por una tendencia al bien absoluto. Santo Tomás de Aquino lo designa con el concepto técnico de *voluntas ut natura* (inclinación natural de la voluntad). El horizonte intencional de la *voluntas ut natura* lo describe con expresiones técnicas que ponen de relieve su amplitud potencialmente infinita<sup>12</sup>.

En su realidad inicial como ser dado, esta aspiración es formal, implica la *ratio volendi* y no un acto concreto de la voluntad. Cada persona elabora esta aspiración de diferentes maneras, a menudo con un proceso de carácter

---

concepto de “gracia” es necesario para comprender en toda su profundidad, aun en el ámbito estrictamente filosófico, el problema de la libertad» (V. MATHIEU, voz *Libertà*, en *Enciclopedia Filosofica*, Sansoni, Firenze 1957, vol. 3, col. 23).

<sup>12</sup> Para Santo Tomás el objeto de la *voluntas ut natura* es «*ipsum bonum absolute*» (*De veritate*, q. 25, a. 1), «*bonum conveniens apprehensum*» (*De malo*, q. 6, a. un.), «*ipsam bonitatem*» (*De veritate*, q. 25, a. 1), «*ultimus finis sui in commune*» (*Ibid.*, q. 22, a. 7), «*se esse completum in bonitate*» (*Ibidem*), «*bonum in commune*» (*S.Th.*, I-II, q. 10, a. 1), «*finis ultimus, ut beatitudo et ea quae in ipsa includuntur*» (*De veritate*, q. 22, a. 5), «*rationem appetibilitatis absolute*» (*Ibid.*, q. 25, a. 1). Cfr. T. ALVIRA, *Naturaleza y libertad. Estudio de los conceptos tomistas de “voluntas ut natura” y “voluntas ut ratio”*, Eunsa, Pamplona 1985.

religioso; en cualquier caso esta elaboración no es ajena a algo muy semejante a la fe, que se muestra así una categoría antropológica de primer orden. Para vivir necesitamos la esperanza, la expectativa de un bien que no siempre tiene una equivalencia empírica. Las personas que carecen de esta expectativa pierden el ánimo y la confianza, que son necesarios para la vida moral. Significativamente, se dice que están desmoralizados.

### **3. La libertad en la antropología cristiana**

#### *a) La libertad como don de Dios en la perspectiva histórico-salvífica*

La Sagrada Escritura no contiene reflexiones filosóficas abstractas sobre el concepto de libertad, aunque algunas consideraciones de la literatura sapiencial alcancen una cierta abstracción. Particularmente, *en el Nuevo Testamento prevalece una perspectiva existencial o histórico-salvífica, que ve la libertad –que se ha hecho pecadora– redimida por Cristo y llamada a colaborar con la gracia para llegar a ser libremente voluntad buena y aun voluntad santa*. Es habitual, en la perspectiva bíblica, que la libertad de elección esté simplemente presupuesta cuando trata del comportamiento de las personas o del pueblo escogido; pero no faltan afirmaciones explícitas: «Hoy pongo ante ti la vida y el bien, o la muerte y el mal. [...] Pongo ante vosotros la vida y la muerte, la bendición y la maldición; elige, pues, la vida, para que tú y tu descendencia viváis»<sup>13</sup>; y en modo más abstracto: «Él, desde el principio, creó al hombre y le dejó en manos de su propio albedrío. y lo puso en mano de su concupiscencia. Le dio sus mandamientos y preceptos, e inteligencia para hacer lo que a Él le place. Si quieres cumplir los mandatos, ellos te protegerán; si tienes fe en Él, también vivirás. Él ha puesto ante ti fuego y agua; adonde quieras extenderás tu mano. Ante los hombres están la vida y la muerte, el bien y el mal; a cada uno se le dará lo que le plazca»<sup>14</sup>.

En el Antiguo Testamento, el episodio del Éxodo ocupa un lugar importante en el estudio de la liberación: Dios ha visto la opresión de su pueblo y decide liberarlo de esta situación de sufrimiento y de explotación, para conducirlo a la tierra prometida<sup>15</sup>. Se trata de una liberación que tiene un inmediato aspecto socio-político, si bien no puede interpretarse ni en sentido individualista, ni en sentido de liberación de una clase, pues se trata de todo el pueblo elegido; por otra parte, no es el hombre a emanciparse, sino que recibe la liberación de Dios<sup>16</sup>, si bien esto no excluya –al contrario, implique– la mediación humana<sup>17</sup>. La liberación socio-política, por ende, no agota el sentido del Éxodo, y ni siquiera es su significado principal: la liberación se encamina a la Alianza,

<sup>13</sup> Dt 30, 15-19.

<sup>14</sup> Si 15, 14-18.

<sup>15</sup> Cfr. Ex 3, 7-9.

<sup>16</sup> Cfr. Est 4, 17f-z; Sal 18, 3.49; Dn 6, 28.

<sup>17</sup> Cfr. Ex 3, 10-12.

tiene un valor trascendente de relación con el Señor, con sus prescripciones rituales, morales y jurídicas. El profundo sentido del Éxodo es religioso-moral; no se trata tanto de una liberación orientada a evitar la explotación humana, cuanto a mostrar la gloria de Dios que, ciertamente, exige la desaparición de todo tipo de opresión. Esto resulta más evidente cuando se entiende que la tierra prometida, más que un área geográfica, designa al “pueblo de Dios” en el cual reina la justicia, como resulta especialmente subrayado por los profetas<sup>18</sup>. Hay que notar, además, que en la versión de los LXX el término *eleuthería* (libertad), usado con frecuencia en oposición a la idea de esclavitud, no se emplea, en cambio, en el contexto de la liberación de Egipto ni en las tradiciones relativas al retorno del exilio.

Debe subrayarse que la libertad, tanto la de elección como la liberación de la opresión, se considera un don de Dios, ligado a la acción salvífica del que lo concede. El gran valor de la libertad humana como don de Dios se ha convertido en una tesis característica de la antropología cristiana<sup>19</sup>. La «verdadera libertad es signo eminente de la imagen divina en el hombre»<sup>20</sup>. Y resalta la trascendencia del hombre sobre el mundo material: «En su interioridad, el hombre es superior al universo entero; retorna a esta profunda interioridad cuando vuelve a su corazón, donde Dios, que escruta los corazones, le aguarda y donde él mismo, bajo los ojos de Dios, decide sobre su propio destino»<sup>21</sup>. Por eso, en el plano humano, es decir, natural, la libertad es el don más grande que Dios ha concedido a los hombres<sup>22</sup>. *El valor de la libertad consiste en el hecho de que solo ella hace posible la libre afirmación del bien porque es bien, y por tanto también el amor a Dios en cuanto bien sumo, acto de libre adhesión al bien que constituye por parte de la criatura la imitación o participación de la bondad beatificante de Dios.* Sin libertad no sería posible la unión con Dios a través del amor ni la bienaventuranza eterna del hombre. «Quiso Dios dejar al hombre “en manos de su propia decisión” (cfr. *Si* 15, 14), de modo que busque sin coacciones a su Creador y, adhiriéndose a Él, llegue libremente a la plena y feliz perfección. La dignidad del hombre requiere, en efecto, que actúe según una elección consciente y libre, es decir, movido e inducido personalmente desde dentro y no bajo la presión de un ciego impulso interior o de la mera coacción externa»<sup>23</sup>. Esta perspectiva impone pasar a la dimensión de la libertad como tarea ética y como amor del verdadero bien, a la que hemos llamado “libertad-para”; así lo hace el Concilio Vaticano II: «El hombre logra esta dignidad cuando,

---

<sup>18</sup> Cfr. *Jr* 31, 31-34; *Ez* 36, 24-29.

<sup>19</sup> Cfr. J. BURGGRAF, *Libertad vivida con la fuerza de la fe*, Rialp, Madrid 2006 .

<sup>20</sup> *Gaudium et spes*, n. 17. Cfr. TERTULIANO, *Adversus Marcionem*, II, 5, 5: CCL 1, 480; S. GREGORIO DE NISA, *De hominis officio*, 16: PG 44, 184 BC; *S.Th.*, I-II, *proem.*; *Veritatis splendor*, n. 34.

<sup>21</sup> *Gaudium et spes*, n. 14.

<sup>22</sup> Cfr. SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Es Cristo que pasa*, cit., n. 148.

<sup>23</sup> *Gaudium et spes*, n. 17.

liberándose totalmente de toda esclavitud de las pasiones, persigue su fin en la libre elección del bien y se procura con eficacia y habilidad los medios adecuados. La libertad del hombre, herida por el pecado, solo puede hacer plenamente activa esta ordenación a Dios con la ayuda de la gracia de Dios»<sup>24</sup>. Dentro de poco volveremos sobre este punto, pero antes debemos proponer otra reflexión.

La posibilidad de adherir libremente al bien implica, como es lógico, la posibilidad de no adherir. La posibilidad del amor implica la posibilidad del odio. A la vista de la experiencia histórica del mal que, quizá, adquiere formas brutales y humillantes, puede surgir la duda de si la libertad humana valga la pena. Es el problema que ha atormentado por siglos las mentes filosóficas y teológicas más agudas. Desde el punto de vista teológico hay que responder que sí, ante las dos posibilidades, había algo que ponderar o discernir, esto lo ha hecho Dios una vez por todas, y su sabia elección ha sido un sí a la libertad humana, incluso sabiendo que para sostenerla sería derramada la sangre del Hijo. Con esto se intenta decir que *la antropología cristiana, aun distinguiendo claramente entre libertad y libertinaje, entre libertad como valor y corrupción de la libertad, sostiene sin restricción alguna, con "divina" grandeza de ánimo, el valor de la libertad humana, afirmación sobre la que no es posible dudar.*

b) *«Para esta libertad Cristo nos ha liberado»*

Como se ha indicado, la atención de la Sagrada Escritura, y particularmente del Nuevo Testamento, se dirige a las dos últimas dimensiones de la libertad, es decir, a la libertad del pecado y a la que se expresa mediante el amor ("libertad-para"), consideradas en una perspectiva histórico-salvífica. Se trata de un punto de especial importancia, a causa de sus implicaciones soteriológicas, antropológicas y morales.

La idea central es que *toda la humanidad puede ser liberada del pecado, solo si, y en la medida que, acepta la acción salvífica de Dios en Cristo*. Esto lo muestra con particular fuerza la *Carta a los Romanos*, que es la exposición más completa y detallada del evangelio de San Pablo. En ella, la realidad actual, los acontecimientos pasados y los que nos esperan en el futuro se leen a la luz de la fe en Cristo Redentor, cuya obra se puede entender en profundidad solo en referencia al poder del pecado que reduce a esclavitud a la humanidad, aquel pecado como poder personificado (*hamartía*, en singular) tan característico de esta carta paulina<sup>25</sup>. Resumiendo su sentido, Prat escribe: «El

<sup>24</sup> *Ibidem*. Cfr. *Catecismo*, nn. 1730-1733.

<sup>25</sup> Cfr. ST. LYONNET, *Péché*, DBS VII, Paris 1966, p. 495; J.D.G. DUNN, *La teología dell'apostolo Paolo*, Paideia, Brescia 1999, pp. 130-134. Vid también: G. BADINI, *Il peccato nella teologia di San Paolo*, en P. PALAZZINI (ed.), *Il peccato*, Ares, Roma 1959,

pecado, entrando en el mundo y estableciéndose como una fortaleza, reina en forma despótica. El imperio del mal crece y se dilata cada vez más; la corrupción del corazón alcanza la mente, y la perversión de la mente acelera la de las costumbres. Esto explica, a los ojos de Pablo, el progreso de la idolatría y el extenderse del vicio»<sup>26</sup>.

De este estado de sujeción la humanidad no podía autoliberarse. San Pablo no tiene dudas de que el pecado es más fuerte que la ley de Moisés y que la sabiduría moral de los mejores filósofos paganos. Si tenemos en cuenta solo las fuerzas humanas, hay que decir que estaba esclavizada toda la humanidad, judíos y no judíos<sup>27</sup>; más aún – se podría decir ampliando la perspectiva– pecadores es lo que todos somos sin la ayuda de la «fuerza de Dios para la salvación de todo el que cree»<sup>28</sup>. Estas afirmaciones no son una profesión de pesimismo antropológico, sino una expresión sintética de la fe en Cristo Redentor y en la universalidad y la necesidad de la obra de la salvación preparada y anunciada por la Ley y los Profetas<sup>29</sup>.

*Rm* 1, 18-3, 20 contiene una imponente acusación contra el género humano<sup>30</sup>, un proceso judicial que recurre a menudo al estilo de la diatriba<sup>31</sup>. Destinataria de la requisitoria es, sin duda, toda la humanidad, judíos y gentiles: «Hemos demostrado que todos, judíos y griegos, están bajo el pecado»<sup>32</sup>. Aparentemente, se habla de la humanidad antes del advenimiento de Cristo, pero en realidad se dirige a todos los hombres –antes y después del advenimiento de Cristo– cuando se consideran sus fuerzas, separadas de la obra salvadora de Dios que se cumple en Cristo y que se acoge con la fe<sup>33</sup>. San Pablo no pretende indicar que la en historia no ha existido ningún judío o gentil justo antes de la llegada de Cristo<sup>34</sup>. Esto resulta también evidente en la

---

pp. 95-122; L. LIGIER, *Péché d'Adam et péché du monde*, 2 voll., Paris 1961; P. GRELOT, *Péché originel et rédemption à partir de l'épître aux Romains. Essai théologique*, Desclée, Paris 1973; F. VARO PINEDA, *El concepto teológico de pecado en la Epístola de San Pablo a los Romanos (Reflexiones en torno a Rom 1, 21 y 10, 3)*, en AA.VV, *Reconciliación y penitencia*, Eunsa, Pamplona 1983, pp. 417-430.

<sup>26</sup> F. PRAT, *La teologia di San Paolo*, Società Editrice Internazionale, Torino 1961, vol. II, p. 55.

<sup>27</sup> Cfr. *Rm* 3, 9-20.

<sup>28</sup> *Rm* 1, 16.

<sup>29</sup> Cfr. *Rm* 3, 21.

<sup>30</sup> Cfr. J.D.G. DUNN, *La teologia dell'apostolo Paolo*, cit., p. 101.

<sup>31</sup> A. PITTA, *Lettera ai Romani, nuova versione, introduzione e commento*, Paoline, Milano 2001, pp. 81-86.

<sup>32</sup> *Rm* 3, 9.

<sup>33</sup> Esta es una de las interpretaciones propuestas por Santo Tomás: «Uno modo quod intelligatur: nullus est justus in se ex seipso, sed ex se quilibet est peccator, ex solo autem Deo habet justitiam» (S. TOMÁS DE AQUINO, *Super Epistolam ad Romanos Lectura*, cap. III, lect. II, Marietti, Taurini-Romae 1953, n. 277).

<sup>34</sup> En *Rm* 2, 10 afirma explícitamente que son dignos de gloria, honor y paz quienes obran el bien, «primero para el judío, luego para el griego». Se discute a quien se refiere Paolo en *Rm* 2, 9-10. Debe distinguirse la perspectiva apocalíptica de la escatológica: cfr. R. PENNA, *Escatologia paolina. Aspetti originali dell'escatologia paolina*, «Annali di storia

referencia a Abrahán de *Rm* 4, 3: «Creyó Abrahán a Dios, y se le contó como justicia». Y lo mismo podría decirse de otros justos del Antiguo Testamento. El Apóstol muestra su convicción de fe: no han existido en el pasado ni habrá en el futuro hombres justos independientemente de la acción salvífica de Dios en Cristo. Es decir, los justos del pasado (Abrahán, etc.), no lo son por sus fuerzas naturales<sup>35</sup> o por las obras de la ley de Moisés<sup>36</sup>, como si los hombres pudieran derrotar el poder del pecado al margen de Cristo, sino que han sido justificados por la fe, es decir, por haber aceptado la “justicia de Dios” en Cristo tal como a cada uno de ellos se mostraba (en muchos casos, como promesa). En resumen: solo Dios puede superar la condición en la que se encuentra la raza humana después del pecado, y solo acogiendo por fe la libre y gratuita acción de Dios los hombres pueden ser justos<sup>37</sup>: «Justificados, por tanto, por la fe, estamos en paz con Dios por medio de nuestro Señor Jesucristo»<sup>38</sup>.

*La proliferación del pecado no significa que la libertad humana, entendida como libertad psicológica o libertad de elección, no exista o sea totalmente incapaz de hacer algo bueno.* No es esta la perspectiva paulina. Cuando el Apóstol dice: «Así como por medio de un solo hombre entró el pecado en el mundo, y a través del pecado la muerte, y de esta forma la muerte llegó a todos los hombres, porque todos pecaron»<sup>39</sup>, quiere afirmar dos cosas y negar otras dos. Sostiene que el régimen del pecado entró en el mundo a través de Adán, y que bajo este régimen todos pecaron libremente. Y niega tanto el fatalismo cuanto que el pecado es un hecho puramente individual. Armoniza el poder del pecado con la certeza de que no es un *fatum* o una necesidad: el poder del pecado se expresa en el acto de pecar y, a la vez, este acto es una claudicación al poder del pecado. Schlier escribe que «el régimen de pecado que desde el comienzo de la historia ha entrado en el mundo, no es una idea o una hipóstasis, sino que existe en las concretas acciones pecaminosas. Viceversa, el acto de pecar no es solo una decisión exclusivamente autónoma del individuo, que en de vez en cuando acaece en un mundo sano, más bien implica un asentimiento que mantiene concretamente en existencia aquel régimen. Pecar significa, en definitiva, manifestar el régimen del pecado

---

dell'esegesi» 16 (1999) 77-103; publicado también en R. PENNA, *Vangelo e inculturazione. Studi sul rapporto tra rivelazione e cultura nel Nuovo Testamento*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, pp. 581-611.

<sup>35</sup> Cfr. *Rm* 2, 14-16.

<sup>36</sup> Cfr. *Rm* 3, 20.

<sup>37</sup> De este modo interpreta Estius el texto de *Rm* 2, 9-10, oponiéndose al parecer de Orígenes: «Hanc partem [v.10] Origenes de iis exponit sive Judaeis sive gentilibus, qui in Christo non crediderunt, opera tamen fecerunt justitiae, misericordiae, temperantiae, caeterarumque virtutum [...]». Estius refuta tal interpretación, porque «constat enim sine fide Christi neminem posse bene vivere. Sed etsi in Christum non credens aliqua faciat opera bona, non ea tamen esse ejusmodi, quae gloriam et honorem et pacem apud Deum judicem mereantur» (G. ESTIUS, *In omnes D. Pauli Epistolas item in Catholicas Commentarii*, Ludovico Vivès, Parisiis 1891, vol. I, p. 42).

<sup>38</sup> *Rm* 5, 1.

<sup>39</sup> *Rm* 5, 12.

realizando una acción pecaminosa»<sup>40</sup>.

*Solo la gracia que reciben los que creen en Cristo hace posible la victoria completa sobre el pecado.* El poder del pecado, que se manifiesta con la elección inmoral de la persona, tiene su origen en la ruptura fundamental de la relación del hombre con Dios. Ese poder se vence solo cuando aquella relación se renueva por la gracia de Cristo. Sin embargo, también el creyente encuentra en sí mismo la oposición entre el hombre interior y el “hombre viejo”, entre una instancia interior crítica que distingue entre el bien y el mal y otra ley que la resiste y quisiera evitar que aquella instancia orientase la vida hacia el bien: «Me complazco en la ley de Dios según el hombre interior, pero veo otra ley en mis miembros que lucha contra la ley de mi espíritu y me esclaviza bajo la ley del pecado que está en mis miembros. ¡Infeliz de mí! ¿Quién me libraré de este cuerpo de muerte...? Gracias sean dadas a Dios por Jesucristo Señor nuestro... Así pues, yo mismo sirvo con el espíritu a la ley de Dios, pero con la carne a la ley del pecado»<sup>41</sup>. La liberación del pecado es una tarea ética para el creyente, una lucha contra la división interior que se experimenta cada día. Pero ahora, con Cristo, la victoria es posible: «Para esta libertad Cristo nos ha liberado»<sup>42</sup>.

---

<sup>40</sup> H. SCHLIER, *La Lettera ai Romani*, Paideia, Brescia 1982, p. 279.

<sup>41</sup> *Rm* 7, 22-25. San Agustín, siguiendo algunos Padres y escritores eclesiásticos griegos, interpretó este pasaje pensando que el yo dividido era el yo de quienes aún no habían sido justificados por la fe en Cristo. Más tarde, debido principalmente a la profundización motivada por su controversia con Pelagio, afirmó que aquí San Pablo también se refiere al cristiano. Para una discusión de las diferentes posiciones de los comentaristas antiguos, ver: G. ESTIUS, *In omnes D. Pauli Epistolas item in Catholicas Commentarii*, cit., vol. I, pp. 141-143.

<sup>42</sup> *Ga* 5, 1.

c) *La libertad, la caridad y la ley de Cristo*

La fe en Cristo abre el camino para la realización de la libertad cristiana en el amor, es decir, de una libertad que no se esgrime como defensa ante las exigencias del prójimo, sino que se autocomprende como don para servir a los demás. El que ha sido liberado por Cristo es al mismo tiempo siervo de Cristo<sup>43</sup>, puesto bajo la ley de Cristo<sup>44</sup>, que es la ley de la libertad<sup>45</sup> y del amor, «pues toda la Ley se resume en este único precepto: *Amarás a tu prójimo como a ti mismo*»<sup>46</sup>. *La ley de Cristo es el impulso hacia el bien y hacia el amor que promana del Espíritu Santo. La libertad cristiana se manifiesta como liberación del propio egoísmo y como disponibilidad para el servicio de Dios, de la justicia y del prójimo*<sup>47</sup>. «El amor de Cristo nos urge [... Él] murió por todos a fin de que los que viven, ya no vivan para sí, sino para aquel que murió y resucitó por ellos»<sup>48</sup>. El amor hacia los hermanos, por los cuales Cristo ha muerto, puede exigir incluso, que en ciertas circunstancias, para vivir en plenitud la libertad ética, no se haga uso de la propia libertad de elección<sup>49</sup>.

De notable interés para la moral son las referencias a la libertad como “pretexto” o como “velo para cubrir la malicia”: la libertad cristiana nunca puede convertirse en un “pretexto para vivir según la carne”; es caminar según el Espíritu, y, por consiguiente, resulta incompatible con las “obras de la carne”<sup>50</sup>. Más aún, caminando según el Espíritu y alejándose, por tanto, de las “obras de la carne”, la persona alcanza la plenitud de su libertad humana y cristiana. Por eso, *el libre desarrollo de la caridad*, que ha sido derramada en nuestros corazones por el Espíritu Santo<sup>51</sup>, *implica una precisa regulación de nuestras relaciones con los otros (paz, benevolencia, etc.), de nuestras acciones y de nuestros sentimientos (alegría, paciencia, fidelidad, mansedumbre, dominio de sí)*, que es como decir que la gracia consolida en la persona todas las virtudes morales informadas por la fe y la caridad. De esta realidad derivan también exigencias normativas precisas; por ende se puede justamente hablar de ley, la «ley de la fe»<sup>52</sup>, la «ley de Cristo»<sup>53</sup> o la «ley del

<sup>43</sup> Cfr. *Rm* 1, 1; *I Co* 7, 22; *Flp* 1, 1.

<sup>44</sup> Cfr. *I Co* 9, 21.

<sup>45</sup> Cfr. *St* 1, 25; 2, 12.

<sup>46</sup> *Ga* 5, 14.

<sup>47</sup> Cfr. *Rm* 6, 18-23; *I Co* 9, 19-22; *Ga* 5, 13; *I Ts* 1, 9; *I P* 2, 16.

<sup>48</sup> *2 Co* 5, 14-15.

<sup>49</sup> Cfr. *Rm* 14, 13-15; *I Co* 8, 7-13. Vid. cap. X, § 2 a).

<sup>50</sup> Cfr. *Ga* 5, 19-26; *Judas* 4.

<sup>51</sup> Cfr. *Rm* 5, 5.

<sup>52</sup> *Rm* 3, 27.

<sup>53</sup> *Ga* 6, 2.

Espíritu»<sup>54</sup>. Pero es una ley que no obliga desde el exterior, sino un principio sobrenatural vital destinado a desarrollarse con espontaneidad y naturalidad; de ahí que también se pueda y se deba hablar de «ley de la libertad»<sup>55</sup> o simplemente de libertad cristiana<sup>56</sup>. En todo caso, la perspectiva neotestamentaria no avala en ningún modo la contraposición dialéctica entre libertad y “ley de Cristo” (o “ley del Espíritu”), que es una perspectiva completamente extraña a la antropología cristiana<sup>57</sup>.

Una ulterior y convergente caracterización de la libertad cristiana se puede obtener recorriendo el camino joaneo. En el cuadro de la autorrevelación de Jesucristo como «el Camino, la Verdad y la Vida»<sup>58</sup>, se deben colocar las palabras de Jesús referidas por San Juan: «Si vosotros permanecéis en mi palabra, sois en verdad discípulos míos, conoceréis la verdad, y la verdad os hará libres. [...] Todo el que comete pecado, esclavo es del pecado. El esclavo no se queda en casa para siempre; mientras que el hijo se queda para siempre; por eso, si el Hijo os da la libertad, seréis verdaderamente libres»<sup>59</sup>. El tema del hijo contiene una doble referencia: «Sea a Jesús que, como Hijo, libera a los esclavos (cfr. v. 36), sea a los creyentes que, en Jesús, han de renunciar a la esclavitud del pecado detrás del cual se esconde el diablo, y han de convertirse en descendientes de Abrahán-hijos de Dios, como aparece en el diálogo que sigue en los versículos sucesivos»<sup>60</sup>. En el texto de Juan aparece también la imagen doméstica: el esclavo no permanece siempre en la casa, el hijo, en cambio, habita siempre allí<sup>61</sup>. En

<sup>54</sup> Rm 8, 2.

<sup>55</sup> St 1, 25; 2, 12.

<sup>56</sup> En este sentido San Agustín afirma «*libertas est caritatis*» (*De natura et gratia*, 65, 78: CSEL 60, 293), y Santo Tomás «*quanto aliquis plus habet de caritate, plus habet de libertate*» (*Scriptum super Sententiis*, lib. III, d. 29, q. 1, a. 8, ql. 3, s.c.).

<sup>57</sup> Es esta una de las ideas fundamentales recurrentes en la *Veritatis splendor*.

<sup>58</sup> Jn 14, 6. Vid. cap. II, § 4 a). Sobre esta temática cfr. I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans saint Jean. I: Le Christ et la vérité. L'Esprit et la vérité*, Biblical Institute Press, Rome 1977, pp. 242-277. Un estudio más sintético y accesible a los no especialistas se puede ver en R. TREMBLAY, *La «Verità», condizione per la realizzazione della libertà dell'uomo*, en F. RUSSO - J. VILLANUEVA (cur.), *Le dimensioni della libertà nel dibattito scientifico e filosofico*, cit., pp. 113-126.

<sup>59</sup> Jn 8, 31-32.34-36.

<sup>60</sup> R. TREMBLAY, *La «Verità», condizione per la realizzazione della libertà dell'uomo*, cit., p. 123.

<sup>61</sup> Esta imagen hay que entenderla a la luz de la doble referencia anteriormente indicada: «En el caso de Jesús, la expresión remite a su habitar junto al Padre, en la práctica, a su filiación divina, con la consecuencia que el Hijo es libre en la medida en que está unido al Padre, vive permanentemente con él. En el caso de los creyentes, la expresión indica que “ser libres” es, contrariamente a la esclavitud, tener un lugar asegurado en la casa del Padre, o sea, a través de la comunión con el Hijo, gozar para siempre de su presencia» (*Ibid.*, p. 124).

definitiva, junto a la dimensión moral de la *libertad cristiana* (liberación de la esclavitud del pecado), la perspectiva joanea añade *la dimensión ontológica de la filiación divina* del cristiano en Cristo.

Esta perspectiva contempla también la colaboración del hombre exigida por *la libertad cristiana*, que ahora *se expresa como vivir en la verdad*: «Me alegré mucho cuando vinieron unos hermanos y dieron testimonio de tu fidelidad, de cómo caminas en la verdad. No hay para mí mayor alegría que oír que mis hijos caminan en la verdad»<sup>62</sup>. Vivir según la verdad es seguir a Cristo, porque «Jesús es la síntesis viviente y personal de la perfecta libertad en la obediencia total a la voluntad de Dios. Su carne crucificada es la plena revelación del vínculo indisoluble entre libertad y verdad, así como su resurrección de la muerte es la exaltación suprema de la fecundidad y de la fuerza salvífica de una libertad vivida en la verdad»<sup>63</sup>.

Podemos decir en resumen que la libertad cristiana presupone la libertad de elección o libertad psicológica y le agrega un nuevo elemento: un perfeccionamiento o potenciamiento moral estable de la capacidad de elección, con el cual el cristiano puede regular sus acciones y sus sentimientos de modo que en cada momento actualiza el seguimiento y la unión con Cristo. Este perfeccionamiento moral estable de la libertad de elección se fundamenta en la gracia y las virtudes teologales y no es otra cosa que las virtudes morales cristianas. De ellas nos ocupamos más adelante. Ahora baste notar que las virtudes no son el simple resultado del esfuerzo humano, menos aún si se tratara de un esfuerzo finalizado a la autoafirmación personal; las virtudes son el fruto de la colaboración entre la libertad humana y la gracia divina<sup>64</sup>. Se trata de una verdadera colaboración, en la cual las dos partes son igualmente necesarias e igualmente insuficientes. La gracia puede recibirla solo una criatura libre que libremente la acepte, y la libertad humana, después de la primera caída, por sí sola no está en condiciones de querer libremente el bien en toda su plenitud, pues está como sojuzgada por las malas inclinaciones y por el pecado.

#### ***4. Libertad trascendental y opción fundamental***

En la segunda mitad del siglo XX algunos teólogos han considerado oportuno distinguir un nuevo y más profundo nivel de libertad, denominado *libertad trascendental*, cuya actuación se llama *opción fundamental*. No todos han concebido la opción fundamental del mismo modo, pero en general con este concepto se intentaba superar un planteamiento atomista de los actos

<sup>62</sup> 3 Jn 3-4. Cfr. 2 Jn 4.

<sup>63</sup> *Veritatis splendor*, n. 87. La necesaria relación entre la libertad y la verdad ha sido puesta de relieve, con especial fuerza y desde diversos puntos de vista, en esta encíclica; vid. también A. SARMIENTO - T. TRIGO - E. MOLINA, *Moral de la persona*, cit., pp. 321-349.

humanos, profundizar en la relación entre la persona y sus actos singulares y alcanzar una comprensión más adecuada de la naturaleza del pecado.

Es un dato de hecho que *algunos* autores (no todos), desarrollando esta noción, han formulado tesis sobre la libertad y sobre el pecado que merecen claras reservas doctrinales. Por eso la encíclica *Veritatis splendor* se ha ocupado de la temática<sup>65</sup>, trazando claramente los límites dentro de los cuales el concepto de opción fundamental es doctrinalmente aceptable<sup>66</sup>. Según esta encíclica, «la llamada opción fundamental, en la medida en que se diferencia de una intención genérica y, por ello, no determinada todavía en una forma vinculante de la libertad, se actúa siempre mediante elecciones conscientes y libres. Precisamente por esto, la opción fundamental es revocada cuando el hombre compromete su libertad en elecciones conscientes de sentido contrario, en materia moral grave. Separar la opción fundamental de los comportamientos concretos significa contradecir la integridad sustancial o la unidad personal del agente moral en su cuerpo y en su alma»<sup>67</sup>.

Aun reconociendo que el concepto de opción fundamental es doctrinalmente aceptable dentro de los límites señalados por la enc. *Veritatis splendor*, nosotros, sin embargo, no lo usaremos, porque no es congruente con nuestro enfoque teológico. Para una ética de la virtud, el concepto de opción fundamental no es idóneo para expresar el verdadero modo de actuar de la razón práctica y de la libertad humana, y, por tanto, resulta superfluo. Pensamos, además, que esta noción presupone el substrato filosófico propio de la concepción “trascendental” de la libertad, presente en los autores que han dado de ella una formulación más profunda y coherente, y que hace difícil y artificioso usar este concepto dentro de los límites señalados por el magisterio eclesial<sup>68</sup>. Para respetar esos límites, dicho concepto ha de ser reelaborado, dando lugar a un enfoque híbrido que le hace perder su propia coherencia interna.

Debemos precisar que nuestra crítica a la teoría de la opción fundamental no

---

<sup>64</sup> Un profundo análisis de la relación libertad-gracia se encuentra en E. GILSON, *El espíritu de la filosofía medieval*, Rialp, Madrid 1981, cap. XV (pp. 277-295).

<sup>65</sup> Cfr. *Veritatis splendor*, nn. 65-70.

<sup>66</sup> En esta línea doctrinalmente aceptable se encuentran, por ejemplo: A. SARMIENTO, *Elección fundamental y comportamientos concretos*, «Scripta Theologica» 26 (1994) 179-197; A. GATTI, *Opzione fondamentale sì, ma...*, LAS, Roma 1994; L. MELINA, *Moral: entre la crisis y la renovación*, Eiunsa, Madrid 1998<sup>2</sup>, pp. 67-80. Un estudio muy interesante de esta noción, centrado en el pensamiento de D. von Hildebrand, se puede ver en J. M. YANGUAS, *La intención fundamental*, Eiunsa, Barcelona 1994.

<sup>67</sup> *Veritatis splendor*, n. 67.

<sup>68</sup> Una primera información sobre la génesis del punto de vista trascendental puede verse en: A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Ética general*, cit., pp. 70-79.

responde al hecho de que alguna de sus formulaciones sea doctrinalmente cuestionable o incluso incorrecta. Pensamos, más bien, que considerada en sí misma y en sus presupuestos filosóficos, es una teoría infundada, que no se ajusta a la realidad de la conciencia humana y de la conducta moral. Las razones que apoyan nuestra opinión las hemos expuesto en parte hace algún tiempo<sup>69</sup>. Más recientemente Angelini ha escrito sobre este tema: «Símiles e igualmente problemáticos parecen los resultados de aquellas corrientes de la teología moral reciente que se inspiran en la antropología de Rahner. A pesar de las reiteradas afirmaciones en sentido contrario, esta teología no parece capaz de explicar la mediación histórica de la opción fundamental. La llamada *libertad fundamental* del sujeto solo puede realizarse con referencia a experiencias históricas determinadas; en su determinación histórica, esas experiencias tienen según las circunstancias una mayor o menor idoneidad para mostrar la evidencia del bien incondicionado, hacia el que el sujeto inmediatamente advierte (*siente*) que debería determinarse, y que sin embargo no se le manifiesta adecuadamente de inmediato»<sup>70</sup>. A esto se añade una segunda consideración: «Los moralistas de la corriente “trascendental” tienden a establecer una disociación entre el momento trascendental (precisamente) de la acción y su momento categorial; esta disociación impide esclarecer el proceso dilatado en el tiempo que la libertad conoce. Solo mediante su prolongación en el tiempo resulta posible que la persona alcance aquel *tiempo pleno*; únicamente en él es posible, e incluso necesaria, para el sujeto la disposición absoluta de sí»<sup>71</sup>.

Sin embargo Angelini añade que no se puede dudar de la pertinencia y la necesidad, en la teoría moral, del concepto de opción fundamental, siempre que esta categoría no se considere «una especie de super-elección trascendental, que se produciría como yuxtapuesta a las diversas elecciones llamadas categoriales»<sup>72</sup>. Esta categoría debería entenderse, en cambio, por referencia a un perfil formal de la acción humana: «En cada acto libre, en efecto, se pone en juego el destino último, que no puede considerarse como destino que se concluye en el tiempo»<sup>73</sup>. Estamos plenamente de acuerdo en que todo acto libre pone en juego el destino último del hombre. Pero eso puede y debe esclarecerse sin la necesidad de recurrir a una distinción, como la que se postula entre un plano trascendental y otro categorial, que no parece estar bien fundada y que implica los problemas antes mencionados. Basta pensar en Santo Tomás que, al comienzo de la moral, se interroga «*utrum homo omnia quae vult, velit propter finem ultimum*»<sup>74</sup>. Recientemente hemos tratado de presentar el significado de esta tesis tomista, teniendo en cuenta también las objeciones más comunes que se le han hecho<sup>75</sup>. Como ha señalado Angelini, la opción fundamental en lugar de mostrar eficazmente el nexo entre el acto libre y bien pleno del hombre, acaba por disociarlos, haciendo muy difícil mantener una concepción unitaria del hombre como sujeto moral. Cuanto se dirá en los tres capítulos siguientes debería aportar ulteriores aclaraciones sobre nuestra

---

<sup>69</sup> Cfr. A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Sulla fondazione trascendentale della morale cristiana*, en AA.VV., *Persona, verità e morale*, cit., pp. 61-78.

<sup>70</sup> G. ANGELINI, *Teologia morale fondamentale. Tradizione, Scrittura e teoria*, Glossa, Milano 1999, p. 625.

<sup>71</sup> *Ibidem*.

<sup>72</sup> *Ibidem*.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 626.

<sup>74</sup> *S.Th.*, I-II, q. I, a. 6.

<sup>75</sup> Cfr. A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Ética general*, cit., cap. III: «El papel de la concepción global del bien humano en la Ética».

posición.