

# La libertad humana en la concepción cristiana I. El origen y el destino de la libertad

*Human Freedom in the Christian Tradition I. Origin and Destiny of Freedom*

CARLO CAFFARRA  
Prof. Ordinario di Etica  
Università di Bologna  
arcivescovo@bologna.chiesacatolica.it

## RESUMEN

Hegel, Kierkegaard, Tomás de Aquino y la revelación cristiana son los inspiradores de este artículo. En él se muestra cómo la libertad del hombre sólo puede asegurarse cuando en su Origen hay un acto libérrimo de Amor y cuando su Destino no es otro que participar plenamente del amor del que ha surgido. La libertad humana es “algo serio” cuando, a través de las elecciones temporales, el hombre se juega su destino eterno.

**Palabras clave:** libertad, responsabilidad, amor, Dios, Hegel, Kierkegaard, Tomás de Aquino

## ABSTRACT

Hegel, Kierkegaard, Thomas Aquinas and the Christian revelation are the inspiration for this paper. Here we show how human freedom can only be ensured when there is an act of supreme Love in its Origin and when its Destiny is the full participation of that love from which it originates. Human freedom is “something serious” when, through temporal choices, man places his eternal destiny at risk.

**Keywords:** freedom, responsibility, love, God, Hegel, Kierkegaard, Thomas Aquinas

## Introducción

Permítanme comenzar con una extensa cita de Hegel:

La sustantividad del yo, su ser para sí, era algo ajeno a este filósofo [Platón]; aún no había llegado el hombre a replegarse tanto sobre sí mismo, no se había establecido aún por sí mismo. El sujeto era, indudablemente, un individuo libre, pero sólo se conocía en la unidad con su esencia; el ateniense se sabía libre en cuanto tal, y también el ciudadano romano en cuanto *ingenuus*. Pero ni Platón ni Aristóteles, ni Cicerón ni los juristas romanos, a pesar de ser este concepto la fuente única del Derecho, sabían que el hombre es libre en sí y para sí, conforme a su sustancia, que nace como un ser libre. Tenemos que llegar al principio cristiano para ver al espíritu personal, individual, reconocido en su valor infinito, absoluto; Dios ordena que se ayude y respete a todo hombre. En la religión cristiana se impone la doctrina según la cual todos los hombres son iguales ante Dios, ya que Cristo los ha redimido, conquistando para todos la libertad cristiana. Estas determinaciones hacen que la libertad sea independiente del nacimiento, del estado social, de la cultura, etc.<sup>1</sup>

No pretendo exponer el pensamiento de Hegel al respecto ni su desarrollo. La cita sólo aspiraba a introducirnos en el inmenso tema de nuestras reflexiones: la libertad del individuo se constituyó gracias al anuncio cristiano, aun cuando hoy la conciencia de que la libertad pertenece esencialmente al hombre es una ganancia espiritual propia también de quien no se reconoce en la fe cristiana.

No obstante, en el contexto en que pretendo desarrollar cuanto sigue, al hablar de libertad es preciso sostener que cada uno de nosotros “no puede no decirse y reconocerse cristiano”.

---

<sup>1</sup> En su contexto: «Ebenso verhält es sich mit den Fragen über das Erkenntnisvermögen, über den Gegensatz von Subjektivität und Objektivität, der zu Platons Zeit noch nicht vorhanden war. Die Selbständigkeit des Ich in sich, sein Fürsichsein war ihm fremd. Der Mensch war noch nicht so in sich zurückgegangen, hatte sich noch nicht für sich gesetzt. Das Subjekt war freilich freies Individuum, es wußte sich aber nur in der Einheit mit seinem Wesen. Der Athener wußte sich frei, ein römischer Bürger, ein *ingenuus* war frei. Daß aber der Mensch an und für sich frei sei, seiner Substanz nach, als Mensch frei geboren — das wußte weder Platon noch Aristoteles, weder Cicero noch die römischen Rechtslehrer, obgleich dieser Begriff allein die Quelle des Rechts ist. Erst in dem christlichen Prinzip ist wesentlich der individuelle persönliche Geist von unendlichem, absolutem Werte; Gott will, daß allen Menschen geholfen werde. In der christlichen Religion kam die Lehre auf, daß vor Gott alle Menschen frei, daß Christus die Menschen befreit hat, sie vor Gott gleich, zur christlichen Freiheit befreit sind. Diese Bestimmungen machen die Freiheit unabhängig von Geburt, Stand, Bildung usf., und es ist ungeheuer viel, was damit vorgerückt worden ist; aber sie sind noch verschieden von dem, daß es den Begriff des Menschen ausmacht, ein Freies zu sein. Das Gefühl dieser Bestimmung hat Jahrhunderte, Jahrtausende lang getrieben, die ungeheuersten Umwälzungen hat dieser Trieb hervorgebracht; aber der Begriff, die Erkenntnis, daß der Mensch von Natur frei ist, dies Wissen seiner selbst ist nicht alt». HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: *Werke*, 18: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 1 (Auf der Grundlage der *Werke* von 1832-1845 neu edierte Ausgabe Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1978, S. 68-69 (tr. cast.: *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. I. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1977, pp. 51-52).

Más precisa es la formulación de la misma idea en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 482, que citaré después.

Volviendo a nuestro tema, en primer lugar querría responder a este interrogante: ¿por qué, tal como sugiere Hegel, la convicción de que la esencia del espíritu es precisamente la libertad sólo ha podido “entrar” en el mundo gracias al cristianismo?

Mi respuesta se articulará en tres momentos: *a)* primero, porque el cristianismo sitúa en el origen del ser humano un acto de inteligencia y de libertad; *b)* además, porque el cristianismo sostiene que el hombre tiene como meta la eternidad; *c)* por fin, porque el cristianismo hace posible que el ejercicio de la libertad a través de la elección genere precisamente el propio yo eterno, como diría Kierkegaard.

Por tanto, dividiré mi exposición en tres parte: *a)* la libertad considerada desde su origen; *b)* la libertad en función de su término; *c)* el desarrollo de la libertad.

## 1. “A las espaldas” de la libertad

### 1.1. ¿Por qué precisamente yo?

Para cada uno de nosotros, lo más evidente es, al mismo tiempo, lo más enigmático: mi propio ser, el hecho de que “yo existo”. He escrito la palabra más intensa que el hombre puede proferir: “yo”. En efecto, esta palabra denota la existencia de un *aliquid* que se establece como único, insustituible, irrepetible. ¿Dónde encuentra su origen esta realidad?

La respuesta que ofrecen las ciencias no es definitiva. Explican cómo surge un individuo de determinada especie viva, es decir, mediante qué proceso de fusión de las dos células germinales comienza a existir un individuo que pertenece a la especie humana.

Pero semejante respuesta no es definitiva porque no soluciona la pregunta fundamental: ¿por qué existe *este* individuo humano que soy yo y no más bien otro cualquiera? Por otro lado, y en perfecta conexión con lo sugerido, la individualidad del hombre no es del mismo grado ni de igual intensidad que la individualidad de una planta o de un animal, según parece que intuyó ya el propio Aristóteles.<sup>2</sup> Se trata de una individualidad mucho más pronunciada, de un rango radicalmente distinto y superior: de ahí el pleno sentido del interrogante “porque precisamente yo”.

Existe una suerte de confirmación psicológica de lo que estoy exponiendo. Cuando un varón y una mujer deciden dar origen a una vida humana, sólo pueden desear tener un niño: no está en sus manos elegir este o aquel niño o niña, en lugar de cualquiera otra o de cualquier otro. Mis padres no me querían a mí, sino un niño,

---

<sup>2</sup> Cf. ARISTÓTELES: *Categorías* 2b 22-23; pero cf. también 3b 35 y ss.

un hijo. Que el hijo al que aspiraban fuera yo, excedía los límites de su poder. No obstante, lo que exige una explicación es por qué *yo* —precisamente *yo*, único e irrepetible— existo.

Pero lo impersonal no puede originar lo personal; la simple naturaleza no llegará nunca a decir “yo”. Una persona sólo puede surgir de la Persona, capaz de establecer relaciones directas entre personas.

Por consiguiente, en el hontanar de mi existir no puede haber sino un acto de inteligencia y de elección: yo era conocido antes de existir y he sido elegido entre infinitos seres posibles. Hasta ahí llega la razón. Y, en profunda sintonía con sus exigencias explicativas, la fe cristiana enseña que cada persona humana es creada por el propio Dios. Más aún, y con mayor precisión, que el espíritu humano sólo puede ser originado, de forma directa e inmediata, por el propio Dios. Pero el núcleo sustancial de la persona lo constituye el alma espiritual.<sup>3</sup> Por lo tanto, y concluyendo con palabras más sencillas: ninguno de nosotros existe por azar o por necesidad, sino que ha sido querido y escogido por Dios mismo.

¿Por qué mediante esta reflexión se asegura “el origen” de la libertad, aquello que queda “a sus espaldas” y la fundamenta? Porque si el hombre no trascendiera los mecanismos biológicos que lo han producido, estaría plenamente a disposición de esos mecanismos, sin la menor posibilidad de decir verdaderamente: “yo actúo”, “yo elijo”. Con otras palabras: no cabría afirmar razonablemente la libertad de la persona, si al mismo tiempo se sostuviera que mi existencia queda del todo explicada mediante sus antecedentes físicos y biológicos. Las dos afirmaciones —“el hombre es libre” y “el hombre es sólo un individuo más de la especie humana”— no pueden ser racionalmente sostenidas al mismo tiempo:

[...] la esencia de la libertad, como espontánea auto-determinación, o como respuesta o decisión ejercida en exclusiva por el propio núcleo personal, resulta del todo incompatible con el ser idéntico a los procesos cerebrales o causalmente dependiente de ellos.<sup>4</sup>

## 1.2. ¿Y para qué yo?

Pero hay otro aspecto ligado a la reflexión que estoy desarrollando. En el párrafo 482 de la *Enciclopedia* Hegel sostiene que, para el cristianismo:

---

<sup>3</sup> Cf. STEIN, Edith: *Endliches und ewiges Sein* (tr. it.: *Essere finito e Essere eterno*. Roma: Città Nuova, 1988, VII, § 9, pp. 442 s.).

<sup>4</sup> SEIFERT, Josef: *Anima, morte ed immortalità*; in A.A.VV.: *L'anima*. Milano: Mondadori, 2004, p. 163.

[...] el individuo *como tal* tiene un valor *infinito*, y, por ser principio y término del amor de Dios, está destinado a tener una relación absoluta con Dios como espíritu [...].<sup>5</sup>

Puesto que toda persona debe su ser a un acto de libertad divina, la libertad humana se sitúa desde su inicio en el seno de una relación: la que media entre Dios y la persona humana.

Esta situación primigenia imprime en nuestra libertad, en su ejercicio, un sentido indestructible. Si la persona humana, cada una de ellas, ha sido pensada y querida por el mismo Dios, cada uno de nosotros tiene una tarea, es depositario de una “misión”, que justamente está encomendada a su libertad. El sentido de la vida no debe ser inventado, sino descubierto.

Comienza a delinearse el significado cristiano de la libertad. Desde la perspectiva cristiana, la libertad es, en su esencia más íntima, la *real* capacidad de responder a la llamada de Dios creador. Capacidad de responder, es decir, responsabilidad. Cada uno responde ante Dios de sí mismo: esta es la definición de libertad que se alcanza al considerar el origen de la persona humana.

En el seno de esta consideración surge también el nexo entre libertad y obediencia, que el pensamiento cristiano sostiene con vigor, como dos términos que connotan una misma realidad. Y el eslabón que los une es el concepto de “vocación” o “misión”. Desde semejante punto de vista, el paradigma de la libertad es el asentimiento de María.

---

<sup>5</sup> Como anuncié, doy la cita en su contexto: «Über keine Idee weiß man es so allgemein, daß sie unbestimmt, vieldeutig und der größten Mißverständnisse fähig und ihnen deswegen wirklich unterworfen ist als [über] die Idee der *Freiheit*, und keine ist mit so wenigem Bewußtsein geläufig. Indem der freie Geist der *wirkliche* Geist ist, so sind die Mißverständnisse über denselben so sehr von den ungeheuersten praktischen Folgen, als nichts anderes, wenn die Individuen und Völker den abstrakten Begriff der für sich seienden Freiheit einmal in ihre Vorstellung gefaßt haben, diese unbezwingliche Stärke hat, eben weil sie das eigene Wesen des Geistes, und zwar als seine Wirklichkeit selbst ist. Ganze Weltteile, Afrika und der Orient, haben diese Idee nie gehabt und haben sie noch nicht; die Griechen und Römer, Platon und Aristoteles, auch die Stoiker haben sie nicht gehabt; sie wußten im Gegenteil nur, daß der Mensch durch Geburt (als atheniensischer, spartanischer usf. Bürger) oder Charakterstärke, Bildung, durch Philosophie (der Weise ist auch als Sklave und in Ketten frei) wirklich frei sei. Diese Idee ist durch das Christentum in die Welt gekommen, nach welchem das Individuum *als solches* einen *unendlichen* Wert hat, indem es Gegenstand und Zweck der Liebe Gottes, dazu bestimmt ist, zu Gott als Geist sein absolutes Verhältnis, diesen Geist in sich wohnen zu haben, d. i. daß der Mensch *an sich* zur höchsten Freiheit be stimmt ist. Wenn in der Religion als solcher der Mensch das Verhältnis zum absoluten Geiste als sein Wesen weiß, so hat er weiterhin den göttlichen Geist auch als in die Sphäre der *weltlichen Existenz* tretend gegenwärtig, als die Substanz des Staats, der Familie usf. Diese Verhältnisse werden durch jenen Geist ebenso ausgebildet und ihm angemessen konstituiert, als dem Einzelnen durch solche Existenz die Gesinnung der Sittlichkeit inwohnend wird und er dann in dieser Sphäre der besonderen Existenz, des gegenwärtigen Empfindens und Wollens *wirklich frei* ist». HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: *Werke in zwanzig Bänden*. 10. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830) III *Dritter Teil: Die Philosophie des Geistes*. Auf der Grundlage der *Werke* von 1832–1845 neu edierte Ausgabe Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970, § 482, S. 301-302.

Llegados a este punto, tal vez valga la pena sintetizar lo expuesto: la libertad sólo está a salvo si en el origen de mi ser se encuentra una Potencia que me ha traído a la vida por amor.

### *1.3. Superioridad de la persona respecto a la mera naturaleza*

Antes de pasar al punto siguiente, quisiera extraer una conclusión, que, en cierto sentido, no es sino un corolario de lo dicho. Me la han sugerido algunas páginas de Platón, al que siguen en este extremo los grandes teólogos franciscanos del siglo XIV.

Si yo dependiera totalmente de los antecedentes biológicos, que de manera causal y fortuita me produjeron en el seno de mi madre, esos mismos elementos serían capaces de destruirme por completo. Si yo fuera exclusivamente el resultado causal y azaroso de la naturaleza, ésta me podría aniquilar. Pero el hecho de haber sido introducido en el ser por la Potencia creadora de Dios me dota de una consistencia ontológica superior a cualquier fuerza natural. La naturaleza es incapaz de reabsorbirme por entero, porque no le pertenezco por entero. Gozo de una certeza indudable de mi yo, que no podría tener al margen de la relación originaria con el Creador.

La libertad, que en la persona es fuente originaria de auto-determinación, es signo de esta superioridad invencible de la persona respecto a la naturaleza. No es posible que el yo personal sea destruido porque lo que puede matarlo, el universo material, no sólo es inferior a él en dignidad por lo que atañe al ser, sino que también se encuentra dominado por la persona mediante su libertad. Como explica Pascal:

[...] aun cuando el universo le aplastase, el hombre sería todavía más noble que lo que le mata, puesto que él sabe que muere y la ventaja que el universo tiene sobre él. El universo [por el contrario] no sabe nada.<sup>6</sup>

## **2. El destino de la libertad**

No olvidemos la pregunta de la que hemos partido: ¿por qué la convicción de que la esencia propia del espíritu es la libertad sólo ha podido surgir con el anuncio del cristianismo? Tenemos ya la primera parte de la respuesta: porque el cristianismo afirma que el hombre no es un mero producto de la naturaleza, sino un tú frente a Dios, suscitado por su amor.

---

<sup>6</sup> «L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature ; mais c'est un roseau pensant. Il ne faut pas que l'univers entier s'arme pour l'écraser : une vapeur, une goutte d'eau, suffit pour le tuer. Mais, quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue, parce qu'il sait qu'il meurt, et l'avantage que l'univers a sur lui; l'univers n'en sait rien». PASCAL, Blaise: *Pensées*, 347-200 (tr. cast.: *Pensamientos*. Madrid: Alianza Editorial, 1986, p. 81).

Ahora querría desplegar la segunda parte. Y podría resumirla como sigue: el cristianismo asegura que todo hombre se encuentra llamado a una comunión eterna de conocimiento y amor con el propio Dios.

Esta respuesta debe articularse en dos momentos argumentativos. El primero tiene que mostrar que el hombre está “hecho” para Dios. El segundo, que semejante finalización exige el hombre que sea libre: más aún, debe hacer ver que la libertad —el ser-libre— compone el constitutivo más hondo de la persona.

## 2.1. Dios, fin último del hombre

En la tradición del pensamiento cristiano, el tema de la destinación final del hombre a Dios, de cada hombre hacia el encuentro eterno con el mismo Dios, ha sido demostrado y pensado de innumerables maneras. No puedo resumirlas, ni siquiera aludir a todas ellas. Me limito a dos, particularmente sugerentes.

a) La primera sostiene que el hombre está dotado de una apertura infinita, que sólo Dios puede colmar. Por consiguiente, el hombre ha sido hecho para encontrarse con Dios. Es el gran tema de san Agustín: «*inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*».<sup>7</sup>

b) Considero en extremo interesante la modulación tomista de este tema. La necesidad, el ansia de verdad presente en el hombre, lo impulsa a buscar una respuesta última a su interrogante sobre la verdad. Tal como muestra la experiencia, el hombre no se contenta con respuestas penúltimas, es decir, con soluciones que a su vez se convierten en ocasión y estímulo de nuevos interrogantes. Existe en el corazón humano la exigencia y la apelación a una Respuesta íntegra y definitiva. Y, según hace ver de nuevo la experiencia, esta respuesta no puede consistir en algo que el hombre alcanza por sí solo. Cualquier respuesta humana resulta por fuerza fragmentaria y provisional. Como consecuencia, la búsqueda sin pausa ni reposo de la verdad prueba que todo ser humano está llamado a encontrarse personalmente con Dios. Nuestro anhelo de verdad tiene un sentido: es la pregunta que la persona creada hace a la Verdad increada. Y no puede carecer de significado porque constituye a la persona misma, no es una especie de añadido coyuntural a su ser.

c) Existe otro modo de plantear la cuestión, no menos interesante. El ser personal se eleva por encima de cualquier realidad impersonal por su misma constitución ontológica. En efecto, el ser en su sentido más fuerte, con la autoposición, la auto-

---

<sup>7</sup> AGUSTÍN DE HIPONA: *Confesiones*, I, 1.



mía y la autarquía, se encuentra realizado en la persona de un modo muy superior al que es propio de lo infrapersonal.

Esta jerarquía tiene una clara consecuencia: ninguna realidad impersonal puede constituir el objetivo último de una persona.<sup>8</sup> ¿Podría, entonces, la persona transformarse en fin de sí misma? Para lograrlo, debería hacer violencia al deseo de verdad que la constituye y que es ilimitado. Convertir una realidad finita en la propia razón de ser significa renunciar a la propia dignidad ontológica: el hombre sólo es fiel a sí mismo si se supera, si se trasciende a sí mismo. Al conocer, al reconocer a Dios como Dios, al adorarlo y amarlo, el ser humano encuentra la plenitud trascendente que lo realiza por completo.

## 2.2. *La conquista de la libertad radical*

Embocamos la respuesta a la segunda parte de nuestra pregunta: la inmediata y directa finalización de cada ser humano a la unión con Dios establece a la misma persona humana en la libertad, al mismo tiempo que exige que sea libre (son las dos caras de una misma realidad).

Antes de razonar en torno a este extremo interesa esbozar una reflexión, cuya importancia teórica me parece decisiva. Hasta el momento, he ligado la plenitud de ser y sentido a los que el hombre se encuentra destinado con una expresión metafórica: el *encuentro* con Dios. Parece necesario, en estos instantes, establecer esa postura con mayor rigor especulativo.

La palabra “encuentro” denota un hecho que sólo puede tener lugar entre personas, es decir, entre sujetos que se conocen y son libres. Porque, de hecho, semejante encuentro implica la reciprocidad. Una reciprocidad, por otro lado, que debe establecerse tanto en lo que atañe al conocimiento como en lo que respecta al amor.

Veámoslo primero en los dominios del conocimiento. En una acepción intensamente verdadera, “encontrarse” lleva consigo un conocimiento recíproco, un desvelar la propia subjetividad. Aunque, anticipando en parte lo que diremos del amor, hay que apuntar que el simple conocerse no hace que el encuentro se cumpla, sino que constituye tan sólo una condición necesaria. Más aún, el conocimiento recíproco podría incluso dar lugar a un odio también mutuo.

Por el contrario, el encuentro tiene lugar cuando surge el amor recíproco. Siguiendo una antigua tradición, Tomás de Aquino denomina “amistad” a esta dimensión del encuentro personal. Y, en efecto, el amor es constitutivamente extático,

---

<sup>8</sup> Cf., al respecto, las reflexiones de TOMÁS DE AQUINO en C. G. III, CXII.



hace salir de sí, puesto que es por esencia benevolente —quiere el bien para el otro— y es por esencia unitivo, busca la unidad con el amado.

Como consecuencia, cabe afirmar que el encuentro del hombre con Dios es la amistad entre Dios y el hombre, mediante la que Dios se revela al hombre y se entrega a él, y, recíprocamente, el hombre conoce y ama a Dios.

Si consideramos con atención este hecho, advertiremos lo que más nos interesa en estas páginas: que todo él está impregnado de libertad.

### 2.2.1. Desde la perspectiva divina

Veámoslo primero desde la perspectiva de Dios. En lo que de ellas depende, las cosas pueden sin más ser conocidas, puesto que no se esconden. No ocurre lo mismo con las personas, que, de un modo u otro, deben “dejarse conocer” o, si se prefiere, han de decidir revelarse, “decirse”. Por eso, convertir a una persona en “objeto” de saber, como si fuera una “cosa”, impide el conocimiento profundo de la persona como tal.

Cuestión que todavía es más cierta si la referimos a Dios. Pues, de hecho, sólo podemos tener de Él un conocimiento mediato e indirecto: «como en un espejo», según las palabras del Apóstol. Pero, hablando con rigor, nadie se enamora de una fotografía.

Por tanto, la amistad entre Dios y el hombre depende por completo de la resolución de Dios de revelarse al hombre, de “decirse” al hombre de manera inmediata y directa.

Que el hombre se encuentra destinado a Dios no exige por parte de Dios el que se revele y se entregue al hombre. En este caso, por la misma naturaleza del evento —un encuentro entre personas libres—, queda excluida cualquier necesidad. Y más todavía la excluye la absoluta trascendencia del misterio divino.

Pero Dios ha tomado libérrimamente una decisión: se ha revelado y ha ofrecido al hombre su amistad. De muchos y variados modos, mediante los profetas, en la historia de Israel; y, en la plenitud de los tiempos, asumiendo nuestra misma naturaleza y viviendo nuestra misma condición humana. Dios ha nacido de mujer; ha trabajado, gozado y sufrido, como los demás hombres; se ha establecido humanamente en la cultura de un pueblo, el pueblo hebreo. La revelación que ha hecho de Sí mismo plenamente en Cristo es la propuesta ofrecida al hombre para que sea amigo de Dios.

## 2.2.2. Desde el punto de vista humano

Considerémoslo ahora centrando nuestra atención en el hombre. Para que tenga lugar la amistad con Dios, el hombre debe decidir aceptar la revelación, la propuesta divina. Si Dios ha querido ofrecerse al hombre, el hombre debe también libremente decidir si acepta o no ese ofrecimiento, ya que no puede darse auténtica amistad entre una persona y un esclavo, entre una persona y un objeto. Si el hombre se encuentra destinado en última instancia al encuentro con Dios, la libertad anida en su más íntima constitución ontológica, ya que semejante finalización —por ser a un “encuentro de amistad”— sólo puede realizarse poniendo en juego la libertad. Si el hombre no fuera constitutivamente libre, tal encuentro sería imposible.

Esta consideración precisa ulteriormente el concepto cristiano de libertad, antes delineado. Al considerar la destinación de la persona humana a la luz de la revelación cristiana, se nos presenta más hondamente aún la capacidad de responder (o no) a la propuesta que Dios nos hace en Cristo. Todavía se advierte con mayor claridad que el hombre es libre ante Dios.

Con hondura, Søren Kierkegaard denomina al yo del hombre, considerado a la luz de cuanto estamos viendo, el “yo teológico”, por confrontarse con el propio Dios y tomar como medida de sí a Dios mismo. En la segunda parte de *La enfermedad mortal*, por ejemplo, tras haber considerado la relación entre los hombres, moviéndose en la categoría de lo que denomina el *yo humano*, se dispone a tratarlo a otro nivel. Y explica:

Pero este yo alcanza una nueva cualidad y una nueva calificación al ser precisamente un yo delante de Dios. Ahora ese yo ha dejado de ser simplemente un yo humano para convertirse en lo que estoy dispuesto a llamar —con la esperanza de que no se me comprenda mal— el yo teológico [*theologiske Selv*], es decir, el yo precisamente delante de Dios [*Selvet lige over for Gud*]. ¿Acaso no es una nueva realidad infinita la que alcanza el yo al saber que existe delante de Dios y convertirse en un yo humano cuya medida es Dios?<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> KIERKEGAARD, SØREN: *Sygdommen til Døden*. Ved A. B. Drachmann. København: Gyldendal, 1963; *Samlede Værker*, udg. af A. B. Drachmann, J. L. Heiberg og H. O. Lange, gennemset af Peter P. Rohde. Udg. 1-20. København: 1962-1964. *Bind 15*, S. 133 (tr. cast: *La enfermedad mortal*. Prólogo y traducción del danés de Demetrio Gutiérrez Rivero. Nota preliminar de Óscar Parceros Oubiña. Madrid: Trotta, 2008, p. 106). Vale la pena proseguir con el texto, pues se cuentan entre los más profundos y definitivos de nuestro autor: «Un vaquero —si es que esto no es una imposibilidad— que no fuese más que un yo delante de sus vacas, sería indudablemente un yo muy inferior; y la cosa tampoco cambiaría mucho aunque se tratara de un monarca que sólo fuese un yo frente a todos sus esclavos. Tanto el vaquero como el monarca absoluto carecerían en realidad de un yo, pues en ambos casos faltaba la auténtica medida. El niño que hasta ahora solamente ha tenido a los padres como medida, pronto será un hombre en cuanto tenga al Estado por medida. Pero ¿qué rango infinito no adquiere el yo cuando Dios se convierte en medida suya! La medida del yo siempre es aquello ante lo cual el yo es lo que es en cuanto yo, pero esto es a su vez la definición de “la medida”. De la misma manera que no se pueden sumar más que cantidades del mismo orden, así también una cosa cualquiera es cualitativamente idéntica a aquella con que se mide. Ahora bien, lo que es la medida cualitativa de algo es también su meta en el sentido ético; medida y meta expresan, pues, la calidad de las cosas. Sin

Nuestro yo alcanza la plenitud cuando y porque tiene conciencia de ser delante de Dios, debiéndose confrontar con el propio Dios, que se le revela en Cristo. Nuestra libertad se sitúa entonces en el seno de esa confrontación entre nuestra libertad y la de Dios. Es este el punto central de la comprensión cristiana de la libertad, preparada y presente *in nuce* en la concepción hebrea.

La confrontación tiene lugar en relación con Cristo porque precisamente en Él Dios se dice y se entrega el hombre. Desde la perspectiva del cristianismo, el drama de la libertad humana se condensa en el diálogo que tiene lugar entre Jesús y Pedro, tras la multiplicación de los panes. Jesucristo sitúa a Pedro (al hombre) frente a su decisión suprema.<sup>10</sup> Cuando pregunta si también ellos quieren dejarle está implícito el interrogante de si se limitarán a considerarlo simplemente como quien resuelve mejor que los demás el problema del alimento o están decididos a llegar más lejos. Y Pedro le responde: «Señor, ¿a quién iremos? Tú tienes palabras de vida eterna; nosotros hemos creído y conocido que tú eres el Santo de Dios». El hombre se decide por Jesucristo porque siente que Él es la plenitud de la vida; es la Vida eterna a la que el hombre se encuentra llamado.

Por consiguiente, en la concepción cristiana, la libertad del hombre alcanza su culmen mediante el acto de fe. Gracias a él, el hombre confiere a su existencia un sentido radical y definitivo. La fe consiste en reconocer que la relación personal con Cristo —que sigue vivo en la Iglesia— constituye el significado último de la vida. Se trata de una decisión irrevocable, al configurarse como respuesta incondicionada a la invitación divina: no se puede decir que sí a Dios “por cierto tiempo”. Estamos ante una decisión tomada desde la perspectiva de la eternidad, porque nos introduce en una relación cuyo cumplimiento se sitúa fuera del tiempo; ante una decisión permanente, pues no se realiza de una vez por todas, sino que reclama una constante confirmación; ante una decisión total, porque implica hasta la médula al yo en su plena integridad.

La libertad de la fe es la “diresmption” radical: o el hombre acepta la amistad con Dios, que en Cristo le ofrece su amor, o decide rechazarla y encerrarse en lo finito. He aquí la auténtica separación que, al término, tendrá lugar entre los hombres. Pero de ello hablaré en el próximo epígrafe.

Antes vale la pena responder a esta pregunta: ¿pueden las perspectivas del origen de la libertad y la de su destino unificarse desde un punto de vista superior?

---

embargo, en el mundo de la libertad suele trastornarse este orden de cosas, ya que muchas veces el individuo no es de la misma calidad que la que su medida y meta le exigen, de suerte que se hace responsable de semejante descalificación. Claro que en este caso la meta y la medida permanecen las mismas, *juzgándole* y poniendo de manifiesto de una manera flagrante que no se ajusta a lo que cabalmente es su medida y su meta» (pp. 106-107).

<sup>10</sup> Jn 6, 67-69.

Sin duda. Este punto de vista lo constituye la inescrutable resolución divina de comunicar la plenitud de su Vida también a personas creadas: estas son pensadas y queridas una a una (perspectiva del origen) para que participen, también individualmente, de la Vida divina (perspectiva del fin). Y como esta misteriosa decisión divina es del todo gratuita, es pura gracia, en la visión ofrecida por el cristianismo es la gracia la que suscita la libertad humana más honda y radical.

Mirándola desde el hombre, la libertad está destinada a cumplir un sentido (perspectiva del origen) porque el yo se encuentra llamado a realizarse plenamente en Cristo, Dios hecho hombre (perspectiva del fin). Por consiguiente, bajo el prisma del cristianismo, la libertad humana es la capacidad de responder a la propuesta de amor, que Dios lleva a cabo en Cristo.

### 3. La libertad en camino

#### 3.1. *En el tiempo, decidiendo la eternidad*

Llamado a realizarse plenamente en la eternidad, el hombre decide su destino en el tiempo: el tiempo constituye su hábitat propio. Llamado a confrontarse con el ofrecimiento divino, el hombre se las ve siempre con invitaciones creadas. Siendo posibilidad del Infinito, el hombre se mueve sin cesar dentro de lo finito.

¿Cómo valorar esta condición paradójica? Cabe sostener que se han dado tres valoraciones fundamentales.

a) Se trata de una condena: el hombre ha sido hecho prisionero de lo finito. Su libertad consiste en salir de esta prisión, en liberarse de las cadenas de la finitud. La libertad "en camino" consiste en evadirse del tiempo, de la finitud.

b) Se trata de una simple ilusión: el hombre se engaña, pensando que está destinado a la eternidad. «*Spem longam reseces*», aconsejaba Horacio a Leucón.<sup>11</sup> La vida no tiene un puerto definitivo; no es un peregrinaje, sino un vagabundeo. Sólo cabe navegar en función de lo que se ve de inmediato. Nuestro destino es lo efímero.

c) La visión cristiana no sacrifica lo finito para salvar lo Infinito ni recorta la medida del deseo humano. La libertad humana es un largo camino a través de elecciones de bienes finitos con vistas a la elección del Infinito. El yo se construye a sí mismo, mediante sus elecciones en el tiempo, con vistas a su eternidad. Se hereda el Reino eterno dando de beber a quien tiene sed. Es este camino de la libertad el que trataré de exponer.

---

<sup>11</sup> HORACIO: *Odas*, I, 11, v. 7.

## Parto de un límpido texto de Tomás de Aquino:

[...] Dios prohíbe la impiedad y ordena la justicia porque ama a [se cuida de, le interesan] los hombres a los que tales comportamientos ayudan o dañan.<sup>12</sup>

La idea central de este texto es que la distinción entre lo justo y lo injusto no es en última instancia una decisión divina (*bonum quia iussum*), sino que viene marcada por el bien de la persona humana, por lo que es bueno o malo para el hombre (*iussum quia bonum*).

Como vengo diciendo, la llamada y el ofrecimiento que Dios hace al hombre en Cristo están ordenados a la plena realización del hombre: se trata de una propuesta de amor que busca el bien de la persona llamada. Y esta divina proposición compone el fundamento de la libertad humana.

La persona humana se realiza a través de sus actos; el hombre alcanza su plenitud en función del modo como se comporta. Por tanto, existe una orientación fundamental de la persona («Dios ama a los hombres», éstos le importan), que debe llevarse a término en las elecciones que componen la trama de cualquier existencia.

### 3.2. *La verdad del bien del hombre*

Surgen aquí algunos interrogantes fundamentales relativos al camino del hombre en el tiempo. ¿Cualquier elección es capaz de realizar a la persona en relación con su llamada a encontrarse con Dios? ¿Qué es lo que confiere seguridad a esta aptitud de realizarse, a esta ordenación de la persona a Dios a través y en los actos libres de la persona?

El obrar humano no provoca sólo un cambio en el mundo en el que vive la persona. Al configurarse como elecciones libres, los actos de la persona la cualifican moralmente, diseñan su fisonomía espiritual. Con gran hondura escribe Tomás de Aquino: «*idem sunt actus morales et actus humani*».<sup>13</sup>

En la *Veritatis splendor* escribe Juan Pablo II:

La moralidad de los actos está definida por la relación de la libertad del hombre con el bien auténtico. Dicho bien es establecido, como ley eterna, por la sabiduría de Dios que ordena todo ser a su fin. Esta ley eterna es conocida tanto por medio de la razón natural del hombre [...], cuanto —de modo integral y perfecto— por medio de la revelación sobrenatural de Dios [...]. El obrar es moralmente bueno cuando las elecciones de la libertad están *conformes con el verdadero bien*

---

<sup>12</sup> «... propter hoc ergo prohibetur a Deo impietas et iustitia mandatur, quia Deo est de hominibus cura qui per hoc vel iuvantur vel laeduntur». TOMÁS DE AQUINO: *Super Iob*, cap. 35.

<sup>13</sup> TOMÁS DE AQUINO: *S. Th.* I-II, q. 1, a. 3.

*del hombre* y expresan así la ordenación voluntaria de la persona hacia su fin último, es decir, Dios mismo: el bien supremo en el cual el hombre encuentra su plena y perfecta felicidad.<sup>14</sup>

La verdad respecto al bien de la persona humana, conocida mediante la razón y mediante la Revelación divina, es la guía que dirige a la libertad en sus elecciones. Al realizar la verdad respecto al bien de la persona, la libertad ordena a la misma persona hacia el encuentro definitivo con Dios en la eternidad.

La alternativa y diferenciación supremas entre la elección moralmente buena y la moralmente mala vienen medidas por el hábito de la eternidad divina en el seno del tiempo humano. Al construirse a sí mismo en la verdad, y no de manera falsa e ilusoria, el hombre edifica en el tiempo su morada eterna. Las piedras que la componen son de este tiempo, pero el edificio es eterno: he aquí la suprema grandeza de cada elección humana, tal como la advierte el cristianismo. Una grandeza que necesariamente nos asombrará cuando tomemos conciencia de ella: pero «¿cuándo te vimos hambriento... y te dimos de comer?»

Como afirma Kierkegaard, la ética es y permanece siempre como la gran tarea propuesta a cada hombre.<sup>15</sup> La verdad respecto al bien es la única verdad que no puede ser transformada en hipótesis, porque es la única verdad que se interpone o media entre la libertad humana y Dios: si uno se sustrae a esta verdad se precipita en la ausencia total de significado, en la nada.

Una última reflexión sobre la condición espiritual de nuestra época, a la luz de las reflexiones anteriores. ¿Cuándo la libertad pierde su seriedad?, ¿cuándo deja de ser “algo serio”? Cuando se niega que exista una verdad respecto al bien de la persona y, por consiguiente, se degrada la razón a mero instrumento de búsqueda de la propia utilidad. Al negar la verdad respecto al bien, la libertad queda reducida a una fuerza en sí misma neutra frente a cualquier elección: la “clave” o “cifra” de la libertad —su núcleo constitutivo— es, entonces, la indiferencia (*libertas indifferentiae*). Y todo su vigor se orienta a una elección que no puede justificarse porque carece de cualquier fundamento objetivo, real. Semejante libertad no puede sino acabar por engendrar el

---

<sup>14</sup> «*Moralitas actuum* statuitur ratione libertatis hominis ad bonum authenticum. Bonum hoc statuitur, velut aeterna lex, a Sapientia Dei, qui unamquamque ordinat creaturam ad eius finem: haec lex aeterna agnoscitur tam per naturalem hominis rationem (et ita “lex naturalis”), quam – modo quidem integrali et perfecto – per supernaturalem Dei revelationem (et vocatur “lex divina”). Agere est moraliter bonum, cum libertatis delectiones *congruentes vero hominis bono* sunt et ita voluntariam personae ordinationem ad finem ultimum, seu ad ipsum Deum, demonstrant: bonum supremum in quo homo suam plenam perfectamque invenit beatitudinem». IOANNIS PAULI PP. II SUMMI PONTIFICIS: «*Veritatis Splendor*» Litterae Encyclicae cunctis Catholicae Ecclesiae Episcopis de quibusdam quaestionibus fundamentalibus doctrinae moralis Ecclesiae, 1993.08.06, n. 72.

<sup>15</sup> «Det Ethiske er og bliver den høieste Opgave, som er sat for ethvert menneske». KIERKEGAARD, Søren: *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler. Mimisk-pathetisk-dialektisk Sammenskrift, Eksistentielt Indlæg af Johannes Climacus*. Udgiven af S. Kierkegaard; *Samlede Værker*, udg. af A. B. Drachmann, J. L. Heiberg og H. O. Lange, gennemset af Peter P. Rohde. Udg. 1-20. København: 1962-1964. Bind 9, S. 126.

hastío, por experimentarse como una condena de la que uno debe ser liberado (basta recordar *La leyenda del gran inquisidor*): bien por el Estado, bien por la Religión, bien por el Poder generador de acuerdos.

#### 4. Conclusión

Cabría sintetizar lo expuesto hasta ahora más o menos como sigue.

Desde la perspectiva cristiana, la libertad es un nexo de necesidad y contingencia. De necesidad: has sido puesto en el ser por un Amor omnipotente que te predestina a la plenitud de la Vida en unión con Él. De contingencia: corresponde a cada uno realizar la propia elección fundamental (que propiamente no es una elección: simplemente hay que prestar consentimiento a la gratuidad del Amor), que más adelante se encarna en las ulteriores elecciones éticamente coherentes.

Esta síntesis de necesidad y contingencia eleva la libertad creada a una grandeza divina: el “tú debes” incondicionado que resuena en la conciencia de toda persona humana no es sino el eco que engendra en el corazón la presencia del Absoluto; por eso la respuesta humana es una respuesta al mismo Dios.

Como explica Fabro:

Sólo una sólida construcción metafísica como es (para el hombre) el ponerse ante todo y sobre todas las cosas delante de Dios y después (para el creyente) delante de Cristo, en primer término (desde el fondo de la propia nada) con el sometimiento al Creador y después (con la comprensión de los propios pecados), frente al Salvador —dos realidades de extrema e ineludible objetividad— hace posible la fundamentación última de la libertad.<sup>16</sup>

Y, de este modo, hace de la elección en el tiempo “algo realmente serio”.

---

<sup>16</sup> «Solo una solida armatura metafisica qual è (per l'uomo) il mettersi anzitutto prima di fronte a Dio e poi (per il credente) di fronte a Cristo, prima (dal fondo del proprio nulla) con la soggezione al Creatore e poi (con la comprensione dei propri peccati) di fronte al Salvatore — due realtà di estrema invalicabile oggettività — può permettere la fondazione ultima della libertà». FABRO, Cornelio: *Libro dell'esistenza e della libertà vagabonda*. A cura di Emmanuele Morandi; Giuseppe Mario Pizzuti; Rosa Goglia. Casale Monferrato: Piemme, 2000, p. 118, § 657.