

Realizaciones de la libertad

Concediendo un margen mínimo a los teóricos del determinismo total, es fácil comprobar que la mayoría de los hombres aceptan el *hecho* de la libertad humana. Las grandes divergencias aparecen al tratar de definirla y de realizarla, al querer decir *qué* es, *para qué* es, y en qué grado de *perfección* se da o debe darse. Entonces surgen concepciones tan diversas e incluso antagónicas que son capaces de constituir no sólo las bases de sistemas generales de pensamiento distinto, sino también de sistemas de vida individuales y sociopolíticos divergentes o contrarios, y de opciones concretas encontradas: moralismo - amoralismo, organización - anarquía, autoridad - libertad, asociación - independencia, tradición - revolución, religión - ateísmo, etc.

Tan fácil como la aceptación del hecho de la libertad es la aceptación del *valor* de la misma. Pero entonces surgen también diferencias de criterios axiológicos: ¿Libertad sobre todo —*peri pantos ten eleutherian*— o libertad para el bien? ¿Libertad absoluta o libertad dentro de un orden? ¿Libertad en el obrar o libertad también en el ser? ¿Libertad como riesgo o libertad como responsabilidad? ¿Libertad omnímoda o libertad dentro de unos límites?

Cierto que es muy fácil hablar de libertad y amarla, y tan fácil como frecuente hacer programas políticos de libertades. Lo difícil y raro es pensar adecuadamente la libertad, discernir su valor, calcular sus posibilidades de realización perfecta y sus riesgos y utopías.

A lo largo de este estudio quedará al menos patente que el contenido de una palabra tan simple y vulgar como la «libertad» es de lo más complicado y profundo que se puede imaginar. Vamos a analizar la libertad humana, que se nos presenta en primer plano como autonomía, independencia, absolución, autorealización, con-

frontándola con sus leyes, con sus límites, con sus causas y con sus cauces. De este modo, a la vez que descubrimos su consistencia y valor, detectaremos sus falsas pretensiones —las falsas o ilusorias libertades—, y, por tanto, el diverso signo de sus realizaciones. Para ello la enfocaremos en cinco planos o en cinco secciones concéntricas: a) aspecto metafísico, b) aspecto psicológico, c) aspecto moral, d) aspecto social, e) aspecto religioso. Son aspectos que conciernen a diversas ciencias antropológicas.

I. METAFISICA DE LA LIBERTAD HUMANA

La libertad humana, bien como facultad de autodeterminación, bien como acto de elección, ha de pensarse ontológicamente dentro de la condición de ente creado, participado, finito; lo mismo y más que el ser libre del hombre. Evoquemos la narración de Gen. 1, 26-27: «*Hagamos al hombre* a nuestra imagen y semejanza, para que domine sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo, sobre los ganados y sobre todas las bestias de la tierra y sobre cuantos animales se mueven sobre ella. *Creó* Dios al hombre a imagen suya, a imagen de Dios los creó, y los creó macho y hembra». En el libro del Eclesiástico se recordará que «Dios *hizo* al hombre desde el principio y le dejó en manos de su albedrío» (*Eccl.* 15, 14).

La singular excelencia del hombre sobre la tierra, aire y mar y sobre cuanto en ellos se contiene, «hecho poco menor que Dios», según se lee en el Salmo 8, 6, en razón precisamente del dominio —alcanzado o alcanzable— sobre las cosas de este mundo, tiene este *límite ontológico* fundamental: es un ser por participación, creado, finito. No es original, ni su comienzo es autoformación, ni su perduración en la existencia es autónoma. Empieza a existir por decisión de Dios y de sus padres; a estas fuentes y sólo a ellas debe el ser creatura racional y libre, de tal condición individual o personal. Y en su perduración en el ser y en su obrar, aunque ya cuente su opción libre, la de otros hombres y la de las fuerzas naturales, cuenta sobre todo la acción constante conservadora y promotora de Dios, sin la cual nada sería ni nada haría (cf. *Concilio Vaticano I*, ses. 3, cap. 1, Denz. Schon. 3002-3003).

Por consiguiente, a este nivel ontológico, la libertad del hombre comienza no siendo nada, y cuando empieza a ser algo es muy poco en comparación con su dependencia respecto de Dios y de quienes condicionaron su natural modo de ser. En otros términos,

la dignidad de persona con su libertad inicial ni es un logro libre del hombre, ni su posterior evolución y dignificación se realiza independientemente de su condición nativa y de la conservación y promoción en todo su ser por parte de Dios.

A la luz de esta ontología humana es fácil comprender que el ejercicio más puro de acto de *libertad* personal se realiza en dependencia *necesaria* de su fuente immanente propia, que es la facultad electiva de la persona, y de Dios, que nos es más presente que nosotros mismos —«en El vivimos, y nos movemos y existimos» (*Hech.* 17, 28)—, y obra en nosotros más «intrínseco» que nuestra propia voluntad, penetrándolo y trascendiéndolo todo, como compete a quien es el Ser por esencia respecto de quien es ser por participación. En esta perspectiva contemplaba Sto. Tomás la libertad humana saliendo al paso de una concepción absolutista de la misma, cerrada a la transcendencia y a su necesario apoyo ontológico: «pues a la voluntad divina —dice— hay que entenderla como trascendiendo el orden de los seres, como cierta causa que *penetra a todo el ser y a todas sus diferencias* («velut causa quaedam profundens totum ens et omnes eius differentias), como son la posibilidad (libertad) y la necesidad» (*In I Perihermeneias*, lect. 14, n. 97, ed. Spiazzi - Marietti 1955).

Situada así la libertad humana en su auténtico substrato ontológico no es difícil desechar como *falsas* dos concepciones de la libertad que no reconocen debidamente sus condicionamientos radicales.

a) No es auténtica, en primer lugar, la concepción *existencialista* que presenta al ser humano en su radicalidad óptica como un producto personal, como personal autorealización, reduciendo así la ontología a libertad. Fijémonos, por ejemplo, en este axioma de Jean Paul Sartre: «El hombre no es ni avanza más allá de lo que él se hace. Este es el primer axioma del existencialismo» (*L'existentialisme est un humanisme*, Paris 1946, p. 22). O no se tiene en cuenta la elemental observación de que todo hombre nace, viene a la vida dotado de la facultad de elegir, sin que haya contado absolutamente nada para ello su opción personal; o se considera como único valor de la persona y de la libertad lo adquirido libremente en el curso de la vida, aunque sea a base del ser y poder originario o nativo, es decir, se confunde la persona y su libertad con parte de su manifestación y proyección evolutiva, más o menos intermitente, y más o menos contradictoria, en la que cuenta incluso la opción por la nada.

Defecto semejante se advierte en la concepción «*personalista*» que identifica o reduce el ser de la persona y de su libertad al ejercicio más o menos autónomo de sus derechos y responsabilidades en comunicación con los demás, o cifra en ello su valor más radical. Recogemos sólo dos testimonios: «Mi persona no existe sino orientada hacia otra, no se conoce ni descubre sino en otra...; la experiencia primitiva de la persona es la experiencia de la segunda persona» (MANUEL MOUNIER, *Introduction aux existentialismes*. Oeuvres, Ed. du Seuil, t. III, p. 111). «El hombre es persona en razón del llamamiento que Dios hace... Todo en ella y en torno a ella es llamamiento, respuesta al llamamiento, o bien deformación del "sí mismo" de resultados de una entrega imperfecta al llamamiento» (B. HÄRING, *El existencialismo cristiano*. Barcelona, E. Herder 1971, pp. 28-29). De este modo se hace preceder la relación a su fundamento, la acción a su causa, el accidente a la sustancia, la respuesta al responsable. Se ignora o se sacrifica la dignidad nativa de la persona en aras de su dignificación adquirida (que también podría ser degradación); se ignora o se sacrifica la libertad constitutiva inicial del ser libre en aras de su ejercicio adyacente y transitorio.

b) Tampoco salvan debidamente la condición de la libertad humana quienes pretenden llevar su autonomía en el obrar más allá de lo que permite su condición de ser por participación. Es la actitud antropomórfica ante el problema del concurso de la acción divina en el ejercicio de la libertad humana. En vez de enfocar la acción de Dios como acción transcendente, «*profundens totum ens et omnes differentias eius*», obrando por tanto en la voluntad más ab intrinseco que la voluntad misma, se la concibe unívocamente en paralelo con la acción humana, y así el problema queda irremediablemente abocado a una solución de concurso simultáneo como si Dios concurriese y colaborase como otro hombre. Ya Sto. Tomás había advertido que quienes piensan que la voluntad divina no es causa eficaz de todo lo que ocurre en nuestro mundo, porque así no habría lugar para la libertad, «es porque conciben la acción de la voluntad divina al modo de las cosas que se dan en nosotros, siendo como es tan diferente» (*In I Perihermeneias*, lect. 14, n. 193).

II. NIVEL ANTROPOLOGICO DE LA LIBERTAD

El análisis psicológico de la libertad, vivida en la forma más elemental de *poder de autodeterminación* radicado en la interioridad del sujeto, cuyos actos y actitudes empieza por controlar, es más que el simple querer u odiar, mucho más que un simple deseo realizable según le venga a uno en gana. La elección libre implica deliberación, selección en los gustos y deseos; es fijación de unos medios en orden a un fin. Una prosecución espontánea de un bien elemental no es ejercicio de libertad. La libertad *humana* es más que espontaneidad espiritual (Bergson) y, sobre todo, más que espontaneidad instintiva y placentera (Freud), que se da también en el animal en medio de un ambiente propicio de vida. Se puede optar libremente por estas espontaneidades, pero ellas no son la libertad. Ambas cosas se confunden, por ejemplo, en este pasaje de Andrés Gide: «Hay que no tener leyes para escuchar la ley nueva ¡Oh, liberación! ¡Oh, libertad! Iré hasta donde pueda extenderse mi deseo» (*Los nuevos alimentos*, Buenos Aires², ed. Losada 1962, p. 117).

Ahora bien, aunque la libertad humana no se identifique con la espontaneidad, su constitutiva autodeterminación en el querer y obrar no se da desvinculada de principios causales tanto subjetivos como objetivos. La originación más *libre* de nuestros pensamientos, afectos y decisiones depende *necesariamente* de muchos *factores interiores* no controlables por nosotros en el momento de elegir. Aparte de los condicionamientos ontológicos de que hablamos en el punto anterior (dependencia total y constante de Dios, limitación propia de creatura, individualidad nativa), nos encontramos con otros de carácter antropológico: toda elección humana presupone el querer y apetencia más o menos espontáneo del fin que se quiere conseguir por los medios a elegir; presupone, por tanto, además, la conciencia de la propia indigencia y la previsión o conocimiento de su posible superación con la elección de tales medios; presupone ordinariamente una serie de hábitos y predisposiciones que condicionan en gran medida nuestra capacidad electiva, aunque no lleguen a anularla, ya que ni siquiera el pecado de Adán anuló el libre albedrío del hombre (*Concilio de Trento*, Sec. 6, can. 5, Denz. Schon. 1555); y presupone, también *necesariamente, motivación objetiva* en general, ya que la elección es de algo y por algo. Si bien esta motivación objetiva general es susceptible de infinidad de concreciones y posibilidades, que es el

campo propio de la libertad, en cada momento de cada persona estas posibilidades quedan notablemente reducidas, y muchas de ellas se anulan mutuamente por incompatibilidad, máxime cuando hay que tomar una opción por otra, cuando «toda elección supone mil renunciaciones». De ahí que al autodeterminarse cada uno en un sentido se *autolimita* necesariamente. Por ejemplo, uno habla libremente, pero entonces necesariamente deja de escuchar en silencio; una se casa libremente, pero entonces necesariamente renuncia a estar soltera o a casarse con otro; uno opta por una profesión, pero entonces necesariamente renuncia a otras muchas.

De ahí que la euforia de una omnimoda libertad ideal fácilmente se desinfla al analizar sus múltiples condicionamientos subjetivos y objetivos.

No obstante, bien que así de reducida y humilde, la libertad humana se da y se aprecia como un valor entrañable de la persona.

En la doctrina católica la existencia de la libertad es un dogma fundamental, que es, además, el presupuesto indispensable para toda vida propiamente humana o moral, tanto en el orden natural como en el orden sobrenatural, en la intimidad individual y en el comportamiento social. Ni siquiera la fe y la acción sobrenatural meritoria se dan en el adulto sin ejercicio de libertad (cf. *Concilio de Constanza*. Denz. Schon. 1177; *Concilio de Trento*. Ses. 6, can. 5, Denz. Schon. 1555; *Pío IX*, Denz. Schon. 2812; *Concilio Vaticano I*, Ses. 3, cap. 3 y can. 5, Denz. Schon. 3010, 3035). Por más limitada que la reconozcamos, la libertad, lo mismo que el pensamiento que la funda y guía, es la inequívoca manifestación del espíritu humano sobre todo el mundo de la materia y sus limitaciones. León XIII comenzaba así su famosa encíclica *Libertas*: «La libertad, don excelente de la naturaleza, propio y exclusivo de los seres racionales, confiere al hombre la dignidad de estar en manos de su albedrío y de ser dueño de sus acciones... Ahora bien, así como ha sido la Iglesia Católica la más alta propagadora y la defensora más constante de la simplicidad, espiritualidad e inmortalidad del alma humana, así también la Iglesia es la defensora más firme de la libertad. La Iglesia ha enseñado siempre estas dos realidades y las defiende como dogma de fe» (*Libertas*, en «Doctrina Pontificia. Documentos Políticos», Madrid, BAC 1958, pp. 22 y 228). Veamos en qué consiste:

a) *Negativamente* la libertad supone indeterminación, exención de necesidad de *obrar*, ya provenga del exterior (negación de coacción), ya provenga del interior (negación de necesidad espontánea),

y exención de necesidad de *omitir*, ya provenga del exterior (negación de coerción) ya provenga del interior (incapacitación). En este sentido negativo ser libre significa obrar sin presiones y omitir sin reducciones extrañas a la voluntad.

b) *Positivamente* la libertad es autarquía, capacidad de autodeterminarse interior y exteriormente a pensar, querer y obrar una u otra cosa y a dejar positivamente de pensar, querer y obrar. Este aspecto positivo (libertad *para*), aunque supone el negativo (liberación *de*) es el que define esencialmente a la libertad. Recuérdese la intención creadora de Génesis 1, 26: «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza *para que domine* sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo, sobre los ganados y sobre todas las bestias de la tierra y sobre cuantos animales se mueven en ella».

Esta libertad positiva, cuando se refiere al *obrar u omitir* se llama libertad *de ejercicio*; cuando se refiere a obrar u omitir *esto o lo otro* se llama libertad de *especificación*, que supone siempre la anterior, como la contrariedad supone la contradicción.

La libertad humana así definida, negativa y positivamente, de acción y de omisión, de ejercicio y de especificación, admite *diversos grados*, que deben ser atendidos cuidadosamente al querer discernirla y valorarla. Por orden de interioridad cabe señalar esta gradación: 1) *ser* constitutivamente *racional y libre* (=persona); 2) *facultad de elección* (=voluntad libre); 3) *voluntad* interiormente *expedita* para elegir libremente sin entorpecimientos ni presiones extrañas a la voluntad, sino más bien educada para elegir bien (=libertad interior); 4) el *acto esencialmente libre* (=definitivo de los demás grados de libertad); 5) *facilidad de medios* para la acción exterior libre (=libertad exterior); 6) libertad social o ambiente externo de libertad (=libertad compartida).

Siendo ello así, la existencia y perfección de la libertad en su grado constitutivo, el 4), está en función de la existencia y perfección de los grados anteriores. En cambio, los grados exteriores consiguientes no tienen por qué condicionar la perfección de los grados anteriores. Se puede ser interiormente perfectamente libre sin libertad exterior, como lo eran los apóstoles Pedro y Juan ante la oposición del Sanedrín de Jerusalén (*Hechos*, 4, vv. 4, 13, 31). Sería, pues, falso estimar la libertad de los hombres primordialmente en función de las libertades exteriores; sería gran incon sideración pensar o decir que el hombre es anulado en su persona o en su constitutiva libertad cuando es impedido exteriormente

de hablar y obrar como quiera, sea con derecho o sin derecho. Más que la violencia, son el miedo o la pasión las que disminuyen la libre opción en el comportamiento, sin que suelen anularla.

Con lo dicho queda también sumariamente indicado *en qué no consiste* la libertad humana, que *no es* la verdadera libertad en sus niveles antropológicos más profundos: ser libre no significa ser, existir y obrar con independencia absoluta como si fuésemos dioses; tampoco significa que nuestro ser constitutivo personal responda a una opción nuestra como si el obrar precediera al ser, la psicología a la ontología; tampoco significa mera y simple espontaneidad incontrolada, aunque de ella nazca la libertad; tampoco significa obrar sin motivos objetivos o sin predisposiciones subjetivas que faciliten la elección correcta como es el caso de la virtud («*qua quis utitur cum voluerit*»); menos aún se identifica con el ejercicio exterior de las «libertades», aunque en ellas encuentre natural complemento y expresión; y, finalmente, el ejercicio de la libertad humana, así como nace de una espontánea y universal apetencia del bien, termina con la saturación del mismo, cuando ya no haya posibilidad de elegir parte, por tener el todo. Es la condición paradójica de la libertad humana: *nace interiormente de una necesidad y va hacia una necesidad*, hacia la posesión quiescente del bien. Lo mismo que antes y por encima de los medios está el fin, antes y por encima de la libertad está el amor, está el deseo, está el intento de lograr el fin y está su posesión. Así como en el proceso inquisitivo el entendimiento gravita espontáneamente de la duda a la opinión libre, de la opinión libre al conocimiento cierto y necesario, y de la ciencia parcial a la comprensión total necesitante, así en el proceso electivo la voluntad gravita sucesivamente de los medios múltiples e insuficientes a los medios más reducidos y más eficaces, hasta encontrar quizás el único medio para el fin total y necesariamente amado y retenido. Santa Teresa de Jesús experimentaba así esta ley psicológica: «¡Oh libre albedrío, tan esclavo de tu libertad si no vives enclavado con el temor y amor de quien te crió! ¡Oh, cuándo será aquel dichoso día, que te has de ver ahogado en aquel mar infinito de la suma verdad, donde ya no serás libre para pecar, ni lo querrás ser porque estarás seguro de toda miseria, naturalizado con la vida de tu Dios!» (*Exclamaciones del alma a Dios*, 17. *Obras*, Madrid, BAC, II, p. 657).

Lo que es y vale la libertad humana antropológicamente ha de entenderse dentro de estos límites, so pena de pensar y hablar de otra cosa, esto es, de una falsa libertad.

III. DIMENSION MORAL DE LA LIBERTAD

En este orden debemos empezar por una clarificación del lenguaje. Usualmente se habla de «libertad moral» y de «necesidad moral» en un sentido más reducido e impropio que el que entendemos aquí. Por «libertad moral» se suele entender la misma libertad psicológica en un grado suficiente de perfección que pueda llevar consigo responsabilidad, mientras que «necesidad moral» significa un estado de insuficiencia o entorpecimiento que hace al hombre necesitar ayuda para ejercer su libertad con facilidad, trátese de necesidad y ayuda internas o externas.

Nosotros tratamos de la libertad moral y de sus límites en un sentido más propio y formal. Nos referimos ante todo al orden de obligaciones y responsabilidades, méritos y deméritos, honestidad y malicia del comportamiento humano. Y en este sentido *libertad moral* significa *negativamente* independencia o exención de necesidad de someter o configurar nuestra acción a una norma o a un prototipo de comportamiento para que la acción sea correcta, responsable, meritoria, dignificante, o, por el contrario, exención de necesidad viciosa o de incapacitación moral para el bien. *Positivamente* significa facultad de opción, decisión y ejecución honesta, digna, perfectiva, obrando u omitiendo, obrando u omitiendo esto o aquello.

Análogamente a lo que ocurría con la libertad psicológica, en que se funda la libertad moral, también ésta nace de unas raíces cuya consistencia está más allá de la libertad moral, donde tiene su primera limitación. Así como el hombre viene a la vida con una libertad psicológica finita, individual y circunstanciada, necesariamente encauzada al bien en general como la voluntad misma, sin que haya contado nada para ello su decisión, de modo parecido está abocado a ejercitarla en el momento de la discreción de un modo responsable para ser libremente artífice de su perfección o dignificación humana de cara a su destino. Ahí justamente empieza el orden moral. Dios llama al hombre a la vida no totalmente hecho, acabado, perfecto, sino con una enorme capacidad de autorealización libre y responsable; si lo dejó en manos de su arbitrio para que dominase los animales de la tierra, las aves del cielo y los peces del mar, lo dejó ante todo en manos de su albedrío para que se dominase a sí mismo y labrase su perfección, su imagen definitiva.

De ahí que, si bien el hombre es psicológicamente libre para

responder debidamente o no a su obligación de autoperfección, *no es moralmente libre* para aceptar o no esta responsabilidad; ésta le viene dada tan necesariamente como su condición de ser racional y libre. Y lo mismo hay que decir de las consecuencias morales del comportamiento: se es psicológicamente libre para acomodar la propia conducta a las normas morales, pero no se es moralmente libre para tener o no obligación de ello, para tener mérito y dignificarse con la buena conducta, o para contraer demérito y degradarse obrando mal. Dicho en otros términos, el *deber ser* es menos amplio que el *poder ser*, y el *deber ser libre* es menos amplio que el *deber ser necesario*. Por ejemplo, el hombre normal adulto es *psicológicamente* libre para vivir moral o inmoralmente, pero no es *moralmente* libre para optar por la inmoralidad, ya que le urge *necesariamente* la ley del bien obrar; no es moralmente libre para atentar contra la castidad, pero es *moralmente* libre para vivir casado o célibe. Sto. Tomás precisaba la inclusión del orden moral dentro del orden psicológico en estos términos: «Dios dejó al hombre en manos de su libertad, no para que le sea lícito hacer todo lo que quiera, sino para que lo que ha de hacer no lo haga por necesidad natural, como los seres irracionales, sino por propia y libre elección» (*Suma teológica*, II-II, 24, 1 ad 1).

Además de los límites de origen o de fundamento (=discernimiento psicológico del deber que capta primariamente la sindéresis) y los límites o cauces objetivos que son las diversas normas de comportamiento (naturales o positivas, éticas o teológicas) que irá concretando la conciencia bien formada, la moral cuenta, en la situación existencial de la humanidad caída y redimida, con un límite de impotencia (esclavitud del pecado) y con un recurso de gracia sobreabundante en orden a la realización moralmente debida de santificación y salvación. Con la gracia nace la nueva vida moral.

No pudiendo detenernos ahora en análisis detallados, queremos recordar estas dos verdades dogmáticas sobre *gracia y libertad*: *Primera*, que no todo lo que hace el hombre sin gracia es necesariamente pecado; la libertad humana no es del todo impotente para el bien ético (Doctrina de la Iglesia contra el pesimismo luterano - jansenista: Denz. Schon. 1486, 1557-1558, 1925, 1927-1928, 1935, 1937, 1940, 2308, 2402, 2438-2440, 2624). *Segunda*, que el hombre sin la gracia de Dios no puede absolutamente nada, ni siquiera pedir y desear debidamente, en el orden del bien saludable y meritorio de vida eterna: «Sin mí no podeis hacer nada» (*Jn.*

15, 5); «es Dios quien obra en nosotros el querer y obrar» (*Filip.* 2, 13). No sólo la omnipotencia psicológico-moral de la voluntad humana para el bien (=naturalismo pelagiano), sino el mínimo poder en este orden sin gracia (=semipelagianismo) son posiciones contrarias a la fe católica (Denz. Schon. 248, 373-377, 1551-1553).

A base de esta fundamentación axiológica de un orden moral necesariamente dado en un comportamiento psicológicamente libre y de un poder subjetivo de gracia otorgado por Dios independientemente de nuestros méritos, se debe entender la *libertad moral* del hombre para realizar su vida cristiana de mil formas diferentes «en la medida del don de Cristo» (Ef. 4, 7).

Si a este nivel pasamos al *anverso* de la libertad, echaremos de ver fácilmente muchas formas de *falsa libertad*:

a) Quienes no admiten la existencia de un *orden moral* distinto de la mera realización libre de la vida humana dentro de unas motivaciones de placer, bienestar y utilidad egocéntrica, no pueden encontrar sentido a la *libertad-necesidad* moral, al no ser llamando equívocamente «moral» al arte o técnica del bienestar. Si hablan de libertad moral propiamente dicha será en el sentido de *liberarse* de la moral, es decir, de los prejuicios o complejos éticos o religiosos. Nos encontramos ante los sistemas hedonista y utilitarista (Epicuro, Gassendi, Bentham, por ejemplo) y ante el humanismo autónomo y cerrado (Freud, Marx, por ejemplo). Desde el punto de vista cristiano, esta supuesta «liberación» de la moral heretónoma es más bien una esclavitud o degradación.

b) Es *moralmente falsa* la libertad de quien obra el mal. Quien peca obra libremente en el orden psicológico; pero al no tener licencia moral para ello, hace violencia al orden moral e incurre en la «servidumbre del pecado» (*Jn.* 8, 34). San Pedro llama a esta libertad «sombra de la malicia» (*I Petr.* 2, 16). Pecar es ciertamente ejercer la libertad psicológica, pero no la libertad moral, sino todo lo contrario. y más si se tiene en cuenta que en el orden de la gracia el pecado mortal destruye el principio de la vida moral, quedando el hombre en la más absoluta impotencia para obras libres saludables.

c) Sería discurrir también *falsamente* pensar que, puesto que el hombre es naturalmente defectible, con poder físico para optar por lo pecaminoso o para arriesgarse al mal, el ejercicio de esta libertad es parte de la condición humana, es un derecho suyo. Ya en 1952 hablaba Y. Congar del «derecho del sujeto a equivocarse».

se» («Documentos», 10 (1952) p. 48). Es falsa esa teoría de la libertad moral. Dios no dotó al hombre de libertad defectible para que use mal de ella, sino para que consiga su fin libremente y, pudiendo abusar, use bien de ella. De ahí que la Sagrada Escritura felicite al varón que «pudiendo prevaricar y hacer el mal, no prevaricó ni hizo el mal» (Eccl. 31, 10).

Es más: el mal uso de la libertad o «libertinaje», aunque sea una manifestación de ella, ni la define esencialmente ni la perfecciona psicológicamente; más bien entraña un fallo antropológico, puesto que es una claudicación en el autodomínio y control de la sensualidad o de los instintos egoísticos (motivación positiva de todo pecado), y despersonaliza al hombre más que cualquier tiranía exterior. «La esclavitud del pecado es la peor de todas —dice Sto. Tomás— porque no puede evitarse, ya que a cualquier parte que el hombre vaya lleva el pecado dentro de sí, aunque su acto y placer haya pasado» (*Super Ioannem*, cap. 8, lec. 4, n. 1.204). En resumen, y en términos precisos de Sto. Tomás: ser defectible no es defecto de la voluntad libre (*Suma teológica*, I-II, 75, 1 ad 3); pero «querer el mal ni es la libertad ni parte de ella, aunque sea un cierto signo de la misma» (*De Veritate*, 22, 6, final); más bien «es defecto de la libertad que elija algo apartándose del orden del fin, que es pecar» (*Suma teológica*, I, 62, 8 ad 3). El valor de la libertad no implica valor de todos sus usos, que pueden ser pecaminosos, abyectos, esclavizantes, indignos.

d) Si es falso identificar el orden moral con la libertad psicológica, como si todo lo que puede hacer el hombre esté bien hecho, también es falso identificar o hacer corresponder la libertad moral con la libertad legal permisiva o tolerante del mal. Del hecho de que la autoridad civil o eclesiástica no impidan con sus propios medios, por razones justificadas o sin ellas, comportamientos externos inmorales (propaganda atea, pornografía, mentira, escándalo, etc.) no se puede inferir sin falsedad, teórica o prácticamente, que todo lo que la autoridad no prohíbe sea moralmente libre y lícito. La no prohibición legal de una mala acción no es criterio de libertad moral sobre ella. La ley no tiene por qué alcanzar todos los grados del deber y de la libertad moral. Ejemplo de esta indistinción o confusión ha sido estos años el tema de la «libertad religiosa». El II Concilio Vaticano declaró el «derecho de la persona y de las comunidades a la *libertad social y civil* en materia religiosa». En la mente de no pocos la libertad religiosa vino a significar ser moralmente libres para optar por cualquier religión, o por ninguna.

IV. PROYECCION SOCIO-POLITICA DE LA LIBERTAD

Resulta obvio que siendo el hombre sociable por naturaleza, tanto por indigencia e instinto, como por generosidad altruísta, no sólo nazca en sociedad, sino que en ella se desarrolle, de ella se sirva y a ella sirva. Esta proyección social del hombre, en los diversos grados de familia, municipio, Estado; agrupación escolar, laboral, recreativa; asociación amistosa, política, religiosa, se realiza en una multiplicidad tan enorme de vínculos necesitantes y de libres iniciativas, que en este orden el tema de la *necesidad-libertad* humanas toma proporciones geométricas. No es tan difícil señalar las grandes líneas de los cauces *necesarios* de la convivencia social, y los amplios márgenes de *libertad* correspondientes, cuanto dictaminar sobre sus concreciones en los diversos grados de la sociedad, función ésta más propia de las diversas especies de *prudencia social*: familiar, cívica, gubernativa, militar.

A nivel teórico y a grandes rasgos tenemos estas correlaciones de libertad y necesidad sociales:

a) Sobre el dato natural y necesario de la sociabilidad humana y de la complementariedad múltiple de los sexos, el hombre se asocia libremente en matrimonio y *familia* con quien quiera, cuando quiera y con un buen número de condiciones que son de su incumbencia decidir. Este derecho fundamental de elección de estado tiene, a su vez, unos fundamentales límites, tanto de orden legal, que constriñen incluso su libertad psicológica o simple poder, como de orden moral: unidad e indisolubilidad del matrimonio, obligaciones familiares ineludibles, estado civil.

En este ámbito familiar, sería una *falsa libertad* pretender saltarse los límites naturales, sacramentales, morales y legales, como si las cualidades de unidad e indisolubilidad del matrimonio, o las responsabilidades familiares estuviesen al libre albedrío de los contrayentes; como si la naturaleza y continuidad del matrimonio estuviese en la misma condición de libertad que la opción matrimonial, como si el deber ser tuviese la misma medida que el querer o poder ser.

b) En cuanto a la *sociedad política* hemos de contar también con un hecho primitivo y necesario: la necesidad de ser ciudadanos, de organizarse en comunidad política. Deben advertirse, sin embargo, dos grados en esta necesidad: que el hombre sea sociable y, por tanto, que no logra su perfección de modo con-

tural sin vivir en sociedad es algo absolutamente dado, independientemente de toda libre decisión, es un «*proprium*» de la naturaleza humana, tanto que el hombre incivil, según observa Sto. Tomás, o es un superhombre o es un degenerado (*In I Politicorum*, lect. 1). Pero una cosa es esta aptitud necesaria, y otra es el *hecho* de vivir o realizarse en sociedad, que suele ocurrir de modo necesario a todo hombre civilizado, pero que en absoluto puede no ocurrir sin que por ello se niegue la esencia del hombre. Hay, por tanto, en ello un cierto margen de libertad. Imagínese a una persona, o a una familia viviendo en solitario en plena selva, o a una comunidad elemental en un momento de emergencia de no integración en la comunidad política. Estas personas serían ciertamente sociables y, sin embargo, no sociales de hecho.

Pero más que estos límites máximos de necesidad y mínimos de libertad social, lo que cuentan son los límites de la comunidad política en su constitución formal y en su funcionamiento. Por una parte tenemos la necesidad de organizarse en sociedad política; pero por otra parte cuenta o contó la independencia y *libertad* para optar por una u otra forma de constitución política o para cambiarla según las circunstancias en que se desenvuelve la comunidad nacional. Y ya dentro de un Estado de Derecho, tenemos por una parte la *necesidad moral*, y en buena medida también psicológica, de observar las leyes de convivencia cívica, colaborando asiduamente al bien común; y, por otra, la libre y responsable participación en el funcionamiento de la comunidad política, bien sea dentro de unos cauces ya establecidos, bien sea para lograr honestamente el establecimiento de los mismos cuando no existen o son deficientes.

Por supuesto que cuando se trata de concretar en este ámbito los límites de la necesidad y de la libertad, tanto la prudencia cívica como la prudencia gubernativa se encuentran frecuentemente en situaciones embarazosas para no ceder al incivilismo ácrata o revolucionario (= *falsa libertad* política), ni a la despersonalización social llevando la necesidad más allá de lo que exige el bien común de todos o el intangible derecho personal. En esta conjunción difícil de necesidad y libertad en el ámbito político, ni el radicalismo revolucionario ni el inmovilismo total suelen definir las actitudes de los políticos del mundo occidental en que vivimos. Estos son más bien puntos dialécticos de referencia para justificar otras opciones. La tentación, cuando no la claudicación, es otra: el relativismo positivista y agnóstico, que consiste en no reconocer principios éticos absolutos en el ámbito político o tomar como su-

premo criterio de valor las constantes sociológicas, haciendo de los hechos normas y profesando así, paradójicamente, el determinismo de las circunstancias (a título de libertad), y absolutizando lo relativo (llámese «centro» o «signo de los tiempos») huyendo de los valores absolutos y permanentes. La Constitución pastoral *Gaudium et spes* del II Concilio Vaticano, en sus números 31, 74 y 75 ha trazado las líneas maestras de los límites de la necesidad y de la libertad en la convivencia política.

c) Los cuerpos sociales intermedios entre la familia y la comunidad organizada en Estado (agrupaciones educativas, laborales, recreativas, asociaciones políticas, etc.) tienen naturalmente unos márgenes de libertad más amplios: libertad estatutaria, libertad de pertenencia, de participación, de reforma, etc., con los límites elementales de integración en el bien común de la sociedad, y de atenerse a las reglas del juego de cada asociación. En este orden la *falsa libertad* será la que atente contra la finalidad, estructura y funcionamiento de la agrupación, o contra el bien superior de la comunidad política, o contra los derechos personales intransferibles. La «*tranquila libertad*» en que cifraba Cicerón la *paz* (*II Filip.*, c. 44) abarca ambos aspectos: autonomía-ordenada.

V. LA LIBERTAD RELIGIOSA

Ha sido, y quizá siga siendo, lamentable la ambigüedad en el uso de la expresión «libertad religiosa». En épocas de sectarismo antireligioso «libertad religiosa» y «libertad de conciencia» significaba liberación de ideas o supercherías religiosas o de prejuicios de este orden, calificados a veces de «opio del pueblo» o de «tabús» perturbadores del psiquismo. Autores protestantes de la época de las guerras de religión y actualmente algunos autores católicos «liberales» entienden la libertad religiosa en un sentido *moral y positivo* de libertad psicológica y moral (=licitud moral) para optar por la religión que uno quiera o para no optar por ninguna. No ha sido raro estos años oír citar al II Concilio Vaticano en este sentido.

Lo cierto es que la libertad religiosa que declara el Concilio no es la libertad en sentido moral positivo (=licitud moral) para profesar o dejar de profesar la religión que uno quiera, sino la libertad social y civil en materia religiosa en el sentido bien preciso de no ser coaccionado externamente a obrar en contra de la pro-

pia conciencia religiosa, y de no ser coartado o impedido en la manifestación individual o asociada de la propia convicción religiosa o arreligiosa incluso.

Precisemos, pues, brevemente cuál es la *verdadera libertad religiosa* que proclama el Concilio Vaticano II, y cuál es la *falsa libertad religiosa* que se pretende, atribuyéndola o no al Concilio.

a) La libertad religiosa se refiere a la manifestación exterior, individual o comunitaria. Lo indica suficientemente el mismo título de la Declaración conciliar: «Sobre el derecho de la persona y de las comunidades a la *libertad social y civil* en materia religiosa. Esto lleva consigo la limitación de la libertad moral del poder civil y de la sociedad: deben respetar ese derecho de orden social y civil de los hombres, mientras no contraríen las exigencias del orden público (n. 7).

b) La libertad religiosa, además de la nota de exterioridad, tiene la nota negativa de no coacción ni coerción, es decir, «que en materia religiosa ni se obligue a nadie a obrar contra su conciencia ni se le impida que actúe conforme a ella en privado y en público, solo o asociado con otros, dentro de los límites debidos» (n. 2). «El derecho a esta inmunidad permanece en aquéllos que cumplen la obligación de buscar la verdad religiosa» (n. 2 final).

c) La libertad religiosa así entendida por el Concilio «deja íntegra la doctrina tradicional católica acerca del deber moral de los hombres y de las sociedades para con la verdadera religión y la única Iglesia de Cristo» (n. 1 final). Sobre esto no existe verdadera libertad moral, porque «todos los hombres están *obligados* a buscar la verdad, sobre todo en lo que se refiere a Dios y a su Iglesia, y, una vez conocida, a abrazarla y practicarla» (n. 1). Sería, pues, una *falsa libertad religiosa* querer extender el derecho a la inmunidad exterior de coacción y coerción al mundo interior de la responsabilidad moral ineludible para con la religión católica, donde la libertad psicológica está ligada necesariamente a la obligación moral en todos y siempre.

d) Así como la *obligación* moral plena (interior y exterior) respecto de la religión verdadera (n. 2), que es la Católica, querida por Cristo para todos los hombres (n. 1), lleva consigo el *derecho positivo* (n. 3) de profesarla con plena libertad psicológica (n. 2), tanto interior como exteriormente, tanto individualmente como asociado, y consiguientemente el *derecho negativo* de no coerción; de modo inverso (concluimos nosotros) la obligación moral de *no profesar* una religión falsa, o en lo que tenga de falsa

en comparación con la religión auténtica, lleva consigo la *inexistencia de un derecho moral positivo* a profesarla interior y exteriormente, individual o comunitariamente, aunque sí cuente con un *derecho negativo* de no coacción ni coerción, no fundado precisamente en la autenticidad de su opción religiosa y consiguiente derecho positivo, sino en razones comunes de la dignidad personal, que limitan las funciones constringentes del poder civil, mientras no quede comprometido el orden público (n. 7). Debe tenerse en cuenta que el derecho de no coacción, y consiguiente limitación del poder coactivo es más radical y amplio que el derecho de no coerción y consiguiente limitación del poder coercitivo: es más indigno forzar a uno a comportarse exteriormente contra su convicción interior (a donde no puede llegar la coacción propiamente tal) que impedir que manifieste exteriormente sus convicciones.

e) Por consiguiente, sería pretender una *falsa libretad religiosa* querer inferir del *derecho negativo* de inmunidad de coacción y coerción que asiste a toda opción religiosa el *derecho moral positivo* de promoción y ayuda a toda religión por más aberrante que sea, siendo así que tal derecho moral positivo sólo nace de la obligación moral que tienen todos los hombres respecto de la religión verdadera. La igualdad para todas las religiones en todo ni es doctrina del II Concilio Vaticano ni tiene en sí misma consistencia religiosa.

De todo lo dicho pienso que queda bastante manifiesta la complejidad, dificultad y excelencia de la realización correcta de la libertad, a la vez que la variedad de reales o posibles falsificaciones de la misma.

VICTORINO RODRIGUEZ, O.P.