

Juan A. Noemi C.

Vicedecano de la Facultad de Teología, U. C.

Los fundamentos de una teología de la libertad

LIBERTAD, "hermosa palabra", dice una canción que está en boga.

Este comentario parece ser sintomático de un escepticismo ambiental ante todo discurso sobre la libertad que se proponga al hombre de hoy. El término, sin embargo, a pesar de todos los abusos demagógicos de que ha sido y es objeto, despierta todavía la atracción y mantiene la fuerza que ha tenido a través de la época moderno-contemporánea. Libertad es un gran leitmotiv desde la Ilustración (1) que, a pesar de las desilusiones consecuentes a las revoluciones burguesas y socialistas, sigue motivando y despertando la conciencia del hombre occidental.

Esta persistencia de la atracción que suscita la idea de libertad parece estar condicionada por el carácter paradójico de la experiencia de libertad: "que y cómo somos libres, lo experimentamos sólo cuando la libertad se nos quita" (2). Cuando la tenemos tendemos a desconocerla, cuando no está la añoramos y, entonces, recién la reconocemos como bien distante y que nos es debido.

La vigencia del tema de la libertad se establece de manera más directa y urgente para el teólogo latinoamericano. No se trata aquí de un abstracto leitmotiv de la racionalidad moderna, sino de "un clamor cada vez más tumultuoso e impresionante", del "grito de un pueblo que sufre", de "un sordo clamor (que) brota de millones de hombres" (Puebla, 87 y 88). Tal es la emergencia que el tema de la libertad tiene en el magisterio de la Iglesia

(1) Para la racionalidad moderna la libertad es condición de la misma razón: "Die Vernunft muss sich in allen ihren Unternehmungen der Kritik unterwerfen, und kann der Freiheit derselben durch kein Verbot Abbruch tun, ohne sich selbst zu schaden und einen nachteiligen Verdacht auf sich zu ziehen... Auf dieser Freiheit beruht sogar die Existenz der Vernunft..." ("La razón debe someterse a la crítica en cada una de sus empresas, y no puede reprimir con ninguna prohibición la libertad de la crítica, sin que con ello se dañe ella misma y se haga sospechosa... En esa libertad reside la misma existencia de la razón..."). Crítica de la razón pura B 766. Al respecto puede verse el comentario de este texto en G. PICHT, *Aufklärung und Offenbarung, in Wahrheit Vernunft Verantwortung*. Philosophische Studien, Stuttgart 1969, p. 188 y ss.

(2) E. FEIL, *Neuzeitliche Freiheitsgeschichte und ihre Aporien als Fragen an den Christlichen Glauben*, en *Freiburger Zeitschrift fuer Philosophie und Theologie* 26 (1979) 141.

latinoamericana. Ella se condensa en el siguiente llamado que hacen los obispos en Puebla: "tiene que volver a resonar esa palabra en que viene recogándose ya de tiempo atrás un excelso ideal de nuestros pueblos: Libertad" (331).

Las líneas que siguen quisieran ser un aporte teológico fundamental. Esto no parece ser una tarea ociosa, sino que puede ayudar a superar más de un malentendido y confusión, tanto de los que reducen la dinámica de la libertad a un determinado esquema sociopolítico, como de aquellos que quisieran hacer del cristianismo la sanción de un inconfesable miedo a la libertad.

En primer lugar esbozaremos el planteo que se hace en el documento de Puebla acerca de la libertad. Luego reseñaremos una retrospectiva que permite ubicar la enseñanza de Puebla. Por último se anotan algunas conclusiones.

EL PLANTEO DE PUEBLA

Desde el punto de vista terminológico llama la atención la frecuencia con que aparece la palabra "libertad" (o "libre"), 94 veces, y el término afín "liberación" (o "liberador"), 114 veces (3). Directamente se trata del tema en dos párrafos titulados: "La verdad sobre el hombre: la dignidad humana" (304-339) y "Evangelización, liberación y promoción humana" (470-506). Una primera aproximación nos muestra que ambos términos, libertad y liberación, por sí mismos, no tienen un significado unívoco. Esto es, especialmente, notable en el uso que se hace de la palabra "liberación": expresamente se señala que puede tener significados diversos (481), y que su contenido debe ser precisado (479). Además, la frecuente adjetivación con que aparece "liberación", es señal de un afán por precisar su significado. Por otra parte, el hecho de que en ciertas partes del documento este término se utilice con una gran frecuencia y que en otras desaparece, puede considerarse como otro indicio del significado discutido del mismo. Aún más, en ciertos capítulos es evidente la aprehensión ante este término, y esto lleva, incluso, a que se proponga una sustitución del mismo; así, por ejemplo, cuando se afirma que la "educación evangelizadora asume y complementa la noción de educación liberadora" (1026).

De "libertad" y "liberación" se habla en un contexto fundamentalmente programático, es decir, de "deber ser". Sin embargo, de "libertad" se propone una articulación más precisa. A este respecto resulta importante la referencia que se hace a la libertad para criticar las diversas visiones imperantes en Latinoamérica: la visión psicologista anula la libertad (310); el liberalismo la reduce a la esfera individual (312); el marxismo niega la libertad religiosa (313); la teoría de la Seguridad Nacional limita las libertades individuales (314), y la visión cientista controla, con el peligro de reducir, los espacios de la libertad (315).

(3) No se consideran los lugares donde los términos en cuestión tienen un sentido más determinado y casi técnico, así por ejemplo, cuando se habla de "liberación femenina", "amor libre" o "libre mercado". Se computan eso sí las veces en que dichas palabras se utilizan citando otros documentos o en las notas explicativas.

Es importante notar, además, que entre el discurso acerca de la libertad y de la liberación se da una relación de subordinación fundamental: la liberación es para la libertad (conf. 321). La liberación se ve como un proceso, un acontecimiento (88, 319, 452, 488...), la libertad como un fin (321, 491) que tiene como requisito precisamente la liberación (321). La doctrina sobre la libertad, que es lo que directamente nos interesa, se establece en un contexto antropológico, en el cual se habla de “la verdad sobre el hombre: la dignidad humana” (304-339). Se proclama positivamente la dignidad de todos y cada uno de los hombres y se especifica que “a reivindicar tal dignidad nos mueve la revelación contenida en el mensaje y en la persona misma de Jesucristo” (316). Se hace una asociación espontánea entre dignidad y libertad del hombre y se precisa que ésta es “don y tarea” a la vez, se consigue con una liberación integral, es “meta del hombre” (321) y consiste en la “capacidad que en principio todos tenemos para disponer de nosotros mismos, a fin de ir construyendo una comunión y participación que han de plasmarse en realidades definitivas, sobre los tres planes inseparables: la relación del hombre con el mundo, como señor; con las personas como hermano y con Dios como hijo” (322). A continuación se aclara lo que comporta la libertad en los tres planos mencionados. En referencia al mundo, libertad comporta el someter y humanizar el mundo material (323). Con respecto a los demás “se realiza en el amor fraterno, entendido con toda la amplitud que le ha dado el Evangelio y que incluye el servicio mutuo, la aceptación y promoción práctica de los otros, especialmente de los más necesitados” (324). Con respecto a Dios, la libertad se establece en un nexo básico: “Es el plano del Bien Absoluto en el que siempre se juega nuestra libertad, incluso cuando parecemos ignorarlo” (325). Lo que funda aquello que podríamos llamar dimensión divina de la libertad, reside en que Dios es quien da, conserva y juzga la libertad del hombre (325). Puebla, junto con insistir que es en el plano trascendente, en su referencia a Dios, donde “se realiza en plenitud nuestra libertad” (326), aclara que tal realización no se da al margen, “sino extendiéndose simultáneamente a los otros dos planos, con inmensas consecuencias para la dignidad humana” (326). Concluye el documento de Puebla su planteo referente a la libertad con una indicación soteriológica fundamental: “Se establecen situaciones de pecado, que a nivel mundial, esclavizan a tantos hombres y condicionan adversamente la libertad de todos” (328) y es Jesucristo quien nos permite liberarnos “del pecado, destructor de la dignidad humana” (329); se recoge así la afirmación del Gal 5, 1, que ya se había enunciado (conf. 321), “para la libertad Cristo nos ha liberado”.

Tal es en apretada síntesis la enseñanza y el planteo de Puebla acerca de la libertad.

LA CUNA DE LA LIBERTAD

Dos son los antecedentes que enmarcan la doctrina cristiana de la libertad. Nos referimos primero al que es indirecto y mediato, al concepto de

libertad que es debido a la penetración y experiencia de realidad que lleva a cabo el espíritu griego clásico (4).

En el vocabulario que utiliza Homero (5) se introducen los términos “*eleutheros*” (libre) que se contraponen a “*doulos*” (esclavo, siervo) y “*eleuthería*” (libertad), que se oponen a “*tyrannis*” y “*douleía*” (dominación, servidumbre). Todos ellos comportan siempre una referencia a la polis griega: libre es el que goza de ciudadanía, aquel que tiene un lugar propio en la polis. En un comienzo “*eleutheros*” es equivalente a “*eugenes*”, es decir, al bien nacido, al noble. Con Solón, empero, se plantea la exigencia de ampliar el atributo de libre a todos los miembros de la polis. El argumento que se utiliza es significativo: los campesinos deben ser reconocidos como libres, dado que la tierra (*Gaia*) es libre y todos pertenecen a ella. La libertad se postula así como cualidad numinosa de la cual participa todo hombre en cuanto terrestre (6). En cualquier caso, ni siquiera en los períodos más democráticos de la Grecia antigua, las mujeres, los metecas y menos los esclavos fueron considerados libres.

Los avatares y crisis de las polis griegas condicionarán una profundización de la idea de libertad. Es así como durante las guerras persas y ante la amenaza de las ciudades griegas, surge un llamado a la defensa de las mismas, que es un llamado a salvaguardar la patria de los libres. Es también en esa coyuntura histórica cuando surge el culto a Zeus, “*eleutheros*”. Con posterioridad a estos conflictos se explicará la victoria y superioridad de los griegos en la “*eleuthería*” de que éstos gozan. Herodoto piensa que la eficacia bélica de los griegos se debe a que éstos se saben apoyados y sostenidos en un derecho permanente que no depende de los designios de un tirano, sino que es antecedente a la voluntad del mismo. Se establece, pues, una asociación entre libertad y fuerza que se torna todavía más rígida en la medida que Atenas impone un predominio sobre las demás ciudades. Es así que para Tucídides, libertad y fuerza se identifican (7).

Resulta, pues, que la idea de libertad surge como un concepto ligado fundamentalmente a la realidad de la polis que Aristóteles define simplemente como la “comunidad de los libres” (Pol, III, 4).

La relación de libertad a la realidad de la polis se objetiva y especifica aún más por el nexo que se establece entre libertad y “*nomos*” (ley). En la ley se expresa y objetiva la “*politeia*”, la ley es el principio ordenador de la polis (8), el cual posibilita un espacio de libertad. Para el griego entre libertad y ley no hay contradicción, sino que ambas se implican y requieren. La ley se entiende y vertebrada como la objetivación de la libertad, es aquello que posibilita el ejercicio libre por parte de los ciudadanos y lo que libera de la

(4) Literatura básica al respecto son los trabajos de H. SCHLIER, Art. *eleutheros*, en *Theologisches Woerterbuch zum Neuen Testament* II, 484-492, y de D. NESTLE, Art. *Freiheit*, en *Reallexikon fuer Antike und Christentum* VIII, 269-280.

(5) Ver, por ej., *Ilíada* 6, 528; 16, 831.

(6) Conf. D. NESTLE, o. c., p. 272.

(7) Conf. D. NESTLE, o. c., p. 273.

(8) Conf. Aristóteles, *Polit.* III, 11.

veleidad del tirano. Sin ley no puede haber libertad. Y lo mismo vale a la inversa: sin libertad no puede haber ley. Este aspecto queda de manifiesto en el discurso que se hace de la ley como "eunomía" e "isonomía" (legalidad buena e igualitaria) y, sobre todo en la identificación que se hace entre libertad e igualdad ("isotes"). Si la ley no constituye una isonomía, si no es igualitaria, se pervierte y destruye la libertad que debería posibilitar.

Una asociación posterior, condicionada también por el devenir político de las ciudades griegas, se establece entre libertad y "proaíresis" (capacidad de prever, escoger, actuar). Ante la crisis y disolución de la polis surge el individuo, más precisamente la interioridad de cada persona, como único sujeto posible capaz de sustentar la libertad.

Este cambio y proceso de interiorización se inicia ya con Sócrates (9): éste no quiere evadir la condena que se le ha impuesto, pues no quiere actuar contra las leyes, a las que debe su calidad de ciudadano, y porque quienes legislan en su contra no logran tocarlo en su alma que permanece libre. Más tarde, Aristóteles ve la "proaíresis" como la esencia y lo constitutivo de la libertad (10). La asociación entre libertad y "proaíresis" encontrará gran eco en el helenismo y es básica para la Estoa, que entiende la libertad como la cualidad del sabio que sabe escoger (11).

El breve esbozo anterior permite visualizar que la libertad es una idea que surge y se articula posibilitada por una situación política que permite al hombre delimitarse en un espacio armónico, la polis. Libertad remite así a la experiencia de actualización de ciertas capacidades del hombre al interior de un espacio. Este espacio no se establece como mera exterioridad, sino que se introyecta como nomía que se determina como condición de la libertad. El límite que pone la ley no es arbitrario, sino que debe considerar a los hombres como sujetos iguales. Ahora bien, la igualdad de los hombres se funda en la armonía cósmica y numinosa, de la cual la polis es manifestación (12). La crisis del espacio político lleva a una interiorización y profundización de la idea de libertad como capacidad del hombre que trasciende las posibilidades externas de actualización. Se da así una evolución de un concepto inicial fundamentalmente político a uno más básico y radical antropológico (13). Lo que permite mediar tal tránsito parece ser la raigambre numinoso-cósmica que tiene la experiencia de libertad en sus orígenes.

(9) Conf. Critón, 51a - 54b.

(10) Conf. Pol. 1253a - 1255b.

(11) Con. H. SCHLIER, o. c., pp. 488-492.

(12) Sobre la fundamentación cósmica de la libertad se puede ver R. BULTMANN, *Der Gedanke der Freiheit nach antikem und christlichem Verständnis*, en *Glauben und Verstehen IV*, Tübingen 1965, pp. 42-51.

(13) A este cambio no es ajeno "den Ton des Leidens an der (politischen) Wirklichkeit und die Trauer der Resignation" según D. NESTLE, o. c., p. 275. P. RICOEUR califica este tránsito como ruptura de la "grande unité de l'éthique et de la politique", lo cual tiene a su juicio una "grande conséquence: désormais la philosophie de la liberté est livrée á un processus irrémediable de psychologisation" Art. Liberté, en *Encyclopedia universalis*, Paris 1971, Ed. 9, p. 982.

EL ANTECEDENTE VETEROTESTAMENTARIO

Antecedente directo de la doctrina cristiana sobre la libertad lo constituye el mensaje del Antiguo Testamento. El vocabulario que se utiliza en los escritos veterotestamentarios (14) plantea un problema serio a filólogos y exegetas: el hebreo bíblico no tiene ningún término claro y distinto para designar libertad. Es cierto que hay palabras que tangencialmente hacen referencia al concepto de libertad (15); sin embargo, llama la atención la ausencia del término "kerut", con el cual se designa en el hebreo rabínico la libertad política y nacional. Todavía más difícil resulta explicar a los especialistas el uso restringido que se hace de "hopshi". En verdad, la raíz h-p-s pertenece al "Obligationrecht", significa liberar de una explicación determinada y se refiere fundamentalmente a la situación del esclavo (16). Ahora bien, el tema de la liberación de los esclavos no es para el Antiguo Testamento un asunto de mera sensibilidad social (17), sino que tiene su raíz en el mismo yahvismo, como bien lo muestra la legislación de la alianza referente a los esclavos (Ex. 21), que ve en la esclavitud una situación transitiva a un estado normal de libertad; sin embargo, no se da un uso más generalizado de los términos con raíz h-p-s (18), no se produce un proceso de generalización en el uso como podría pensarse lo sugiere y posibilita el horizonte yahvista más amplio en el cual se debe ver el tema de la liberación de los esclavos. ¿Por qué es así? Al parecer para responder a este problema y para desentrañar la doctrina veterotestamentaria sobre la libertad no es conducente apegarse a un análisis terminológico (19); más bien, se debe atender a contenidos fundamentales.

La exégesis crítica ve en las palabras del Deut. 26, 5-10a - "... Yahvé nos sacó de Egipto..." - una fórmula antiquísima del credo israelita. Y connotados especialistas (Noth y Von Rad) ven en dichas palabras "la confesión original de Israel" que se sitúa como eje de las diversas tradiciones y atraviesa todo el Antiguo Testamento (20).

Es importante hacer presente que la palabra que se utiliza en el original hebreo es "yasa" (sacar, hacer salir) y que ella es la que se utiliza —no sólo en este caso— para designar la acción liberadora de Yahvé. Ahora bien, este término nunca se utiliza en forma refleja y sólo tiene como sujeto adecuado a Dios.

(14) Conf. J. GUILLET, Art. Liberté, en Dictionnaire de Spiritualité IX, 794-799.

(15) "Nasal" = tirar, retirar, extraer, sacar, y por extensión, sustraer al peligro, poner a salvo; "gaal" = reclamar, volver a tomar algo o alguien, recuperar la posesión sobre algo; "padah" = comprar, rescatar, librar del dominio de otro; "malat", "palat" = hacer salir, dar a luz, y en sentido lato, sacar a alguien de un peligro, asegurar; "yasa" = salir, hacer salir, escapar. Se utiliza en referencia a la salida de Egipto.

(16) Conf. Ex 21, 2, 5, 26; Lev 19, 20; Dt 15, 12, 13, 18, etc. . . .; Is 58, 6.

(17) Como sería el caso de la reforma de Sedecías; conf. Jer 34, 8-22.

(18) Conf. T. WILLI, Die Freiheit Israels. Philologische Notizen . . . , en Beitrage zur alttestamentlichen Theologie (Festschrift fuer W. Zimmerli), Goettingen 1977, pp. 531-546.

(19) Conf. I. de la Potterie, La Verité dans S. Jean II (Analecta Biblica 74), Roma 1977, p. 808 y ss.

(20) Conf. G. von RAD, Theologie des Alten Testaments, Muenchen 1962, Edic. 4, p. 190 y ss.

En el Antiguo Testamento, Egipto designa y significa situación de esclavitud, de no-libertad, es la "casa de servidumbre" (21) y Yahvé es quien saca a Israel de tal situación. Se insiste en que éxodo no es un hecho que tiene como sujeto proporcionado a Israel, sino que es Yahvé, el Dios de Israel, quien saca a su pueblo (22). Yahvé es el protagonista. Además, esta acción liberadora de Dios no tiene un objeto en sí mismo, en el sacar de Egipto. La salida de Egipto se orienta a un fin y éste es el servicio de Yahvé, la obediencia a la ley de la alianza (23). El éxodo, por lo tanto, no comporta el paso de la esclavitud y tiranía a una situación anodina de indeterminación, sino a un estado definido por y hacia Yahvé, por la ley de la alianza y el servicio del Dios verdadero.

Tal es el entronque fundamental del tema de la libertad en el Antiguo Testamento, que no se detiene en una consideración abstracta de libertad, sino habla de la misma en una perspectiva histórica concreta.

La laguna terminológica veterotestamentaria tendría aquí una explicación: en la perspectiva de una liberación que se orienta al servicio del Señor y no de ídolos, no tiene cabida hablar de libertad como capacidad abstracta e indeterminada del hombre para escoger (24).

Se trata de encontrar al Dios verdadero. Lo anterior no significa que el Antiguo Testamento niegue la libertad como capacidad humana, sino que la considera concretamente y en relación a Dios. El problema de la libertad en la perspectiva veterotestamentaria consiste en ser libre para Yahvé, y en ello el hombre se establece como sujeto transitivo a Dios, que es quien libera. Más que del hombre libre se trata de Dios liberador; para el yahvismo la instancia antropológica que comporta ser libre es dependiente y remite a una instancia teológica (25).

El teocentrismo del Antiguo Testamento, para considerar el tema de libertad, no condiciona un planteo evasivo y ahistórico de la misma. La articulación teológica de la libertad no tiene aquí nada de ideológico. Por el contrario, como lo pone de manifiesto un reciente estudio (26), la libertad en el Antiguo Testamento confronta a la realidad histórico-concreta. Los autores del mencionado estudio establecen un primer relato de la historia del éxodo (27), cuya composición remontaría a los tiempos davídicos y precisamente como respuesta a la crisis que planteó el poderoso reinado del rey David. De tal manera que "la más antigua historia del éxodo debe verse como un documento crítico de con-

(21) Conf Ex 13, 3, 14; 20, 2; Lev 26, 45; Dt 5, 6; 6, 12, etc. . . .

(22) Conf. Ex 20, 2 y 3; Lev 22, 33; 25, 38, 55; 26, 13, etc. . . .

(23) Conf. Ex 4, 22-23; Dt 6, 20-25; Lev. 25, 38, 55; Num. 15, 41.

(24) Como mera posibilidad de escoger, la libertad es para el semita ambigua (Sal 88, 6), aún más en cuanto posibilidad de separación de Dios conduce a la muerte (Ex 14, 11 s.).

(25) Bajo el influjo griego, el rabinismo describe el éxodo como paso de la esclavitud a la situación política de libertad; en todo caso se insiste en que esta situación se centra en la obediencia y servicio a Jahvé.

(26) El de P. WEIMAR y E. ZENGER, *Exodus Geschichten und Geschichte der Befreiung Israels* (Stuttgarter Bibel - Studien 75), Stuttgart 1975.

(27) Que se compondría de tres partes: servicio al faraón (5, 6, 10, 14, 15, 17); servicio a Yahvé (7, 14, 15, 16, 21; 9, 1 y 6; 11, 1, 4 y 5, 12, 29-31); ira de Yahvé (14, 5, 9, 10, 13, 24, 25, 27, 28, 30, 31; 15, 20, 21).

frontación con la situación histórica presente, y ello en nombre de la libertad" (28). Se trata de una "Yahwe-Geschichte" que muestra a Este como interventor que libera, como liberador en la historia que interpela un presente histórico determinado: "Hablar de Yahvé en la tradición bíblica equivale a narrar experiencias realmente salvadoras y liberadoras", y no sólo en cuanto pretéritas sino que "en cualquier parte y sólo allí donde se 'experimenta' libertad y vida, se 'experimenta' la realidad de Dios" (29). P. Weimar y E. Zenger concluyen: "La historia más antigua del éxodo es teología de la liberación, en cuanto proclama a Yahvé como dador y garante de la auténtica libertad y trata de concretizarla en el presente con distancia crítica con respecto a los liberadores humanos. En la medida que otras divinidades se establecen como sostenedoras de situaciones de dominación y exigen sometimiento y obediencia, el Dios de Israel constituye el elemento subversivo al interior de todo sistema directo o indirecto de opresión... El Dios de Israel no quiere reinar como los demás dominadores, es decir, a través de la opresión y de la explotación. Su actuar apunta a la superación de la oposición entre dominación y libertad..." (30).

Tenemos, pues, que el planteo veterotestamentario sobre la libertad nada tiene que ver con un pesimismo antropológico, sino que se articula de un modo concreto y en referencia a la situación histórica que le toca vivir al hombre. No se trata tampoco de una evasión teocéntrica sino de un realismo histórico. La experiencia de la servidumbre y esclavitud en Egipto no condiciona una fuga mundi, una evasión del presente histórico sino que fundamenta una "memoria activa libertatis" que es permanente. El relato del éxodo mantiene en el Antiguo Testamento un carácter provocativo que tiene como eje y mensaje a "Yahvé como dador de auténtica libertad y al mismo tiempo (comporta) confrontación crítica con todos los que se autodefinen como liberadores de la humanidad" (31).

La doctrina veterotestamentaria de la libertad tiene como condición de posibilidad la experiencia de Yahvé como liberador y como sentido histórico concreto de la libertad del hombre.

CONTEXTO Y VERTICE DEL PLANTEO NEOTESTAMENTARIO

De ninguna manera se trata aquí de ofrecer una visión analítica de los diversos textos en que se trata de la libertad en el Nuevo Testamento (32), tampoco

(28) P. WEIMAR-E. ZENGER, o. c., p. 94.

(29) P. WEIMAR-E. ZENGER, o. c., p. 97.

(30) P. WEIMAR-E. ZENGER, o. c., pp. 98-99.

(31) P. WEIMAR-E. ZENGER, o. c., p. 168.

(32) Para los textos "jacobinos" ver F. MUSSNER, *Der Jakobusbrief* (Herders Theologische Kommentar zum Neuen Testament XIII, 1), Friburgo 1975 Edic. 3; para los textos petrinus. L. GOPPELT, *Der erste Petrusbrief*, Goettingen 1978 Edic. 8; para los joánicos I. de la POTTERIE, *La vérité dans S. Jean II* (Analecta Biblica 74), Roma 1977, pp. 788-866; para los paulinos F. MUSSNER, *Theologie der Freiheit nach Paulus*, Friburgo 1975, y más asequible y sintético B. VILLEGAS, *La liberación en la Biblia*, en *Teología y Vida* XIII (1972) 161-165.

se pretende una síntesis global (33). Se trata sólo de contextualizar y de situar en su núcleo el planteo neotestamentario referente al tema en cuestión. De esta manera se puede visualizar —así lo esperamos— en su centro la doctrina cristiana sobre la libertad.

El planteo sobre la libertad del Nuevo Testamento se da en un contexto que es preciso tener presente para captar el verdadero sentido de su enseñanza. Genéricamente puede describirse la situación histórica en que surgen y se gestan los escritos neotestamentarios como especificada por dos elementos: por la polis perdida y por la Jerusalén añorada. En verdad, el siglo primero en la cuenca mediterránea está lejos de posibilitar la experiencia de una armonía cósmica como aquélla que pudo articularse en las ciudades griegas. La "libertas" como distintivo de la república romana (34) es también entonces cosa del pasado. Roma, la gran polis, ha llegado a ser el gran imperio, y ello ha traído la perversión del sentido de la "libertas" republicana que se añora (35). En Palestina, a pesar de la sabiduría dominadora romana, la vigencia de la libertad como realidad política es todavía más ilusoria (36). No se da, pues, el ambiente político correlativo a una experiencia cósmica, sino que se hace y vive la experiencia de una dependencia incierta. Se depende y es siervo del arbitrio y poder del dominador. Es, como ha sido llamada, una "época de angustia" (37), en la cual el hombre no experimenta su medio como un nido que lo cobija y que anima la realización de sus capacidades; por el contrario, el medio fomenta un repliegue atemorizado del hombre en sí mismo.

En el medio helenístico de entonces, como lo muestran bien las corrientes gnósticas (38) y estoicas (39), la libertad se experimenta desde la impoten-

-
- (33) Para ello ver K. NIEDERWIMMER, *Der Begriff der Freiheit im Neuen Testament*, Berlín 1966.
- (34) La máxima de Cicerón, "o nomen dulce libertatis, o ius eximium nostrae civitatis", atraviesa y pena durante toda la historia de Roma. Durante la república, "libertas" designa el libre juego de las fuerzas políticas y se contrapone a la "dominatio" de una persona, de un grupo o de la masa. Aunque la "libertas rei publicae" se da plenamente sólo en el caso de los senadores, al pueblo le concierne la protección y velar por el buen uso de la autoridad del senado. En el período republicano la "salus" es el fruto "senatus auctoritatis" y de la "libertas populi".
- (35) Durante el imperio libertas permanece como palabra del vocabulario oficial: Augusto se autodefine como "vindex libertatis" y cada uno de los emperadores posteriores reclaman para sí ser "restitutor libertatis". Ante la imposibilidad de una realización política de la libertad republicana se produce una interiorización del concepto: la libertad se plantea como bien en "el espacio intocable del alma". Conf. D. NESTLE, *Art. Freiheit*, en *Reallexikon fuer Antike und Christentum VIII*, 279-280.
- (36) Así, por ejemplo, Flavio Josefo, el cual, aunque considera la resistencia de los Macabeos una "guerra por la libertad", piensa resignado que el verdadero "fileleutheros" (amigo de la libertad) no debe alzarse contra Roma y si lo hace logra todo lo contrario de la libertad que pretende.
- (37) Así, E. R. DODDS, *Pagan and Christian in an age of anxiety*, Londres 1968.
- (38) Aunque la gnosis se plantea como doctrina liberadora, comporta más bien la negociación de la libertad. De ésta sólo tiene sentido hablar en la esfera pneumática, en lo histórico e intramundano el hombre está sometido a un destino perverso, la "eimarmene".
- (39) Para el estoicismo libertad es equivalente a "autexousía", es decir, a la autonomía del individuo. El tema se concentra a la interioridad del individuo, a aquello que

cia y en la desconfianza de que el hombre sea sujeto capaz de objetivar su libertad. En el caso del judaísmo helénico, se añade a lo anterior la vigencia de la memoria pascual que se manifiesta como añoranza de una Jerusalén libre. Es así que en el siglo primero encontramos monedas judías con la inscripción "por la libertad de Israel", y el tema de la libertad es central en los diversos movimientos de resistencia a la dominación romana (40).

Tal es en breve esbozo el contexto en que se sitúan los escritos neotestamentarios.

Ateniéndose a una consideración terminológica resulta lo siguiente. El verbo "eleutheroun" es usado 7 veces en el N.T. (Jn 8, 32 y 36; Gal 5, 1; Rom 6, 18 y 22; 8, 2 y 21), el sustantivo "eleuthería" 10 veces (Gal 2, 4; 5, 1 y 13; 1 Cor 10, 29; 2 Cor 3, 17; 1 Ped 2, 16; 2 Ped 2, 19; Sant 1, 25; 2, 12) y el adjetivo "eleutheros" 23 veces (41). Este uso resulta bastante parco y contrasta con la profusión de estos términos en la demás literatura circundante (42). No es por eso extraño que algunos autores consideren ilegítimo hablar de una doctrina de la libertad, incluso en el caso de los escritos paulinos (43). Otros, empero —Bultmann y Conzelmann, por ejemplo—, piensan que se trata de un punto bastante desarrollado. En todo caso, sin considerar las posibilidades más o menos restringidas que ofrece la pista terminológica, el análisis del tema topa con otra dificultad que surge de la copiosa literatura existente al respecto (44): a un enfoque platonizante que reduce la libertad a la interioridad espiritual del individuo se contraponen una visión historicista que limita la dimensión de la libertad al terreno político-social. Ambos enfoques resultan parciales y reductivistas y no tienen más consistencia que los a priori interpretativos de los autores que los sostienen, pero no pueden considerarse intérpretes adecuados suficientes de los textos.

El tema de la libertad no es un aparte ni un compartimento cerrado sino un punto central de la cristología neotestamentaria. La consideración de la libertad debe hacerse en este horizonte porque es relativa al papel y función que el Nuevo Testamento le atribuye a Jesús. Este rechazó claramente el mesianismo político (Jn 6, 15; Mc 12, 14 y ss. Mc 8, 227 y ss.), pero ello no

depende de la propia decisión. Libre es el sabio que interioriza la ley cósmica y se establece como señor ante el mundo exterior en la "apateia" y "ataraxia". Conf. H. SCHLIER, Art. eleutheros, en *Theologisches Woerterbuch zum Neuen Testament II*, 488-492.

- (40) Conf. M. HENGEL, *Die Zeloten*, Leiden 1967.
- (41) Este adjetivo se utiliza en un doble sentido fundamental: para designar una clase social (Mt 17, 26; Gal 3, 28; 1 Cor 12, 13; Ef 6, 8; Col 3, 11; Ap 6, 15; 13, 16; 19, 18, etc. . . .), y para significar una situación antropológica (Jn 8, 35-36; Rm 6, 20; Gal 4, 21-31).
- (42) Conf. S. SABUGAL, El vocabulario neotestamentario sobre la liberación, en *Revista Bíblica* 167 (1978) 95-102.
- (43) Tal es el caso de D. NESTLE (o. c., p. 281), el cual reconoce, empero, que lo más probable es que haya sido Pablo quien introdujo el término "eleuthería" y afines al vocabulario cristiano, lo que constituye "ein Vorgang von weltgeschichtlicher Bedeutung" (o. c., p. 286).
- (44) Además de las monografías sobre el tema de la libertad como tal, deben considerarse las diversas referencias que se hacen en el contexto de las teologías de la liberación.

avala una interpretación espiritualista de su acción libertaria. Por otra parte, no es menos claro que Jesús reconoce que en Él se cumple el anuncio de liberación prometida por Isaías (Lc 4, 18 ss.); sin embargo, ello no justifica una interpretación politicista de sus palabras y de su actuar.

El vértice del mensaje neotestamentario sobre la libertad se puede sintetizar en dos afirmaciones: Jesús libera, es liberador; Jesús libera y es liberador como Yahvé. En verdad, en la mayoría de los casos el Nuevo Testamento utiliza el verbo salvar y derivados para designar la acción de Jesús (45) y este término corresponde a "yasa" (sacar, hacer salir) que en el Antiguo Testamento se predica de la acción exódica de Dios. Además, en varios textos se especifica el "ex quo" de la acción soteriológica de Jesús: de nuestros enemigos (Lc 1, 71), de una generación perversa (Act 2, 40), del pecado (Mt 1, 21; Lc 1, 77) de la cólera divina (Rom 5, 9), del fuego (Jud 23), de la muerte (Sant 5, 20); y en una ocasión Pablo explicita el fin de esta salvación como gloria de Dios (Rom 2, 24). La liberación ("Sotería") en cuanto tal se define teológicamente, "tiene sólo que ver con la relación del hombre con Dios" (46).

Tenemos, pues, que el mensaje neotestamentario se establece en continuidad con el teocentrismo del Antiguo Testamento que describe la liberación como acción operada por Dios. Se da, sin embargo, una novedad y radicalización con respecto a la doctrina veterotestamentaria: en la medida que el liberar se concentra en la persona de Jesús como sujeto adecuado y definitivo (47), la liberación fundamenta una dimensión antropológica permanente, que no es otra cosa que la libertad. Es así que la libertad se ve como fruto de la liberación operada por Jesucristo (48) y como dimensión del hombre en Cristo (49). El fundamento de la libertad del hombre está en la acción liberadora que opera Dios en Jesús (50) y se hace presente en el hombre (51). La liberación es algo que gratuitamente opera Dios en Jesús "en el cual el mismo Dios se regala en su libertad" (52). Esta acción divina no permanece externa al ser del hombre sino que se hace permanente en cuanto "ser en Cristo", se hace activa en el amor. Este es la verdad operante de la libertad (Sant 1, 25). Libertad es el designio de Dios sobre el hombre y a través de él sobre toda la creación (53).

De la libertad, por lo tanto, no se habla como de una facultad neutra del hombre sino como dimensión antropológica que es correlativa al designio liberador de Dios que queda sellado y se encuentra garantizado definitivamente.

(45) El verbo "sozo" (salvar) aparece más de 100 veces, "soter" (salvador) 24 y "sotería" (salvación) más de 50 veces.

(46) W. FOERSTER, Art. Soxo en *Theologisches Woerterbuch zum Neuen Testament* VII, 1003.

(47) Conf. Lc 2, 11; Act 5, 31; 13, 23; Fil 3, 20; Ef 5, 23; Jn 4, 42; 1Jn 4, 14; Tit. 1, 4; 2, 13; 3, 6; 2Tim 1, 10; 2Ped 1, 1, 11; 2, 20; 3, 2 y 18.

(48) Gal 5, 1: "para la libertad nos libertó Cristo"; el "para" traduce un dativo de destinación. Conf. G. BORKMANN, *Die christliche Freiheit*, en *Das Ende des Gesetzes I*, Muenchen 1966, p. 133.

(49) Gal 2, 4.

(50) Jn 8, 36.

(51) Rm 8, 1 y ss.; y como don escatológico Gal 5, 13.

(52) H. SCHLIER, *Das vollkommene Gesetz der Freiheit*, en *Die Zeit der Kirche*, Friburgo 1955, p. 201.

(53) Rm 8, 19 ss.

te en la persona y acción liberadora de Jesús. La libertad para el Nuevo Testamento es el precipitado e imperativo universal que surge en cada persona humana del mismo suceso crístico, se funda en la acción histórico-concreta de Dios que comporta el hecho liberador de Jesús-Cristo. Dicha libertad se actualiza históricamente en el amor. Jesús-Cristo es el fundamento y el garante permanente de la libertad del hombre.

CONCLUSIONES

El Magisterio actual de la Iglesia al proclamar e insistir en la libertad como “connatural a la persona humana” y “signo distintivo de su naturaleza”, como “la facultad de determinarse en función de lo verdadero y del bien” (54) y al reclamar —como lo hace Puebla— por la libertad en las actuales circunstancias históricas latinoamericanas, no hace otra cosa que recoger un imperativo que surge del mismo hecho de Jesús-Cristo. No se trata, pues, de una acomodación a ideologías liberales más o menos de moda, se trata fundamentalmente de actualizar la permanente “memoria libertatis” que concierne a la Iglesia y que brota del mismo suceso y fenómeno, Jesús.

Sin negar que una “activa memoria libertatis”, como es la que le corresponde a la Iglesia, tiene y tendrá necesariamente repercusiones políticas, ella no debe considerarse ni debería ser una acción que se adecua a los equilibrios y juegos de poder en que la Iglesia se ve envuelta, sino que es requerida por la verdad y designio de Dios sobre el hombre. En la historia, a la Iglesia no le corresponde otra función que ser portadora de la verdad de Jesús-Cristo. Es precisamente por esto que ella está exigida a ser garante de la libertad del hombre.

La función libertaria del cristianismo no se funda ni en conveniencias políticas, ni en antropologías liberales canonizadas, sino simplemente en una afirmación fundamental de Dios como sentido absoluto y definitivo del hombre. Tal afirmación conlleva una negación determinada y permanente de los ídolos de la libertad, es decir, de todo aquello que se objete con pretensiones de absoluto para el hombre y que no es el mismo Dios. En este sentido, a la Iglesia le corresponde ser garantía permanente de un espacio de libertad, y en ello realiza una labor netamente religiosa. En verdad, como se ve, ya en sus antecedentes, el mismo concepto de libertad remite como a su origen a una experiencia religiosa que el hombre hace de sí mismo. Esta se da tanto en la vertiente semítica, donde libertad designa una situación del hombre en relación a Yahvé que se establece como sujeto operante y sostenedor de dicha relación, como en la vertiente griega, donde libertad designa una situación antropológico-política articulada a base de una experiencia numinosa del mundo como cosmos, libertad es aquí —como ya dijimos— precipitado antropológico de una armonía cósmica y numinosa que es antecedente al espacio polí-

(54) Como lo acaba de hacer Juan Pablo II, en su discurso del primero de enero de este año con motivo de la “Jornada de la Paz”. Utilizo la traducción que apareció en la revista “Hoy” IV, N° 181, p. 24.

tico que la posibilita y perdura más allá que éste. En ambas vertientes se da, pues, un substrato religioso originante.

Dicha función religiosa debe ser histórico-concreta y no puede contentarse con una proclamación genérica y abstracta de la libertad como facultad del hombre, porque en continuidad con la perspectiva yahvista, la libertad tiene para el cristiano, como sujeto radical, a Dios mismo, quien al volcarse operativamente a la inmanencia histórica —y definitivamente en el fenómeno de Jesús-Cristo— establece al hombre como libre y crea una transitividad de tipo fundamentalmente ético que aboca y confronta al hombre con su quehacer mundano. La libertad se establece así en una dinámica que va de lo trascendente a lo inmanente (55).

En todo caso la dinámica de la libertad en perspectiva cristiana no se agota en lo inmanente. La función libertaria del cristianismo no se acaba ni puede ser aval de incondicionalidad con respecto a ninguna situación o sistema y ello no por escepticismo o asepsia, sino porque al postularse a Dios como sentido y fin de la libertad, éste no se establece en continuidad con el ejercicio que de ella haga el hombre, sino radicalmente como recepción de un don no asequible desde el hombre mismo. Así, pues, la función libertaria del cristianismo no es equivalente a una teología prometeica, sino que junto con fundamentar la libertad como realidad posibilitada y sellada por Cristo para todo y cada hombre, debe mostrar que su realización y sentido se cumple radicalmente como recepción de un don.

(55) Distinta parece ser la dinámica que surge de la articulación griega. En este caso libertad representa una cualidad del hombre que lo confronta en definitiva a una realidad que supera la polis, a saber, la armonía numinosa del cosmos. La dinámica va desde el homo politicus a la autoconciencia de un homo numinosus, es decir, va de lo inmanente a lo trascendente.