

## NOTA SOBRE LA LIBERTAD<sup>1</sup>

### 1. Persona y libertad

No hay moral sin libertad; quien niega la libertad niega uno de los principios esenciales de la moral. He aquí, pues, unas afirmaciones de uso común. En efecto, donde falta la libertad, no hay responsabilidad: quien es libre es responsable, y quien es responsable, lo es en cuanto libre o al menos en cuanto se considera o lo consideran tal. Además, donde falta la libertad, no hay distinción entre el bien y el mal.

Negar la libertad implica o presupone una negación radical del hombre: la negación del espíritu. O existe el espíritu y la libertad le es esencial; o se niega la libertad y entonces se niega también el espíritu: admitir la existencia del ente espiritual sin libertad es contradictorio. Por consiguiente, quien niega la libertad es que primero ha negado (implícita o explícitamente) que el hombre es espíritu. San Agustín escribe justamente que *homo est voluntas*, y santo Tomás considera la libertad como atributo fundamental y esencial de las sustancias espirituales.

Negar que el hombre es espíritu es negar al hombre, hacer de él *una cosa*: no reconocerlo como un *quien*, que es sujeto, persona. En efecto, las doctrinas que niegan la libertad, niegan que el hombre sea sujeto y espíritu: por ejemplo, el positivismo cientifista (y no hablemos del materialismo) somete al hombre al determinismo de las leyes naturales y hace de él y de su actividad la resultante del mecanismo biopsíquico, del ambiente, etc.; el vitalismo, en algunas de sus formas, y algunas directrices de psicología, no hacen distinción entre la libertad y la espontaneidad del instinto, por lo que el hombre no se diferencia cualitativamente del orden animal, aunque represente su grado más avanzado; el panteísmo niega la libertad (la identifica con la necesidad lógica) porque hace de las conciencias otros tantos modos de una única substancia y, así, en el mismo momento en que endiosa al hombre, haciendo de él una partícula de Dios, niega su existencia e independencia moral. Podríamos continuar<sup>2</sup>, pero diremos brevemente que no hay moral ni acción moral sin libertad, y que no hay libertad sin espíritu, al que le es inherente la libertad. En el orden natural, sólo el hombre es voluntad libre, porque sólo el hombre es espíritu: el hombre es, por consiguiente, el único sujeto moral, es persona. Quien niega la libertad, niega al hombre.

### 2. Libertad y racionalidad: el espíritu como libertad

Decir que el hombre es espíritu es señalar su esencialidad, porque el concepto de espíritu es comprensivo de todo el hombre: del sentimiento y de la inteligencia, de la razón y de la voluntad. Sentir y entender, razonar y querer son actos espirituales. Cada uno de ellos constituye una síntesis y, sólo cuando el hombre niega su totalidad en favor de una parte de sí mismo, pueden contraponerse entre sí en forma de “tesis” y de “antítesis”. En efecto, no hay sentimiento humano que no tenga un mínimo de racionalidad, y no hay acto racional que no implique el sentir. No hay verdadero pensamiento sin vida, ni verdadera vida sin pensamiento. Por tanto, se ha de substituir la insuficiente definición del hombre como “animal racional” por la del hombre como “animal espiritual”: y espiritualidad es “sinteticidad”. El espíritu es acto

---

<sup>1</sup> Tomado de: “*Herejías y Verdades de Nuestro Tiempo*”, Edit. Luis Miracle.

<sup>2</sup> También niegan la libertad algunas doctrinas teológicas, como el predestinacionismo, el jansenismo, etc. En ellas también se niega al hombre como sujeto y espíritu, desde el momento que se niegan la posibilidad de su voluntad y la eficacia de su obra: todo lo hace Dios, del que el hombre es un instrumento pasivo. Ahora bien, si el hombre es pasivo, es *cosa*, lo que contradice al espíritu, que es actividad, iniciativa y, por consiguiente, libertad.

perenne de convergencia y de solidaridad de los elementos que componen el hombre: el *acto espiritual es íntegro e integral*. Esta afirmación pone en evidencia: 1) la abstractez y, por esto mismo, la insuficiencia de todas las posiciones exclusivistas (del sensismo gnoseológico y del sentimentalismo moral, del intuicionismo y del intelectualismo, del voluntarismo, etc.), y 2) clarifica y ahonda el significado de esta otra: basta poner el espíritu para que se dé la libertad. Llegados a este punto, es necesario precisar mejor las relaciones entre libertad y razón y el mismo concepto del espíritu como libertad.

Dice santo Tomás: *Totius libertatis radix est in ratione constituta*. Exacto. Rosmini, a su vez, previendo la eventual objeción de que él hace actuar a la voluntad sin una razón suficiente, responde diciendo que si se determinara necesariamente a la voluntad, en tal caso, se destruiría la libertad. También es exacto cuanto dice Rosmini, que por cierto no está en desacuerdo con santo Tomás: la raíz de toda libertad *est in ratione constituta*, pero la libertad no se identifica con la razón y la sobrepasa. La razón es actividad cognoscitiva y no hay libertad humana sin razón; pero, precisamente porque es cognoscitiva, la razón importa el sujeto cognoscente y el objeto conocido, mientras que la libertad, precisamente en cuanto tal, no es algo que se haya de conocer, sino el mismo acto en que ella se ejercita. Además, el acto racional, el juicio, cuando es verdadero, es lo que es: por el contrario, el acto libre no sólo es irrepetible (no hay dos actos libres, de los que el segundo sea la idéntica repetición del primero), sino que incluso no se halla necesariamente determinado por la verdad racional, y sus consecuencias no pueden preverse totalmente. El acto libre, por mucha conformidad que guarde con la razón, siempre me carga de responsabilidades imprevistas, aún cuando yo haya tenido en cuenta todas las posibilidades previsibles. Por tanto, ejerciéndolo, sé que cargo con dichas responsabilidades y, si lo ejerzo, ello significa que estoy dispuesto a pagar. La libertad importa un riesgo, pero precisamente por esto es libertad. Sin embargo, es un riesgo que la razón aconseja y asegura que vale la pena correr, es decir, que no es ni capricho, ni arbitrio, ni locura. La libertad es iniciativa y originalidad y, por esto, es acto creador: el hombre libre es el hombre que se hace persona, que se construye como sujeto espiritual. Toda forma de racionalismo y de intelectualismo absoluto engulle a la libertad. Si, por ejemplo, tomamos las cuatro reglas del método cartesiano (la evidencia, el análisis, la síntesis, la enumeración) y las aplicamos a la acción, no podremos escapar a esta alternativa: o se aplican a ella con los mismos resultados de la verdad racional y entonces la acción resulta determinada y, por consiguiente, sin libertad; o no se puede llegar (y verdaderamente no se puede) a tales resultados, y entonces la voluntad queda sin decidirse jamás, suspensa y paralizada: en tal caso, la libertad permanece como una posibilidad sin ejercitarse en el acto libre y, por esto, se niega como libertad. Si se debiera seguir el mandato estoico “vive según la razón”, nos pasaríamos la vida razonando siempre, sin vivir jamás; la libertad del sujeto se reduciría a querer lo que es necesariamente racional (y, en cuanto tal, no libre) o a querer negativamente, es decir, a la libertad de inhibirse de querer o de no querer nada. Si antes de obrar se debieran divisar, como aconsejó Epicteto, “los antecedentes y las consecuencias”, estaríamos divisoando hasta el infinito (“las reflexiones a que dan lugar las cosas de la vida pueden durar una eternidad”, dice Kafka) sin decidir jamás; y si se diera una sola decisión, no sería libre, sino determinada.

Todo esto demuestra: 1) que siendo la libertad un acto irrepetible, no es una cosa o un acto que se haya de conocer o definir y que, por consiguiente, sobrepasa a la razón; 2) que residiendo la libertad en el acto libre, la razón precisamente en cuanto tal, no puede determinarla ni conocerla antecedentemente; 3) y que, por consiguiente, el acto del querer, como acto libre, no se halla determinado ni en los antecedentes ni en las consecuencias, aun cuando sean necesarios los motivos del querer, que constituyen la racionalidad que la libertad incluye, sin ser incluida por ella. Por esto, para evitar equívocos, decimos que existen *motivos* de la acción libre y no *causas*, reservando el término “causa” a los fenómenos físicos (de Dios decimos que es Principio y no Causa): la voluntad moral no se halla determinada por causas, sino inclinada por motivos. El determinismo moral (expresión contradictoria en sus términos), tanto en la forma del materialismo-positivismo como en la del intelectualismo, es el fisicismo cientifista o científico aplicado injustamente a la vida del espíritu, cuyo fin es el de construir (en lo posible) la persona

en la libertad y la libertad en la persona.

De cuanto hemos dicho resulta precisada y aclarada nuestra afirmación de que poner el espíritu es poner la libertad y que el espíritu es libertad. Es necesario tener presente el concepto de espíritu como *sintheticidad*, concepto que importa esencialmente el de *iniciativa*: de mi nacimiento espiritual es autor Dios, Espíritu absoluto, el único Creador; pero de mi formación espiritual, de mi crecimiento y construcción como persona, yo soy el autor y es mía la responsabilidad. Y no basta con decir que esto comporta la libertad; es mejor decir que es la libertad; precisamente la *libertad es la responsabilidad de elegirse a sí mismo*, en mi totalidad, de elegir todo mi ser, la totalidad del hombre que soy: siendo íntegro e integral todo acto del espíritu, es íntegro e integral el acto de la libertad. De lo que se siguen algunas conclusiones: 1) yo, siendo libre, no puedo dejar de elegirme en mi totalidad, ni puedo renunciar a conocerme en la totalidad de lo que soy. La elección de no querer elegirme a mí mismo es una elección que niega toda elección, ya que la elección implica la libertad, mientras que el acto de no elegirme es ya una renuncia a la misma libertad; y es contradictorio considerar como afirmación de libertad el acto que, como tal y por sí mismo, niega la libertad. La libertad es amor a la verdad y ante todo debo amar la verdad que yo soy en cuanto soy: el primer acto libre es el reconocimiento de mi libertad, es decir, que soy espíritu; es “consentir” mi ser y el ser. Elegirme a mí mismo es el acto de la *libertad inexorable*, porque es inexorable que yo, para ser libre, me elija totalmente y totalmente me conozca: ésta es la primera libertad, la libertad radical, ontológica, el acto metafísico que funda toda otra libertad. Hay algo de enigmático en la libertad: su nacimiento se me impone como una necesidad de orden ontológico, con una inexorabilidad que la hace obscura y fascinante al mismo tiempo.

Elegirme a mí mismo es también el cometido más difícil y empeñativo que puedo asumir: *es querer mi naturaleza*, toda mi naturaleza. También Dios quiere su naturaleza, pero El es la Libertad perfecta y absoluta. Yo puedo y debo querer mi naturaleza, pero no sin esfuerzo, con esfuerzos terribles y extenuantes: el esfuerzo más vigilante y continuo es esencial a la libertad humana. *La libertad de elegirse es el valor de ser uno mismo integralmente.* 2) La libertad es un *peso*, una carga tremenda que espanta; es casi intolerable. Por ejemplo, nada hay más bello y al mismo tiempo más atormentador que la libertad de conciencia. La libertad obliga al hombre a *exponerse*, a “apostar” en el serio juego de la vida: quien se hace libre corre un riesgo absoluto. Y el hombre no puede aligerarse de la libertad sin aligerarse de sí mismo: echar por tierra la carga es descargar su humanidad esencial: la carga de la libertad arrastra en la caída a su portador. La libertad no es un peso exterior que yo pueda echar lejos de mí, sino la carga de mí mismo como ser libre. El hombre debe tener el valor de ser despiadado consigo mismo, es decir, de estar presente en toda acción con su libertad y con su responsabilidad. Este es el único modo de ser piadoso respecto a su esencialidad. 3) El acto libre, como todo acto espiritual, no es exclusivo: su lógica es la de la inclusión. Los sacrificios que la elección comporta no se pierden, porque no son pura renuncia ni oposición estéril: lo que no se elige concurre en la elección de lo elegido por la voluntad y sobre ello opera con lo que tiene de bien y de positividad, lo enriquece y lo integra. La *sintheticidad* del acto espiritual es tal precisamente porque es transformadora de los elementos convergentes (todo el hombre como cuerpo y como espíritu) que en la síntesis se vuelven a encontrar solidarizados en orden a la operación. El acto libre siempre es *nuevo*; y, por esto, la libertad del ente espiritual es el hacerse libre, el hacerse *persona*: vencer al individuo en la persona. Esto no significa supresión y oposición, sino redención del individuo en la persona, de las fuerzas que tienden al egoísmo en las que tienden al amor. Siempre es la lógica de la inclusión la que opera en el acto moral y la que hace que éste sea concretamente sintético, es decir, integral, inclusivo de todo el hombre en su totalidad unificada. Pero precisamente la *sintheticidad* del acto libre o moral comporta: *a)* que ninguno de los motivos que inclinan la voluntad a la elección es necesitante; *b)* que el acto de elegir, aun hallándose penetrado por la razón (por las “razones”), siempre se efectúa con un margen de incertidumbre y de imprevisibilidad que ningún razonamiento puede transcribir en términos de racionalidad. El discurso incompleto e irrealizable de la razón, en un cierto momento, es captado, comprimido en el acto sintético del querer, mediante la intuición de la inteligencia, viéndose así casi

arrastrado en el juego complejo de la decisión. La voluntad opta: su acción es como un *disparo* irreductible en los términos del formalismo lógico, al que sobrepasa en su concatenación conceptual. Por esto, en la acción hay siempre una *creatio nihilo*, que tiene su raíz, en la razón, pero que es irreducible a la lógica exclusiva y definatoria en abstracto.

### 3. La libertad como libertad de elección

Para santo Tomás, “*voluntas et liberum arbitrium non sunt duae potentiae, sed una tantum*”; y el libre albedrío se define de ordinario como potencia o posibilidad de elegir o de no elegir. Aceptamos esta definición a condición: a) de que el libre albedrío no sea *liberum arbitrium indifferentiae* que no es más que una abstracción, ya que en concreto no se da jamás, y, aun en el caso de que se diera, sería precisamente lo contrario de la libertad: en efecto, tal albedrío excluye los motivos de querer o los admite tan equilibrados en pro y en contra que se suprimen (el equilibrio de los argumentos engendra escepticismo y precisamente la “indiferencia escéptica”); además, en la indiferencia, el hombre nunca elige, faltándole un motivo de relieve que pueda empeñarle (el empeño es la negación de la indiferencia); b) de que toda la libertad no se reduzca a la sola libertad de elección, es decir, al libre albedrío, ya que el hombre aspira a una libertad superior a la de la elección y que viene a ser la verdadera libertad.

El libre albedrío es tan poco indiferente que esencialmente necesita de la elección; y no de una elección cualquiera, sino de la que se efectúa entre dos o más bienes, entre los bienes y el Bien, y entre el bien y el mal. Además, al albedrío no le es esencial la elección una sola vez y para siempre, sino en cada acto de voluntad. En cada victoria se ve obligado a decir: “La guerra continúa”. En efecto, libertad, en este sentido, significa libertad de elegir el bien, sin excluir la libertad de elegir al mal; querer es optar. Ahora bien, esta elección, que se repite en cada acto, renovándose siempre, es el medio a través del cual el hombre se hace persona o cosa, e importa la salvación o la perdición del hombre. ¡Algo muy distinto de la indiferencia! La libertad no es una noción, sino experiencia concreta, dolorosa y gozosa, de bien y de mal, acto viviente y sufrido, luz y sombra, redención y seducción: la libertad gana y pierde al hombre: en ella reside nuestro recurso dialéctico, la conquista de la persona al precio de todos los peligros y de todos los sacrificios que comporta ser libres. La libertad es inconciliable con la comodidad; por esto, el Cristianismo, que no sólo ha revelado a Dios sino también al hombre en sí mismo, es terriblemente incómodo. “Hallarse en la comodidad es estar en peligro” (*To be at ease is to be unsafe*, dice Newman).

La libertad puede perderse a sí misma de dos maneras: con la *renuncia* o con el *arbitrio*. La renuncia es sugerida por el peso de responsabilidad que la libertad comporta; el arbitrio, por la rebelión frente al libre albedrío. El ateo Iván Karamazov dice que el hombre es demasiado rico y se halla demasiado cargado de responsabilidad y sería necesario “aligerarlo”. La libertad desgasta, la lucha entre el mal y el bien es continua y cerrada, comporta renunciaciones y sufrimientos: la moral es agonística y totalitaria. Que uno solo elija por todos y dispense a los otros de la elección es una seducción, tanto para quien asume este cometido, porque le permite transformar la potencia de la libertad en la libertad del poder, como para quienes son dispensados de elegir, precisamente porque pueden verse liberados del incómodo peso de la elección. Renuncia y libertad de potencia se reclaman: sólo es posible el “superhombre” cuando hay esclavos: la ética del superhombre, para subsistir, tiene necesidad del rebaño. Por esto, mientras los hombres defiendan a “bien” de ser libres, no existirá “bienestar” organizado. La “civilización” del bienestar y de la “producción en pro del bienestar” y no en favor del bien, parte de un presupuesto preciso: el hombre es demasiado mezquino para soportar el peso de la libertad. El orden querido y creado por Dios es demasiado doloroso; Dios ha puesto demasiada confianza en su criatura y la ha enriquecido demasiado: por humanidad y por misericordia, hay que “aligerarla”, liberarla de la libertad de elección y rescatarla en la esclavitud. Por esto, es necesario hacerle perder al hombre el sentido de su origen y de su destino, ahogarlo dulcemente en el bienestar organizado, hacer de él una “función” de este bienestar sin posibilidad de

elección; obligarlo a que renuncie a sí mismo, a que sea persona. Así, aligerado de la responsabilidad de ser libre, el hombre se hace “masa” y, como masa, instrumento de producción de bienes materiales para el bienestar colectivo. Por otra parte, quien así lo “libera”, sobre la base de la negación de la libertad de los hombres a través de la renuncia, anega su propia libertad en el arbitrio: frente al hombre extinguido como persona, se encuentra el hombre deificado en el arbitrio, negador a su vez de la misma persona. Las dos negaciones de la libertad –renuncia y arbitrio– se reclaman, como hemos dicho, casi se atraen. El arbitrio, entendido como libertad ilimitada (ya que no es libertad), es limitado despotismo sobre los que renunciaron a su libertad: éste es el futuro reino de los “hombres felices” que, espantados de ser libres, se refugian en el bienestar colectivo, impuesto por la “tiranía humanitaria” del arbitrio o de la voluntad de poder, que los cura de la incomodidad de ser libres y los arranca del calvario que supone la libertad de elegir. Por un lado, se da la supresión de la elección y, por consiguiente, el no elegir ni el bien ni el mal; por otro, se pierde la libertad de elegir el bien y sólo queda la libertad para el mal; tal libertad diabólica es el arbitrio. La libertad tiene el terrible poder de llamar falso a lo verdadero y verdadero a lo falso, como dice Rosmini: y así ocurre cuando renuncia y cuando se rebela frente a sí misma. Por tanto, a ella le corresponde impedir ser la ruina de sí misma; elegir ser libre. La libertad no es ni renuncia ni rebelión: en uno u otro caso es libertad polémica y, por esto, negativa. Renunciar o rebelarse es destruir, mientras que la libertad auténtica es positiva y creadora. Precisamente creadora de la persona por encima (no contra) del individuo, del amor más allá del egoísmo, del orden moral más allá del puro cálculo de la razón, en la luz penetrante de la inteligencia. La civilización del puro “bienestar”, venga de la democracia oriental o venga de la occidental, es la negación de la civilización del “bien”.

*La libertad es fomento de la persona.* Ahora bien, yo fomento mi persona, es decir, actúo mi libertad, fomentando la persona de los demás: el egoísmo es la oposición o el conflicto de dos voluntades que se excluyen y luchan, cada una de ellas con el objetivo de aniquilar a la contraria; el amor es el encuentro y la colaboración de dos voluntades conscientes, cada una de las cuales pretende fomentar la libertad de la otra y, así, fomentarse a sí misma. De esto se sigue que, cuando yo me elijo a mí mismo (con lo que amo mi ser libre o persona) elijo al mismo tiempo a los demás seres libres, reconociendo en cada uno de ellos un *tú*, al que he de favorecer en la realización de su persona y para el que yo sea el *tú*, que él, eligiéndose, fomenta. De este modo, la libertad de cada hombre se realiza como libertad de promover libremente la libertad del amor universal. Yo, que me hago libre al querer la libertad del *tú*, dando, recibo: si no lo amo y no contribuyo a fomentarlo como persona, me odio a mí mismo y me niego como persona. Entregándome, yo no pido nada en compensación: sólo entregándome sin compensación me hago libre y fomento la libertad de mi semejante. Esta es la *generosidad* de la libertad, don generoso de la pura generosidad de Dios. *Ama et fac quod vis* (Agustín): ama y sé libre. Y si el amor absoluto es libertad absoluta de amar al Tú absoluto, Dios, quien ama a Dios no puede pecar: *omnis qui in eo manet non peccat*. Quien ama a Dios es libre de hacer lo que quiere, es decir, la voluntad de Dios hecha por amor: *vivo ego iam non ego, vivit vero in me Christus*.

Pero, con esto, ya hemos tocado otro aspecto del problema de la libertad, que pasamos a tratar.

#### **4. La libertad como liberación de la libre elección**

San Agustín distingue entre *libertas minor* y *libertas maior*: la primera es la libertad de elegir o el libre albedrío en el sentido en que anteriormente hemos hablado; la segunda es la libertad *en el bien*, es decir, el ser libres en Dios; la primera es la *libertad inicial*, la segunda es la *libertad final*. La *libertas maior*, en sentido agustiniano, implica el problema de la relación del libre albedrío y de la Gracia: no consiste en la libertad de elección –la voluntad capaz del bien y del mal–, sino en la libertad –el no poder querer el mal– de la voluntad sostenida y elevada por la Gracia.

La *libertas minor* es preparatoria de la *libertas maior*, que trasciende la elección y permite al hombre ser libre de querer en Dios. De este modo, la temporal y temporánea libertad de elección es la vida que conduce a la eternidad, la prueba que nos lanza a la “conversión” total en Dios, el acto supremo de la libertad suprema. La vida moral es perenne diálogo del *sí* y del *no*, conflicto incesante del bien y del mal: todos mis buenos querer no me libran de caer en el mal: en cada momento de mi vida debo redimirme, es decir, reconquistar continuamente mi libertad. La conclusión, positiva o negativa, se halla suspendida hasta el último instante de la vida consciente, sin que la conclusión dependa solamente de nosotros. Ciertamente es necesario que el hombre luche toda la vida, haciendo un buen uso de su libertad, para conquistar la libertad final, pero también es cierto que la última decisión no es de nuestra competencia. La libertad de elección siempre comporta, además de la elección del bien, el *ser fieles a la elección, cosa* amenazada de continuo por múltiples asechanzas: elegir a Dios no es suficiente para permanecer fieles en todas nuestras elecciones al hecho de haberlo elegido. La libertad impone *humildad*: los días de cada hombre vuelan inexorablemente hacia la conclusión de la perdición o de la salvación. A estas alturas, la libertad se carga de toda su tremenda responsabilidad; carga sobre sí el haber contribuido o el haber obstaculizado una decisión eterna e irrevocable.

Tanta responsabilidad manda que se haga un recto uso de la libertad de elección y, al mismo tiempo, lo orienta y lo guía. El hombre sabe que por sí solo no puede salvarse, pero que Dios lo socorre si su voluntad es buena. Esto hace que el hombre sea humilde en su libertad y oriente la elección en la espera de que la intervención de la Gracia pueda transformar su libre albedrío en la libertad propiamente dicha, es decir, la *libertas minor* de la elección del bien y del mal en la *libertas maior* de no poder elegir sino el bien, que es precisamente la libertad en Dios. Por esto, no sólo la Gracia no niega la libertad, sino que es precisamente ella la que funda la verdadera libertad del hombre, elevando la libertad de elección o el libre albedrío a la libertad del bien. Pero la Gracia, mientras discurren los días de la vida, siempre se puede perder y, por esto, la alternativa continúa y la responsabilidad de la opción no nos abandona. El problema Gracia-Libertad se plantea en estos términos: Dios crea seres libres y, al mismo tiempo, sostiene su libertad. Dios es el guardián de nuestra iniciativa personal y, por esto, no nos substituye: la intervención de la Gracia funda la libertad sobre el libre albedrío, es decir, sobre la libertad de elección. San Pablo expresa la relación Gracia-Libertad en un versículo lapidario: *ubi Spiritus ibi libertas*.

*Libertas minor y libertas maior.* La libertad en el tiempo preparatoria de la libertad en la eternidad; el libre albedrío abierto a la acción de la Gracia, para que ella lo eleve a la libertad en el bien: inserción misteriosa de lo divino en lo humano, la única que explica el enigma de la libertad. El problema de cada hombre singular es el problema de la humanidad o de la historia, y de su significado absoluto. Cada acto libre es *necesario* en cuanto indispensable en el plan divino, en pro de cuya realización concurren solidariamente todos los actos humanos, incluso el más aparentemente insignificante, pero sólo tiene significado en cuanto es libre. Cada uno de nosotros, en plena responsabilidad, cumple “necesariamente” su parte en el plan de la Providencia, pero a condición de que se ofrezca “libremente” para actuarlo. El plan divino prevé la constante colaboración del hombre y de su libertad. Por esto, cada uno de nuestros actos compromete a la historia universal y nos compromete a nosotros mismos: tiene repercusiones infinitas para la humanidad y para el destino de quien lo realiza. En pocas palabras: Dios teje la historia, pero con la libertad de cada hombre, cuyos actos convergen solidariamente en la realización, a través del tiempo, de la suerte de la humanidad entera en un destino de eternidad.

El Cristianismo le ha revelado al hombre su esencialidad, porque le ha descubierto el sentido profundo de su libertad en las dos formas que anteriormente hemos aclarado. El libre albedrío, en definitiva, es la doble posibilidad de decidirse por Dios o de decidirse sin y contra Dios (así se explica también el enigma de la doble naturaleza humana, la carnal y la espiritual). La primera decisión lleva consigo la apertura a la segunda libertad, es decir, la orientación del libre albedrío hacia la libertad; la segunda es la negación del libre albedrío en el arbitrio o en la renuncia y la cerrazón de la voluntad ante la salvación. No son posibles más que dos actitudes

morales esenciales: o la pelagiana de la autocelebración del hombre y de su autoreducción (la moral no moral); o la agustiniana de la sumisión de la voluntad humana a la voluntad de Dios: en esta sumisión, que es obediencia y humildad, reside la libertad auténtica, en cuanto es libre obediencia a la verdad: “Conoced la verdad y la verdad os hará libres” (san Pablo); libres con una libertad que sobrepasa a la historia y al tiempo. La Redención ha hecho que el alma humana supiera que es más grande que el universo, capaz de contenerlo y de rescatarlo en sí, porque sólo ella le ha dado al hombre los conceptos auténticos de espíritu, de persona y de libertad.

Por esto, concluimos que la libertad, como libre albedrío, es proceso de liberación del libre albedrío con respecto a la elección; es la conquista que cada hombre, singularmente, a sus expensas y con su ganancia, hace de sí mismo hasta el punto de trascender la misma elección, es decir, hasta el momento en que no puede elegir más que el Bien absoluto; o sea, hasta alcanzar la libertad del Santo: el fin de la libertad es la Santidad. Por esto, la tristeza de todo hombre libre es la de no ser Santo (la tristeza del sabio griego es la de no ser Dios). La libertad del *homo viator* es elección, y como libertad, trasciende la elección: *la libertad final se halla implícita, esencial y operativamente, en la libertad inicial*. Hay elección mientras dura la lucha, es decir, durante toda la vida, sin posible respiro y hasta exhalar el último aliento: la libertad en el bien se conquista en cada instante y en cada instante se puede perder: en cada instante el hombre se hace persona y en cada instante puede dejar de serlo. Toda la libertad de que es capaz la libertad, reside en disponerse a la transformación del libre albedrío en la plena libertad: a este nivel, al nivel máximo de su capacidad de apertura, la libertad realiza toda su *fuera normal*, actúa, íntegra, en el acto integral, toda su vocación: adquiere un *nombre*, es la *personalidad* de un hombre. En la meta, si logra alcanzarla, la libertad es total en cuanto es *libremente prisionera del Bien*, “prisionera de Cristo”. Así, a través de las vicisitudes en el tiempo rescatado y de la alternativa continua y vigilante de la opción, que libremente se renueva en cada acción, la *inexorable libertad inicial de elegirme a mí mismo se concluye*, a través de la Gracia y por la presencia implícita y operante de un destino que la sobrepasa, en la *inexorable libertad final o libertad en Dios*. El enigma de la libertad encuentra de este modo su claridad –y su transparencia– en el misterio de la Gracia, que la funda gratuitamente sobre el libre albedrío. *Libres por la Gracia, Gracia para los libres*: disponibilidad y esperanza.