

LIBERTAD, VERDAD, TEOLOGÍA

(EN LA PERSPECTIVA DEL VATICANO II)

P O R

OLEGARIO GONZALEZ

I

El hombre ha sido el gran tema del Concilio Vaticano II. No se ha hablado de ello quizá explícitamente. Se ha insistido en otros muchos temas que al parecer ninguna relación tienen con lo antropológico, y sin embargo todo estaba girando en torno a ello. Se ha aceptado al hombre de hoy tal como es, y enfrentándole con la revelación se ha esperado poder así mejor descubrir qué es lo que Dios espera de él hoy. Todo el Concilio ha girado en torno al hombre, en la clara conciencia de que éste debe girar todo él en torno a Dios, por eso ha sido a Dios a quien se ha dirigido la pregunta sobre el hombre; y se ha buscado en su palabra las respuestas a las necesidades de éste.

Esta preocupación antropológica quizá no sea fácilmente descubrible para un lector ligero. Más bien parecería que todos los temas han sido eclesiológicos: la Iglesia orante (esquema de liturgia), la Iglesia en su propio misterio original y constituyente (Constitución *Lumen Gentium*), la Iglesia constituida y alimentada por la palabra de Dios (Constitución sobre la revelación divina), la Iglesia en su dimensión de historicidad, viviendo en el mundo, presente entre los hombres, no ajena a sus tareas, problemas, esperanzas (esquema XIII). Era no obstante la obsesión por el hombre lo que animaba todos estos planteamientos: ¿qué es la Iglesia, sino la forma sacramental, pneumática de existir los hombres redimidos? Hablar pues de Iglesia es hablar del hombre nuevo, tal como la revelación le ilumina y le hace posible.

Permítaseme citar un largo párrafo de Pablo VI, quien interpreta de forma clara y precisa la preocupación conciliar por el hombre:

La Iglesia del Concilio, sí, se ha ocupado mucho, además de sí misma y de la relación que la une con Dios, del hombre tal cual hoy en realidad se presenta: del hombre vivo, del hombre enteramente ocupado de sí, del hombre que no sólo se hace el centro de todo su interés, sino que se atreve a llamarse principio y razón de toda realidad. Todo el hombre fenoménico, es decir, cubierto con las vestiduras de sus innumerables apariencias, se ha levantado ante la asamblea de los

padres conciliares, también ellos hombres, todos pastores y hermanos, y por tanto atentos y amorosos; se ha levantado el hombre trágico en sus propios dramas, el hombre superhombre de ayer y de hoy, y por lo mismo frágil y falso, egoísta y feroz: luego el hombre descontento de sí, que ríe y que llora; el hombre versátil siempre dispuesto a declamar cualquier papel, y el hombre rígido que cultiva solamente la realidad científica; el hombre tal cual es, que piensa, que ama, que trabaja, que está siempre a la expectativa de algo; el hombre sagrado por la inocencia de su infancia, por el misterio de su pobreza, por la piedad de su dolor; el hombre individualista y el hombre social; el hombre que alaba los tiempos pasados y el hombre que sueña en el porvenir; el hombre santo y el hombre pecador... El humanismo laico y el profano ha aparecido finalmente en toda su terrible estatura y en un cierto sentido ha desafiado al Concilio. La religión de Dios que se ha hecho hombre, se ha encontrado con la religión —porque tal es— del hombre que se hace Dios. ¿Qué ha sucedido? ¿Un choque, una lucha, una condenación? Podía haberse dado, pero no se produjo. *La antigua historia del samaritano ha sido la pauta de la espiritualidad del Concilio.* Una simpatía inmensa lo ha penetrado todo. El descubrimiento de las necesidades humanas —y son tanto mayores cuanto más grande se hace el hijo de la tierra— ha absorbido la atención de nuestro sínodo ecuménico (1).

He ahí el Concilio y al hombre en reto fuerte y en apuesta dura. La asamblea conciliar ha tenido la valentía de aceptar al hombre como es, y ante sus exigencias de humanidad, ella le ha contestado con una sola exigencia: sé hombre hasta el fondo, sé fiel a las raíces últimas de tu humanidad, escucha la voz, la sonoridad más profunda de tu ser humano: es decir, *sé libre en la verdad de tu existencia*, que es la verdad de Dios. La dimensión en que el hombre se acepta, se vive, se proyecta y se trasciende a sí mismo la llamamos libertad. He aquí cómo la libertad del hombre y la verdad de Dios son las dos columnas vertebrantes de todo el acontecimiento conciliar, que como tal es a su vez fruto de un clima de existencia cristiana libremente vivida, fruto de una libertad de búsqueda, libertad de diálogo, libertad de investigación del pasado y no menos libertad de prospección del futuro.

Pero aquí surge el problema: ¿cuáles son la verdadera verdad y la libertad libre del hombre? Vean cómo es una opción metafísica la que condiciona toda palabra sobre el hombre, también la palabra conciliar pronunciada sobre él. La concepción de su libertad está condicionada a la concepción que tengamos del hombre como tal y de su situación en el mundo. Una teología de la libertad, por tanto, seguirá a una antropología teológica. Preguntémosnos ahora: ¿qué es lo que radicalmente nuevo el teólogo, o mejor la revelación, nos dicen sobre el hombre? Que

(1) PABLO VI: *Discurso de clausura del Concilio* (7 de diciembre de 1965). (Edic. BAC, Madrid, 1965, p. 816.)

sea un ser racional, o espiritual; que tenga una dimensión de comunidad; que su capacidad de intelección y de amor trascienda lo finito; que su esperanza no pueda resignarse al horizonte de la temporalidad; que por tanto la muerte no pueda ser la última hazaña humana: todo eso es el acervo de saberes que el hombre ha ido acumulando sobre sí mismo. Un amargo saber no obstante: porque no logra claridad definitiva. El hombre se torna un problema para sí mismo, y su última palabra es un interrogante esperanzador (2).

La respuesta bíblica es asombrosa en su brevedad, y acostumbrados a ella no provoca ya en nosotros la admiración sobresaltada: «El hombre es imagen de Dios, a él semejante» (3). A estas palabras veterotestamentarias se unirán las del N. T.: «Dios nos predestinó a ser conformes a su Hijo, imagen visible del Dios invisible» (4). El hombre queda pues ya «teológicamente y cristológicamente religado» en su ser y en su intelección. Sólo existe en cuanto tiene una procedencia, una conformidad, una tendencia hacia Dios origen, ejemplar, meta, que eso significa ser el hombre imagen de Dios. Y si sólo es en cuanto es en él, desde él y hacia él, sólo será comprensible en esta relacionalidad constituyente. Sólo quien conozca el ejemplar conocerá el ejemplado. Sólo quien conoce a Dios, pues, conoce al hombre (5). Deberíamos explicar aquí simultáneamente cómo a su vez sólo quien conoce al hombre conoce a Dios (6). Ahora ya entenderemos mejor el lenguaje de los místicos para quienes el mejor ser del hombre es el que radica, pervive y subsiste en Dios. En él somos de misteriosa forma, por eso en él nos buscamos inevitablemente. Oigan sólo aquel texto de Santa Catalina de Siena: «En tu naturaleza, deidad eterna, conoceré mi naturaleza» (7), o aquel otro

(2) «Todo hombre resulta para sí mismo un problema no resuelto, percibido con cierta oscuridad. Nadie en ciertos momentos, sobre todo en los acontecimientos más importantes de la vida, puede huir del todo el interrogatorio referido. A este problema sólo Dios da respuesta plena y totalmente cierta, Dios que llama al hombre a pensamientos más altos y a una búsqueda más humilde de la verdad.» *Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual*, 21 (BAC, 235).

(3) *Génesis*, 1, 27.

(4) *Romanos*, 8, 29; *I Corintios*, 15, 49; *II Corintios*, 3, 18; 4, 4; *Colosenses*, 1, 15.

(5) «La fe es la vida de la humanidad por la interpretación exacta y sublime que da del hombre (¿no es el hombre, él solo, misterio para sí mismo?), y la da precisamente en virtud de su ciencia de Dios: para conocer al hombre, al hombre verdadero, al hombre integral, es necesario conocer a Dios.» PABLO VI: *Idem*, 15 (BAC, 818). Cfr. R. GUARDINI: *Nurwer Gott Kennt, Kennt den Menschen* (Würzburg, 1953).

(6) «En el rostro de cada hombre, especialmente si se ha hecho transparente por sus lágrimas y por sus dolores, podemos y debemos reconocer el rostro de Cristo (cfr. *Mateo*, 25, 40), el Hijo del Hombre, y si en el rostro de Cristo podemos y debemos, además, reconocer el rostro del Padre celestial (*Juan*, 14, 9), nuestro humanismo se hace cristianismo, nuestro cristianismo se hace teocéntrico: tanto que podemos afirmar también: para conocer a Dios es necesario conocer al hombre.» PABLO VI: *Id.*, 16 (BAC, 819).

(7) *Oración*, 24.

de San Buenaventura: «Melius videbo in Deo quam in me» (8), o recuerden por fin el famoso vejamen de Santa Teresa en torno a la frase: «Búscate en mí» (9).

Si ahora nos preguntamos cuál es el reflejo concreto, existencial de esta dimensión divina del hombre, de este ser imagen, la mejor tradición teológica nos responderá que la libertad: «Por la libertad es el hombre deiforme y feliz, ya que la soberanía y la independencia son lo propio de Dios», dirá San Gregorio de Nisa (10). Eco de esta antigua teología son las palabras del Concilio, que han copiado los organizadores de estas charlas en la invitación impresa:

La verdadera libertad es signo eminente de la imagen divina en el hombre. Dios ha querido dejar al hombre en manos de su propia decisión, para que así busque espontáneamente a su Creador y adhiriéndose libremente a éste, alcance la plena y bienaventurada perfección (11).

La libertad del hombre mana pues de su verdad, es decir, de su ser. En la medida en que es imagen, es libre. Luego su libertad está alimentada en la verdad de Dios. Verdad de Dios que no provoca una heteronomía, sino verdadera autonomía: en la medida de su afinamiento en él, se afina en su ser más auténtico; en la medida en que se trasciende hacia él, se constituye en hombre verdadero. En la voluntaria clausuración sobre sí mismo está queriendo arrancar el hombre las raíces que le constituyen: está poniéndose en contradicción consigo mismo, es decir, provocando una «neurosis existencial», aniquilante al fin. Quede pues sugerida la coexión íntima que religa la libertad del hombre a la libertad de Dios en el aspecto teológico de la imagen. Nos queda aún por analizar el aspecto cristológico.

¿Recuerdan ustedes que un texto evangélico une estas dos palabras: libertad y verdad, eleutheria y aletheia?

Oiganlo:

Jesús decía a los judíos que habían creído en Él: «Si permanecéis en mi palabra, seréis en verdad discípulos míos, y conoceréis la verdad y la verdad os hará libres» (12).

Verdad es en este contexto no un saber abstracto de la realidad, sino el saber concreto de la existencia toda tal como Cristo nos la ha reve-

(8) Cfr. O. GONZÁLEZ: *Misterio trinitario y existencia humana*. Estudio histórico teológico en torno a San Buenaventura (Madrid, 1965).

(9) *Obras completas* (Madrid, 1962).

(10) *De mortis* (PG, 46, 524 A).

(11) *Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual*, 17 (BAC, 229-230).

(12) *Juan*, 8, 31-32.

lado; más aún, verdad es aquí sinónimo de redención, de vida comunicada, de don salvífico de Cristo, el «verdadero vivir» tal como lo tenemos en Cristo. Libertad es aquí el fruto de la permanencia en la palabra de Cristo, de su cumplimiento, de su asimilación. Al vivir la redención de Cristo, conoce el cristiano que ella es la verdad, y en este conocimiento que es vida, logra él la libertad. Es decir, dejándose redimir, deviene un hombre libre (13). Estamos aquí en los antípodas del concepto estoico filosófico de libertad, consistente en la independencia, indiferencia frente a todo lo externo, en el dominio de las pasiones, en el señorío impasible ante el destino, lo que ellos llamaban la autoprágia, la ataraxia, la apatheia. No es el hombre hontanar último de su libertad. Que el hombre es señor de sus decisiones, de su presente y de su futuro, eso es evidente para el escritor bíblico. Pero hay una evidencia más profunda para él: el hombre está bajo la atmósfera pesante del pecado, si en su libertad es consciente de su ideal, ante las realizaciones va a sentirse impotente hasta el fondo. Su libertad necesita ser liberada, potenciada desde dentro. Sólo pues aquel que no sólo enseña desde fuera, sino que nos fortalece desde dentro, sólo aquél nos hace libres. Sólo, por tanto, quien nos redime comunicándonos un vivir nuevo. ¿Saben ustedes que en hebreo, por ejemplo, no existe la palabra *libertad*, y que la Biblia no obstante habla siempre de liberación del hombre por Dios? Para el hombre bíblico no se es libre desde las propias raíces, sino que se es liberado por otro, por un *goel*. A su vez no se es libre de algo, sino se es libre para algo. Dios redimiendo rompe los lazos de la finitud y egoísmo por los cuales el hombre tiende a clausurarse sobre sí mismo, y abriéndose oblativamente acepta de Dios el amor, y lo prolonga en los demás. Libera pues quien comunicando amor hace capaz de amar. Esa es la verdadera libertad liberada. Nuestra libertad cristiana en el Espíritu, el pneuma que nos anima, al comunicarnos la «verdad» de Cristo, es decir, vivificándonos con su redención. El Espíritu es, pues, la liberación de nuestra libertad. La Iglesia como ámbito de la permanencia del Espíritu debería ser la órbita dentro de la cual los hombres renacen a la libertad, la acrecientan y proyectan a los demás en servicio.

También desde esta perspectiva cristológica nos ha aparecido el bi-

(13) «Dem wirklichen, echten Jünger verheisst Jesus dier Erkenntnis der Wahrheit und die Freiheit. Die Erkenntnis der Wahrheit ist nicht so sehr das verstandesmäßige Erkennen, als vielmehr das willentliche Ergreifen der Wahrheit das heisst, der göttlichen Offenbarung und zeitigt als kostbare Frucht den Empfang des göttlichen, wahren Lebens. Aus der Erkenntnis der Wahrheit erwächst für den echten Jünger die Freiheit. Der Glaubende, der das in der göttlichen Offenbarung und durch sie geschenkt e Leben sich aneignet und aus diesem göttlichen Leben heraus lebt, wird frei. Freiheit wird als Befreiung von der Sünde verstanden und ist ein synonymier Ausdruck für Erlösung.» A. WIKENHAUSER: *Das Evangelium nach Johannes* (Regensburg, 1961), pp. 177-178.

nomio libertad-verdad en inseparable unión. El hombre sólo es libre en la verdad de Cristo. Oigan ahora otros textos neotestamentarios: «Hermanos, habéis sido llamados a la libertad» (14). «Para la libertad nos ha redimido Cristo» (15). «No perdáis, hermanos, la libertad que tenemos en Cristo» (16). «El Espíritu es el garante de nuestra libertad» (17). «Allí donde está el Espíritu está la libertad» (18). De cómo este indicativo de la libertad se convierte en un imperativo, es decir, de cómo la conciencia de estar liberados es una exigencia de devenir personalmente más libres, de cómo la libertad es una semilla inicial posibilitante y exigente de un más pleno desarrollo, de todo esto, habláremos con más calma.

De este primer intento de una teología de la libertad podríamos concluir que la libertad es un don escatológico de Cristo, fruto de su «verdad», es decir, de su redención, que, restaurando la imagen primordial de Dios en nosotros que El formara al crearnos, nos configura a El, vivificándonos en su Espíritu. La libertad del hombre es, pues, la apropiación de la verdad de Dios. No sería una moraleja fácil, sino pura deducción teológica si afirmáramos que el hombre es verdaderamente libre al sentirse amado por Dios, y al devolverle ese amor amando a los demás.

Un escritor francés, Saint-Exupéri, decía que «sólo las pistas invisibles del amor liberan al hombre» (19). Sólo, pues, la aceptación del amor con que Dios nos ama en Cristo y la prolongación de ese amor en los hombres, nos redime a la libertad. Hoy que estamos tomando conciencia viva de lo que la existencia cristiana implica de profundamente redimente, percibimos a la vez cómo es profundamente liberadora. Liberación que exige un servicio, un testimonio, una misión. Cristianismo será sinónimo de hombres nuevos en la novedad de Cristo, hombres li-

(14) *Gálatas*, 5, 13.

(15) *Gálatas*, 5, 1.

(16) *Gálatas*, 2, 4.

(17) *I San Juan*, 3, 24; 4, 13.

(18) *II Corintios*, 3, 17; *Romanos*, 8, 2.

(19) Cit. por A. DONDEYS: *La fe y el mundo en diálogo* (Barcelona, 1961).

Capítulo: Verdad y libertad, pp. 61-80. Sólo donde hay amor es posible la libertad y a su vez sólo en clima de libertad es posible el amor. Este desencadena la animalidad del ser hacia una posesión humana y con ello le libera. Sólo el amor es creador, por eso sólo en él es posible la libertad. De aquí el valor de la obediencia a Dios como creadora de libertad. «Pour Saint Benoit, comme pour tout le monachisme antérieur, l'obéissance sera essentiellement un consentement à Dieu, donc une forme de liberté.» «Telle est la liberté suprême, telle que la concevait les Pères, telle qu'on la retrouvera dans Saint Bernard, et qui consiste, non plus dans l'exercice d'une possibilité de choix, mais dans une inclination vers Dieu, une adhésion à Dieu. C'est là un commencement de participation à la liberté même de Dieu.» J. I. ECLERCQ: «L'obéissance éducatrice de la liberté dans la tradition monastique», en *La liberté évangélique* (Paris, 1965), páginas 55-86. Citas en 58 y 63.

bres en su verdad y cuyo servicio se hace testimonio y se manifiesta en servicio al prójimo, creando así la comunidad de libertos de Cristo y siervos del mundo que llamamos Iglesia. Este es el núcleo doctrinal de la mayor parte de los decretos conciliares, especialmente de las Constituciones sobre Liturgia e Iglesia, decreto sobre las misiones, sobre el apostolado de los seglares y sobre la Iglesia en el mundo.

II

Hasta aquí hemos hablado de la libertad en una perspectiva puramente teológica. Pero como toda la realidad, es ella también polidimensional. Son varias las ópticas en las que se la puede enfocar. Hay ante todo una óptica ético-filosófica. Libertad significará primero voluntad libre, capaz de proyectar una forma concreta de existencia, descubriendo y creando determinados valores en su encuentro y lucha con la naturaleza natural o la comunidad humana. Una segunda óptica será la jurídica-sociológica: libertad significa aquí el conjunto de condiciones económicas, sociales y políticas necesarias para el ejercicio concreto de la libertad efectiva del individuo en los diversos planos de su posible actuación (teórico o práctico, religioso o profano). Tenemos, por tanto, una triple visión posible de la libertad: libertad humana en general, libertad religiosa, libertad específicamente cristiana. ¿En cuál de estos tres planos se sitúa la declaración conciliar sobre la libertad religiosa?

Como es natural, las tres posturas tuvieron sus representantes:

Unos deseaban hacer un texto sobre la libertad propiamente cristiana según el Evangelio: un texto profético que pusiera de manifiesto este misterioso respeto de Dios por la libertad de los hombres a quienes ha creado y cuya vida va incrementando por la gracia. Otros querían reivindicar la libertad de la Iglesia, es decir, los derechos de la verdadera religión frente a los países comunistas ante todo. Otros finalmente querían un texto de carácter jurídico en consonancia con la carta de los derechos del hombre en la ONU: uno de estos derechos sería la libertad religiosa. Esta última petición, que fue la que se impuso cada vez más, tiende a determinar un estatuto religioso a escala mundial y en el plano jurídico, que es el de las grandes organizaciones internacionales (20).

Ante el tema de la libertad en el Concilio no podemos, por tanto, olvidar lo limitada que es la óptica elegida por los padres. De los tres posibles planteamientos del problema: planteamiento exegético-teológi-

(20) R. LAURENTIN: *Balace de la tercera sesión* (Madrid, 1965), p. 67.

co, eclesiástico-canónico y jurídico-civil, la declaración conciliar ha elegido solamente el último, como marco general dentro del cual el primero se hace presente también, aunque sólo sea parcialmente.

Incluso una vez así delimitada la perspectiva en que se iba a tratar el tema, el Concilio se vio dividido por una doble tendencia, irreconciliable en el fondo. La raíz última de esta diversidad no es sin duda otra que la distinta forma de concebir las relaciones entre verdad y libertad. Divergencia que arraiga a su vez en unas opciones fundamentales de la existencia, previas incluso a la reflexión, formas *a priori* de interpretación y sensación de la realidad, de las que el hombre difícilmente es consciente y que condicionan todo enjuiciamiento ulterior. Intentemos explicitar esta doble postura fundamental que motivó las escisiones conciliares en torno a nuestro tema.

Detrás de las palabras que estamos analizando: verdad-libertad, los padres conciliares presentían existir un binomio mucho más fundamental Dios-hombre. Y al preguntarse quién es el sujeto de derechos, unos contestarían: sólo la verdad tiene derechos, mientras que otros precisaban: el único sujeto de derechos es la persona. Hemos aquí ante dos frentes al parecer irreconciliables. Unos preocupados por los principios generales, otros por el hombre individual; unos abogando por los derechos de la verdad abstracta e independiente de todos, otros por los derechos de una persona concreta cuya libertad no existe sino en cuanto finita (es decir, no como absoluto de ser), situada (no indeterminación total por ende), incipiente (no por tanto obra concluida, sino tarea iniciada o semilla germinal), cohumana (existiendo sólo en la convivencia y coexistencia con los demás) y mundana (condicionada por los entornos sociológicos, éticos y políticos en los cuales el hombre surge y madura).

La perspectiva era, por tanto, doble: el orden objetivo de la verdad o el orden personal de la conciencia, o si se quiere una verdad ahistóricamente concebida, aislada o recortada de su eficacia y validez histórica para los hombres de un momento determinado del tiempo y del espacio, o más bien una verdad que tenga en cuenta las coordenadas de situación y de lugar por las que el hombre se ve de alguna forma crucificado y que facilitan o dificultan un acceso al orden de lo real (21).

(21) Los análisis más serios sobre la doble perspectiva conciliar, que ha ido teniendo diversas manifestaciones según los esquemas, son: C. PHILIP: «Deux tendances dans la théologie contemporaine», en *Nouvelle Revue Théologique*, 3 (1963), 225-238; P. FRANSEN: «Three Ways of dogmatic Thought», en *The Heythrop Journal*, 1 (1963), 3-24; E. SCHILLEBEECKX: «Impressions sur Vatican II», *Évangéliser*, 17 (1963), 343-350, y «Impressions d'une divergence de mentalité», capítulo de su obra, en *L'Église du Christ et l'homme d'aujourd'hui, selon Vatican II* (Lyon-París, 1965), 37-45; R. LAURENTIN: *Balace de la segunda sesión del Concilio* (Madrid, 1964).

¿Se ve ahora cómo en definitiva la oposición se veía existir entre la verdad (a quien en el fondo inconscientemente se identificaba con Dios) y la libertad, en cuya defensa se creía estar defendiendo al hombre?

Se estaba en definitiva cometiendo el error de considerar verdad y libertad como realidades extrínsecas la una a la otra. Ya vimos cómo la revelación nos las ofrece intrínsecamente conexas.

Dios ha creado un hombre libre para tener frente a sí un dialogante digno, para que su palabra encontrara una resonancia personal, y fuera capaz de ser devuelta en respuesta. La libertad del hombre es la condición del diálogo con Dios. No es el último fundamento de la libertad la vocación dialogal de la existencia humana: capacidad de respuesta al Dios que llama, capacidad de invocación al Dios que evoca. He ahí cómo la gloria de Dios es precisamente la libertad del hombre. Que el hombre viviendo responda a Dios, que respondiéndole se acrezca en su ser, ésa es la única glorificación digna de él. «Gloria Dei homo vivens» (22), decía San Ireneo. Un Dios celoso de la libertad de sus criaturas, que necesitara negar el valor de éstas para afirmar su propio valor, que hiciera morir a éstas para poner de relieve que él sólo es la vida, ése no sería un Dios, sino un ídolo. Nuestro Dios creador ha creado creadores en su reino, nuestro Dios libre ha suscitado hombres libres (23). Sus derechos serán precisamente más claramente manifestados en la apropiación, en la profunda consciencia que el hombre tenga de su dignidad. No minorar el hombre para ensalzar a Dios. Dios no sólo tolera al hombre sin estar celosamente envidioso de su poder, sino que le ha creado precisamente para que ininterrumpidamente vaya creciendo en vida, vaya participando de su plenitud inacabable, saque agua de vida de aquel pozo inagotable que es El (24).

Sólo, por tanto, se manifestará la verdad de Dios en la medida en que el hombre libre la descubra y se la apropie, es decir, en la medida en que el hombre, sintiéndose liberado, actúe su libertad en medio de unos hombres y de una sociedad que le ofrezcan las estructuras éticas, políticas, sociales, necesarias para ello. Nos atreveríamos a decir que la verdad no es anterior al hombre, ni existe independientemente del hombre que la descubre. Existe más bien en el descubrimiento que éste va haciendo de ella, en la patencia con que ésta va asombrando su vida, en la apropiación que él opera. En cuanto la realidad infinita de Dios sale al encuentro de mi vida, en la admiración y entrañamiento que en

(22) *Adversus haereses*, 4, 20, 7.

(23) *Génesis*, 1-2. Bergson comentaba: «Dieu a créé des créateurs.»

(24) Cfr. San Máximo el Confesor: *Centurias sobre la caridad*, 3, 46.

mí opera, en la detectación que yo hago de esa realidad, en la apreciación finalmente: en eso consiste la verdad, es decir, en la medida en que mi libertad se siente afectada y se deja afectar por la realidad de Dios, existe la verdad para mí. No hay por consecuencia verdad al margen de la existencia personal. Querer glorificar la verdad de Dios contra o independientemente de la libertad del hombre, es un contrasentido.

Añádase que la verdad sólo existe en la acción, en la vida arriesgada por ella. La realidad sólo deviene patencia, aletheia, en la comunión vital que opera su realización. El evangelista San Juan repetirá constantemente que sólo haciendo la verdad se llega a la luz, que sólo permaneciendo en la doctrina de Cristo y encarnándola se llega a la libertad (25). Libertad y verdad están recíprocamente ordenadas: y dadas como tarea al hombre: verdad a personificar en su existencia concreta; libertad a verificar en el terreno de la objetividad. Mi verdad es la verdad conquistada por mí. No existe en el orden de los valores herencia familiar sin conquista personal, en fidelidad a lo real, en no menor fidelidad al dinamismo creador de mi ser, es decir, en libertad. Un padre conciliar, monseñor Hurley, de Sudáfrica, gritó en el aula de San Pedro con fuerte voz: «Yo reclamo la libertad para conquistar la verdad» (26). Analicemos despacio esta densa afirmación del obispo misionero. Fíjense en esa primera palabra, pronombre personal de primera persona: «Yo reclamo...» Como todos los valores de la existencia: el amor, la vida, el morir, la esperanza, son insustituibles para nadie por nadie, así lo es también la libertad. Nadie puede poseer la verdad para el prójimo, por eso nadie puede ser libre por él, en su lugar, sustitivamente. Ni siquiera la Iglesia suplanta, ni podrá jamás suplantar la libertad de sus hijos, ya que la libertad está en función de la verdad, y ésta dijimos es acontecimiento personalísimo de cada vida.

La verdad, que no puede devenir una verdad para mí, no podré nunca considerarla como tal verdad. En función de esa verdad a la que está abocado y vocacionado, posee el hombre su libertad. No son por tanto ambas dos absolutos independientes u opuestos, sino más bien dos absolutos relativos: el uno es hacia y para el otro. Son a su vez ambos dos absolutos no parciales, sino totales, no abstractos, sino concretos, personales. La verdad es Dios mismo. Mi libertad es el núcleo irreductible de mi ser, de él viniendo y hacia él tendiendo.

El 28 de septiembre de 1964, el teólogo de Milán, monseñor Colom-

(25) *Juan*, 3, 20-21; 8, 31-37.

(26) «Il faut accepter le danger de l'erreur... de réclame la liberté pour conquérir la vérité.» Cit. en *Informations catholiques internationales*, 226 (1964), 11.

bo, repetía unas palabras trascendentales que el entonces cardenal Montini pronunciara el 5 de diciembre de 1962:

Hay un derecho natural y primario que debemos afirmar. Se trata de un derecho divino: el derecho que tiene el hombre a acceder a la verdad total, principalmente a las verdades que son como el fundamento de la vida y entre las que se encuentran las verdades religiosas. Es un derecho que nadie puede impedir sin injusticia.

Las dos consecuencias necesarias que se siguen de este derecho es la obligación-libertad de búsqueda, la necesaria comunicación entre los hombres que buscan la verdad y consecuentemente el diálogo como condición necesaria para un acceso a la verdad total. Comunicación y diálogo que no son males tolerados, sino bienes positivos, condicionados por el carácter esencialmente comunitario del existir humano (27). Analicemos las estructuras de la búsqueda o si quieren la resonancia psicológica que esta necesidad de la verdad provoca en el hombre: tendencia a descubrirla en todos los campos, una perpetua y perenne admiración ante las cosas, una duda inquisitiva, una interrogación amorosa, conciencia de la inagotabilidad de su contenido, sentido del riesgo inevitable provocado por esa abertura sin límites hacia todo lo real.

Enfrentado el hombre ante la verdad, no se ve sin más necesitado a la aceptación, porque ésta no es un teorema matemático, ante el que no cabe sino la alternativa de aceptar o no aceptar. La verdad es personal: por ello no sometible a fórmula o deducción, sólo se comulga con ella abriéndose en la libertad y el amor, dejándose juzgar por ella. Las leyes del diálogo humano valen también para este diálogo divino que se inicia cuando la verdad (Dios) y la libertad (el hombre) se encuentran. Existe un creciente acercamiento, una progresiva intimación, un irse dejando vencer ésta por aquélla, en amor. Pero esa verdad es sobre todo un misterio: no por tanto algo que se conoce de una vez, sino en lo que uno se sumerge; y desde dentro de ella en siempre repetidos, siempre nuevos accesos, va conociendo más, va dejándose calar más por ella.

(27) «Il y a un droit naturel à la recherche de la vérité sur tout en matière religieuse et premier qui ait nettement affirmé cela, c'est le cardinal Montini, le 5 décembre 1962, lorsqu'il a parlé des droits de l'homme à la recherche de la vérité. Jean XXIII a dit la même chose. Quiconque s'opposera à cette liberté élémentaire commettrait une injustice. On peut en tirer deux conséquences: 1) La liberté de la recherche. 2) La mise en commun de cette recherche pour trouver la vérité, car s'il n'y a pas de dialogue entre les hommes ils ne trouveront pas la vérité intégrale. Il y a donc nécessité d'une communication sociale non comme un mal, mais comme un bien.» Cit. por *ICI*, 226 (1964), 12.

El misterio sólo se posee viviendo de él, sólo se descubre abriéndose a él y dejándose llenar de él. Esta verdad, que es personal, que es misteriosa, es también vital: es decir, no un saber de un aspecto de la vida, sino una vida nueva que reclama ser vivida en totalidad, ser prolongada en la acción. Mas ¿cómo pensarla tal, si no se le reconociera al hombre esa libertad de acceso a ella, de encuentro con ella, de riesgo, es verdad, también ante ella? Si nadie vive ni muere por nadie, nadie posee la verdad para nadie, ni nadie puede ser libre o sustituir la libertad ni, por ende, el riesgo del prójimo. Todo esto es válido para todo hombre, para todo cristiano. La fe, no lo olvidemos, es mi «Hinnení», mi «hème aquí» personal y propísimo ante la llamada de Yahvé vocándome a mí con mi propio nombre para una tarea determinada.

Dios, que ha creado al hombre para buscar y encontrar la verdad, le ha donado la libertad. Querer sustituir la libertad al hombre es negarle la posibilidad de conquistar la verdad. Y repitémoslo: en eso consiste la glorificación de Dios: En la libertad del hombre libremente recogiendo su llamada, libremente siguiéndola, libremente de ella viviendo. Homo vivens gloria Dei!

La marcha del hombre hacia la verdad es un camino inintermitido. Nunca el encuentro hace innecesaria la búsqueda ulterior porque nunca la posesión es definitiva. En libertad buscando se posciona el hombre de la realidad. El hallazgo opera ante todo la necesidad de una búsqueda más acendrada. Los padres conciliares, prolongando las palabras de Pablo VI a los observadores, escribieron en el mensaje a los hombres de pensamiento y de ciencia:

También para vosotros tenemos un mensaje y es éste: continuad buscando sin cansaros, sin desesperar jamás de la verdad. Recordad las palabras de uno de vuestros grandes amigos: «Busquemos con afán de encontrar y encontremos con el deseo de buscar aún más. Felices los que poseyendo la verdad la buscan más todavía a fin de renovarla, profundizar en ella y ofrecerla a los demás. Felices los que no habiéndola encontrado caminan hacia ella con un corazón sincero: que buscan la luz de mañana con la luz de hoy, hasta la plenitud de la luz (28).

El Concilio ha hecho al hombre actual el inmenso honor de creer en él, aceptando sus exigencias, reconociendo válidas sus esperanzas, confiando en sus promesas. A ese hombre, a quien la Iglesia mira con una inmensa simpatía, le ha planteado una exigencia única: la de su libertad. No que tolere la libertad, sino que se la exige a fondo, con-

(28) Mensaje del Concilio a los hombres de pensamiento y de ciencia, 4 (BAC, 733).

vencida de que un hombre fiel en totalidad a sí mismo descubrirá que las raíces de su libertad se alimentan de la verdad de Dios, porque en él arraiga y de él se nutre su ser todo. Si para algo es neurál-gicamente sensible el hombre de hoy es para su finitud, sensible también por tanto para una voz que le invite a descubrirse llamado por Dios y a vivir de Dios. Todo eso no ha sido ni ha significado una claudicación por parte de los padres conciliares. Ante la «sospecha de que un tolerante y excesivo relativismo frente al mundo exterior, a la historia que pasa, a la moda actual, a las necesidades contingentes, al pensamiento ajeno, haya estado dominando a las personas y actos del Concilio ecuménico a costa de la fidelidad debida a la tradición», es decir, ante la acusación de que el Concilio ha sido infiel a los derechos de la verdad en Dios para condescender con las exigencias de la libertad de los hombres, Pablo VI ha contestado con un no explícito y tajante (29). Concluamos repitiendo que la libertad que se le ha reconocido al hombre es la que le es propia, y ésta es para buscarse en Dios, porque Dios se la ha dado para haber un dialogante digno de sí, con posibilidad de amor y de odio. Ese es su riesgo, es verdad, pero ésa es a la vez su grandeza. Verdad y libertad no son realidades extrínsecas, sino coextensivas y constitutivas del único hombre.

III

Las discusiones en torno al esquema sobre la libertad religiosa en el Concilio nos han dado ocasión de ver enfrentadas dos teologías, cada una de las cuales acentuaba más o menos estos dos absolutos que son la verdad y la libertad, es decir, los derechos de Dios que ha manifestado su voluntad prescribiendo el único camino ya válido hacia El, y los derechos del hombre que libremente debe andar ese camino y elegir esa meta, y aceptar ese guía. Se trataba de dos visiones: una más teocéntrica u otra más antropocéntrica. Una que siente y vive la verdad en su impersonal absolutez y exigencias, junto a otra más preocupada por la validez concretísima de esa verdad para el hombre, que ha de abrirse a ella, acogerla, recrearla en un esfuerzo de asimilación personalizante. Si mi visión es exacta, estamos aquí ante una forma nueva de sentir la problemática tan a fondo discutida por nuestros teólogos hispánicos: la gracia y la cooperación humana, es decir, el encuentro del amor de Dios vocante con la fidelidad del hombre respondente. Son los nuevos intentos que hace el hombre en torno

(29) *Discurso de clausura del Concilio*, 6 (BAC, 816).

al único problema: la finitud libre. Ahí radica el misterio en que yo, finitud fruto del amor infinito, libremente existiendo frente a él, posea la posibilidad de enfrentarme a él, en negación de dependencia, en oposición. No otra cosa es el pecado del que drásticamente se ha dicho que es la posibilidad más humana, más misteriosamente propia del hombre. Y no lo olvidemos: también un don de Dios. ¿Y si el Señor de la casa respeta la libertad, qué no deberán hacer los siervos en ella moradores?

Como nota final intentemos ya columbrar el futuro de esa libertad en la Iglesia. Es un don del espíritu a nuestro tiempo, pero una grande, inmensa y difícil tarea humana nuestra. Libertad que exige una madurez cristiana y una asimilación personal de la fe, grandes. Aunque parezca extraño, por nada suspira más el hombre que por la libertad, y nada enajena tan rápidamente como esa misma libertad. Vivirla día a día es una dura carga (30). Por eso se irá inventando ídolos, que le liberen de la diaria, ardua, comprometedora tarea de decidirse libremente ante cada situación nueva. Si la historia es una permanente novedad, la libertad deberá ser una permanente creación. Mil instituciones, mil costumbres, mil ritos y mil leyes amenazan agostar en la vida de la Iglesia este impulso creador que el espíritu va provocando ante las nuevas necesidades del mundo. Esos peligros sólo serán detectados por los profetas, quienes rompiendo todos los ídolos, también los ídolos brotados en el templo, es decir, los ídolos que se cobijan bajo la sombra de la vida religiosa, nos despiertan a esta difícil pero insobornable tarea de ser libres. Libertad que para permanecer viva tiene que asumir siempre formas nuevas. La Iglesia deberá comprender, aceptar y promover estas formas nuevas que va tomando la humanidad en su intento de liberación y de liberalización.

Realizan a tiempo la detección y viabilización de los nuevos cauces en los que la libertad quiera tomar tierra, ésa es la tarea del teólogo en la Iglesia. Pero sobre todo mantener viva la conciencia de la radical libertad que significa nuestro ser en Cristo, de la liberación de todos los ídolos y de todos los mitos que su redención ha supuesto para nosotros y que el espíritu por El comunicado nos va posibilitando, día a día.

La teología sólo existirá a su vez en la medida en que en la Iglesia haya un horizonte de pensamiento franco, una reflexión honrada, un diálogo comprensor y abierto; donde no se tema ninguna luz,

(30) J. B. METZ: «Freiheit», en *Handbuch Theologischer Grundbegriffe* (München, 1962), I, 403-414.

donde no exista la angustia de que cualquier descubrimiento pueda poner en peligro la fe, —; Ninguna lámpara encendida fue capaz de obumbrar el sol—; donde toda verdad, toda investigación, toda esperanza, todo diálogo, toda ciencia encuentren un hogar caliente y una palabra alentadora, consecrativa diríamos; donde se viva más del futuro que del pasado, más de proyectos que de relatos (31).

En esa Iglesia así pensada tendrá la teología una insustituible misión que cumplir en defensa y promoción de la libertad, detectando todas las insinceridades, todas las alienaciones de la verdad, todos los compromisos. ¿Cómo olvidar que fue San Pablo quien echó a San Pedro en cara el primer compromiso ocurrido en la historia de la Iglesia, consistente en una pérdida de la libertad cristiana? No menos deberá realizar la teología una crítica insobornable de todos los absolutos humanos, tarea que a su vez quizá le sea facilitada por hombres sin fe, a los que deberá en humildad y alegría aceptar (32). ¿Quién duda a su vez que esa vida de libertad en la Iglesia implica inmensos riesgos? ¡Ay de la empresa humana que no los implique! Detéctelos también la teología. Ninguna situación, ni política, ni social, ni religiosa siquiera, creada, es para ella normativa. Sólo una reflexión fundamental sobre el cristianismo, sobre la significación de Cristo para el mundo actual, sobre las exigencias del Evangelio para cada generación, son para los teólogos, ley. Y esa libertad de la que son vigías alimentenla ellos con una ciencia viva para hombres que viven, y sus libros contengan una teología cristiana, es decir, del Dios manifestado en Cristo, viviente hoy para nosotros. Su misión es hacer de la Iglesia lo que es: familia de los redimidos, es decir, patria de los hombres libres.

(31) Pablo VI no se cansa de repetir esta cordial cercanía en que la Iglesia se sabe al mundo: «Nous regardons le monde avec une immense sympathie. Si le monde se sent étranger au christianisme, le christianisme ne se sent pas étranger au monde, quel que soit l'aspect sous lequel ce dernier se présente et quelle que soit l'attitude qu'il adopte à son égard.» Discurso en Belén. Cfr. *Il pellegrinaggio di Paolo VI in terra santa* (Città del Vaticano, 1964), p. 103. Véanse sobre todo el discurso en la ONU y el de clausura del Concilio, amén de la «*Ecclesiam suam*». De esta tarea de prospección del futuro que incumbe a la Iglesia ha dicho el Concilio: «Se puede pensar con toda razón que el porvenir de la humanidad está en manos de quienes sepan dar a las generaciones venideras razones para vivir y razones para esperar.» *Iglesia en el mundo actual*, 31 (BAC, 251).

(32) «Si les estoy tan agradecido a mis amigos ateos, es porque me han enseñado a no hacer trampas. El hombre no es un dios: no es esto toda la verdad, pero sí la primera y la más indispensable. Una crítica radical de todos los absolutos humanos era sin duda necesaria para desprender el único verdadero. Demasiados creyentes han querido jugar a la divinidad o ponerse en su lugar. No era inútil depurar nuestras representaciones para asegurar mejor nuestra intención». J. LACROIX: *El sentido del ateísmo moderno* (Barcelona, 1964), página 66.

Allí donde exista esta auténtica vivencia de lo que es e implica la libertad cristiana, donde los teólogos vivan conscientemente alertas y sean fieles servidores de su misión, allí la libertad religiosa general no constituirá un problema. Un afrontamiento consciente pero tranquilo de la situación será el mejor testimonio de nuestra fe, del fundamento en que ella se apoya, en definitiva, de nuestra sencilla conciencia de su radicación en Dios, de quien viene el querer y el poder. La Iglesia del futuro surgirá, no tanto de la palabra cuanto del testimonio: éste a su vez de la alegría y ésta de la libertad, que se enraíza y nutre en la verdad.

Rv. P. OLEGARIO GONZÁLEZ DE CARDENAL
Espoz y Mina, 8
SALAMANCA