

# LIBERTAD HUMANA Y FUNDAMENTO

## Consideraciones sobre el «ocaso de los valores» y la libertad de María Santísima

CARLOS CARDONA

### INTRODUCCIÓN

No raramente, asistimos hoy en los más dispares países del mundo, a lo que paradójicamente podríamos llamar la constitución-disolución de la libertad por los detentores violentos o no del poder político, y a la exigencia-abdicación por los que violenta o indiferentemente lo rechazan. Esas libertades invocadas y negadas son las que cabe calificar de «aplicadas»; casi nunca se trata de la libertad fundante y radical: de ahí esas alternancias y contradicciones. Se hace ahora perentorio un análisis en profundidad de esa libertad origen y condición de las demás. El profesor Del Noce ha definido la situación como «la noche de los valores», y es patente que un verdadero eclipse de luz metafísica y trascendente se ha abatido sobre vastos territorios de la ciencia y de la cultura. «Esperamos luz, y he ahí tinieblas; resplandor, y caminamos en la oscuridad. Vamos palpando, como ciegos, la pared, y andamos a tientas, como quien no tiene ojos. Tropezamos en pleno día como en el crepúsculo; habitamos en las tinieblas, como muertos (...). Porque son ante Ti numerosas nuestras iniquidades, y nuestros pecados dan testimonio contra nosotros»<sup>1</sup>. «No saben ni entienden —dice, por su parte el salmista—, andan en tinieblas; vacilan todos los cimientos de la tierra»<sup>2</sup>. No nos preguntaremos, pues, como Lenín: «Libertad, ¿para qué?»; sino que trataremos de inquirir, a nivel metafísico y teológico qué es la libertad, y por qué nuestra libertad, la que nos ha sido dada con nuestro ser hombres.

1. *Isai.* LIX, 9-10, 12.

2. *Ps.* LXXXI, 5.

«En la esfera existencial, que es el campo de la acción y, por tanto, de la formación del yo y de la persona, el primer principio es la voluntad, cuyo centro dinámico es la libertad. El pensamiento moderno ha exaltado la libertad como constitutivo único del hombre, como fundamento de sí misma; así la libertad ha sido identificada con la espontaneidad de la razón, del sentimiento, de la voluntad de poder... y ha llevado al mundo, con tensión alternante que se verifica aún hoy, o al gacete de los regímenes totalitarios o al caos de los movimientos anarcoides. Faltándole un fundamento trascendente, la libertad se ha tomado por objeto y fin a sí misma: se ha convertido en libertad vacía, libertad de la libertad, ley para sí misma, en cuanto que es libertad sin otra ley que la explosión de los instintos o la tiranía de la razón absoluta, que en definitiva no es más que el capricho del tirano. El pensamiento moderno, en sus formas más coherentes, al rehusar la metafísica ha destruido toda moral, porque la moral exige la distinción entre el bien y el mal, entre lo verdadero y lo falso: pero esto, a su vez, exige una verdad y una bondad absolutas, que no son más que el mismo Ser absoluto»<sup>3</sup>.

#### LA LIBERTAD

Se hace indispensable una aclaración de principio. «Aunque el alma tenga en algunas cosas dominio sobre sí, no lo tiene absoluto, porque en parte está predeterminada por su naturaleza: así, ha recibido la luz de los primeros principios, que no puede cambiar —sólo oscurecer, renunciando a obrar inteligentemente (renuncia hoy explícita en no pocos casos)—, y su tendencia al último fin, o bien absoluto, que no puede dejar de querer (aunque puede confundir en su realidad objetiva). Si se mueve a sí misma, es por estar movida por otro, que le da la luz con que conoce y la inclinación con que apetece su felicidad. Sólo Aquel cuya naturaleza es su mismo entender, y nada de lo que posee le ha sido determinado por otro, goza del sumo grado de vida y de libertad. Y ése es Dios: en El está máximamente la vida; tiene —como dice Aristóteles (Metaph. XII, VII)— vida perfectísima y sempiterna»<sup>4</sup>.

En su sentido más íntimo y positivo, la libertad se entiende como origen y principio único del propio acto; y para el hombre, como auto-determinación radical: como posición total del propio acto —en su orden, que presupone siempre el ser recibido— por parte de la persona. La fundamentación de la libertad humana remite a la fundamentación de su ser<sup>5</sup>. Y esa fundamentación de su ser está en el Ser absoluto, en

3. C. FABRO, «Un maestro di libertà cristiana: Josemaría Escrivá de Balaguer», en «L'Osservatore Romano», 2-VII-1977, p. 3.

4. SANTO TOMÁS, *S. Th.*, I, q. 18, a. 3.

5. Cfr. C. CARDONA, «Metafísica de la opción intelectual», Rialp, 2.ª ed., Madrid 1973, pp. 127ss.

su Creador, en su Dios, en el Bien omniperfecto: de ahí la orientación radicalmente positiva de la libertad.

Es absolutamente falso concebir la libertad como la facultad de elegir entre el bien y el mal, que le solicitarían de modo contradictorio: sería tanto como afirmar que Dios no es libre, y que el hombre deja de serlo justamente en el momento en que ejercita su libertad. La libertad consiste en la facultad de querer, en el sentido fuerte del término. De ahí que todo ser dotado de inteligencia y voluntad sea libre, y que su libertad no sea algo distinto de su inteligencia y de su voluntad. Una perfecta libertad se dará, pues, en donde la inteligencia sea perfecta y sea perfecta la voluntad: en donde la Verdad y el Bien se den en perfecta identidad con el conocer y el querer.

Por tanto, el hombre no es perfectamente libre: su conocer y su querer son participados, limitados, imperfectos, no idénticos con sus objetos respectivos. El mal y el error corresponden a esa limitación, a la inevitable imperfección de una libertad creada, aunque sólo como posibilidad de deficiencia. Cuando el hombre —en la medida que le sea dado— identifica su conocer con el conocer divino, y su querer con el divino querer, su libertad adquiere plenitud; disminuyendo, en cambio, en la medida en que diverge.

No se puede confundir la libertad tampoco con la noción de una independencia soberana, porque en ese caso la libertad divina sería imparticipable: Dios no habría podido crear seres libres. La alternativa no se establece entre independencia absoluta y esclavitud. Se es esclavo cuando se cae bajo el dominio despótico de un usurpador, de un tirano que ejerce una potestad usurpada: como fue la que empezó a ejercer sobre el hombre el ángel caído, el demonio —criatura naturalmente superior—, cuando aquél se apartó de la legítima y benéfica soberanía de Dios y quiso emanciparse de su tutela paternal.

La facultad, pues, de escoger entre el bien y el mal, es la inevitable contrapartida de la libertad creada: como lo convexo de lo cóncavo; pero de ningún modo su esencia ni parte de ella. La libertad creada sólo puede ser una libertad limitada, pero es bueno, y aun muy bueno<sup>6</sup>, que Dios haya creado seres libres. Lo creado no podía ser el Ser absoluto y por tanto el Bien mismo omniperfecto y la absoluta libertad; pero la libertad creada es buena, también en su limitación, en su finalización, en todo aquello que la participación o derivación causal comporta.

Todo lo creado, en cuanto creado, está ordenado a un fin; y por lo mismo que al fin o bien se ordena, adquiere ya razón de bien<sup>7</sup>. Esa ordenación señala una potencia, un no ser originariamente y de suyo lo que ha de llegar a ser: indica una finalización. La relación al fin, a Dios, es un accidente necesario en el sujeto<sup>8</sup>, consiguiente a la libre

6. Cfr. *Gen.* I, 31.

7. Cfr. SANTO TOMÁS, *De Malo*, I, 2.

8. Vid. C. CARDONA, *La ordenación de la criatura a Dios como fundamento de la moral*, en *Scripta Theologica*, 11 (1979) p. 822.

acción creadora. Pero en la libre acción humana ese accidente —como intencionalidad— es puesto por la persona, por el sujeto humano, como determinación intrínseca de su operación, como identificación con la voluntad de Dios, de la que procede —libre y gratuitamente— su propio ser y su libertad. Este es el fundamento metafísico, último, de la libertad creada. De lo contrario, nuestra libertad se convertiría —como cree Sartre— en una absurda condena, en una responsabilidad sin sentido.

La libertad creada no pugna con la Omnipotencia divina, como dos elementos contradictorios y antagonicos. Al contrario, sólo la Omnipotencia puede hacer libres a sus efectos: puede dar el ser —activo de suyo— en propiedad privada, autónoma. Sólo el que es verdaderamente libre puede respetar, defender y tutelar la libertad de los demás, y especialmente de sus propios súbditos. Toda tiranía es falta de autoridad, es una forma de debilidad, de impotencia intrínseca que se intenta suplir con coacción externa. En cambio, Dios, al causar nuestro ser, causa nuestra naturaleza, nuestras facultades y nuestro mismo querer libre<sup>9</sup>. De manera que «el movimiento de la voluntad procede directamente de la voluntad y de Dios»<sup>10</sup>, sin detrimento alguno de nuestra libertad, participación de la divina y recibida con el ser.

Cuando libremente nos movemos hacia Dios, libremente causamos en nuestro acto la relación o el orden consiguiente: le participamos la relación a Dios que como sujetos reales, y sólo como sujetos reales, tenemos<sup>11</sup>. Esta relación doblemente participada —la intencionalidad de nuestros actos— es lo que califica al acto como moralmente bueno; y no sólo por denominación extrínseca, sino por determinación real: en cuanto que nuestra inteligencia debe encontrar lo que realmente y por sí conduce a ese fin, y es por tanto de suyo susceptible de tal relación.

Sería absurdo pensar que la libertad, para mantenerse, requiere su no ejercicio: de manera que, al determinarse hacia el bien, se perdiese como libertad. Eso resulta necesario en una concepción de la libertad como indiferencia, y por tanto como necesaria y permanente capacidad de querer el mal. También aquí hay que rechazar el nefasto postulado spinoziano de que *omnis determinatio est negatio*: que es el motor inmanentista del «progreso indefinido» de la Ilustración, que procede de la reducción mental del ser al puramente lógico *esse commune*, de manera que se conciba la esencia del ente como no-ser o puro límite (y aquí el formalismo escolástico y las filosofías derivadas del *cogito* están en neta continuidad).

Pero ¿cómo se ejercita la libertad creada? Se da a alguien autonomía cuando se le da el conocimiento del fin, cuando se le dice el porqué de las acciones que debe realizar. Por eso, «la libertad se da únicamen-

9. Cfr. SANTO TOMÁS, CG III, 89.

10. IDEM, *De Malo* III, 3.

11. Vid. C. CARDONA, «El acto de ser y la acción creatural», en *Scripta Theologica*, 10 (1978) 1081ss.

te en quienes poseen inteligencia»<sup>12</sup>, que son los que «se mueven por sí mismos al fin»<sup>13</sup>, conociéndolo como tal y ordenando a él sus actos, por el discernimiento y el deseo. Inteligencia y voluntad se aúnan en el acto libre, de manera que se puede afirmar que la libertad es facultad de las dos potencias<sup>14</sup>: es facultad del hombre como tal, que quiere la verdad, conoce el bien, y así lo ama en un acto libre de identificación intencional.

«Si consideramos el movimiento de las potencias del alma por parte del ejercicio del acto, así el principio del movimiento pertenece a la voluntad. Ya que siempre aquella potencia a la que corresponde el fin principal, mueve a su acto a la potencia a la que corresponde lo que es para el fin (...). De este modo, la voluntad se mueve a sí misma y a todas las otras potencias. Entiendo porque quiero; y de modo semejante, uso de todas las potencias y de todos los hábitos porque quiero»<sup>15</sup>. Al contrario de cuanto sucede en los seres que no son libres, el hombre tiene, por su voluntad, potestad sobre sus actos —poniéndolos o no— y sobre la determinación o contenido de esos actos<sup>16</sup>. De ahí que el hombre resulte bueno o malo según lo sea su voluntad, «más dueña de sus actos que la inteligencia, que es compelida por la verdad de las cosas (siempre que la voluntad no la aparte de su consideración); y por eso es por el acto de la voluntad como se dice que el hombre es bueno o malo, porque es ese acto el que el hombre tiene totalmente bajo su potestad»<sup>17</sup>: ya que la voluntad «lo mismo que mueve a las otras potencias, se mueve a sí misma»<sup>18</sup>.

Se ha objetado que, estando la voluntad humana ordenada naturalmente al bien, no podría no quererlo, y por tanto tendría que elegir siempre lo mejor, con lo que vendría a ser impecable. Pero «si se considera el movimiento de la voluntad por parte del objeto que determina el acto de la voluntad a querer esto o lo otro, hay que tener en cuenta que el objeto que mueve a la voluntad es el bien conveniente en cuanto aprehendido como tal. De manera que si un bien es aprehendido como bueno pero no como conveniente, no moverá a la voluntad. Ahora bien, como quiera que el consejo y la elección versan sobre lo particular, sobre lo que versa también el acto, se requiere que lo aprehendido como bueno y conveniente, lo sea como bueno y conveniente en particular, y no sólo en universal. Si se aprehende algo como bueno y conveniente según todos los elementos que constituyen la particularidad, tal como puede ser conocida, necesariamente moverá a la voluntad: de ahí que el hombre necesariamente apetezca la felicidad, que —según Boecio (lib. III

12. SANTO TOMÁS, *In II Sent.*, d. 25, p. 1, a. 1 sol.

13. IDEM, *S. Tb.* I-II, q. 1, a. 2.

14. Cfr. IDEM, *In II Sent.*, d. 24, q. 1, a. 2 sol.

15. IDEM, *De Malo* VI, art. un.

16. Cfr. IDEM, *In II Sent.*, d. 39, q. 1, a. 1 sol.

17. IBID., d. 7, q. 2, a. 1 ad 2.

18. IDEM, *De Malo* VI, art. un.

De Consol., prosa 2)— es el estado perfecto de congregación de todos los bienes. Pero digo necesariamente en cuanto a la determinación del acto, ya que no puede querer lo opuesto; pero no en cuanto al ejercicio del acto, ya que puede alguien no querer entonces pensar en la felicidad, por cuanto los actos mismos del entendimiento y de la voluntad son particulares»<sup>19</sup>, y no pueden aparecer ante nosotros como necesariamente buenos y convenientes, es decir, como el bien absoluto y total, ya que otras apetencias particulares y circunstanciales pueden entonces quedar insatisfechas. Y si se dice que, en ese caso, la determinación procederá del hábito o disposición del sujeto, hay que recordar que, en cuanto libremente adquiridos, esos hábitos y disposiciones están sometidos al imperio de la voluntad, que puede usarlos o no, e incluso removerlos<sup>20</sup>, según lo que entonces quiera. Esto no es indiferencia ante la proposición de objetos contradictorios, sino autodeterminación, positivo dominio sobre el acto.

«La 'libertas indifferentiae', que debía llevar necesariamente a la resolución de la libertad en la necesidad, procede del esencialismo de la Escolástica formalista, pero encuentra su definitiva expresión metafísica en la duda radical del 'cogito' vacío del pensamiento moderno, en el aburrimiento y en la náusea del existencialismo contemporáneo»<sup>21</sup>. El asno de Buridano, irresoluto ante los dos montones idénticos de paja, expresa bien la falsificación racionalista de la libertad.

No es verdad que Dios resulte «indiferente» para la voluntad que puede pecar. El *sí* o el *no* no proceden del *tanto da*, sino de un amor radical. Por lo mismo, lejos de ser la existencia efectiva del mal en el mundo un argumento contra la existencia de Dios, resulta un camino para su conocimiento. Sin Dios no habría libertad creada, libertad deficiente, no habría por tanto, un orden al fin ni su negación o rechazo en que el mal consiste, como posibilidad negativa de la libertad de un ser que no es su fin, y que por tanto no se identifica con su acto. *Si malum est, Deus est*<sup>22</sup>, afirma categórico y profundo Santo Tomás de Aquino.

Más aún. En la vida moral lo primero que hay que hacer es asumir la responsabilidad que la libertad comporta, y excluir la «indiferencia estética» y la indolencia voluptuosa y cínica. Hay que querer elegir, querer querer, que es como se comienza a elegir el bien. Hay que asumir el principio de no contradicción en el comienzo de la vida moral, o en el momento de la conversión resolutive: *sí* o *no*, sin mediación. Aquí la «*via di mezzo*» de la filosofía moderna, la mediación de los opuestos, la síntesis dialéctica, la *Aufhebung* hegeliana (conservar y su-

19. *IBID.*

20. *Cfr. IBID.*

21. C. FABRO, «La fundamentazione metafisica della libertà di scelta in S. Kierkegaard», en «Studi di filosofia in onore di Gustavo Bontadini», Vita e pensiero, Milán 1975, p. 104.

22. SANTO TOMÁS, CG III, 71.

perar), son ya la falsedad y el mal, son la renuncia al sentido último de la libertad y, en consecuencia, la imposibilidad de la moral. Sin Dios, o con un Dios relativizado, no hay discriminación decisiva entre la verdad y la falsedad, entre el bien y el mal. «Al regreso al paganismo de Hegel-Hitler se opone el proyecto del cristiano Kierkegaard de la fundación de la libertad en Dios, con la elección de Dios como *fundamento* de la libertad misma; y así en la esfera existencial —como hará por intuición sobrenatural de teólogo y de hombre de profunda fe cristiana el mismo Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer— la elección de Dios se convierte a su vez en el fundamento de la libertad»<sup>23</sup>: que por eso entendía el «porque me da la gana» del amor y del servicio como «la razón más sobrenatural de todas»

«La libertad adquiere su auténtico sentido cuando se ejercita en servicio de la verdad que rescata, cuando se gasta en buscar el Amor infinito de Dios, que nos desata de todas las servidumbres. ¡Cada día aumentan mis ansias de anunciar a grandes voces esta insondable riqueza del cristiano: *la libertad de la gloria de los hijos de Dios!* —exclamaba el Fundador del Opus Dei—. Ahí se resume la *voluntad buena*, que nos enseña a perseguir el *bien, después de distinguirlo del mal*»<sup>24</sup>.

#### LA CRISIS DEL FUNDAMENTO

El mal es esencialmente rechazo, negatividad, desvío o malquerencia: oposición —en definitiva— de persona a Persona, de la criatura a Dios. El pensamiento inmanentista ha resuelto el mal en finitud, en la negatividad de la conciencia; el pensamiento creacionista y cristiano lo concibe como ruptura de la amistad personal entre el hombre y Dios<sup>25</sup>: como ofensa, como pecado. Es un no querer querido, responsable, una deficiencia voluntaria. «El orden de la voluntad al fin último no es efecto de la acción del fin último sobre la voluntad, sino de la operación de la voluntad que tiende al fin. Y como la voluntad es defectible, puede venir a menos en relación a ese orden, por defecto (querido) de su operación, y no por defecto o deficiencia del fin mismo»<sup>26</sup>. El hombre, con su libertad, mueve a su misma voluntad, quiere querer y así quiere, al menos queriéndose a sí mismo: si quiere bien se pone él mismo y todo lo que de él depende en orden, en relación a Dios, y en cierto modo pasa el límite de su potencia al incluirse en Dios. Si no quiere, o quiere no querer bien, se desordena y se deprime, restándose a sí mismo dominio sobre sus propios actos y, por tanto, libertad.

23. C. FABRO, «Un maestro di libertà cristiana...», loc. cit.

24. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, «Amigos de Dios», Rialp, 4.ª ed., Madrid 1978, pp. 61-62 («La libertad, don de Dios»).

25. Cfr. C. FABRO, «El pecado en la filosofía moderna», Rialp, Madrid 1963, p. 131.

26. SANTO TOMÁS, *In II Sent.*, d. 39, q. 1, a. 1 ad 2.

Hay ciertamente en la libertad humana, en su ejercicio temporal, una mutabilidad: pero ésta «no consiste en querer cosas diversas, ya que Dios mismo, inmutable, quiere que se hagan cosas diversas según conviene a la diversidad de tiempos y de personas. La mutación está en no querer lo mismo y para el mismo tiempo que antes se quería, o en querer lo que antes no se quería. Y esa diversidad no pertenece de suyo a la libertad en cuanto tal, sino que sobreviene a la libertad por la naturaleza mudable en que esa libertad se encuentra. Esa mutabilidad implica una potencia (pasiva) no actuada plenamente. En el ángel esa potencia pasiva se agotó en el primer y exhaustivo acto de elección, cuya fuerza de querer permanece inmutable en todo lo que quiere»<sup>27</sup>. En el hombre, por su condición corpórea, sometida al decurso cambiante del tiempo, distendida en un desarrollo histórico, la libertad ha de poner nuevos actos, por radical que haya sido la opción moral primigenia. Nuestra alma espiritual —subsiguiente y operante por sí misma— trasciende el tiempo, y puede querer para todo su futuro y para su eternidad. Pero como esa alma es acto y principio vivificante de un cuerpo, la decisión buena ha de ser libremente sostenida, reiterada, corroborada, intensificada, hecha actual en circunstancias cambiantes y aun imprevistas, imponiendo a medios diversos que sobrevienen el imperio del fin último querido. Y a esa libertad temporalizada se le llama fidelidad. La deficiencia que eso comporta, implica la posibilidad de decaer, de una recesión de la fuerza de su amor, de un quebrantamiento de la libertad, en no querer lo que antes bien quería.

El hombre, con su libertad, pone en juego su mismo destino, la plenitud de su naturaleza, el fin mismo de su ser y, en consecuencia, el sentido de su propia libertad.

A fuerza de discursos racionales y abstracciones, estamos fuertemente tentados —y en la historia de la filosofía, y aun de la teología, las caídas han sido casi continuas— a concebir las esencias sin respecto al acto de ser, como ideas puras (y hasta eternas). Por el contrario, para Santo Tomás la esencia no designa algo que pueda ser aferrado independientemente del ser, que es su acto. Y aquí está en juego la doctrina de la libertad: la de Dios para crear (que no condicionó ninguna «conveniencia») y la de la criatura para querer su fin.

Dios, a la vez que da el ser, produce lo que recibe ese ser, causa el ente del todo<sup>28</sup>. De manera que no sólo el ser, sino también la misma esencia es creada, porque antes de tener el ser no es nada, sino en Dios, donde no es algo distinto de Dios, sino su misma Omnipotencia creadora<sup>29</sup>. No se puede concebir la esencia sin el libérrimo decreto divino de crearla; y éste no es conocido más que por su efecto, por el ente efectivamente creado, por lo que tiene realmente el ser como acto: que

27. IDEM, *De Malo* XVI, 6.

28. Cfr. IDEM, *De Potentia* III, 1 ad 17.

29. Cfr. IBID, 5 ad 2.

es lo concreto, compuesto y singularmente existente, indistinto de sí y distinto de todo lo demás.

Esa efectiva creación es la causa o fundamento de una relación predicadamente en la criatura. Relación que la refiere a su Principio y así le indica su Fin. Pero la criatura no *es* esa relación a Dios: ése es un privilegio de las Personas divinas que consisten en la referencia a su origen. La criatura tiene esa relación como un accidente que consigue a su efectiva creación. Por eso, cualquier esencia puede ser considerada en sí misma, abstracta, sin su referencia a Dios<sup>30</sup> y sin la norma que esto impone: y así, desconsiderando el orden, se puede obrar desordenadamente, se puede querer mal.

Ninguna naturaleza tiene ser sino en su sujeto, que es de quien propia y verdaderamente se predica el ser<sup>31</sup>. Por eso la naturaleza humana no existe más que en su sujeto: de manera que no se puede decir con propiedad que *el hombre* es persona, sino que hay que decir que *este hombre* es persona<sup>32</sup>. Y lo ordenado a Dios —lo sellado con aquella relación predicamental— no es «el hombre» en general (abstracto, universal), sino este hombre, aquel otro, tú, yo. Una doctrina del hombre abstracto puede ser perfectamente inmoral (y desde el siglo XVIII los ejemplos abundan), paralelamente a su irrealidad, a la pérdida del ser. Y una doctrina inmoral es radicalmente despersonalizante: de ahí esa proclividad a los colectivismos que ha manifestado el principio de inmanencia, y la conclusión socialista de los humanismos liberales.

El hombre es un hombre —o dos, o mil millones, pero uno a uno—, y no una abstracción (por legítima que ésta sea en su orden cognoscitivo): la idea del hombre no es el hombre. «Para el existente no quedan así ya más que dos caminos. O hace de todo para olvidar que es un existente, y así cae en lo cómico (la contradicción cómica de querer ser lo que no se es, por ejemplo que un hombre quiera ser un pájaro no es más cómico que no querer ser lo que se es: *in casu*, ser un existente; incluso en el lenguaje vulgar resulta cómico que uno se olvide de cómo se llama, y olvidar el propio nombre no es más relevante que olvidar la propiedad de la propia naturaleza); porque la existencia tiene esta propiedad particular: que el existente existe, tanto si le gusta como si no. O bien puede concentrar toda su atención sobre el hecho de que él existe. En este aspecto, hay que objetar a toda la filosofía moderna el tener no ya un presupuesto falso, sino uno cómico, en cuanto ha olvidado, en una especie de distracción cósmico-histórica, lo que significa ser hombre: no ya lo que es ser hombre en general (una cosa así también podrían entenderla los *especulantes*), sino lo que es el hecho de que tú, yo, él, que nosotros todos somos hombres, cado uno de por sí»<sup>33</sup>.

30. Cfr. IDEM, *In III Sent.*, d. 11, q. un., a. 1 ad 7.

31. Cfr. IDEM, *De unione Verbi incarnati*, 4.

32. Cfr. IDEM, *In III Sent.*, d. 10, q. 1, a. 2 ad 2.

33. S. KIERKEGAARD, «Postilla conclusiva non scientifica», en «Opere», trad. ital., Sansoni, Florencia 1972, p. 323.

Proporcionalmente a la pérdida del ser —y por eso, de Dios, su Creador— ha habido siempre una disminución del sentido profundo de la libertad y, en consecuencia, de la naturaleza profunda del mal, que entonces se tiende a ver fácilmente como algo fatal y necesario, como componente de un progreso indefinido e inmanente, o como constitutivo de la singularidad (optimismo colectivo, en Hegel y en Marx; individualidad al fin desesperada, en Sartre y en Heidegger). «Desde el punto de vista de la 'historia universal' en última instancia hay que prescindir de la distinción entre el bien y el mal, porque ésta se encuentra sólo en el individuo, y propiamente sólo en el individuo en su relación a Dios»<sup>34</sup>. De ahí que se haya confundido el mal con el dolor, después de haber confundido el bien con el placer: y aun antes, el ser con el hacerse, con el *fieri* de la *autorrealización* individual o colectiva.

Es patente que la abstracción, la reversión sobre el concepto, sobre la especie, sobre la imagen, el olvido del ser, el alejamiento de lo real para discurrir entre idealidades «puras», es la esencia misma del pensamiento moderno en todas sus formas, donde el conocer se ha transformado en «ideología». Después de Kant, Hegel llevó la supremacía de la razón sobre el intelecto hasta hacer del discurrir de la razón, de la dialéctica, la substancia de lo real, el «hacerse» de lo real. Así, al agnosticismo kantiano siguió el historicismo hegeliano: culminaba la transferencia de la verdad del singular al universal, de la cosa a la idea, de lo concreto a lo abstracto, del ente a la razón pensante. La «cosa en sí» no era ya desconocida —como en Kant—, sino absorbida por el «fenómeno», la exterioridad coincidía con la interioridad, el objeto con el sujeto del que era objetivación y «alienación» en espera de recuperarse. Todo se desvanecía así en la historia universal del pensamiento, como más tarde la existencia heideggerina (aherrojada en la inmanencia) habría de diluirse en el decurso del tiempo mundano hacia la muerte.

El existencialismo de la subsistencia metafísica (contrariamente al de Sartre, como al de Heidegger, por muy irreductibles que éstos sean entre sí) protestó decididamente contra aquella disolución inmanentista, insistiendo en la «verdad obvia de que existente es sólo el individuo singular, no el género, que es algo abstracto (...). El pensamiento moderno, al contrario, se ha caracterizado como la remoción progresiva de lo singular, y por eso de la persona, en favor del universal abstracto, ya en forma de substancia inmóvil, ya como humanidad histórica abandonada a los acontecimientos del tiempo»<sup>35</sup>. ¿Tiene así algo de extraño que las «ideologías» procedan fríamente a la eliminación física de los «individuos», con la mayor indiferencia, en favor o en defensa de un manojo de abstracciones —con mayúscula—: como el Hombre, o el Estado, o la Clase, o la Humanidad, o cualquier otra entidad no subsistente?

34. *IBID.*, p. 341.

35. C. FABRO, «La fundamentazione metafisica...», cit., pp. 95-96.

Perdido el ser —en favor del «sistema», esa especie de cortocircuito racionalista o capicúa especulativo—, la filosofía moderna prosiguió su inexorable camino. Concebida la «necesidad» como síntesis de «posibilidad» (idea, no contradicción lógica) y «realidad» (hecho bruto), toda la «racionalidad» quedó de parte de *lo posible* (el ente real o posible del racionalismo wolfiano), y no hubo ya modo inteligente de aferrar lo real, con lo que el deseo del bien habría de transformarse en la veleidad de lo fantástico o en la correlativa angustia de un temor sin objeto definido.

Lo infinito imaginario hace que todo sea necesario. Lo finito sin sentido hace que todo sea indiferente. Y, tanto en uno como en otro caso, la libertad se queda sin objeto, abandonada a las leyes del devenir o al azar ciego y vacío. Sin la persona —el subsistente real— no hay libertad, y todo es necesario. Sin Dios falta el punto de referencia, la discriminación decisiva entre lo verdadero y lo falso, entre el bien y el mal, y todo es irrelevante. Al entusiasmo de estar embarcados en la nave de la historia para el embriagante periplo del progreso, sigue la indolencia narcotizada de ir a la deriva de un fluir temporal y sin destino, donde «todo está de más» —como afirmaba Sartre— y es radicalmente nauseabundo. La droga no ha sido la causa: es un último, irracional, desesperado recurso: pero hay «expertos» de la sociología y de la psicología que no lo ven, porque llevan puestas las anteojeras de la «ideología».

#### LA PÉRDIDA DE LA LIBERTAD

Para que haya mal, tiene que haber un orden, una capacidad de conocerlo y de quererlo. Tiene que haber libertad para eludir la medición que el orden final impone a los actos, y al mismo tiempo esa medida para la libertad: una libertad que no sea en sí misma su medida, que sea creada y, por tanto, finalizada. Si ella misma fuese —por absoluta y desvinculada autoposición— su regla y su medida, no podría obrar desmedidamente, desordenadamente<sup>36</sup>; como tampoco podría hacerlo si careciese de libertad participada y estuviese regida por rígidos determinismos.

Estando la libertad creada ordenada al bien, y teniendo en el bien su fundamento, para poder pecar el hombre tiene que dejar de considerar la norma o regla moral y divina de sus actos<sup>37</sup>. No es que elija entre el bien y el mal, sino que recurre a un subterfugio —que posibilita la deficiencia, pero que causa la mala voluntad o el amor incondicionado de sí—: no considerar lo que es bueno según Dios, para poder así querer lo que no debe, «cubriendo la malicia con capa de libertad»<sup>38</sup>.

36. Cfr. SANTO TOMÁS, *De Malo* I, 3 ad 6.

37. Cfr. IDEM, *S. Tb.*, I-II, q. 75, a. 2 ad 1.

38. I *Petr.* II, 16.

El mal sobreviene al esquivar aquel orden y, por tanto, sólo en quien es capaz de esquivarlo por tener dominio sobre los actos de su razón. Así resulta que no usar de la regla de la conciencia y de la Ley divina es algo presupuesto en la voluntad antes de la elección desordenada; y de ese desuso y descuido voluntarios, ya no hay que buscar otra causa: basta la libertad misma, por la que es dado al hombre obrar o no<sup>39</sup>.

El mal hace su horrenda aparición cuando la libertad creada obra como si no fuera creada. Pero la culpa de la voluntad no consiste en no tender actualmente a aquella regla de la razón o de la Ley divina; sino en que, careciendo de esa regla y medida, procede a la elección<sup>40</sup>: se elige aquello a cualquier precio y por encima de todo, en función de un amor absoluto de sí. Es así clara la gravedad del moderno delirio de una libertad sin punto de referencia, emancipación radical, revolución al estado puro.

Para hacer el mal se necesita un olvido, hemos de querer una distracción, una inadvertencia: de manera que no consideremos en particular —y, por tanto, como siendo— lo que realmente somos y lo que realmente vamos a hacer. Hay que aislar el acto, desvincularlo de su sujeto, de su orden y de su fin, y esa desconsideración está en poder de la libertad creada<sup>41</sup>: evitando así ser movida por lo que no quiere que la mueva, para poder hacer sin trabas lo que está decidida a hacer. Para lograr con su desafecto ese olvido ensimismado, se requiere una abstracción, porque en concreto no hay actos humanos indiferentes. Un camino es catapultar la esencia —despojada de ser— al reino de las «ideas» (separado o immanente, tanto da) y sumergir la propia vida en la caleidoscópica *existencia* de una multiplicidad fenoménica, empírica, *de situación*: yo soy mi libertad. Y parece oírse el eco de la antigua seducción diabólica: *et eritis sicut dii...*<sup>42</sup>.

«El olvido del ser no puede denunciar —como aparecerá, por ejemplo, en Heidegger— un momento de la humanidad, o de la filosofía, porque pertenece a la naturaleza misma del hombre pecador; pero ese olvido sólo puede ser total, como simple es el ser que el pecado vela. Es precisamente él, todo él, lo que es originariamente velado por nosotros; nuestro espíritu es así olvido, velamiento real del ser; como un prisionero que hubiese construido él mismo los muros de su prisión, y quedase prisionero precisamente por ese olvido de su acto»<sup>43</sup>. Olvido del ser, y olvido del pecado por el que se olvidó. Pérdida del recuerdo del propio origen y de la dirección del camino de la vida, obcecados y distraídos por el encanto seductor de una apariencia. El remordimiento será sólo la memoria de ese olvido, pero no recuerdo del pecado. Y en vano el psicoanálisis pretenderá sanar el destrozado mediante el recuerdo

39. Cfr. SANTO TOMÁS, *De Malo* III, 3.

40. Cfr. *IBID.*

41. Cfr. *IBID.*, 10.

42. *Gen.* III, 4.

43. P. BOUTANG, «*Ontologie du secret*», PUF, Paris 1973, p. 296.

de los mecanismos de la pena, haciendo así más profundo el olvido de la culpa, y dejando la libertad cada vez más prisionera de sí misma.

«La libertad, en cuanto depende de las cosas que disponen o dificultan su ejercicio, aumenta y disminuye: se adquiere o pierde junto con tales disposiciones o impedimentos; en este sentido, aumenta y disminuye la libertad de los hombres»<sup>44</sup>, la profunda y fundante de las otras «libertades aplicadas». Una potencia se aleja de su acto por eliminación de la potencia misma, o interponiendo algún obstáculo entre ella y su acto: y esto último puede hacerse con un obstáculo transitorio y fácilmente eliminable, o de un modo inamovible: y es precisamente de este último modo como obra el pecado, «no de tal forma que la potencia sea totalmente eliminada, sino porque un obstáculo indeleble se pone en el mismo sujeto», impidiendo a esa potencia su acto propio<sup>45</sup>. Así, el pecado no sólo elimina la gracia, sino que hace también al alma menos «capax Dei», disminuye su capacidad para recibir la gracia, capacidad que es en sí un bien natural<sup>46</sup>, resultando así disminuida la naturaleza misma y, concretamente, su libertad, su fuerza de querer.

«Poder pecar no es parte de la libertad; no se requiere para que la voluntad sea libre el que pueda caer en pecado, pues basta a la razón de libertad el dominio sobre los propios actos. Pero este dominio, en quienes pueden pecar, implica que pequen libremente, ya que es la misma voluntad aquella con que se peca y con que se vive rectamente»<sup>47</sup>. Insistamos: «querer el mal no es libertad ni parte de la libertad, aunque sea un signo de la libertad»<sup>48</sup>: es la deficiencia propia de una libertad creada, participada: es su aspecto negativo o de limitación, sólo posible sobre la base de la positividad del ser y sobre la positividad esencial de la libertad como autodeterminación al bien. Sin bien no hay mal, sin orden no hay desorden, sin libertad creada para el bien no habría posibilidad de deficiencia. La voluntad tiene que servirse de la razón para poder querer lo malo: «siempre en el pecado aparecen concomitantes el defecto de la razón y el de la voluntad, según una cierta proporción»<sup>49</sup>. Por eso, por ser corrupción de un bien altísimo, el pecado se opone de modo absoluto al amor bueno y libre, a lo que clásicamente se ha llamado amor honesto: amor del bien en sí y por sí. Por eso se opone de modo inconciliable con la caridad, el amor divino mismo, que es la principal perfección sobrenatural de la voluntad creada<sup>50</sup>.

«La voluntad es libérrima y nadie la puede sujetar a esclavitud; pero ella puede hacerse esclava si libremente consiente al pecado»<sup>51</sup>. Sepa-

44. SANTO TOMÁS, *In II Sent.*, d. 25, q. 1, a. 4 sol.

45. Cfr. IDEM, *De quatuor oppos.*, c. 1.

46. Cfr. IDEM, *De Malo*, II, 12.

47. IDEM, *In II Sent.*, d. 44, q. 1, a. 1 ad 1.

48. IDEM, *De Veritate*, XXII, 6.

49. IDEM, *De Malo* XVI, 2 ad 4.

50. Cfr. IBID., I, 5.

51. IDEM, *In II Sent.*, d. 39, q. 1, a. 1 ad 3.

rada de Dios, de su fundamento, la libertad deja de ser libertad: de ahí que no pueda consistir esencialmente en la posibilidad de escoger entre el bien y el mal, entre Dios y la nada. «Una vez que el hombre se ha separado de Dios, la libertad es insidiada desde arriba por el orgullo, y desde abajo por las pasiones; así el hombre, aunque después del pecado sea formalmente libre, en el plano existencial es esclavo del pecado, y vuelve a ser libre sólo en cuanto domina las pasiones y vence el propio orgullo y la incondicionada afirmación de sí. Todo el Nuevo Testamento y su 'mensaje de salvación' consiste en esta nueva libertad que es ofrecida al creyente: 'la verdad os hará libres' (Ioan. VIII, 32), promete Jesús mediante el sometimiento a Cristo, porque, como afirma el Apóstol, quedamos libres del pecado en cuanto nos hacemos 'siervos de Cristo' (I Cor. VII, 22), es decir, renacemos en su gracia como hijos de Dios, restituidos a su imagen y transfigurados en la participación de la vida divina»<sup>52</sup>.

#### LA GRACIA, LA REDENCIÓN Y MARÍA

En el acto moral no hay sólo emisión (por potencia activa), sino también recepción (por potencia pasiva); y por eso los actos humanos causan algo en el hombre. Un accidente, como es el acto de una de sus facultades, no quita la substancia de su sujeto —la persona—, pero puede disminuir su capacidad o habilitación para otro accidente, como lo es la gracia<sup>53</sup> (que, como participación de la naturaleza divina, no puede ser en el hombre más que accidental, siendo esa naturaleza esencial en Dios sólo). Así, el pecado impide la recepción de la gracia en cuanto actuación radicalmente contraria de la libertad. El pecado no consiste en la misma privación de la gracia, sino en un cierto obstáculo por el que se es privado de la gracia<sup>54</sup>.

Nuestra libertad puede impedir la gracia, como puede no impedirla. Por eso es imputable como culpa el poner obstáculos a su recepción. Por su parte, Dios está dispuesto a dar la gracia a todos: «omnes homines vult salvos fieri, et ad agnitionem veritatis pervenire»<sup>55</sup>: a la verdad que, querida, salva. De manera que sólo quedan privados de ella los que la impiden, de la misma manera que, iluminando el sol la tierra, es culpable quien cierra los ojos, si de eso se sigue algún mal, aunque no pueda ver si la luz del sol no lo ilumina todo previamente<sup>56</sup>.

En ese caso, permanece la libertad, pero queda disminuida su capacidad para el bien<sup>57</sup>, aunque no se destruya su potencia radical, que

52. C. FABRO, «Un maestro di libertà cristiana...», cit., p. 4.

53. Cfr. SANTO TOMÁS, *De Malo* II, 12 ad 4.

54. Cfr. *IBID.*

55. I *Tim.* II, 4.

56. Cfr. SANTO TOMÁS, *CG* III, 159.

57. Cfr. *IDEM*, *De Malo*, II, 9 ad 17.

pertenece a la naturaleza humana misma. La disminución de esa capacidad o *habilitas* resulta precisamente de un acto opuesto: por aposición de lo contrario, que constituye de este modo un obstáculo, en cuanto actuación de la potencia en sentido inverso al debido, como *aversio a Deo*, esencia del pecado. Esto no anula la potencia —insistimos—, pero evidentemente la aleja más del acto bueno o perfección última, le resta capacidad y energía: es como una contracción del impulso al bien de la libertad.

Aunque dificultada, quedará la posibilidad en el hombre de poner actos buenos, pero ya no —por sí mismo— la posibilidad de eliminar el estado de enemistad con Dios en que se ha puesto, por aquel acto que, desviándolo de la acción divina incluida en el acto de ser con que ha sido creado, y que es activo de suyo, le ha remitido libertad, le ha quitado capacidad o fuerza de querer bien, aunque no se la haya destruido (como pretendía Lutero)<sup>58</sup>. Y la ofensa a Dios permanece en él como deformidad e impedimento.

Por la culpa voluntaria, sobreviene la pena, que es inhabilitación, impotencia para quien no quiere querer bien. Por el pecado, el hombre pierde a Dios como libremente amado, y así se pierde a sí mismo en su destino: con la pérdida de la bienaventuranza, pierde el dominio de su propio acto al fin. La culpa separa de Dios con una separación que se opone radicalmente a la unión de caridad, por la que amamos el mismo bien de Dios, como es en sí mismo y con el mismo amor con que El se quiere. En cambio, la pena separa de Dios con una separación que se opone a la fruición, por la que el hombre gozaría del bien divino<sup>59</sup>. La culpa es hecha por el hombre. La pena es padecida. Y mediante esa pena no querida, padecida en permanente rebelión, es conducido el obstinado en la culpa al fin de la creación: como una cosa, sin libertad, sin más dignidad que la existencia. Habiéndose querido a sí más que a Dios —por la flexibilidad del natural amor a la felicidad—, pierde a Dios y se pierde a sí mismo. Habiendo renunciado a la libertad de amar, se ve sometida a la esclavitud de odiar: «todo el que peca es esclavo del pecado»<sup>60</sup>. El horror de esa situación es tanto mayor cuanto que Dios nos dio la gracia: una mayor libertad para el bien, o una libertad para el bien mayor. Pero la gracia no impelía a obrar por necesidad —como no lo hace tampoco la naturaleza recibida, igualmente ordenada al bien, a Dios—, sino que solicitaba a la libertad propia del grado de ser que Dios nos concedió al crearnos<sup>61</sup>.

A la íntima y universal experiencia de un desorden íntimo en nuestras potencias (oscuridad, malicia, desordenada concupiscencia y debilidad), corresponde la revelación de un histórico pecado original. Antes

58. Vid. F. L. MATEO SECO, «M. Lutero: sobre la libertad esclava», Ed. Magisterio Español, Madrid 1978.

59. Cfr. *IBID*, I, 5 ad 2.

60. *Ioann.* VIII, 34.

61. Cfr. SANTO TOMÁS, *In II Sent.*, d. 4, q. 1, a. 3 ad 5.

del ejercicio de su libertad personal, el hombre la encuentra herida, vulnerada, atenuada, pronta a desfallecer.

La prohibición de Dios que Adán y Eva recibieron con el ser, se expresó en un precepto de ley positiva divina: no comer del fruto de un árbol. «La prohibición tan leve, y por decir así gratuita, con que Dios había impedido el uso, perfectamente inútil para el hombre, de uno sólo de los bienes puestos a su disposición, no era más que el signo sensible de esta dependencia radical de la criatura. Aceptar la prohibición era reconocer esa dependencia; violar la prohibición era negar esa dependencia y proclamar que lo que es bueno para la criatura es mejor que el mismo bien divino»<sup>62</sup>. Ese pecado original se configuró, pues, como una voluntad de pleno dominio de sí y de todo cuanto el hombre podía usar para sí: un dominio totalmente desvinculado, una voluntad de poder, la *Wille zur Macht* que teóricamente habría de ser luego formulada por Nietzsche.

Pero para poder pecar, Eva necesitó una distracción, un olvido intencionado. «Cuando la mujer puso a la voz del ángel caído un oído atento y curioso, luego al punto su entendimiento comenzó a oscurecerse, su voluntad a enflaquecer; apartada de Dios, que era su apoyo, padeció un súbito desfallecimiento. En aquel instante mismo, su libertad, que no era una cosa distinta de su voluntad y de su entendimiento, quedó enferma. Cuando pasó de la culpable contemplación al acto culpable, su entendimiento padeció una gran oscuridad, su voluntad un profundo desmayo, la mujer arrastró al hombre desfallecido, y la libertad humana cayó en tristísima flaqueza»<sup>63</sup>.

Con el pecado original, con aquella culpable abstracción de su relación a Dios, nuestros primeros padres perdieron para sí y para todos sus descendientes —en cuanto poseían la naturaleza humana, y los dones sobreañadidos, como universal *in causando*— la gracia, e inflingieron una grave herida en el mismo bien propio de la naturaleza humana en cuanto tal. El hombre quedaba ya incapaz por sí mismo de recuperar el bien perdido y, por tanto, el pleno ejercicio de su libertad, quedando esclavo de su mismo voluntario impedimento, y por eso sometido al imperio diabólico<sup>63</sup>.

Al crear, Dios había dotado a todas sus criaturas de un principio de atracción hacia sí, y por tanto hacia la plenitud del ser y del bien. «El ángel, espíritu puro, abrasado de amor, gravitaba hacia Dios, centro de todos los espíritus, con una gravitación amorosa y vehemente. El hombre, menos perfecto, pero no menos amoroso, seguía con su gravitación el movimiento de la gravitación angélica, para confundirse con el ángel en el seno de Dios, centro de las gravitaciones angélicas y humanas. La

62. E. GILSON, «L'esprit de la philosophie médiévale», Vrin, Paris 1948, p. 123.

63. J. DONOSO CORTÉS, «Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo», en Obras completas, BAC, Madrid 1946, vol. II, pp. 399-400.

64. Cfr. I *Ioann.* III, 8.

materia misma, agitada por un secreto movimiento de ascensión, seguía la gravitación de los espíritus hacia aquel supremo Hacedor, que atraía hacia sí sin esfuerzo todas las cosas (...). El desorden causado por la rebelión angélica consistió en el apartamiento, por parte del ángel rebelde, de su Dios, que era su centro, por medio de un cambio en su manera de ser, que consistió en convertir su movimiento de gravitación hacia su Dios en un movimiento de rotación sobre sí mismo. El desorden causado por la prevaricación del hombre fue parecido al causado por la rebelión del ángel, no siendo posible ser rebelde y prevaricador de dos maneras esencialmente diferentes. Habiendo dejado el hombre de gravitar hacia su Dios con su entendimiento, con su voluntad y con sus obras, se constituyó en centro de sí propio, y fue el último fin de sus obras, de su entendimiento y de su voluntad»<sup>65</sup>. La libertad humana comenzó a girar sobre sí misma, sin sentido, en una inútil e incesante búsqueda de lo mismo que perdía justamente al buscarlo. ¿No ha llevado a esto mismo, y a dimensiones masivas, el moderno intento de teorizar y de institucionalizar la libertad como fundamento de sí misma? Y como era de esperar, al fin el hastío más profundo prefiere liberarse de la libertad.

Si había que restituir al hombre la libertad, se hacía necesaria una liberación, una Redención que sólo Dios mismo podría obrar, pero que quiso obrar precisamente como hombre: de modo que la libertad humana de una Persona divina restituyera la libertad divinizada de la persona humana.

Esa voluntad redentora, y el ingenioso hallazgo del amor divino, brilló ya en el mismo instante de fulminarse la sentencia condenatoria contra el hombre prevaricador. En el Protoevangelio, Dios se dirigió al Maligno, al Homicida y Padre de la mentira<sup>66</sup>, y le anunció: «Pongo perpetua enemistad entre ti y la mujer, y entre tu linaje y el suyo. Ella te aplastará la cabeza, y tú le insidiarás el calcañar»<sup>67</sup>. En previsión de los méritos de Cristo, Dios iba a crear un alma limpia de toda mancha de pecado original —intacta así su libertad natural— y llena de gracia: el alma de María.

Dios Redentor quiso entrar en el mundo a través de un acto de perfecta libertad humana, y ese acto lo realizó María sobre todo cuando, atenta a la voluntad divina que se proponía a su aceptación, dijo rendidamente: «He aquí la esclava del Señor, hágase en mí según tu palabra»<sup>68</sup>. Y contra todas las insidias del Príncipe de las tinieblas, que la persiguió tratando de devorar al Hijo nacido de sus entrañas virginales<sup>69</sup>, la nueva Eva mantuvo intacta su libertad primera, reiterada, corroborada, fortalecida con una fidelidad absoluta, hasta la inmolación

65. J. DONOSO CORTÉS, «Ensayo sobre el Catolicismo...», cit. pp. 417-418.

66. Cfr. *Ioann.* VIII, 44.

67. *Gen.* III, 15.

68. *Luc.* I, 38.

69. Cfr. *Apoc.* XII, 1-6.

redentora de Cristo, tanto más dolorosa para Ella en cuanto que, además de su Hijo era su Dios. *Stabat iuxta crucem Iesu, Maria mater eius*<sup>70</sup>. Y así, constituida en Madre del Redentor, se constituyó —en libertad perfecta— Madre de la humana libertad reencontrada, Madre de nuestra liberación, Madre de los hijos de Dios ya «con la libertad con que Cristo nos ha liberado»<sup>71</sup>, porque «donde está el Espíritu del Señor, allí hay libertad»<sup>72</sup>.

Pero —ya perfecta *in causa*— esa Redención se está haciendo en nosotros: se ha de realizar en cada uno, accediendo por la fe a la gracia y a su libertad. «Si perseverareis en mi doctrina, seréis verdaderamente discípulos míos y conoceréis la verdad, y la verdad os hará libres»<sup>73</sup>. No hay verdadera liberación del hombre más que en la Redención obrada por Cristo, que —en íntima cooperación con María— asumió la pena temporal más acerba para liberarnos de la culpa, dejándonos así los sacramentos que obran en nosotros una intrínseca sanación. Especialmente en el Bautismo, y luego en esa «*secundam post naufragium deperditae gratiae tabulam*»<sup>74</sup>, el hombre es salvado de la eterna prisión que él mismo se había construido y recupera la perfección sobrenatural del amor y de su libertad. «Cuanta más caridad tiene uno, tiene también más libertad»<sup>75</sup>. Por eso, María, llena de gracia, estuvo también desde el primer instante llena de libertad, y libremente, corredimió.

Con la gracia se nos quita la culpa: no se nos imputa porque dejamos efectivamente de tenerla, en virtud de una acción divina *intimius agens*, que penetra en nosotros más aún de lo que puede hacerlo nuestra propia acción: en cuanto que nuestra acción presupone el ser y lo ejercita, y Dios en cambio lo causa. Quitada la culpa, se nos libera de la pena eterna, de la potestad de las tinieblas<sup>76</sup>: el dominio de Satanás que es el de la oscuridad y del velamiento del ser. Porque el pecado busca siempre el refugio de la tiniebla, la noche de la amnesia teológica, el confuso laberinto del error. «¡Ay de los que buscan lo profundo para encubrir sus designios! ¡Ay de los que se esconden de Yavé, queriendo encubrir sus pensamientos, y para sus obras buscan las tinieblas, y dicen: ¿quién nos ve? ¿quién nos conoce? ¡Qué perversidad la vuestra! ¿Es que ha de considerarse como arcilla al alfarero, de suerte que diga la obra a su hacedor: no me has hecho tú; y la vasija al alfarero: no entiende?»<sup>77</sup>.

Al transparente sí de María, la Luz vino al mundo: «era la luz verdadera que, viniendo a este mundo, ilumina a todo hombre»<sup>78</sup>. «¡Oh

70. *Ioann.* XIX, 25.

71. *Rom.* VIII, 21.

72. *II Cor.* III, 17.

73. *Ioann.* VIII, 31-32.

74. Conc. Trid., sess. VI, Decr. *De iustificatione*, c. 14: Dz 1542.

75. SANTO TOMÁS, *In III Sent.*, d. 29, q. 2, a. 8 sed contra.

76. Cfr. *Col.* I, 13.

77. *Isai.* XXIX, 14-16.

78. *Ioann.* I, 9.

Madre, Madre!: con esa palabra tuya —«fiat»— nos has hecho hermanos de Dios y herederos de su gloria. ¡Bendita seas!»<sup>79</sup>.

La virtud y la libertad buscan la luz. «Todo el que obra el mal, aborrece la luz, y no viene a la luz, para que sus obras no sean sorprendidas»<sup>80</sup>. Después de la primera caída, ya la luz es Cristo: «Yo soy la luz del mundo; el que me sigue no anda en tinieblas»<sup>81</sup>. Y María es siempre el amanecer, la alborada de esa Luz, a la que libremente hay que abrirse, diciendo sincera, humildemente y como por grados: sí, amén, aleluya<sup>82</sup>.

79. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Camino* n. 512.

80. *Ioann.* III, 20.

81. *Ioann.* VIII, 12.

82. Cfr. J. VERDAGUER, «Obras completas», Biblioteca selecta, Barcelona 1943, p. 664 («Al fibló del sofriment, / al lladruch de la calumnia, / los bons responen amen, / los sants amen, al·leluia»).

