

CARTHAGINENSIA

Revista de Estudios e Investigación
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.
ISSN: 0213-4381 e-ISSN: 2605-3012

Volumen XL
Julio-Diciembre 2024
Número 78

SUMARIO

ARTÍCULOS

José Martínez Hernández <i>El legado de Sócrates. La fidelidad al pensamiento</i>	369-388
José Joaquín Castellón Martín <i>Intuiciones éticas en la moral del Papa Francisco: Una mirada de conjunto</i>	389-410
José Luis Caballero Bono <i>Las islas y el continente. Aproximación a la obra dramática de Karol Wojtyła y Edith Stein</i>	411-428
João Manuel Duque <i>¿Qué libertad y qué religión? Consideraciones Antropo-teológicas sobre la libertad religiosa</i>	429-443
Carmen Romero Sánchez-Palencia - Vicente Lozano Díaz <i>Intersubjetividad y existencia: La hermenéutica del rostro levinasiana</i>	445-464
Anita Cadavid Calle <i>Una aproximación a la reflexión de Robert Spaemann sobre la anatomía de la felicidad. La antinomia de la felicidad y el amor benevolente</i>	465-479
Jean Paul Martínez Zepeda <i>El concepto como hábito semántico en Guillermo de Ockham. La Lógica Nominalista Franciscana en la teoría del signo natural del S. XIV.</i>	481-503
Manuel A. Serra Pérez <i>¿Es necesario un acto de ser? La raíz del tomismo en cuestión</i>	505-524
José Luis Meza-Rueda <i>Meditación teológica acerca de la promesa transhumanista del mejoramiento humano.</i>	525-544
Carmen Ramírez Hurtado <i>La performatividad artística como instrumento de cambio: una visión de la musicalidad en la Buena Nueva</i>	545-570
Joan Tahull Fort <i>La irrupción de las mascotas en los hogares. ¿Por qué las familias tienen animales domésticos?</i>	571-596
Antonio Sánchez Román <i>La poética del compromiso en Antonio López Baeza: estética, ética y mística</i>	597-616
NOTAS Y COMENTARIOS	
Pedro García Casas <i>¿Por qué seguir aún en la Iglesia Católica tras la crisis de los abusos? Desde el pensamiento teológico de Joseph Ratzinger</i>	617-630
BIBLIOGRAFÍA	631-660
LIBROS RECIBIDOS	661-662
ÍNDICE DEL NÚMERO XL	663-666

CARTHAGINENSIA

ISSN 0213-4381 e-ISSN 2605-3012
<http://www.revistacarthaginensia.com>
e-mail: carthaginensia@itmfranciscano.org



Instituto Teológico de Murcia O.F.M.
Pza. Beato Andrés Hibernón, 3
E-30001 MURCIA

CARTHAGINENSIA fue fundada en 1985 como órgano de expresión cultural y científica del Instituto Teológico de Murcia O.F.M., Centro Agregado a la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Antonianum (Roma). El contenido de la Revista abarca las diversas áreas de conocimiento que se imparten en este Centro: Teología, Filosofía, Historia eclesiástica y franciscana de España y América, Franciscanismo, humanismo y pensamiento cristiano, y cuestiones actuales en el campo del ecumenismo, ética, moral, derecho, antropología, etc.

Director / Editor

Bernardo Pérez Andreo (Instituto Teológico de Murcia, España)
Correo-e: carthaginensia@itmfranciscano.org

Secretario / Secretary

Miguel Ángel Escribano Arráez (Instituto Teológico de Murcia, España)
Correo-e: carthaginensia@itmfranciscano.org

Staff técnico / Technical Staff

Juan Diego Ortín García (corrección de estilo), Domingo Martínez Quiles (gestión de intercambios), Diego Camacho Jiménez (envíos postales).

Consejo Editorial / Editorial Board

Carmen Bernabé Ubieta (Universidad de Deusto, Bilbao, España), Mary Beth Ingham (Franciscan School of Theology, USA), Jorge Costadoat (Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile), Emmanuel Falque (Institut Catholique de Paris, France), Marta María Garre Garre (Instituto Teológico de Murcia, España), Cristina Inogés Sanz (Facultad de Teología SEUT Madrid, España), Ivan Macut (Universidad de Split, Croacia), Francisco Martínez Fresneda (Instituto Teológico de Murcia, España), Martín Gelabert Ballester (Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia, España), Gertraud Ladner (Institut für Systematische Theologie, Universität Innsbruck, Deutschland), Rafael Luciani (Boston College, Boston, Massachusetts, USA), Carmen Márquez Beunza (Universidad Pontificia Comillas, Madrid, España), Mary Melone (Pontificia Università Antonianu, Roma, Italia), Simona Paolini (Pontificia Università Antonianu, Roma, Italia), Pedro Riquelme Oliva (Instituto Teológico de Murcia, España), Thomas Ruster (Fakultät Humanwissenschaften und Theologie, Technische Universität Dormund, Deutschland), Teresa Toldy (Universidade Fernando Pessoa, Portugal), Manuel A. Serra Pérez (ISEN, Murcia, España), Jesús A. Valero Matas (Universidad de Valladolid, España), Olga Consuelo Vélez Caro (Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia), Antonina María Wozna (Asociación de Teólogos Españolas, Madrid, España).

Comité Científico / Scientific Committee

Nancy. E. Bedford (Evangelical Theological Seminary, Evanston, USA); Jaime Laurence Bonilla Morales (Universidad San Buenaventura, Bogotá, Colombia); David B. Couturier (St. Bonaventure University, NY, USA); Mauricio Correa Casanova (Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile); Mary E. Hunt (Women's Alliance for Theology Ethics and Ritual, USA); Lisa Isherwood (University of Wonchester, UK); Francisco José García Lozano (Universidad Loyola, Granada, España); Hans Josef Klauck (Facultad de Teología, Universidad de Chicago, USA); Mary J. Rees (San Francisco Theological School, USA); Cristina Simonelli (Facoltà teologica dell'Italia Settentrionale, Milano, Italia); Susana Vilas Boas (Universidad Loyola, Granada, España).

Secretaría y Administración

M. A. Escribano Arráez. Pl. Beato Andrés Hibernón, 3. E-30001 MURCIA.

La suscripción para 2024 es de 40 € para España y Portugal, y 60\$ para el extranjero, incluidos portes. El número suelto o atrasado vale 20 € o 30 \$. Artículos sueltos en PDF 3 € o \$ 5.

Any manuscripts and papers intended for publication in the magazine should be addressed to the Editor at the following address: Cl. Dr. Fleming, 1. E-30003 MURCIA. Single or back issues: 20 € or \$ 30. Single article in PDF 3 € or \$ 5.

Antiguos directores

Fr. Francisco Víctor Sánchez Gil (+2019) 1985-1989. Fr. Francisco Martínez Fresneda, 1990-2016.

D.L.: MU-17/1986

Impresión: Compobell, S.L.

**¿QUÉ LIBERTAD Y QUÉ RELIGIÓN?
CONSIDERACIONES ANTROPO-TEOLÓGICAS SOBRE LA LIBERTAD
RELIGIOSA**

**WHICH FREEDOM AND WHICH RELIGION?
ANTHROPO-THEOLOGICAL CONSIDERATIONS ON RELIGIOUS FREEDOM**

JOÃO MANUEL DUQUE
Universidade Católica Portuguesa
Faculdade de Teologia
Centro de Investigação em Teologia e Estudos de Religião
jduque@ucp.pt
Orcid: 0000-0002-9252-6709
Researcher ID: T-7344-2019
Scopus Author ID: 57214069073

Recibido 28 agosto 2023 / Aceptado 19 diciembre 2023

Resumen: Partiendo de una breve comparación entre la declaración *Dignitatis Humanae* y el documento de la Comisión Teológica Internacional sobre la Libertad Religiosa (2019), el artículo se propone discutir el significado actual de la libertad religiosa, en un ambiente de fuerte transformación de las experiencias religiosas. En ese entorno, la discusión de la noción de libertad sirve de inspiración para un criterio de distinción entre las diversas experiencias religiosas más o menos sacralizadoras. De una posible relación entre libertad y religión se llega a la noción de “religión de libertad”, la cual condicionará no solo la experiencia religiosa, sino también un significado profundo de libertad religiosa.

Palabras clave: *Dignitatis Humanae*; Libertad; Libertad religiosa; Religión; Religión de la libertad.

Abstract: Starting from a brief comparison between the declaration *Dignitatis Humanae* and the document of the International Theological Commission on Religious Freedom (2020), the article intends to discuss the current meaning of religious freedom, in an environment of strong transformation of religious experiences. In this environment, the discussion on the notion of freedom serves as inspiration for a criterion of distinction between the various more or less sacralizing religious experiences. From a possible relationship between freedom and religion, the notion of “religion of freedom” is reached, which will condition not only the religious experience, but also a deep meaning of religious freedom.

Keywords: *Dignitatis Humanae*; Freedom; Religious freedom; Religion; Religion of freedom.

Introducción

Es patente, pues, que los hombres de nuestro tiempo desean poder profesar libremente la religión, en privado y en público; y aún más, que la libertad religiosa se declara como derecho civil en muchas constituciones y se reconoce solemnemente en documentos internacionales. Pero no faltan regímenes en los que, si bien su constitución reconoce la libertad de culto religioso, sin embargo, las mismas autoridades públicas se empeñan en apartar a los ciudadanos de profesar la religión y en hacer extremadamente difícil e insegura la vida de las comunidades religiosas¹.

Esta es la conclusión principal de la declaración *Dignitatis Humanae* (=DH), del Concilio del Vaticano II. Son por lo menos dos los comentarios simples que esta conclusión puede provocarnos: por una parte, es admirable que la misma Iglesia católica, la cual había llegado incluso a cuestionar la validez de la libertad religiosa – en nombre de una interpretación quizá demasiado limitada y rigurosa de lo que sea la verdadera religión – se presente ahora en defensa de la libertad religiosa de los hombres, sean fieles a la religión sean; por otra parte, y ahora hablando desde nuestros días, medio siglo después del Concilio, podríamos preguntarnos si los hombres de nuestro tiempo desean así tan intensamente profesar una religión, sea cual sea; además, podemos preguntarnos qué desean verdaderamente los hombres de nuestro tiempo, en lo que a este asunto respecta; o, incluso cuando desean practicar la religión, puede preguntarse qué religión practican los hombres de nuestro tiempo. Implícita en estas cuestiones suena la cuestión quizá más fundamental: ¿El problema actual y cotidiano de la libertad y de la práctica religiosas será dependiente sobre todo de los regímenes y de los estados, o será significativamente más complejo, en formas de vida para las cuales los estados y los regímenes quizá ya no tengan gran significado?

Estos comentarios simples están en el origen de las consideraciones que presentamos. Como es evidente, los comentarios se hacen desde un entorno cultural en gran medida distinto de aquel que ha determinado el documento del Concilio. Precisamente ese entorno distinto es lo que ha llevado, en 2019, a la publicación de un documento de la Comisión Teológica Internacional, titulado *La libertad religiosa para el bien de todos* (=LR), el cual dice en

¹ Concilio Vaticano II, *Declaración Dignitatis Humanae sobre la libertad religiosa*, 15, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_sp.html (consulta: 13.072023) = DH

su nº 1: “En 1965 se aprobó la declaración conciliar *Dignitatis humanae* en un contexto histórico significativamente diferente del actual, también en lo que se refiere al tema que constituía su argumento central, esto es, el de la libertad religiosa en el mundo moderno”². Mis consideraciones antropo-teológicas se inspirarán directamente en este documento, desarrollando los aspectos que he sugerido en el título: precisamente la discusión en torno a las concepciones mismas de libertad y de religión, ya que creo que, dadas las transformaciones ocurridas en estos 50 años, se han vuelto realidades quizá mucho más ambiguas de lo que eran en la época de la publicación de DH.

Con la finalidad de organizar suficientemente mis consideraciones, me propongo iniciar con una breve comparación entre los dos documentos, pasando enseguida a una presentación de algunos aspectos determinantes del entorno cultural actual, para después presentar una perspectiva antropológica y teológica sobre el tema de la libertad y terminar con una reflexión sobre la relación entre libertad y religión.

1. De la DH a la LR

La DH vive de un supuesto que no formula muy frecuentemente pero que es significativo, sobre todo si llevamos en cuenta la historia: la libertad religiosa de los no católicos debe ser respetada e incluso defendida por la Iglesia misma, evitando todo tipo de coacción, sea la eventualmente realizada directamente por la Iglesia, sea la que se realiza por parte de poderes públicos apoyados por la Iglesia. Es cierto que una y otra de estas dos modalidades ya no serán frecuentes después de todo el proceso de secularización, aunque pueda ocurrir de forma sutil; en ese sentido, el aspecto más importante del documento, respecto de este asunto, es la conciencia asumida de deber respetar e incluso promover esa libertad. Esa conciencia se mantiene en el reciente documento, quizá todavía con más fuerza.

Pero la formulación más explícita de DH se centra en la defensa de la libertad que debe ser concedida a la Iglesia – o a otras instituciones religiosas – y a la fe personal, por parte de los estados. En la época, la intención crítica del documento se orientaba sobre todo hacia estados totalitarios anti-religiosos. A lo largo de los últimos años, muchos de esos regímenes han cambiado y prevalece globalmente la modalidad liberal del estado, denominado laico,

² Comisión Teológica Internacional, *La libertad religiosa para el bien de todos. Aproximación teológica a los desafíos contemporáneos* (Madrid: BAC 2019) = LR

en el sentido de que sea por principio neutral en materia de religión. El documento de la Comisión Teológica se ocupa largamente de esos cambios y de la ambigüedad del principio de la neutralidad estatal, en el sentido en que tiende, por una parte, a imponer a la religión su limitación al ámbito privado de los creyentes, impidiendo toda intervención pública y, por otra parte, a alimentar la convicción de que la religión no es necesaria – o que incluso que es dañina – a la construcción de la vida común social.

Aquí queda al descubierto la ambivalencia de una neutralidad de la esfera pública que lo es solo en apariencia y de una libertad civil que es objetivamente discriminadora. Una cultura civil que define su humanismo a través de la supresión del componente religioso del ser humano se ve forzada a eliminar también partes decisivas de la propia historia, del propio saber, de la propia tradición y de la propia cohesión social. El resultado es la supresión de partes cada vez más importantes de la humanidad y de la ciudadanía que conforman esa sociedad (LR, 5).

Sin abandonar la crítica a los estados totalitarios – ahora más volcada hacia los estados teocráticos o hacia las sociedades asientes en fundamentalismos religiosos – el nuevo documento se orienta hacia el problema de la relación poco clara entre estado democrático liberal moderno o postmoderno y el encuadramiento de las practicas religiosas en su seno. De la DH se mantiene la interpelación a la Iglesia, ahora más claramente orientada no solo hacia la “tolerancia” de la libertad de otras opciones religiosas, sino más bien hacia su comprometida promoción, ya que se refuerza la obligación de la Iglesia en la construcción de un mundo común, y no solo una acción orientada hacia sus finalidades internas. Y la participación de la Iglesia en la vida común de los humanos se revela, también, en el reconocimiento de una situación más bien post-secular que secular, en la cual se reconoce un legítimo pluralismo de caminos religiosos o incluso no religiosos.

Este reconocimiento de un legítimo pluralismo religioso está relacionado, en parte, con “un nuevo protagonismo de las tradiciones religiosas y nacionales del área del Oriente Medio y de Asia” (LR 2), que ha conocido manifestaciones claras en el compromiso católico por el diálogo inter-religioso y también en el desarrollo de una Teología de las Religiones. Pero el documento deja claro que eso no invalida una forma de pensamiento crítico ante esa pluralidad tan presente, por ejemplo, relativamente a la forma como ella “ha cambiado sensiblemente la percepción de la relación entre religión y sociedad” (LR 2), quedando más clara la ambigüedad misma de lo religioso.

En otras palabras y para ayudar a mejor comprender la cuestión de nuestro título, el documento de la Comisión Teológica Internacional, aunque de forma no muy desarrollada, pero de forma más clara que la DH, reconoce que no todo tipo de practica religiosa es intrínsecamente buena para la construcción del mundo humano común, por lo que podrá no ser suficiente promover un respeto general a la libertad de su practica.

Sin embargo y aunque el Documento de la Comisión Teológica desarrolle, de forma más profundizada que la DH, la ubicación antropológica del derecho a la libertad religiosa y lleve en consideración muchas transformaciones en las sociedades actuales, el planteamiento de la cuestión sigue privilegiando el ámbito político y jurídico, con referencia preferencial al papel de los estados y a la importancia de las instituciones religiosas como mediaciones de la libertad religiosa.

Hay que reconocer, es cierto, la importancia fundamental de esas mediaciones y el correspondiente significado de la llamada a que no impidan el ejercicio libre de la religión según la conciencia de cada persona y según las prácticas de las respectivas comunidades. Además de que sigue habiendo regímenes políticos que no lo respetan, y son muchos los regímenes que lo hacen incluso en nombre de una religión.

Sin embargo, hay que reconocer que, respecto de la forma de vida de gran parte de nuestros contemporáneos, sobre todo los que viven en regímenes democráticos pretendidamente neutrales, habrá que reflexionar sobre la experiencia de la libertad en general, y de la libertad religiosa en particular, más allá del impacto que los estados o las instituciones religiosas tengan en la vida cotidiana de la gente, ya que la forma cultural que habitualmente denominamos globalización, y que hoy será la dominante, ya no encuentra ni en los estados ni tampoco en las iglesias sus mediaciones más significativas. Con la finalidad de acoger el desafío de los dos documentos referidos y con la finalidad de situar la cuestión en el interior de las prácticas cotidianas de gran parte de nuestros contemporáneos, habrá que repensar la cuestión de la libertad religiosa en el ambiente global en el cual vivimos.

2. El ambiente global

Aunque sean muy diferentes por todo el planeta las formas como viven las personas, podemos afirmar que nunca como hoy ha habido una tan grande unificación – muchas veces incluso uniformización – de las practicas cotidianas. No es aquí el lugar para hacer un análisis de la complejidad de esta

forma cultural a la que llamamos normalmente globalización³. Para nuestro tema importa referir tan solo dos aspectos muy estrechamente relacionados: el primero toma la globalización como ambiente en el cual están sumergidas las personas y que, por lo tanto, determina fuertemente sus experiencias, incluso la experiencia de la libertad; el segundo se refiere al hecho más que comprobado de que en ese ambiente disminuye la importancia de las instituciones mediadoras.

Uno de los ejemplos más evidentes del ambiente global contemporáneo es, sin duda, el ambiente digital en sus variadas formas, como son las redes sociales. El mundo de la vida ya no es primordialmente el mundo analógico de las relaciones de proximidad física, sino el mundo elaborado digitalmente y la relación entre identidades digitales, con sus dinámicas específicas, en parte semejantes, pero en gran parte muy diferentes de las dinámicas de una cultura localizada analógicamente.

Una de las consecuencias de que la vida sea determinada sobre todo por la inmersión digital es la creciente fragilidad de las instituciones, que resulta de la fragilidad de las vinculaciones habituales, determinantes para la identidad personal y comunitaria⁴. De una parte, las identidades – incluso en su dimensión religiosa – se vuelven siempre más individualizadas y pretendidamente independientes de las referencias comunitarias o tradicionales. Se pretende que cada uno se produzca a sí mismo, en un proceso sin término, en transformaciones permanentes, a través de la construcción y gestión de identidades que circulan o viven on-line. De otra parte, debido precisamente a la estructura de los soportes digitales – piénsese en el Facebook, por ejemplo – hay una masificación automática (a través del algoritmo) de las identidades y de los comportamientos, con posibilidades enormes de manipulación, sobre todo a través de la utilización de los datos del llamado Big Data⁵.

Como es evidente, este ambiente global coloca viejas cuestiones de forma nueva, incluso en lo que respecta al problema de la libertad, también a la libertad religiosa. La cuestión se vuelve más profunda que la simple relación entre un estado que pueda o no ejercer coacción sobre el ejercicio individual

³ Véase João Manuel Duque, “El universal concreto. Consideraciones teológicas sobre la globalización”, en *Teología* (Buenos Aires) 56 (2019): 57-75.

⁴ Cf. Massimo Di Felice, *Cidadania digital* (São Paulo: Paulus, 2021).

⁵ Sobre el tema, véase João Manuel Duque, «Comunidades de convicción y redes sociales ante el desafío de la libertad religiosa», en *La libertad religiosa para el bien de todos: texto y comentario del documento de la Comisión Teológica Internacional*, ed. por Javier Maria Prades López (Madrid: BAC, 2021) 161-172.

o comunitario de la religión. Además de que, en muchas situaciones, el estado ya no cuenta en la elaboración de la vida cotidiana individual, la práctica de la libertad se vuelve problemática, incluso si aparenta no existir coacción visible. Jamás, como hoy, se ha podido hacer lo que uno quiera – o entonces lo que uno cree que debe hacer, según la conciencia individual. El problema más profundo es el problema del querer y, como es evidente, el problema de la conciencia. Las dinámicas actuales de construcción del deseo y de formación de la conciencia aparentan ser el lugar más adecuado para el debate sobre la libertad, incluso la libertad religiosa.

En el día a día de nuestros contemporáneos en gran parte de los casos, sobre todo en el mundo occidental, más allá del estado y de las instituciones religiosas tradicionales, esencialmente determinado por los nuevos ambientes (digitales), se puede preguntar: ¿Serán nuestros contemporáneos más o menos libres que los habitantes de tiempos anteriores? ¿Más o menos religiosos? Y, además, una y otra cosa ¿en qué sentido?

A las primeras dos cuestiones podríamos contestar sí y no, según lo que tomemos como libertad y como religión. Habrá razones para afirmar que nuestros contemporáneos son más libres que los que vivían en regímenes totalitarios; o que tienen más posibilidad de escoger lo que desean hacer de sus vidas, ya que las tradiciones y las instituciones de antaño ya no cuentan; pero, de otra parte, viven según paradigmas más masificados y predeterminados por sistemas poderosos, en realidad invisibles, de nivel global y no local. En cuanto a la religión, habrá quizá razones para afirmar que, en muchos casos, nuestros contemporáneos son más religiosos que los que vivían en sistemas radicalmente secularizados, pudiendo afirmar que vivimos en una especie de retorno de lo religioso, por lo menos como experiencia espiritual individual; sin embargo, se puede preguntar lo que significa ese retorno de la religiosidad y que tiene que ver con la práctica religiosa.

La complejidad de estos problemas nos obliga a un intento de respuesta a las dos cuestiones de nuestro título, algo que intentaré hacer en mis dos últimos puntos. Empecemos por la libertad.

3. Un planteamiento antropológico

Si la DH llamaba la atención hacia la necesidad de permitir a las personas y a las comunidades el ejercicio de su libertad, actualmente se debería preguntar, más radicalmente, que significa ser libre, para evaluar si existe

verdadera práctica de la libertad, incluso en aquellas situaciones en las que los regímenes no ejerzan coacción explícita sobre las personas.

El primer paso en nuestra aproximación al fenómeno de la libertad presupone que la libertad sea algo más – y más exigente – que el simple derecho a no ser víctima de coacción externa en ciertas materias, como por ejemplo en materia de opciones religiosas. En ese sentido se debería tomar la libertad, más bien y fundamentalmente, como definición misma de lo humano, antes incluso de que sea formulada y reconocida como un derecho. La libertad corresponde a la dignidad del ser humano, en cuanto su forma misma de ser – y no como algo exterior que le sea debido. Lo que significa que la ausencia de libertad sea antes de todo deshumanizante y el impedimento del ejercicio de la libertad sea un impedimento de la humanidad misma. A este planteamiento fundamental se suele llamar antropología de la libertad, en la medida en que hacemos depender la definición de lo humano de su estatuto de ser libre.

El documento de la Comisión Teológica desarrolla muy ampliamente la dimensión antropológica de la libertad. En ese punto, recoge la argumentación central de la DH, sistemándola en cuatro aspectos (LR n°s 18 a 21): la imposibilidad de separar la libertad interior del hombre, como su característica esencial, de su manifestación pública; la correspondencia entre libertad y deber de buscar la verdad de forma social, en diálogo con los otros hombres; la definición del hombre como *homo religiosus*, lo que implica la posibilidad de ejercer esa dimensión internamente y públicamente; tratándose, en la cuestión de la libertad y sobre todo de la libertad religiosa, de algo que pertenece a la naturaleza humana misma, se afirma el poder limitado de los estados, en cuanto poder puramente humano.

Aunque el documento de la Comisión Teológica profundice significativamente la antropología de la libertad presentada por la DH, creo que, en el entorno actual determinado por el ambiente de la globalización, sobre todo con la correspondiente desinstitucionalización y digitalización de las prácticas cotidianas, sea necesario colocar la cuestión de la libertad humana en términos todavía más amplios. Es lo que intentaré a continuación.

Antes de todo podemos decir que la libertad, como característica más propia de lo humano, obedece a una lógica específica, que podría denominarse la lógica del don o de la dádiva, por distinción en relación con una lógica de la necesidad (eventualmente natural) o una lógica de la imposición con base en el interés. La lógica de la necesidad obedece a un supuesto natural que no puede cambiar. En ese sentido, toda la acción determinada por una necesidad no es propiamente una acción libre y, por lo tanto, no define lo humano, distinguiéndolo por ejemplo de los fenómenos de la naturaleza

o de los animales. Es cierto que los hombres participan a su modo de la naturaleza e incluso de la animalidad. Pero eso no será lo que los define como específicamente humanos.

La lógica de la imposición es algo más compleja, una vez que se refiere a relaciones inter-humanas que, en cierto modo, ya incluyen decisiones libres, precisamente las que son determinadas por los intereses individuales o de grupo. Sin embargo, la libertad es de tal modo condicionada por mecanismos de dominación – en ciertos casos, mecanismos no transparentes o no fácilmente identificables por las personas – que no puede hablarse de real ejercicio de la libertad. En el caso de los actuales sistemas globales ni siquiera los intereses involucrados en los procesos de dominio son transparentes, aparentando pertenecer a una dimensión invisible, imponderable y misteriosa.

La lógica de la dádiva implica, por una parte, una posibilidad o capacidad de realizar algo –al contrario de la dominación, que llega a eliminar esa posibilidad impidiendo la realización– y, por otra parte, la libertad de realizarlo o no, independientemente de los condicionamientos –al contrario de la necesidad, que no permite la decisión personal más allá de todas las condiciones, de forma verdaderamente gratuita.

Pero la libertad, manifiesta en esta lógica de la donación gratuita, tiene raíces todavía más profundas en la realidad humana. De hecho, hay una relación circular entre libertad y responsabilidad. Habitualmente interpretamos la responsabilidad – de cada uno por sus acciones – como una consecuencia de la libertad. Lo que no es errado, ya que sin libertad no es posible hablar de responsabilidad. Pero la relación entre libertad y responsabilidad puede ser comprendida al revés.

En realidad, la noción de responsabilidad, por su significación misma, está relacionada con la capacidad de respuesta libre a una interpelación previa. En ese sentido, aquello que posibilita la libertad de la respuesta, en su realización concreta e histórica, es la interpelación misma, que sucede en situaciones existenciales concretas. En ese sentido, la capacidad de responder libremente a una interpelación funda la libertad misma, como decisión en situación. La responsabilidad – como *responsividad* de un sujeto humano – sería el origen mismo de la libertad. Ser libre es responder a una interpelación hacia la responsabilidad del otro. En un primer nivel, la responsabilidad como principio es el origen de la libertad que, a su vez, en un segundo nivel, funda la responsabilidad por sus actos y la responsabilidad del otro, como realización visible de la libertad.

Ahora bien, ¿de dónde viene la interpelación que funda la responsabilidad como característica de lo humano y, por esa vía, que funda su libertad? La

interpelación se da de forma histórica e immanente, pero no tiene su origen primero en la inmanencia, sino sería un factor de la necesidad natural o de la dominación inter-humana. Tiene que proceder de un tercero transcendente. La afirmación del origen transcendente de la interpelación a la responsabilidad equivale a una fundamentación transcendente de la libertad misma. En una aplicación inmediatamente teológica, podríamos decir que Dios es el garante primero de la libertad, como definición de lo humano. La religión, por lo menos en un cierto sentido, como veremos, sería antes de todo un lugar de libertad que libera de la pura naturaleza y de toda dominación. Podríamos entonces hablar, más allá de la libertad de religión, de una religión de libertad. ¿Pero será toda religión igualmente religión de libertad y por lo tanto liberadora?

Antes de pasar al intento de respuesta a esta cuestión última – precisamente la segunda cuestión del título, sobre la noción de religión – hay una cuestión que, para lo que queda de mis consideraciones y para aclarar la segunda parte del título, es significativa y que conviene tocar en este momento. Si la libertad es una categoría antropológica fundamental, determinando la definición misma de los hombres, se aplicaría a todos los hombres, independientemente de que sean o no religiosos, de que sean fieles de esta o de aquella religión. Ahora bien, queda claro que la propuesta de definición de libertad como respuesta de responsabilidad, incluso ante Dios, se refiere a una interpretación por decirlo *teológica* de la libertad, concretamente inspirada en la tradición bíblica, reconocida explícitamente por el cristianismo y el judaísmo. ¿Se tratará, entonces, de una teología de la libertad y no de una antropología de la libertad? ¿Significaría eso entonces que esta concepción de libertad solo se aplica a los creyentes de estas dos tradiciones religiosas, no pudiendo transferirse hacia todos los hombres? ¿Pero qué derecho tienen los fieles de esas tradiciones religiosas a intervenir en la construcción de la vida común, si solamente hablarían desde una perspectiva teológica limitada y, por lo tanto, no universal?

La cuestión no es de simples solución, pero necesita alguna clarificación. Como punto de partida propongo un planteamiento que no separe teología de antropología. En términos de método teológico, llamaría a este punto de partida el “principio cristológico”, según el cual la humanidad y la divinidad de Jesús no pueden separarse, el cual representa, sin duda, el principio de los principios en toda teología cristiana. Según ese principio, la experiencia de Dios, por parte del ser humano, solo es posible porque se encarna en la experiencia humana. En ese sentido, por principio, nos es posible una teología que no sea antropología, del mismo modo que Jesús no puede revelar la verdad de Dios sin que revele la verdad del ser humano – y sin que, esa

verdad misma de lo humano Jesús sea la revelación concreta e histórica de la verdad de Dios. Que la antropología propuesta sea, a la vez, teológica, no impide que sea verdadera antropología y que, por lo tanto, pueda proponerse como válida para todos los hombres, independientemente de que compartan o no las convicciones teológicas implicadas.

Por otra parte, el “principio cristológico” afirma que el discernimiento de la verdad del hombre se hace desde la humanidad concreta de Jesús. En él se revela el hombre verdadero, con validez para todo el ser humano. Aunque el punto de partida sea teológico – yo diría más, precisamente porque lo es – su formulación es profundamente antropológica, ya que se destina a la comprensión y a la aplicación estrictamente en el ámbito de lo humano. En ese sentido, no hay verdadera teología que no sea antropológica. Evidentemente que, en perspectiva cristiana y de nuevo según el principio cristológico, podríamos afirmar también que no hay verdadera antropología que no sea teológica. Por eso he titulado mis consideraciones de antropoteológicas, buscando dejar claro, con esta formulación algo rara, la recíproca implicación de ambas perspectivas.

En el sentido aquí propuesto, la dimensión antropológica de una teología de la libertad, como la presentada más arriba, implica la convicción de que esa concepción de libertad es válida para todos los hombres y, precisamente por eso, deba ser promovida en la sociedad humana, antes de todo por la Iglesia misma.

4. Libertad y religión

Ahora bien, entre la noción de libertad presentada y las diferentes prácticas, correspondientes a diferentes tradiciones religiosas, existe una relación que no es necesariamente de identidad. Dicho de otro modo, no todas actitudes (dichas) religiosas concretas, en la historia y en la actualidad, son garantía, en un mismo grado, de libertad en el sentido presentado. Así que, garantizar públicamente la libertad de una práctica religiosa que no garantiza, por su turno, la libertad como responsabilidad, no equivale en su raíz a promover la libertad religiosa, sino quizá a permitir o incluso a provocar una especie de anulación religiosa de la libertad. El problema es que no es fácil discernir las situaciones y las religiones que garantizan o no el ejercicio de la libertad como característica de lo humano, aunque en algunas situaciones sea más fácil hacer un juicio que en otras, como es el caso de los fundamentalismos violentos.

Como ayuda hacia un posible discernimiento de esta situación tan compleja puede servirnos la distinción entre lo Sagrado y lo Santo, presentada por Emmanuel Levinas⁶. Semejante y quizás más clara es la distinción elaborada por el filósofo checo Jan Patočka – y más tarde retomada por el filósofo francés Jacques Derrida – entre religión de la responsabilidad y religión (o pré-religión) de la sacralidad. En la segunda vigora el principio “demoníaco” de la manipulación o de la imposibilidad misma de libertad; en la primera vigora el principio de la libertad, como consecuencia de una relación de responsabilidad, de respuesta libre ante una interpelación hacia el otro:

La religión no es lo sagrado, no tiene su origen directamente en la experiencia de las ceremonias y de las orgias sagradas. Ella emerge donde se supera expresamente lo sagrado en cuanto demoníaco. Las experiencias de lo sagrado se vuelven experiencias religiosas en el momento en que se intenta integrar la responsabilidad en lo sagrado o sujetar lo sagrado a las reglas dictadas por la responsabilidad⁷.

Hay formas de libertad que pueden interpretarse como manifestaciones de una sacralidad que, en realidad, impide la libertad en el sentido presentado. En lo extremo, cierta sacralización misma de determinadas formas de libertad provoca su anulación como realidad antropológica fundamental.

Por ejemplo, la libertad como arbitrariedad, en realidad hace depender la acción humana del azar, sea como realidad exterior sea como realidad interior. Cuando es el azar a determinar, arbitrariamente, nuestros comportamientos – e incluso nuestras convicciones – difícilmente se podrá hablar

⁶ Cf. Emmanuel Levinas, *Du Sacré au Saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques* (Paris: Ed. de Minuit, 1977).

⁷ Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire* (Paris: Ed. Verdier, 1999), 162: “La religion n’est pas le sacré, elle ne tire pas son origine directement de l’expérience des cérémonies et des orgies sacrés. Elle émerge la o l’on dépasse expressément le sacré en tant que démonie. Les expériences du sacré deviennent expériences religieuses dès lors qu’on tente l’intégrer la responsabilité dans le sacré ou d’assujettir le sacré à des règles dictées par la responsabilité”. Cf.: Paul Ricoeur, “J. Patočka et le nihilisme”, in *Lectures I* (Paris: Seuil, 1991), 89; Jacques Derrida, *Donner la mort* (Paris: Galilée, 1999), 16-17: “Il y a religion, au sens propre du mot, à partir de l’instant où le secret du sacré, le mystère orgiaque ou démonique seraient sinon détruits, du moins dominés, intégrés et enfin assujettis à la sphère de la responsabilité. Le sujet de la responsabilité serait le sujet qui a pu s’assujettir le mystère orgiaque ou démonique... La religion est responsabilité ou elle n’est pas. Son histoire n’a de sens que dans un *passage* à la responsabilité”.

en libertad, en el sentido de una respuesta personal a una exigencia no necesaria. La sacralización del azar hace de cada humano un esclavo de lo arbitrario (quizá como destino), más bien que un ser de libre respuesta o de responsabilidad.

Por otra parte, la libertad como realización de la voluntad individual, que aparenta ser la forma más completa de libertad, en parte puede comprenderse como forma de realización personal, en correspondencia de la persona a su identidad. Sin embargo, no garantiza la libertad, porque no impide la esclavitud de la persona a su voluntad misma, la cual posee mecanismos muchas veces oscuros, como los que pueblan el subconsciente. La sacralización del *Self*, con apariencia de afirmación fuerte de la libertad, no deja de representar una posibilidad de anulación de la libertad ante una sutil sacralidad manipuladora.

A la par de estas formas eventualmente equívocas de libertad, hay también formas equívocas de religiosidad, precisamente por su sacralidad problemática. Tomemos, por ejemplo, cierta forma de sacralidad del ambiente digital, con el correspondiente poder y efecto sobre las personas. Se trata, en muchos aspectos, de una sacralidad que coloca la libertad como responsabilidad personal en dificultades, o llega incluso a impedirla. Y es cierto que el poder conferido por el acceso a los datos permite manipular claramente las personas.

Pero hay formas de sacralidad aún más explícitamente religiosas, las cuales colocan muchos problemas a la realización de la libertad. El ambiente religioso al que se ha dado el nombre de *New Age* representa una mezcla de individualismo espiritual y holismo cósmico, quedándose en la ambigüedad entre posibilidad de libertad personal y sacralidad del *Self*, con los problemas que implica para la libertad la sacralidad de las fuerzas más o menos ocultas de la naturaleza. En el ambiente de las sociedades democráticas occidentales, sobre todo en las sociedades urbanas, esta es sin duda una de las formas más ambiguas de prácticas religiosas actuales – o algo semejante a esa práctica, denominada espiritualidad.

Por otra parte, la creciente fascinación – sobre todo entre los más jóvenes – por los fundamentalismos violentos, con una mezcla de tradicionalismo y tecnología avanzada, es una de las manifestaciones quizá más claras del problema que ciertas formas de la sacralidad religiosa pueden provocar. El modo explícito como estas formas revelan el efecto perverso que ciertas configuraciones de lo religioso pueden tener sobre la libertad es, sin duda, una señal de nuestro tiempo, que debe dejarnos atentos a la permanente ambigüedad de lo religioso.

Conclusión

Comprendida la libertad como responsabilidad, en el sentido presentado, la cuestión de la libertad religiosa – sobre todo en un ambiente de posible (aunque no necesaria ni exclusiva) reconversión de la religión en sacralidad manipuladora de las personas – se coloca de forma diferente de aquella que se formulaba en una noción de libertad como “derecho” ante una posible prohibición institucional, sobre todo estatal. Lo que quizá esté en juego en este entorno cultural no será tanto la imposibilidad individual de uno corresponder a su conciencia, sino más bien la posible anulación de la libertad a través de una sacralidad que domina “demoniacamente” el sujeto, en un ambiente aparentemente libre y que, por eso, puede provocar una peligrosa fascinación. De la defensa de la libertad religiosa, como posibilidad de creer y actuar libremente ante eventuales fuerzas prohibitivas, caminaremos hacia la necesidad de defender la libertad ante la religión misma, o entonces hacia una experiencia religiosa de la libertad —en responsabilidad— por oposición a una religión de la sacralidad, en sus variadas manifestaciones.

Las practicas actuales de la libertad y, en muchos casos, de la religión o espiritualidad, son, por lo tanto, ambivalentes. Por una parte, posibilitan relaciones más personalizadas y menos dependientes de limitaciones institucionales, posibilitando además una fuerte concentración en la decisión personal, con base en la conciencia y con base incluso en la experiencia corpórea; por otra parte, no dejan de estar sujetas a manipulaciones, sobre todo a través de algoritmos comandados por grandes grupos económicos supranacionales – lo que ubica el debate sobre la libertad religiosa más allá de los estados nacionales; todo esto nos obliga a colocar el problema de la libertad religiosa en el ámbito de la cuestión más fundamental de la libertad como definición de lo humano, en una dinámica de responsabilidad. En ese ámbito más fundamental, lo que está en juego es el concepto y la realidad de la religión misma, en sus variadas realizaciones. Es ahí donde hay que reconsiderar lo que sea una experiencia religiosa fundada sobre la experiencia de la libertad, por oposición a experiencias religiosas como eventual anulación de esa libertad misma.

Bibliografía

Bartolomei, Teresa. “A serpente e o bezerro. A idolatria como patologia simbólica. Um ponto de vista bíblico”. *Ephata*, 2, 2 (2020): 177237. <https://doi.org/10.34632/ephata.2020.9539>.

Comisión Teológica Internacional. *La libertad religiosa para el bien de todos. Aproximación teológica a los desafíos contemporáneos*. Madrid: BAC 2019.

Concilio Vaticano II. *Declaración Dignitatis Humanae sobre la libertad religiosa*, 15, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_sp.html (consulta: 13.072023).

Derrida, Jacques. *Donner la mort*. Paris: Galilée, 1999.

Duque, João Manuel. “El universal concreto. Consideraciones teológicas sobre la globalización”. *Teología* (Buenos Aires) 56 (2019): 57-75.

Duque, João. 2022. «Catholicismo, Modernidade E pós-Modernidade: Catholicity, Modernity and Posmodernity». *Carthaginensia* 38 (73):129-42.

Duque, João Manuel. «Comunidades de convicción y redes sociales ante el desafío de la libertad religiosa», en *La libertad religiosa para el bien de todos: texto y comentario del documento de la Comisión Teológica Internacional*. ed. por Javier Maria Prades López, 161-172. Madrid: BAC, 2021.

Felice, Massimo Di. *Cidadania digital*. São Paulo: Paulus, 2021.

Levinas, Emmanuel. *Du Sacré au Saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*. Paris: Ed. de Minuit, 1977.

Patocka, Jan. *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*. Paris: Ed. Verdier, 1999.

Ricoeur, Paul. “J. Patocka et le nihilisme”. in *Lectures 1*. Paris: Seuil, 1991.

Sequeri, Pirangelo. “Il sacro, l’evangelo, la fede. Un compito per la teologia fondamentale”. *Ephata* 2, 2 (2020): 9-19. <https://doi.org/10.34632/ephata.2020.9533>.

RESEÑAS

Aldave Medrano, Estela, *La muerte de Jesús en el Evangelio de Juan. Historia y memoria* (FMF) 631-632; **Baura de la Peña, Eduardo - Sol Thierry**, *Iglesia, personas y derechos. Curso introductorio al derecho canónico* (MAEA) 652-654; **Bertazzo, Luciano**, *Colligere fragmenta. Studi e ricerche di storia religiosa* (MAEA) 648-650; **Cano Gómez, Guillermo J.**, *Historia de los padres y doctores de la Iglesia* (DTC) 650-652; **Doyle, Eric**, *The essence of Franciscan Spirituality* (MAEA) 654-656; **Enxing, Julia**, *Culpa y pecado de (en) la Iglesia. Una investigación en perspectiva teológica* (BPA) 640-641; **Guijarro, Santiago**, *La memoria viva de Jesús. Dinámicas de la transmisión oral* (FMF) 632-633; **González de Cardedal, Olegario**, *La pregunta por Dios. Experiencias límite y respuestas de fe* (PSA) 641-643; **Kessler, Hans**, *¿Resurrección? El camino de Jesús hasta la cruz y la pas* (JMSC) 643-647; **Lampe, Peter**, *Los primeros cristianos en Roma. De Pablo a Valentín* (FMF) 633-635; **Lohfink, Gerhard**, *Al final ¿la nada? Sobre la resurrección y la vida eterna* (FMF) 647-648; **Lohfink, Gerhard**, *Entre el cielo y la tierra. Una nueva interpretación de los textos bíblicos fundamentales* (PSA) 635-636; **Noguez, Armando**, *Las grandes controversias de Jesús. Relatos, historia y mensaje descolonizador según Marcos* (FMF) 636-637; **Pikaza, Xabier**, *Enséñanos a orar. El libro de los Salmos. Lectura cristiana* (FMF) 637-638; **Vásquez Pérez, María Nely**, *Lectura postcolonial de Gálatas en Tatha Wiley y Davina López. Claves metodológicas para una espiritualidad bíblica* (MRVA) 638-639; **Yugar, Theresa A. – Robinson, Sarah E. – Dube, Lilian, - Hinga, Teresia Mbari**, *Valuing Lives, Healing Earth: Religion, Gender and Life on Earth* (AMW) 656-660.



INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA OFM
Servicio de Publicaciones

