

La libertad en el discurso de la teología. El planteamiento transcendental de Thomas Pröpper

Emilio-José Justo Domínguez

UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA

SALAMANCA

RESUMEN La modernidad ha situado la idea de libertad como fundamento y clave para el pensamiento metafísico y para la acción social y política. En diálogo con la modernidad el teólogo alemán Thomas Pröpper ha asumido la libertad como la categoría fundamental para teología. Define la libertad como la capacidad para determinarse a sí mismo y considera que es una “forma de pensamiento” con la que se puede formular de forma adecuada el contenido de la fe cristiana y con la que es posible que el mensaje cristiano llegue al hombre contemporáneo de manera comprensible y asumible. En este artículo se intenta presentar el planteamiento teológico de Pröpper y dialogar con él, señalando sus límites y destacando sus posibilidades para la teología.

PALABRAS CLAVE Libertad, autocomunicación de Dios, autodeterminación, relacionalidad.

SUMMARY *Modernity has placed the idea of freedom as the foundation and key to the metaphysical thought and the social and political action. In dialogue with modernity german theologian Thomas Pröpper assumed freedom as the fundamental category for theology. He defines freedom as the ability to determine itself and considers it as a “form of thought” with which can be formulated appropriately the content of the christian faith and with which it is possible that the christian message becomes understandable and acceptable to modern man. This article attempts to present the theological approach Pröpper and talk with him, pointing out their limits and highlighting their possibilities for theology.*

KEYWORDS *Freedom, God' self-communication, selfdetermination, relationality.*

La palabra libertad suscita inmediatamente una reacción positiva, pues evoca una realidad que tiene que ver con lo más puramente humano y entraña diversas dimensiones vitales. La libertad es recibida como don y a la vez conquistada en el desarrollo histórico. Es pensada como idea y propuesta como

proyecto de vida. Es deseada, buscada y, de formas distintas, vivida por toda persona. Desde la modernidad ha sido la idea que resume lo más específicamente humano, por lo que ha marcado el pensamiento filosófico. Actualmente también se considera como una de las claves para comprender el cristianismo y la vida cristiana¹. En efecto, todo lo humano y todo aquello que quiera tener relevancia para el hombre moderno ha de plantearse desde la idea y desde la experiencia de la libertad.

Cuando se pone la libertad en relación con la teología, se piensa primeramente en la libertad de la teología y, en concreto, en las relaciones entre el quehacer del teólogo y la función del magisterio eclesial. No se trata aquí de este tema. Más bien, se pretende presentar cómo la idea de libertad ayuda a la elaboración del discurso teológico.

La libertad es un tema que compete a varios tratados teológicos, principalmente a la doctrina sobre la creación, en la que se considera tanto la libertad de Dios como la libertad que éste ha dado al hombre en su estructura fundamental; al tratado sobre la gracia, en el que se tematiza la relación entre Dios y el hombre (antropología y soteriología); y a la teología moral, en la que se piensa el compromiso del hombre con Dios y su comportamiento en el mundo. En estos ámbitos y al tratar el tema específicamente cristológico de la impecabilidad de Jesús, en la historia de la teología se ha contribuido al desarrollo de un concepto de libertad.

Sin embargo, en los últimos decenios se ha considerado la libertad no principalmente como un tema a pensar, sino como un concepto y una forma de pensar que ayuda a configurar la reflexión teológica. En esta línea el teólogo más significativo ha sido Thomas Pröpper, catedrático emérito de teología dogmática en la universidad alemana de Münster. Ha entendido la libertad como una forma de pensamiento para hacer teología. Por eso, su pensamiento será la referencia fundamental en este artículo². Junto a él, un grupo de discípulos

1 Cf. M. SEEWALD – B. STUBENRAUCH, "Freiheit – Ein Modewort der Theologie? Systematische Klärungsversuche im Anschluss an Augustinus und Maximus Confessor": *Internationale Katholische Zeitschrift* 40 (2011) 381-395. E. SCHOCKENHOFF, *Erlöste Freiheit. Worauf es im Christentum ankommt* (Freiburg – Basel – Wien 2012).

2 Cf. TH. PRÖPPER, *Erlösungsglaube und Freiheitsanalyse. Eine Skizze zur Soteriologie* (München 1991). *Id.*, *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik* (Freiburg – Basel – Wien 2001). *Id.*, *Theologische Anthropologie I-II* (Freiburg – Basel – Wien 2011). Sobre el planteamiento de Pröpper cf. P. PLATZBECKER, *Radikale Autonomie vor Gott denken. Transzendentalphilosophische Glaubensverantwortung in der Auseinandersetzung zwischen Hansjürgen Verweyen und Thomas Pröpper* (Regensburg 2003). E. KAUFNER-MARX, *Freiheit zwischen Autonomie und Ohnmacht. Eine Untersuchung der*

suyos ha asumido como punto de partida y como forma de pensamiento el planteamiento del análisis de la libertad, aplicándolo a diversos ámbitos de la reflexión teológica (Georg Essen, Magnus Striet, Michael Bongardt, Michael Greiner). Además, hay otro grupo de teólogos contemporáneos, principalmente de lengua alemana, que, desde perspectivas muy distintas, tienen en la libertad una referencia fundamental para su quehacer teológico (Gisbert Greschake, Hans Kessler, Karl-Heinz Menke, Helmut Hoping, Dorothea Sattler, Julia Knop, Bernhard Nitsche). No cabe duda de que este tema ha sido planteado por los grandes teólogos del siglo XX³, de los que estos teólogos contemporáneos reciben ideas e impulso; pero actualmente se pretende dar un paso en el discurso de la teología, tomando la libertad como categoría de referencia y forma configuradora del contenido de la revelación cristiana.

Para presentar esta línea teológica actual, se comenzará explicando la razón teológica de la elección del paradigma de la libertad como forma de pensamiento (“Denkform”) en la teología: la revelación de Dios como amor. En un segundo momento se recogerán los elementos fundamentales del análisis transcendental de la libertad, explicando el concepto de libertad. Finalmente se presentarán algunas limitaciones del planteamiento y las posibilidades que ofrece al pensamiento teológico.

I. LA AUTOCOMUNICACIÓN DE DIOS COMO AMOR

El punto de partida del análisis transcendental de la libertad en la teología es, en realidad, la revelación divina. Dios se ha manifestado a sí mismo amando a los hombres de forma incondicional. Al crear el mundo y al hombre ha puesto en la realidad el espacio de la libertad. Se ha comunicado libremente

theologischen Anthropologien Wolfhart Pannenburgs und Thomas Pröppers (Würzburg 2007). M. KNAPP, *Verantwortetes Christsein heute. Theologie zwischen Metaphysik und Postmoderne* (Freiburg – Basel – Wien 2006) 88-98. K.-H. MENKE, *Das Kriterium des Christseins. Grundriss der Gnadenlehre* (Regensburg 2003) 181-183 [trad. esp.: *Teología de la gracia. El criterio del ser cristiano* (Salamanca 2006)]. E.-J. JUSTO DOMÍNGUEZ, *Libertad liberadora. Para una nueva formulación de la cristología y la soteriología* (Salamanca 2013) 23-170. H. VERWEYEN, “Was ist Freiheit? Fragen an Thomas Pröpper”: *Theologie und Philosophie* 88 (2013) 510-535.

3 Principalmente Karl Rahner y Hans Urs von Balthasar; pero también, con planteamientos distintos, Walter Kasper, Wolfhart Pannenburg, Jürgen Moltmann, Johann Baptist Metz o los teólogos de la liberación.

y ha buscado un compañero de alianza, que necesariamente tiene que ser libre, para ser digno de Dios, para poder acoger la comunicación divina y para poder responder a ella. El amor sólo puede darse en una relación entre libertades y de forma libre. Sólo si hay libertad, se da realmente el amor. Y si Dios se ha revelado como amor, la libertad es un elemento y una forma fundamental de su comunicación. La verdad básica de la fe cristiana consiste en la revelación de Dios como amor en Jesús⁴. Por tanto, la fe lleva en su entraña la forma de la libertad y la teología necesita, entonces, la categoría de la libertad para entender la esencia de su contenido.

1. LA HISTORIA DE JESÚS COMO REVELACIÓN DE DIOS

Thomas Pröpper entiende que la historia de Jesús es la “demostración del amor de Dios, que se ha determinado incondicionalmente a favor de los hombres”⁵. Se trata de la manifestación histórica de ese amor incondicional. Toda la historia de Jesús, su predicación y su acción, su muerte y resurrección, representan una unidad y, en cuanto unidad, es la comunicación del amor de Dios. Esto se puede comprobar en la acción de Jesús. Él anuncia la irrupción del reinado de Dios y hace presente su bondad hacia los hombres. Y no sólo anuncia, sino que la irrupción del reino significa ya la presencia de Dios en medio del mundo, por lo que invita a la conversión. Sus acciones son signos de esa llegada del reino. Sus parábolas dan testimonio de la acción actual de Dios en la realidad. Y sus acciones de cercanía y de perdón hacia los pecadores

4 “La propuesta que se mantiene a continuación parte de que el significado esencial de la historia de Jesús consiste en que es la autorrevelación de Dios como amor; y afirma que precisamente esta historia, entendida como autorrevelación de Dios, puede considerarse como el dato fundamental de la fe cristiana, y también como la verdad fundamental de la dogmática”: TH. PRÖPPER, “Freiheit als philosophisches Prinzip der Dogmatik. Systematische Reflexionen im Anschluß an Walter Kaspers Konzeption der Dogmatik”, en: E. SCHOCKENHOFF – P. WALTER (Hgg.), *Dogma und Glaube. Bausteine für eine theologische Erkenntnislehre* (Mainz 1993) 165-192; 177. Cf. PRÖPPER, *Theologische Anthropologie* I, 490.

5 PRÖPPER, *Theologische Anthropologie* II, 1299-1305. Cf. G. ESSEN, *Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonensische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personenphilosophie* (Regensburg 2001) 260-267. K.-H. MENKE, “Kann ein Mensch erkennbares Medium der göttlichen Selbstoffenbarung sein? Anmerkungen zur Verhältnisbestimmung von ‘Realsymbol’ und ‘Inkarnation’”, en: J. VALENTIN – S. WENDEL (Hgg.), *Unbedingtes verstehen?! Fundamentaltheologie zwischen Erstphilosophie und Hermeneutik* (Regensburg 2001) 42-58.

muestran la bondad de Dios, que se dirige a los hombres sin condiciones. Por tanto, Jesús mismo identifica su acción con la bondad incondicional de Dios⁶.

Ante esta pretensión de Jesús surge la pregunta por quien garantiza que Dios es realmente como Él lo presenta, que Dios es Dios del amor. En los evangelios se trata de la pregunta por la autoridad con la que Él actúa (cf. Mc 3,22-30; 11,27-33). La respuesta definitiva viene dada en su resurrección. En ella Dios reconoce a Jesús y se identifica con lo que Él ha manifestado, es decir, “el amor desde el que Jesús vivió, del que se hizo responsable y que identificó como el amor de Dios, se demuestra realmente como el amor de Dios”⁷.

Pero en Jesús Dios no sólo se revela, sino que se revela *a sí mismo* (“Selbstoffenbarung”). Esto significa que Jesús ha de pertenecer al ser de Dios para que realmente su historia sea una manifestación de Dios mismo. Él es el Hijo de Dios y, por eso, en Él Dios se comunica a sí mismo. Justamente en la unidad de esencia con el Padre se muestra también la diferencia que hay entre ambos. Se comprende, entonces, que sólo desde la realidad trinitaria es posible pensar la autocomunicación de Dios en Jesús, como *este* hombre concreto, con esta historia determinada. Se da, pues, identidad entre el sujeto y el contenido de la revelación. El sujeto que revela es el mismo contenido de la comunicación⁸.

2. LA FORMA DE LA COMUNICACIÓN DIVINA

Dios se ha decidido a amar a los hombres. Esto implica que los ha creado para amarlos y con la capacidad para que puedan recibir ese amor. Por tanto, la forma de la revelación de Dios supone la capacidad del hombre para recibir la comunicación de Dios (“Anspruchbarkeit für Gott”)⁹. Dios puede dirigirse al hombre, ya que éste puede recibir la palabra de Dios y tiene

6 Cf. PRÖPPER, *Theologische Anthropologie* II, 1300.

7 *Ibid.*, 1305.

8 Cf. *Ibid.*

9 Cf. PRÖPPER, *Theologische Anthropologie* I, 488. *Id.*, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte*, 103. Sólo desde la libertad se pueden garantizar tanto la posibilidad de que Dios puede dirigirse al hombre como la capacidad que éste tiene de responderle. Cf. G. ESSEN, “Der ‘wahre Mensch’ und die Bestimmung unseres Menschseins. Die Christologie vor der Herausforderung des Naturalismus”, en: P. NEUNER (Hg.), *Naturalisierung des Geistes – Sprachlosigkeit der Theologie? Die Mind-Brain-Debatte und das christliche Menschenbild* (Freiburg – Basel – Wien 2003) 129-155; 136-137.

capacidad para responderle. Así, la libertad es la forma de la comunicación divina. Dios respeta, busca y quiere alcanzar la libertad del hombre, que es condición de posibilidad para que haya una auténtica comunicación personal. Puesto que el hombre es libre, Dios puede comunicarse a él y es posible que él lo reconozca como Dios y que responda a su autocomunicación¹⁰. Esta posible respuesta implica, a su vez, la disposición de Dios a dejarse afectar por la libertad que ha creado. Esto muestra hasta dónde está dispuesto a llegar el amor de Dios, pues no puede pensarse un amor más perfecto.

Que Dios libremente se haya determinado a sí mismo a dejarse determinar por la libertad del hombre, de ninguna forma es un indicador de imperfección y de carencia, sino expresión y consecuencia de un amor mayor que el cual nada puede pensarse¹¹.

Esta expresión, que Pröpper repite constantemente, muestra tanto la libertad de Dios como que Él quiere la libertad del hombre, y no sólo como deseo, sino con la apertura y el riesgo de quien está dispuesto a dejarse determinar por su compañero de alianza. Por otra parte, el hecho de que Dios se deja determinar por la libertad humana es tan real que hasta se ha dejado poner en la cruz por los hombres, que no acogieron la revelación de su amor infinito. Las imágenes bíblicas de la alegría de Dios, de su ira, de su arrepentimiento, de su sorpresa, con todo su antropomorfismo, son una expresión de que Dios se deja afectar por el hombre como su amigo y compañero de alianza. Esto supone la valoración y el reconocimiento que Dios hace de la libertad del hombre.

Además, si Dios quiere que su autocomunicación llegue realmente al hombre, éste ha de poder recibirla. Y esto sólo es posible de forma humana. Por eso, para que Dios alcance al hombre, ha de revelarse humanamente. La encarnación es una condición de posibilidad para su comunicación a los hombres, ya que sólo a través de un hombre pueden los hombres percibir y acoger el amor de Dios. Por tanto, la autocomunicación de Dios pasa por la realización

10 Cf. PRÖPPER, *Theologische Anthropologie* I, 495.

11 PRÖPPER, *Erlösungsglaube*, 178. Cf. *Id.*, *Theologische Anthropologie* I, 489-490. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática 2. Las personas del drama: El hombre en Dios* (Madrid 1992) 175-309 ("Libertad infinita y libertad finita").

histórica de un hombre que, siendo libre, puede llegar a la libertad de todo hombre¹².

Así pues, la revelación divina tiene forma de libertad, porque es un acontecimiento de amor. Dios ha regalado la libertad al hombre y la toma en serio, la busca y la respeta. Y se ha comunicado de forma comprensible y accesible al hombre, es decir, humanamente, a través de la libertad del Hijo encarnado. Y puesto que la libertad es una forma fundamental de la revelación, es razonable que se convierta en una forma de pensamiento determinante para la teología, ya que ésta consiste en pensar sistemáticamente la autocomunicación de Dios como amor. La elección de la categoría de la libertad se corresponde con la esencia de la revelación. Precisamente por eso, se puede convertir en una forma de pensamiento propia de la teología. El paradigma de la libertad ofrece la posibilidad de comprender y pensar sistemáticamente lo más esencial de la fe cristiana. Además, la libertad es un concepto fundamental para la modernidad, con la que se quiere dialogar, y es indispensable tenerlo en cuenta si se quiere llegar al hombre de hoy, que es otro de los objetivos de la reflexión teológica. Por estas tres razones (contenido de la teología, pensamiento moderno y significación para el hombre actual) se asume en la teología el análisis de la libertad. ¿En qué consiste realmente?

II. EL ANÁLISIS TRANSCENDENTAL DE LA LIBERTAD

El análisis de la libertad que hace Thomas Pröpper tiene una referencia remota en la filosofía de Fichte y un apoyo inmediato en el pensamiento de

12 "Entonces parece evidente que el decidido amor de Dios, para llegar a ser verdad para los hombres, necesitaba la libertad de un hombre, que se dejó determinar por ella de forma originaria y presentó esta determinación en la figura de su vida; igualmente está claro que, como hombre, debió diferenciarse de Dios, si tenía que ser de otra manera el amor *de Dios* que aparecía en él. La vida de Jesús expresa ambas determinaciones: en la libertad del poder con el que se entendió como donación de Dios y le entregó la propia justificación, él es, puesto que Dios se declaró a su favor, la libre autorrevelación de Dios como amor": PRÖPPER, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte*, 195-196. Cf. *ib.*, *Theologische Anthropologie* II, 674. "Si Dios se ha determinado a sí mismo a encontrarse con el hombre de tal manera que éste en su libertad pueda experimentarse como reconocido incondicionalmente por el amor divino, entonces parece evidente que sólo una libertad humana —precisamente porque es, en su incondicionalidad formal, contenido que da plenitud al hombre— puede ser el símbolo histórico de la auto-presencia del amor de Dios, que 'ofrece expresión correspondiente y adecuada a su incondicionalidad'": G. ESSEN, *Die Freiheit Jesu*, 273.

Hermann Krings¹³. Pröpper quiere partir de algo incondicional en el hombre, en lo que se pueda asentar una reflexión que pretende racionalidad y, por tanto, universalidad. Esto incondicional es la misma libertad, que, sin embargo, no se puede fundamentar metafísicamente ni demostrar fenomenológicamente. El camino para la reflexión es el método de la “reducción trascendental”¹⁴. Éste consiste en partir de algo que está dado para llegar a algo que no está dado en el hecho pero sin lo cual no es comprensible lo que está dado. Hay que suponer una libertad trascendental para poder entender lo más específicamente humano. Sin ella serían incomprensibles las relaciones personales, la comunicación humana, la ética, el derecho... Como estas realidades humanas se dan, es pensable y condición de posibilidad de las mismas una libertad incondicional¹⁵. Pero, ¿qué es la libertad?

1. LA LIBERTAD COMO CAPACIDAD DE AUTODETERMINACIÓN

Recogiendo el más noble pensamiento moderno, Pröpper entiende la libertad como la “capacidad para determinarse a sí mismo” (“Freiheit als Fähigkeit der Selbstbestimmung”).

La pregunta de la que partimos y que nos guía sugiere que comencemos con la definición de la libertad como *capacidad para determinarse a sí mismo*. Una auténtica autodeterminación se da cuando ella [la libertad] realmente se decide por un contenido determinado y

13 Cf. PRÖPPER, *Theologische Anthropologie* I, 488-656. J. G. FICHTE, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794), en: I. H. FICHTE (Hg.), *Fichtes Werke* I (Berlin 1845/1846 – 1971) 83-328. H. KRINGS, *System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze* (Freiburg-München 1980). M. STRIET, *Das Ich im Sturz der Realität. Philosophisch-theologische Studien zu einer Theorie des Subjekts in Auseinandersetzung mit der Spätphilosophie Friedrich Nietzsches* (Regensburg 1998) 237-259. B. NITSCHKE, *Endlichkeit und Freiheit. Studien zu einer transzendentalen Theologie im Kontext der Spätmoderne* (Würzburg 2003) 209-239. M. LERCH, *All-Einheit und Freiheit. Subjektphilosophische Klärungsversuche in der Monismus-Debatte zwischen Klaus Müller und Magnus Striet* (Würzburg 2009) 133-157.

14 Cf. H. KRINGS, *Transzendente Logik*, München 1964.

15 “Puesto que la libertad no se puede mostrar de forma objetiva, sino sólo de forma retorsiva y a su originalidad le falta toda fundamentación metafísica, para su tematización sólo queda un método *reductivo-transcendental*, que explique la libertad como la condición incondicional sin la cual no se pueden entender como posibles las realizaciones específicamente humanas como la moralidad, la comunicación, el derecho, etc., pero tampoco la capacidad de reflexión de la razón”: PRÖPPER, *Evangelium und freie Vernunft*, 15. Cf. KRINGS, *System und Freiheit*, 10.

alcanza una identidad real. En este proceso la libertad tiene, al menos, cuatro funciones: Ella es (1º) lo que se determina por sí mismo; (2º) lo que, al mismo tiempo, es determinable por contenidos, es decir, por lo otro, y lo que siempre está, en realidad, determinado; (3º) lo que se determina a sí mismo por afirmación, negación o modificación del contenido, siguiéndose determinando; y (4º), en su incondicionalidad formal –como pronto tendrá que aclararse– también el criterio de la real autodeterminación”¹⁶.

La autodeterminación significa, en primer lugar, que la libertad es independiente de toda determinación ajena o extraña y puede darse un contenido que ella misma decide y determina. La libertad es incondicionada. Pero el significado fundamental es positivo: la autodeterminación es una afirmación de sí mismo a través del contenido concreto que cada uno se da a sí mismo. Ante todo, la autodeterminación es una afirmación. La libertad se afirma a sí misma, determina un contenido específico, reconoce a otras libertades y, de esta manera, se actualiza a sí misma¹⁷. Esto muestra la dimensión incondicional de la libertad, que tiene en sí su fundamento y se pone a sí misma.

Este darse un contenido positivo por parte de la libertad supone que en su constitución es una apertura radical. La libertad está abierta a una posible determinación y tiene la capacidad para decidirse. Además, tiene que determinarse realmente. No puede permanecer en la indefinición, sino que necesariamente ha de darse un contenido concreto. En este sentido, como la libertad es norma para sí misma y se pone a sí misma, también es una tarea para sí misma. A la capacidad de autodeterminación pertenece el tener que determinarse históricamente¹⁸.

16 PRÖPPER, *Theologische Anthropologie* I, 639. Cf. *Ibid.*, 512. *Id.*, *Evangelium und freie Vernunft*, 15.

17 Cf. PRÖPPER, *Theologische Anthropologie* I, 503-507. KRINGS, *System und Freiheit*, 109-112.

18 “La libertad no sólo puede determinarse, sino que también *tiene* que determinarse a sí misma. Esta llamada le viene a cada hombre concreto de la conciencia de su propia libertad: precisamente porque ésta todavía no es lo que puede ser”: PRÖPPER, *Evangelium und freie Vernunft*, 29. Este *tener que ser* de la libertad hace que pueda descubrir el “Deber” (“Sollen”) como exigencia ética, el cual encuentra su fundamento en la misma incondicionalidad de la libertad. Sin embargo, según Hans-Jürgen Verweyen, la infinitud de la libertad formal no demuestra de forma necesaria la vinculación irrenunciable al “Deber” (“Sollen”). Por ello, él defiende que el Absoluto, al que la razón puede llegar, es el fundamento del “Deber” (“Sollen”) que la libertad descubre. Cf. H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie* (Regensburg 2002) 161-162. Por su parte, Pröpper piensa que el recurso a una instancia transcendente (es decir, a Dios) para fundar la evidencia del

2. LIBERTAD FORMAL Y LIBERTAD MATERIAL

La libertad es un incondicional¹⁹. Está dada en el hombre por el mismo hecho de ser hombre, se pone a sí misma, tiene en sí misma su fundamento y tiene que realizarse de forma necesaria. Esto muestra la dimensión trascendental de la libertad, la cual garantiza la verdadera humanidad del actuar del hombre y hace que la acción de éste sea realmente suya. Pero la libertad, que es apertura incondicional de sí misma y capacidad de autodeterminación, sólo se puede determinar y dar un contenido de forma material, esto es, en las condiciones de la historia, del espacio, del cuerpo, de la sociedad. La libertad se realiza de forma condicionada. Es la dimensión material de la libertad. Para llegar a ser una real determinación de sí misma necesita decidirse por unos contenidos determinados. Se da, entonces, una libertad existente por la afirmación de un contenido concreto, siendo así una libertad condicionada, que sólo se puede realizar de forma mundana y sólo es real en la relación con otras libertades, esto es, de forma intersubjetiva. Es una libertad material, real, con un contenido concreto y, por tanto, limitada y condicionada.

Conviene subrayar que no se trata de dos libertades, sino de una única libertad humana que tiene una dimensión trascendental y otra material. Siempre permanece incondicional, porque esto está dado en su estructural trascendental, y siempre está determinada existencialmente. La incondicionalidad de la libertad no se diluye en su realización material, sino que es la condición de posibilidad de ella y la que fundamenta la real determinación material²⁰.

3. EL RECONOCIMIENTO DE LA LIBERTAD

Por su misma constitución trascendental la libertad ha de darse un contenido. Pero sólo un contenido incondicional puede realizarla plenamente. Por eso, el contenido específico de la libertad es otra libertad incondicional. Se determina a sí misma reconociendo otra libertad. En el reconocimiento de otra

“Deber” (“Sollen”) crea muchas dificultades para poder seguir hablando de autonomía en sentido ético. Cf. PRÖPPER, *Evangelium und freie Vernunft*, 204.

19 Cf. PRÖPPER, *Evangelium und freie Vernunft*, 16-17. KRINGS, *System und Freiheit*, 25.

20 Cf. PRÖPPER, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte*, 183-185. KRINGS, *System und Freiheit*, 40-68.

libertad, llega a ser consciente de sí misma y adquiere su apoyo. Tiene que reconocer incondicionalmente a la otra libertad, consciente al mismo tiempo de que no puede disponer de ella. A su vez, requiere ser reconocida por la otra libertad. En este recíproco reconocimiento de las libertades tiene lugar su realización positiva²¹.

Así pues, la libertad sólo se puede entender y definir en este juego de libertades, a través de una relación de recíproco reconocimiento. En esta relación con otra libertad el propio yo encuentra su apoyo adecuado, ya que, al ser reconocido, la conciencia abstracta de sí mismo se convierte en verdad. Además descubre que puede y tiene que ser reconocido como libre de forma incondicional y que debe reconocer la libertad del otro, dejando que sea realmente libre. Por tanto, desde un punto de vista metafísico, no se da un enfrentamiento entre libertades. La relación entre éstas no supone una negación o limitación de las mismas, sino todo lo contrario. Solamente en el mutuo reconocimiento e intercambio es posible la realización de la libertad. El otro no amenaza mi libertad, sino que al reconocerla y respetarla hace que yo sea consciente de ella y me capacita para vivirla. La misma libertad incluye la racionalidad, la posibilidad y la necesidad del mutuo reconocimiento.

El reconocimiento significa la valoración del otro en su alteridad. Que el otro sea reconocido quiere decir que el otro puede y debe existir. No es una carga, sino una posibilidad para uno mismo, fuente de alegría y de motivación para la propia existencia. Se reconoce la libertad del otro amándolo y afirmándolo incondicionalmente²². Así la libertad se da un contenido digno de sí misma y se autodetermina por otra libertad y desde el reconocimiento de otra libertad.

La libertad, pues, se realiza en la intersubjetividad y, en este sentido, es evidente que “un hombre solo no puede ser libre”²³. Sólo se descubre y se ejerce la libertad en el mutuo reconocimiento, que, por otra parte, no puede ser

21 “La libertad tiene que reconocer incondicionalmente otra libertad”: PRÖPPER, *Theologische Anthropologie* I, 641. En esta comprensión de la dimensión intersubjetiva de la libertad están de fondo los grandes filósofos del idealismo alemán. Cf. J. G. FICHTE, *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* (1796), en: I. H. FICHTE (Hg.), *Fichtes Werke* III (Berlín 1845/1846 – 1971) 1-56. F. W. J. SCHELLING, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, en: *Id.*, *Sämtliche Werke* 7 (Stuttgart 1860) 331-416. G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, en: *Id.*, *Werke* III (Frankfurt am Main 1970) 142-152.

22 Cf. PRÖPPER, *Theologische Anthropologie* I, 642-643.

23 KRINGS, *System und Freiheit*, 125.

algo abstracto. Acontece a través de acciones concretas, determinados comportamientos y relaciones entre los seres humanos. Por tanto, el reconocimiento entre libertades humanas se realiza siempre de un modo finito y condicionado, es decir, mundano, histórico y limitado. Esto significa que la manera de darse el reconocimiento, y con ello de realizarse la libertad, es simbólica. Esto muestra que la libertad está referida a “sistemas” en los que se sitúa la convivencia humana y que son puestos por la misma libertad²⁴. Los ordenamientos sociales, morales y jurídicos son un espacio para la libertad, que está referida a ellos y, en cierto sentido, garantizada por ellos en su realización histórica. Por tanto, la libertad y el sistema no se contraponen. La condición simbólica de la realización de la libertad incluye la existencia de sistemas de normas y principios por los que ella misma se da un contenido histórico.

Esta condición simbólica del reconocimiento de la libertad se basa en que la libertad formal y el contenido concreto de su decisión van juntos. Puesto que su incondicionalidad sólo se puede realizar de forma material, ha de acontecer a través de símbolos, que son medios materiales para el reconocimiento entre libertades. Los símbolos muestran la actualidad del reconocimiento a la vez que su provisionalidad. Se trata de una realidad que está dada, pero apunta a una plenitud que todavía no ha alcanzado. La libertad concreta está siempre realizada, pero permanece a la vez en la apertura a su realización perfecta. Por ello se mantiene una aporía en la experiencia de la libertad. El reconocimiento simbólico no realiza plenamente la libertad, que permanece en su apertura incondicional. Con esta situación aporética el análisis transcendental se sitúa en un estadio de reflexión en el que se hace pensable la idea de una libertad perfecta.

4. LA LIBERTAD Y LA IDEA DE DIOS

El análisis de la libertad se encuentra con la aporía de que el ser incondicional de la libertad acontece condicionadamente y, por tanto, no alcanza su realización plena. Pröpper explica esta aporía diciendo que “los hombres quieren, incluso inician, lo que ellos, sin embargo, no pueden culminar”²⁵. Por

24 Cf. *Ibid.*, 21-28.

25 PRÖPPER, *Theologische Anthropologie* I, 645.

otra parte, el reconocimiento intersubjetivo tiene lugar simbólicamente, con lo cual, en su contenido material, no es incondicional. Además, hay que tener en cuenta que una libertad finita y condicionada no puede reconocer *incondicionalmente* una libertad que es incondicional por su constitución esencial. Con esto se plantea una alternativa: o bien el ser humano se encuentra arrojado a un mundo en el que no puede realizarse y, por eso, ha de vivir en el absurdo²⁶, o bien con la idea de Dios se ha de pensar una instancia que pueda superar esta diástasis insuperable para el ser humano. La aporía de la libertad lleva a pensar en la idea de Dios como libertad perfecta, que da sentido y hace posible la libertad incondicional del hombre y su reconocimiento intersubjetivo. Se trata de una “mínima determinación” de la idea de Dios. No supone la existencia de Dios, pero sí que la idea de Dios es pensable y razonable. De alguna manera, queda postulada en el análisis de la libertad.

La idea de Dios se refiere a dos aspectos del análisis transcendental que se ha presentado. En primer lugar, significa la comprensión de una libertad que no sólo es incondicional formalmente, sino que también se da un contenido de forma incondicional²⁷. En este sentido, su apertura y su autodeterminación son perfectas. Y en segundo lugar, la libertad reconoce a otras libertades y es reconocida de manera simbólica, condicionada y, por tanto, en la provisionalidad y en la permanente duda que significan los símbolos. Por eso, una libertad incondicional que se realiza existencialmente de forma condicionada no puede reconocer de forma absoluta a otra libertad en su incondicionalidad. Sólo una libertad que fuera perfecta, porque se realiza incondicionalmente tanto formal como materialmente, podría reconocer en su

26 Cf. A. CAMUS, *Le mythe de Sisyphe. Essai sur l'absurde* (Paris 2010). Para Camus el absurdo es lo único que está dado al hombre. Lo entiende como el divorcio insuperable del ser humano con el mundo en el que vive y consigo mismo. El “hombre absurdo” vive sin esperar, sin pensar en una llamada, sin un mañana, sin eternidad. Su libertad consiste en saber que su realidad es así y en aceptar su vida limitada y carnal. La única “solución” posible al absurdo sería el suicidio. Camus presenta este análisis del absurdo como la antítesis de un universo con Dios, en el que habría esperanza, una llamada y eternidad. Según él, esto es ficticio y ha sido inventado por los hombres para evitar el suicidio al que lleva su situación real. Así pues, también reconoce que se da esa alternativa entre una vida con sentido (que es la que tiene a Dios en su horizonte) y una existencia en el absurdo. Cf. PRÖPPER, *Theologische Anthropologie* I, 37-40.

27 “Puesto que el recíproco reconocimiento entre diversas libertades siempre se realiza a través de contenidos, que jamás agotan su original apertura de sí misma ni su afirmación del otro, esta realización misma apunta, en cuanto que es incondicional, a la idea de una libertad que se abre incondicionalmente a todo contenido y a sí misma, esto es, de una libertad que como unidad de apertura de sí misma e inmediata plenitud del contenido sería incondicional no sólo formal, sino también materialmente, y en cuanto tal podría llamarse perfecta”: PRÖPPER, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte*, 190.

incondicionalidad a otra libertad. Así, el reconocimiento recíproco entre libertades apunta a la idea de una libertad infinita y perfecta que pueda reconocer de forma absoluta toda libertad. Esto muestra también que el hombre, por su incondicional libertad, está referido a una plenitud que no se puede dar a sí mismo. De esta manera el análisis transcendental de la libertad apunta a la idea de Dios y el hombre queda proyectado a su realidad y en espera de su posible revelación. Así se conecta de nuevo con la reflexión teológica.

Precisamente en esto se muestra la divina soberanía de su reinado: que él quiso junto a sí una libertad incondicional –una libertad que se presenta primeramente verdadera para él, su Dios, y no *tiene* que presentarse para él de una forma distinta a la que se presenta para sí *misma*. No a pesar de, sino *porque* es libre, el hombre está ordenado a Dios y puede experimentar esto al experimentar su conciencia de libertad como *propia* determinación²⁸.

III. LIMITACIONES DEL PLANTEAMIENTO

El paradigma de análisis de la libertad suscita algunas cuestiones críticas y presenta ciertas limitaciones, que son percibidas, sobre todo, desde otras perspectivas. Para poder reconocer sus puntos fuertes y las posibilidades que ofrece a la teología, conviene primero situar esas limitaciones.

1. EL CUESTIONAMIENTO DE LA LIBERTAD

Pröpper pretende dialogar con la modernidad y, por eso, toma uno de sus principios fundamentales. La libertad es una realidad humana básica, que fascina y es necesaria para entender al ser humano. Pero quizá nunca como actualmente se ha puesto en duda con tanta fuerza y tanta determinación su existencia real, por lo que no resulta tan evidente que sea una categoría de referencia para todos. El mismo hecho de la libertad es cuestionado desde

28 *Id.*, *Evangelium und freie Vernunft*, 67. Cf. *Id.*, *Theologische Anthropologie II*, 734.

diversas corrientes filosóficas deterministas, desde la psicología y la sociología, y actualmente desde la neurobiología²⁹. Por eso, Pröpper ha tenido que confrontarse con estas teorías que niegan la realidad de la libertad humana y tienen cierta incidencia en la opinión cultural, aunque entran en flagrantes contradicciones en lo que se refiere a la vida práctica de los individuos y de la sociedad.

Es ciertamente llamativo que se tome como punto de partida para el pensamiento de la fe y su transmisión un dato cuya conciencia está en claro retroceso. El mismo Pröpper afirma que “los síntomas de una creciente regresión de la conciencia de la libertad no se pueden pasar por alto y son realmente agobiantes”³⁰. En este sentido, desde un punto de vista intelectual, la libertad no es un hecho reconocido por todos de principio, sino que tiene que ser justificado como eso incondicional que hay en el ser humano. No obstante, aunque llame la atención, la opción por el pensamiento de la libertad no es incomprensible ni injustificada. Que la libertad no sea percibida por todos de forma inmediata no significa que no sea real ni tampoco obliga a tener que abandonar este punto de partida para la reflexión. Además, si lo dicho sobre la existencia de la libertad y su necesidad para entender lo más auténticamente humano es verdad, puede ser un gran servicio al pensamiento y a la conciencia social rescatarla de la inconsciencia y de la permanente sospecha, ya que hará el pensar y el vivir del hombre más humano. En efecto, el punto de partida no es simplemente un elemento en común con la modernidad y la razón humana, sino que supone ya una provocación a la cultura contemporánea. La revelación cristiana no puede entenderse sin el hecho de la libertad y lo que ésta significa. La razón humana, si piensa con sinceridad y desinteresadamente, se encuentra con lo incondicional que está en el hombre, esto es, la libertad.

Aun partiendo del hecho de la libertad, también se cuestiona su carácter trascendental. La libertad existe en medio de condicionamientos de diverso tipo, sin los cuales no se da. Según algunos autores, habría que renunciar a

29 Sobre el determinismo en general y la cuestión de la libertad cf. PRÖPPER, *Theologische Anthropologie* II, 849-885. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental* (Santander 1996) 194-200. G. KEIL, *Willensfreiheit* (Berlin 2007) 15-49. Sobre el determinismo neurobiológico cf. G. ROTH, *Fühlen, Denken, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert* (Frankfurt am Main 2001). W. SINGER, *Vom Gehirn zum Bewusstsein* (Frankfurt am Main 2006). Para una confrontación filosófica a fondo con el determinismo neurológico actual, analizando las cuestiones de la conciencia y la libertad, cf. M. ÁLVAREZ GÓMEZ, *El problema de la libertad ante la nueva escisión de la cultura* (Madrid 2007) 70-123.

30 PRÖPPER, *Evangelium und freie Vernunft*, 92.

toda consideración incondicional para quedarse con una comprensión de la libertad como una realidad condicionada, limitada y, en cierto sentido, herida³¹. Es evidente que la libertad humana está situada, y pretender un concepto de libertad sin ningún tipo de condicionamiento sería jugar a la ciencia ficción o hacerse ilusiones sin sentido. Pero el hecho de lo condicionado no niega el dato de que la libertad tiene su fundamento en sí misma y, por tanto, no tiene su origen en lo que la condiciona. Ni surge como un “epifenómeno” de la naturaleza ni se puede reducir a las condiciones en las que se da³². Es incondicional no porque no esté condicionada, sino porque tiene en sí misma su fundamento y es condición de posibilidad para que el hombre se determine a sí mismo y, entonces, su acción sea realmente suya.

Además, la realidad incondicional de la libertad no se sitúa en oposición a los condicionamientos materiales o cuenta con ellos deseando poderse realizar en pura abstracción. Los condicionamientos existenciales de la libertad no la limitan, sino que la hacen posible³³, pues una libertad puramente espiritual no es más que una quimera, fruto de antropologías gnósticas o de deseos de eludir la responsabilidad de tener que ser libre. La libertad existe encarnada³⁴, lo cual no sólo no le hace perder su condición incondicional, sino que tiene en la incondicionalidad su auténtico fundamento.

2. LA ABSOLUTIZACIÓN DE LA LIBERTAD

Otra limitación del paradigma de análisis de la libertad es una posible absolutización de la libertad. Ciertamente ésta tiene un cierto carácter de ab-

31 Cf. P. BIERI, *Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens* (München-Wien 2009) 165-365 [trad. esp.: *El oficio de ser libre* (Barcelona 2002)]. G. NEUHAUS, *Frömmigkeit der Theologie. Zur Logik der offenen Theodizeefrage* (Freiburg im Breisgau 2003) 74-87, 103-111.

32 “Aunque no se puede demostrar la unicidad incondicional del yo o de la propia originalidad de mi libertad, podría estar claro: sin la diferencia incondicional del hombre respecto a la naturaleza –esto es, sin el supuesto de una formalmente incondicional *autonomía* de la libertad transcendental- el diagnóstico y la lucha contra el mal es una mera argucia de la naturaleza”: K.-H. MENKE, “Die Diagnose und Bekämpfung des Bösen. Epiphänomen der Natur oder Ausweis formal unbedingter Autonomie?”, en: B.-J. CLARET (Hg.), *Theodizee. Das Böse in der Welt* (Darmstadt 2007) 37-66; 66.

33 M. STRIET, “Verdankte Autonomie. Humanwissenschaften und Schöpfungsglaube”, en: A. AUTIERO – S. GOERTZ – M. STRIET (Hgg.), *Endliche Autonomie. Interdisziplinäre Perspektiven auf ein theologisch-ethisches Programm* (Münster 2004) 123-141; 139-140.

34 Cf. PRÖPPER, *Theologische Anthropologie* I, 578-584.

soluto, pues tiene capacidad para autodeterminarse. La limitación que aquí se señala no es este carácter, sino un uso del concepto de libertad para la reflexión filosófica y para la teología que lo convierte en la única forma de pensamiento adecuada para entender al hombre y su relación con Dios. Pröpper insiste en que no ve otro camino para responder a la pregunta del hombre por Dios³⁵. Sin duda, el discurso sobre Dios incluye el hecho de la libertad, sin la cual no es pensable ni comprensible la realidad de Dios, ni la del hombre, ni la relación entre ambas. Está claro, pues, que la cuestión de Dios sólo se puede plantear desde el hecho de la libertad. Lo que no parece tan evidente es la exclusividad, es decir, el que no haya otro camino³⁶. ¿No se puede partir también de otras realidades igualmente esenciales al ser humano como, por ejemplo, el “sentido”, la “estructura elemental de la razón humana” o la “autoconciencia”? ¿No permiten también una profunda comprensión de la fe cristiana y una adecuada y enriquecedora transmisión de la misma categorías como “comunión”, “encuentro”, “amor” o “alianza-amistad”³⁷?

Pröpper se confronta explícitamente con varias formas de pensamiento alternativas. Una es la concepción unitaria de la realidad y del Absoluto (Dieter Henrich y Klaus Müller). Se trata del paradigma de la “unidad del cosmos” (“All-Einheit”)³⁸. En este planteamiento se parte de la unidad como referencia fundamental. El Absoluto, si de verdad lo es, ha de ser único, pues si hubiera algo distinto a él ya no sería absoluto, y, por tanto, toda la realidad ha de participar de él. En esa unidad se da la auto-diferenciación del sujeto en cuanto que participa del todo. Según Pröpper, en esta forma monista de pensamiento no hay

35 Cf. PRÖPPER, *Evangelium und freie Vernunft*, 32.

36 Critican la exclusividad de este camino, abogando por una pluralidad de formas de pensamiento en la teología, TH.-P. FÜSSEL, “Freiheit als Paradigma der Theologie? Methodische und inhaltliche Anfragen an das Theoriekonzept von Thomas Pröpper”: *Theologie und Philosophie* 82 (2007) 217-251; 241 y CH. TAPP, “Freiheit, Bedingtheit, Endlichkeit”, en: K. MÜLLER – M. STRIET (Hgg.), *Dogma und Denkform. Strittiges in der Grundlegung von Offenbarungsbegriff und Gottesgedanke* (Regensburg 2005) 179-188; 182.

37 Cf. K.-H. MENKE, *Einzigkeit Jesu Christi im Horizont der Sinnfrage* (Freiburg 1995) 111-176. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 50-72. K. MÜLLER, *Streit um Gott. Politik, Poetik und Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild* (Regensburg 2006) 111-122. 213-222. LERCH, *All-Einheit und Freiheit*, 13-14. G. GRESHAKE, “Communio – Schlüsselbegriff der Dogmatik”, en: G. BIEMER – B. CASPER – J. MÜLLER (Hgg.), *Gemeinsam Kirche sein. Theorie und Praxis der Communio. Festschrift der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i. Br. für Erzbischof Dr. Oskar Saier* (Freiburg – Basel – Wien 1992) 90-121. O. GONZÁLEZ DE CARDENAL, *Jesús de Nazaret. Aproximación a la Cristología*, (Madrid 31993) 3-37. *Id.*, *Dios* (Salamanca 2004) 15-193. H. URS VON BALTHASAR, *Sólo el amor es digno de fe* (Salamanca 41995).

38 Cf. D. HENRICH, *Denken und Selbstsein. Vorlesungen über Subjektivität* (Frankfurt 2007). MÜLLER, *Streit um Gott*.

lugar para una libertad humana incondicional, porque se da la diferencia, pero no una alteridad real, ya que el sujeto es parte de un todo y no un todo en sí. Parece cuestionable que en esta concepción de la realidad las personas sean realmente sujetos de su acción, pues se da una fundamentación externa de su ser, una determinación ajena, desde el todo de la unidad³⁹. Así se hace difícil mantener el carácter personal del hombre.

Por su parte, Hansjürgen Verweyen piensa que la teología ha de partir de una “filosofía primera” para poder dar razón de su contenido específico. Explica la relación entre el hombre y Dios desde la idea de un sentido definitivo y con el esquema de la manifestación del Absoluto⁴⁰. Entiende el yo personal como una imagen (“Bild”) del Absoluto y, por tanto, la relación con él se hace pensable y posible desde la autoconciencia del yo. Pröpper se pregunta si este planteamiento no supone, al final, la imposibilidad de que exista un sujeto finito justamente por la apelación a un incondicional que no está en el sujeto y sin el cual éste no tiene realidad en sí. Además, considera que el recurso al Absoluto para garantizar la libertad y el sentido del sujeto significa su determinación externa y, metodológicamente, una “hermeneútica circular” que no termina de fundamentar la realidad del ser humano. Por eso, Pröpper piensa que la relación entre Dios y el hombre no se puede pensar desde el esquema de la manifestación del Absoluto, sino que su forma de pensamiento adecuada es la relación entre libertades⁴¹.

Y en un plano más estrictamente teológico, otra categoría para pensar orgánicamente la fe cristiana es la “*communio*” (Gisbert Greshake). Pröpper manifiesta expresamente su acuerdo con el contenido del planteamiento. Pero no cree que pueda ser una orientación de sentido que guíe al pensamiento, ya que “para ello no queda otro camino que el transcendental: el planteamiento, pues, de la libertad que reflexiona sobre sí misma”⁴².

Esta respuesta sólo contrapone los planteamientos, y considerando el de Pröpper, ¿sólo el método transcendental asegura la verdad del pensamiento y la universalidad de su transmisión? ¿No es más razonable una comprensión sinfónica de distintos métodos y distintas categorías, que son expresión de la

39 Cf. PRÖPPER, *Theologische Anthropologie* I, 627-637. LERCH, *All-Einheit und Freiheit*.

40 Cf. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 133-269. *Id.*, “Was ist Freiheit?”, 530-535.

41 Cf. PRÖPPER, *Evangelium und freie Vernunft*, 180-196; 193. *Id.*, *Theologische Anthropologie* I, 650-656.

42 PRÖPPER, “Freiheit als philosophisches Prinzip der Dogmatik”, 185, n. 62.

complejidad y riqueza tanto del ser humano como de la revelación divina? Las realidades que son esenciales al ser humano están mutuamente implicadas. En este sentido, todas esas posibles categorías y formas de pensamiento se refieren y se entienden desde el hecho de la libertad humana. Pero también es necesaria la dirección inversa. Sólo desde ellas puede entenderse y ser real esa libertad. Por tanto, es clara la necesidad del planteamiento transcendental de la libertad, pero no parece que haya que aceptar necesariamente la exclusividad de este camino de pensamiento.

Además, metodológicamente, considerar que sólo hay una forma de pensamiento para la teología encierra el peligro de terminar adecuando el objeto al método y no a la inversa. La forma de pensamiento ha de corresponderse a la realidad que quiere pensar y no debe reducirla, sino dejarse moldear por ella. Con esa exclusividad en la forma del pensamiento se corre el riesgo de no abarcar y no explicar en su totalidad y riqueza ni el contenido de la revelación ni el ser del hombre.

Se da un riesgo en la absolutización metodológica de la categoría de libertad, pero también puede ser una limitación su absolutización en cuanto al contenido. Pröpper entiende la libertad como una autonomía donada al hombre, que es libre porque Dios lo ha creado así y, por tanto, no lo sitúa frente a Dios, sino en relación con él⁴³. En este contexto se ha analizado con detalle un tipo de determinismo teológico en el que la eficacia de la acción de Dios cuestiona la real libertad del hombre y, lógicamente, se pretende superar tal postura⁴⁴. Pero su comprensión absoluta de la libertad, que está ante la gracia y ante el pecado con una pura independencia, termina por hacer difícil de entender la realidad del pecado original y la necesidad de la gracia divina para la salvación. Ciertamente, el hombre ha de ejercitar su libertad en la relación con Dios. Pero, ¿no es posible esa ejercitación justamente gracias a la acción de Dios mismo, que se acerca al hombre y lo capacita para responderle? Que Dios capacite al hombre no significa una determinación de su respuesta ni implica que el hombre no pueda negar a Dios. La acción divina, más bien, hace que esa acción pueda ser realmente libre, original y creativa por parte del hombre mismo. Y, por otro lado, si el pecado no afecta a la libertad

43 Cf. PRÖPPER, *Evangelium und freie Vernunft*, 288-293. STRIET, "Verdankte Autonomie", 129-133.

44 Cf. M. GREINER, "Gottes wirksame Gnade und menschliche Freiheit. Wiederaufnahme eines verdrängten Schlüsselproblems", en: PRÖPPER, *Theologische Anthropologie*, 1351-1436.

y ésta está simplemente ante él, ¿cómo se puede entender la situación de pecado universal a la que hace referencia el pecado original?⁴⁵ Éste no destruye ni determina la libertad humana, pero sí la hiere y la condiciona. De hecho, la libertad necesita ser redimida para poder ser realmente ella misma⁴⁶.

Así pues, el concepto de libertad ha de estar abierto y confrontarse con otras realidades humanas fundamentales. La libertad está, por sí misma, en relación con el amor, la verdad, la justicia, la esperanza, el servicio, el prójimo, la llamada del otro..., y no puede entenderse como un concepto absoluto en sí. Una absolutización de la libertad tiene el riesgo de hacer difícil la integración de algunos aspectos fundamentales de la revelación cristiana. Junto a la libertad hay otras realidades que forman parte del contenido de la revelación y que han de ser integradas en el pensamiento teológico. Por eso, la forma de pensamiento de la libertad ha de estar abierta a otras categorías y formas de pensamiento, pues su exclusividad sería un peligro para la integridad del contenido que se ha de pensar.

IV. POSIBILIDADES TEOLÓGICAS DEL PARADIGMA DE LA LIBERTAD

Una vez situadas las limitaciones del planteamiento que parte del análisis de la libertad, podemos considerar las fecundas posibilidades que ofrece a la teología. Pröpper ha explicado el pensamiento de la libertad (Freiheitsdenken) y lo ha aplicado a algunos campos teológicos, como la soteriología y la antropología. Algunos discípulos suyos han utilizado esta forma de pensamiento para explicar otros aspectos de la teología, como Magnus Striet en el campo de la doctrina sobre Dios o Georg Essen en el de la cristología. Aquí vamos a indicar solamente algunas posibilidades generales.

45 Cf. PRÖPPER, *Evangelium und freie Vernunft*, 153-179.

46 Sobre la necesidad que tiene la libertad de ser redimida cf. J. MÖLLER, "Freiheit und Erlösung. Eine Reflexion zur Freiheitsgeschichte der Neuzeit": *Theologische Quartalschrift* 162 (1982) 275-288; 279. P. HÜNERMANN, "Erlöste Freiheit. Dogmatische Reflexionen im Ausgang von den Menschenrechten": *Theologische Quartalschrift* 165 (1985) 1-14; 7-11. H. HOPING, *Freiheit im Widerspruch. Eine Untersuchung zur Erbsündenlehre im Ausgang von Immanuel Kant* (Innsbruck 1990) 234-294. Sobre la repercusión cósmica del poder del pecado y la liberación de la creación entera cf. M. SCHULZ, "Die 'gefallene' Natur. Mensch und Schöpfung unter der Macht der Sünde": *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* 30 (2001) 110-123.

1. EL DIÁLOGO CON LA MODERNIDAD

Un elemento fundamental del pensamiento de la libertad en la teología es el diálogo con la modernidad. Se quiere escuchar el discurso humano y, a la vez, que el cristianismo sea comprendido y pueda ser acogido. Se asume la libertad como categoría básica principalmente porque permite explicar en profundidad la esencia de la fe cristiana y está en plena correspondencia con la revelación bíblica. Pero también se sitúa la libertad como categoría de referencia porque el hombre moderno se ha identificado a sí mismo con la idea de libertad. Esto implica acoger un concepto de libertad y dialogar sobre algunos aspectos del mismo, para matizarlo y enriquecerlo.

Pröpper considera que este diálogo es de máxima importancia, hasta el punto de proponer lo que él llama un “planteamiento elíptico”. Éste supone que hay dos principios en el pensamiento teológico: uno, estrictamente teológico, es la fe, que tiene su contenido fundamental en la revelación de Dios como amor en Jesús, y otro un “co-principio” filosófico, que es la forma de pensamiento de la libertad⁴⁷. Así el pensamiento moderno se introduce críticamente en la hermenéutica teológica y ofrece la posibilidad tanto de pensar razonablemente la fe como de transmitirla en el contexto actual. Entonces, la argumentación antropológica y soteriológica se convierte en un momento irrenunciable de la teología. El hombre, por su constitutiva apertura, es apelable por una verdad que llegue a él y puede ser dialogante activo (con capacidad receptiva, palabra y decisión) en el encuentro con Dios; esto es, Dios puede dirigirse a él y el hombre tiene capacidad de respuesta ante él. Esta apertura del hombre, que le hace capaz de acoger la verdad de la fe, ha de ser accesible también a una reflexión filosófica. En este sentido, la fe ha de poder explicarse ante la razón filosófica, así como también ha de poder dar que pensar a la razón⁴⁸.

Esto lleva a pensar que la teología necesita una filosofía adecuada. A lo largo de la historia los teólogos han asumido críticamente diversos planteamientos filosóficos. En el momento actual el pensamiento de la libertad puede ser una referencia importante, pues la teología no puede dejarse arrastrar por una ausencia de metafísica. Si no hay una filosofía adecuada que asumir, la teología misma tendrá que darse una metafísica.

47 Cf. PRÖPPER, *Evangelium und freie Vernunft*, 3-22. 305-306.

48 Cf. *Id.*, “Freiheit als philosophisches Prinzip der Dogmatik”, 175-176.

Por otra parte, si se quiere ser accesible a la razón filosófica, se supone una pretensión de verdad y de universalidad. El pensamiento de la libertad plantea en la teología y en la cultura moderna la cuestión de la verdad y, por tanto, de la accesibilidad y de la validez universales de lo que se afirma. Desde el análisis de la libertad es posible considerar estas preocupaciones muy presentes en la teología actual, así como plantear la cuestión de la verdad y la necesidad de la racionalidad en el discurso moderno. Se abre aquí una brecha importante para el diálogo con el mundo moderno, con la filosofía y con las ciencias humanas y para que la teología pueda tener relevancia social y aportar algo a la vida pública.

2. LA SISTEMATICIDAD DE LA TEOLOGÍA

La teología se entiende como una reflexión sistemática sobre el contenido de la revelación. Esa sistematicidad necesita un fundamento que sea la raíz de la reflexión y el principio organizador de los diferentes temas. Pröpper considera que este principio es la autocomunicación de Dios como amor en Jesús, que, a su vez, incluye el principio de la libertad para que pueda ser pensable y real ese principio. Desde aquí propone una estructuración orgánica de toda la dogmática. Ante todo, la realidad humano-histórica de Jesús vista a la luz de su origen y la unidad de su vida (anuncio, muerte y resurrección) como revelación del amor de Dios a los hombres, hacen que la autocomunicación de Dios deba plantearse desde la comprensión de Dios como *Trinidad* y desde el misterio de Jesús (*crístología*). Esta revelación tiene una figura concreta gracias a la acción del Espíritu Santo (*pneumatología*). Y a partir de los tratados centrales de trinidad y cristología ha de presentarse la tesis de la autocomunicación de Dios y la explicación de su significado soteriológico (*revelación*). En la *antropología teológica* se trata de considerar al hombre en cuanto creado para la comunicación con Dios y capaz de acoger su revelación. La comunidad creada por la autocomunicación de Dios es el tema de la *eclesiología*. Si se piensa en el horizonte de significado que provoca la revelación de Dios, se tematizan la *creación* y la *escatología*. Otros tratados están en relación con éstos: el de *sacramentos* en relación con la eclesiología y el de *gracia* en referencia a los de trinidad y antropología. Las *implicaciones filosóficas* de la dogmática se han de tratar en el contexto de los tratados de

revelación, trinidad y antropología. Y todas las áreas de la dogmática han de tener una impronta trinitaria y soteriológica⁴⁹.

Esta propuesta de reflexión sistemática ayuda a percibir la necesidad de la unidad de la teología en un momento en el que la proliferación de ramas y de materias, en ocasiones sin una clara conexión entre sí, puede suponer un riesgo de dispersión y de fragmentación de la razón teológica. El pensamiento de la libertad ofrece un instrumental conceptual para pensar de forma sistemática y organizar los diversos campos de quehacer teológico.

3. EL DRAMA DE LA SALVACIÓN

Finalmente, cabe destacar las posibilidades que ofrece el pensamiento de la libertad para plantear el misterio de Dios mismo, la realidad del hombre y la relación entre ambos. Considerar la libertad supone aceptar la seriedad de la historia. Dios ha iniciado una relación de amor y ha abierto un proyecto de salvación, en el que Él mismo actúa de forma creativa y en el que el hombre ha de aportar algo de forma original. Esta creatividad que hace posible la historia sólo es comprensible por la capacidad que tiene el hombre para determinarse y así poner algo nuevo en la realidad. Dios mismo espera esa novedad que el hombre ha de poner en su plan de salvación, por lo que la libertad del hombre afecta a Dios mismo. Éste no ha creado un ser autómatas, sino un compañero de alianza, al que respeta, al que invita a participar en su amistad y del que espera algo propio.

La libertad ayuda a entender el drama de la relación entre Dios y el hombre como algo positivo, en el sentido de que ambos actúan⁵⁰. Ofrece la posibilidad de presentar una visión moderna del hombre y una comprensión personal de Dios que está en plena consonancia con la revelación bíblica. El comportamiento de Dios como alguien que actúa, se compadece, habla y escucha, ama y salva, responde a peticiones y propone su voluntad, sólo es com-

49 Cf. PRÖPPER, "Freiheit als philosophisches Prinzip der Dogmatik", 182. *Id.*, *Evangelium und freie Vernunft*, 316-321. *Id.*, *Theologische Anthropologie I*, 105-108.

50 Se ha planteado esta cuestión desde la perspectiva de la libertad, sobre todo, en relación con la eficacia de la oración. Cf. U. LOCKMANN, *Dialog zweier Freiheiten. Studien zur Verhältnisbestimmung von göttlichem Handeln und menschlichem Gebet* (Innsbruck-Wien 2004). M. STRIET (Hg.), *Hilft beten? Schwierigkeiten mit dem Bittgebet* (Freiburg – Basel – Wien 2010).

previsible desde su libertad y considerando que ha creado al hombre libre, es decir, con capacidad para recibir la palabra de Dios y para responderle.

Hacer teología desde el análisis de la libertad contribuye a acoger la revelación bíblica de un Dios personal y a plantear algunos temas tradicionales (omnipotencia, inmutabilidad, omnisciencia, providencia, impecabilidad, gracia...) de forma que puedan entenderse en total sintonía con esa revelación, superando adherencias de determinadas comprensiones filosóficas que hoy no son las nuestras.