

## REFLEXIONES TEOLOGICAS EN TORNO A LA LIBERTAD DE CRISTO EN SU PASION Y MUERTE

JOHANNES STÖHR

A los cristianos les ha sido otorgada la libertad de los hijos de Dios (Cfr. Rom 8,21). Jesucristo la ha obtenido para nosotros por haber muerto en el madero de la cruz por nuestra salvación, cumpliendo la misión que le encomendó el Padre. Sus manos y sus pies estaban clavados en el leño de la cruz, por lo que no podía moverse; sin embargo, en esta condición realizó la libertad humana en su máxima perfección. Cristo pudo redimirnos por medio de su Pasión y de su muerte, porque no se limitó a sufrir pasivamente estos males, sino que los asumió voluntariamente y los aceptó de manera plenamente consciente.

Dios no ha dejado a nadie ni a nada a merced de un destino ciego. El Padre celestial se cuida de los lirios del campo y de las aves del cielo; ni uno sólo de nuestros cabellos cae de nuestra cabeza sin su consentimiento (Cfr. Mt 6,26; 30,30). Por lo tanto podemos asegurar con mayor razón que Dios no se siente desinteresado cuando se trata de su Hijo unigénito. Por consiguiente la Pasión y muerte entraron sin duda en los planes del Padre. Pero al mismo tiempo Jesús aceptó, deseó y realizó su muerte voluntariamente y por propia iniciativa.

Por una parte, la acción redentora de Cristo es el cumplimiento necesario de la voluntad de Dios, pero, por otra, es también un acto libre y meritorio de su voluntad humana, conforme a las palabras del Señor:

«Nadie puede quitarme la vida, la doy voluntariamente. Tal es el mandato que he recibido de mi Padre» (Jn 10,17). Por lo tanto la obra redentora de Cristo representa una conjunción e implicación misteriosa de libertad y de obediencia. El acto supremo de la libertad de Jesús es al mismo tiempo el cumplimiento de la voluntad del Pa-

dre por parte del Hijo inocente de Dios. La profunda comprensión teológica de este misterio tiene gran importancia; sólo a partir de ella se puede esclarecer el significado de la libertad humana en general<sup>1</sup>.

No reviste una dificultad especial entender que el Hijo cumple voluntariamente un mandato del Padre. Sin embargo, el intento de considerar a la luz de la fe el acto redentor de Cristo, la inmolación de su vida, como acto supremo de la libertad y, al mismo tiempo, como acto supremo de la obediencia de Jesús, plantea a los teólogos problemas casi insolubles<sup>2</sup> situándoles quizá ante la tarea más difícil de la teología, como explica M. J. Scheeben<sup>3</sup>; en todo caso, según la opinión general, esta cuestión constituye una verdadera cruz para los teólogos<sup>4</sup>.

Según todas las apariencias, una libertad verdadera y real significa que Cristo pudo haberse negado a cumplir el mandato del Padre y, por lo tanto, parece que implica su capacidad de pecar. Por consiguiente, para la voluntad humana de Cristo el pecado no llegaría jamás a ser un hecho, pero sí una verdadera posibilidad.

Sin embargo, al referirnos a Cristo, no sólo hay que negar el hecho, sino también la posibilidad de todo pecado. El pecado es siempre un acto de la persona: ahora bien, el sujeto personal de la naturaleza humana de Cristo y, por lo tanto, de su voluntad humana es la segunda Persona divina. Pero ésta no puede pecar, al ejercitar la voluntad divina; ni lo puede hacer tampoco al ejercitar la voluntad humana hipostáticamente vinculada a ella. Por lo tanto, la voluntad humana de Cristo carecería de capacidad metafísica para pecar

1. Explicaciones más detalladas sobre las consecuencias correspondientes en L. F. MATEO-SECO, *La liberación de la libertad, tarea humana y cristiana*, en J. L. ILLANES (director), *Ética y Teología, ante la crisis contemporánea*, Pamplona 1980, 545-554; además en C. FABRO, *Josemaría Escrivá de Balaguer, Teacher of Christian Freedom*, en: «Irish Theological Quarterly» 47 (1980) 56-60; F. RAURELL, *La obediencia de Cristo, modelo de la obediencia del hombre según San Pablo*, en «Estudios Franciscanos» 64 (1963) 249-270.

2. F. MALMBERG, *Über den Gottmenschen*, Friburgo 1960; 115; D. VIVA, «Nodus paene inextricabilis» (Cursus theologicus, p. VI *De incarnatione*, disp. 1, q. 6 disp. 2; ed. Padua 1726, 43).

3. M. J. SCHEEBEN, *Mysterien des Christentums*, ed. J. Höfer, Friburgo 1951, 273.

4. B. M. XIBERTA, «Problema nulli fere secundum ad necessitatem. Quocumque enim deflectas opus redemptionis periclitatur. Nulli pariter fere secundum quantum ad difficultatem» (*Tractatus de Verbo incarnato*, Madrid 1944, I, 144). De manera parecida JUAN DE LUGO, *De incarnatione*, disp. 26 sectio. 6 n. 71; ed. Vivès, III, Paris 1892; 1. Datos y citas bibliográficas más detallados de los autores mencionados aquí y a continuación en J. STÖHR, *Das Miteinander von Freiheit. Unsündlichkeit und Gebornam in der Erlösungstat Christi*, en «Doctor Communis» 22 (1969) 58-81, 225-241, 365-380.

y, por consiguiente, al parecer, no gozaba de libertad. Pero, sin ésta, la acción redentora de Cristo carecería de la dignidad del mérito. La muerte expiatoria, que Cristo no pudo rechazar a causa de su impecabilidad, fue para él algo totalmente inevitable y por ello, al parecer, carente de todo mérito.

Pero hay todavía otra cuestión que contribuye a aumentar la dificultad del problema; según la doctrina de los teólogos, universalmente aceptada, el alma humana de Cristo gozaba de la visión inmediata de Dios ya antes de su resurrección y glorificación. Pero la visión beatífica, la presencia inmediata del Bien supremo en el intelecto, impide que los bienaventurados del cielo puedan apartarse de este Bien supremo. Ahora bien, si esto sucede con los bienaventurados, ¿no iba a pasar lo mismo con el alma de Cristo, e incluso en mayor grado? La explicación clásica dice que Cristo fue *viator* y al mismo tiempo *comprehensor*. Pero, ¿cómo pueden compaginarse ambas cosas? Si el alma humana de Jesús tenía inmediatamente presente el mandato del Padre que exigía su muerte, ¿cómo podía dejar de cumplirlo? Además los teólogos enseñan que Cristo poseía un amor divino vinculado necesariamente a su naturaleza, es decir, inalienable, y ello en virtud de la unión hipostática. Pero de este amor se deriva la observancia segura de los mandamientos. ¿Puede seguir siendo libre una obediencia «necesaria» de esta índole?

Los teólogos se han enfrentado con frecuencia a estas dificultades. Anselmo de Canterbury, Alberto Magno, Buenaventura y Tomás de Aquino pasan a veces a hablar de este problema. Sin embargo, ha sido la teología postridentina la que ha abordado sistemáticamente la cuestión. Esta problemática ha entrado en una nueva dimensión al ser estudiada a la luz de la gran disputa en torno a la gracia, sostenida entre el tomismo y el molinismo. Al hacer referencia al orden de la creación, resulta ya difícil compaginar la libertad creada por una parte y la determinación y la infalibilidad de la voluntad divina por la otra. Y más difícil todavía es explicar la compatibilidad de ambos factores en el orden de la gracia, cuando se trata de la acción sobrenatural de Dios sobre el hombre que ha de ser redimido y sobre el que lo está ya. Sin embargo, estas dificultades carecen de importancia, comparadas con las que se derivan además de la Cristología, a causa de la unidad de la persona divina que actúa en una naturaleza humana verdadera y completa y por lo tanto también en una libertad humana verdadera y completa.

Por esta razón, en la teología de la era moderna ningún teólogo

importante ha pasado de largo ante esta cuestión<sup>5</sup>. Limitémonos a mencionar aquí a los jesuitas Francisco Suárez (1590), Gregorio de Valencia (1597), Gabriel Vázquez (1615), Adan Tanner (1626), Francisco Amico (1632), a los dominicos Juan de Sto. Tomás (1644) y Jean Baptist Gonet (1659), a los carmelitas salmanticenses (1701) y finalmente a M. J. Scheeben.

En la actualidad esta cuestión figura también entre las más discutidas. Así lo demuestran las monografías de R. Garrigou-Lagrange OP<sup>6</sup> (1946), P. Galtier SJ<sup>7</sup> (1947), A. Durand SJ<sup>8</sup> (1948), G. de Gier MSC<sup>9</sup> (1950), B. Xiberta O Carm<sup>10</sup> (1954), F. Velázquez<sup>11</sup> (1957), F. Malmberg<sup>12</sup> (1958), E. Gutwenger SJ<sup>13</sup> (1960), E. Laje SJ<sup>14</sup> (1961), J. F. Walvoord<sup>15</sup> (1961), E. Bailleux<sup>16</sup> (1967), y H. Santiago Otero<sup>17</sup> (1969). En la actualidad, el problema ha pasado a for-

5. Cfr. MAURICE DE BAETS, *De libera Christi oboedientia*, Lovaina 1905; A. MICHEL, «Jesus-Christ», «Liberté», «Dict Théol» 8 (1924) col. 1297-1309; J. GUMMERSBACH, *Unsündlichkeit und Befestigung in der Gnade nach der Lehre der Scholastik mit besonderer Berücksichtigung des Suarez*, Frankfurt 1933; G. KOPF, *La liberté de l'acte de charité dans le Christ*, en «Revue Thomiste» 39 (1934) 353-369; L. LERCHER, *Institutiones theologiae dogmaticae*, III, Innsbruck 1951, 84-90; J. SOLANO, *De Verbo incarnato* I c. 4 a 1 th. 18, en: «Sacrae theologiae summa» III, Madrid 1953, 185-204; POHLEGUMMERSBACH, *Dogmatik*, 2 Paderborn 1956, II, 149-154; DIEKAMP-JÜSSEN, *Dogmatik*, 11-12, Friburgo 1959, 276-279, 254 s.; TH. MULDOON, *Theologiae dogmaticae praelectiones* IV, «De Verbo incarnato redemptore», Roma 1960, 339-350, y la bibliografía citada más adelante.

6. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Christo salvatore*, Paris 1945; *De concordia liberae oboedientiae Christi cum eius impeccabilitate*, Acta Pontificae Academiae S. Thomae Aquinatis 12 (Turin 1946) 86-105 (Rec. en «La Ciencia Tomista» 79 (1952) 334 s.: A. BANDERA).

7. P. GALTIER, *Obéissant jusqu'à la mort*, en «Revue d'ascétique et de mystique» 1 (1920) 113-149; Id. *De incarnatione ac redemptione*, Paris 1962, 2 Paris 1947, 296-322; Id. *Les deux Adam*, Paris 1947.

8. A. DURAND, *La liberté du Christ dans son rapport à l'impeccabilité*, en «Nouvelle Revue théologique» 70 (1948) 811-822 (Rec. en «L'Ami du clergé» 59 (1949) 677-678: A. MICHEL).

9. G. DE GIER, *Het problema van Christus' onzondigbare vrijheid*, en «Werkgenootschap van katholieke Theologen in Nederland, Jaarboek» 1950, 57-77.

10. B. M. XIBERTA, *Llibertat, indefectibilitat i merit en Jesucrist*, en «Criterion» 1 (1931) 411-416; *De Verbo incarnato* I, Madrid 1954, 390-400, 443-445.

11. F. VELÁZQUEZ, *De valore argumenti patristici in theoria praecepti non rigurosi circa mortem Christi*, en «Ecclesiastica Xaveriana» 7 (Bogotá 1957) 99-158.

12. F. MALMBERG, *Über den Gottmenschen*, Friburgo 1960 (Rec. en «Freiburger Zeitsch. für Phil. u. Theol.» 8 (1961) 201-205: C. ZIMORA).

13. E. GUTWENGER, *Bewusstsein und Wissen Christi*, Innsbruck 1960, 156-164 (Rec: «Münchener theol. Zeitschr.» 12 (1961) 78-81; J. RATZINGER, «Augustinum» 1 (1961) 13-145; A. TURRADO, «Freiburger Zeitschr. f. Phil. u. Theol.» 8 (1961) 205-207: M. LÖHRER.).

14. E. LAJE, *Libertad, impecabilidad y mérito en la obediencia de Cristo*, en «Ciencia y Fe» (San Miguel, República Argentina) 17 (1961) 43-56.

15. F. F. WALVOORD, *The impeccability of Christ*, en «Bibliotheca Sacra» 118 (Dallas USA, 1961) 195-202.

16. E. BAILLEUX, *L'impeccable liberté du Christ*, en «Revue Thomiste» 67 (1967) 5-28.

17. H. SANTIAGO-OTERO, *La libertad de Cristo a la luz de la doctrina de Santo*

mar parte de las discusiones entabladas en torno a la autoconciencia de Jesús y a su visión de Dios.

En este contexto hemos de prestar atención a tres componentes del problema, que constituyen el núcleo de la fe:

1. La impecabilidad de Cristo, basada en la unión hipostática y en la visión divina inmediata del alma humana de Cristo.

2. La libertad verdadera y plena de la voluntad humana de Cristo, a saber, la libertad específica correspondiente a su estado de peregrino, exigida por la integridad de la naturaleza humana de Cristo y que parece ser condición absolutamente necesaria de todo mérito.

3. El mandamiento del Padre, por el que Cristo debe morir, su designio redentor de que la redención de la humanidad sólo ha de realizarse en forma de una satisfacción vicaria plena, y además por la obediencia de Jesús hasta la muerte; un designio salvífico que significa propiamente una obligación para la voluntad de Cristo.

No parece que puedan compaginarse estos tres componentes, sin que surja una contradicción: al parecer, la impecabilidad y la obediencia excluyen la libertad; la impecabilidad y la libertad excluyen la obediencia —pues existe ya una vinculación libre con el bien—, y la libertad y la obediencia descartan la impecabilidad.

Si la comprensión de la libertad de Cristo ha causado tan grandes dificultades incluso entre los teólogos más importantes, ¿cómo podremos arrojar luz sobre nuestra libertad, partiendo de la de Jesús? ¿Acaso no significa esto tratar de explicar una verdad algo complicada mediante otra que lo es más? ¿De qué sirve insistir en fórmulas que parecen contradictorias y dialécticas?

El I Concilio Vaticano ha declarado que la razón puede obtener conocimientos muy provechosos incluso a través del estudio de los misterios de fe estrictamente dichos (*mysteria stricte dicta*)<sup>18</sup>. Incluso estos misterios han sido revelados no para crear confusión, sino para iluminar. La teología no puede pretender desvelar un misterio, pero tiene la misión de demostrar que no existe en él ninguna contradicción interna y de sacar fruto de él, partiendo de la conciencia de la fe. Al imponernos la fe, Dios exige un *sacrificium intellectus* en el

Tomás, en «Divinitas» 13 (1969) 403-415; *La libertad Cristo según la doctrina de San Anselmo de Canterbury*, en «Salmanticensis» 14 (1967) 209-215; *La libertad de Cristo, según las enseñanzas de San Buenaventura* en «Revista Española de Teología» 36 (1976) 29-37.

18. VATICANUM I, *sessio* 3 c. 4 (Denz.-Schönm. 3016; Denz. 1796).

sentido de que éste acoge en sí algo desconocido, pero no en cuanto que acepta una proposición que encierra en sí elementos contradictorios, frente a una convicción opuesta. Por la analogía de fe toda revelación de los misterios de la vida interna de Dios irradian luz de múltiples formas, iluminando nuestro entendimiento; el misterio de la Pasión redentora de Jesús y de su libertad no puede constituir ninguna excepción; no contribuye a oscurecer nuestro conocimiento, sino que arroja luz sobre muchos aspectos nuevos.

Lo primero que tuvieron que demostrar los teólogos fue que la libertad activa ejercida por Jesús en su Pasión y su muerte son perfectamente compatibles con su impecabilidad y con el carácter obediencial de su acción redentora. Pero tuvieron que esforzarse sobre todo en aclarar que la libertad de Jesús, a pesar de su naturaleza extraordinaria y peculiar, puede ser una verdadera libertad humana y meritoria, propia del que se encuentra en estado de peregrinación y, por lo tanto, verdadero ejemplo y fundamento de nuestra libertad.

Han sido numerosas las tentativas de resolver este problema: en 1626 Adam Tanner SJ<sup>19</sup> enumeraba 8 soluciones, Francesco Amico SJ<sup>20</sup> contaba poco tiempo después 11, Christian Pesch SJ<sup>21</sup> menciona el número de 20 intentos. Algunas de ellas no son más que soluciones de compromiso. Los intentos de solución que merecen la atención seria de los teólogos presentan algunas semejanzas entre sí; un primer grupo se inclinaría por tomar en sentido amplio el precepto de Dios ordenando la muerte de Jesús y la obediencia de éste hasta la muerte, para salvar así la libertad de Cristo; un segundo grupo interpretaría en sentido restringido la impecabilidad y la visión intuitiva de Dios, a fin de mantener intacta la libertad; y, a su vez, otros, aceptando la impecabilidad de la obediencia perfecta de Jesús, propugnan la existencia de una libertad humana restringida en Cristo.

Según el significado general atribuido a esta palabra, libertad designa el ámbito dentro del cual puede moverse y desarrollarse un ser. Pero ¿un mandato en sentido estricto deja un espacio de esta índole? Y, por otra parte, prescindiendo de esto, ¿acaso la impecabilidad no significa determinación para el bien y, por tanto, carencia de libertad? La muerte resultó totalmente inevitable para Cristo, ya que no podría haberla rechazado sin cometer pecado; por tanto,

19. A. TANNER, *Universa theologia scholastica*, t. IV, *De Incarnatione*, disp. 1 q. 6 dub. 4 (ed. Ingolstadt 1627, 423).

20. F. AMICO, *De incarnatione*, disp. 25 sectio 3 n. 52-103 (ed. Amberes 1650, t. VI, 245-252).

21. C. PESCH, *Praelectiones dogmaticae*, IV, Friburgo 1922, 192 y s.

parece que no existe margen para una actuación meritoria y libre. Una respuesta teológica a estas cuestiones no puede quedar reducida a afirmaciones enfáticas y a declaraciones retóricas.

I. Un primer grupo, que abarca cierto número de intentos explicativos, considera la *obediencia de Jesús*<sup>22</sup> como la dificultad principal. Por ello se inclina a pensar que Cristo no recibió ningún mandato de morir en sentido estricto, o por lo menos trata de restringir su alcance. Si Cristo, en su calidad de Hijo de Dios, obedeció leyes puramente humanas y disposiciones generales de derecho divino positivo, que no tienen relación directa con el derecho natural, fue porque quiso someterse voluntariamente a tales mandamientos, que no implicaban la existencia de una obligación estricta. ¿No se puede aplicar esto mismo a la obediencia de Cristo en general? ¿Puede imponer Dios *ex iustitia* un mandato al hombre-Dios, Jesucristo? Todo precepto posee una fuerza vinculante interna. Pero, ¿cabía obligar internamente a Cristo? Un mandato implica una amenaza: si no haces ésto, serás mi enemigo; por lo tanto, sólo puede referirse razonablemente al que se rebela verdaderamente contra Dios y se hace digno de castigo. Esta situación queda descartada en el caso de Cristo. Por consiguiente, parece imposible que pueda darse una obligación estricta aplicable a Jesús. Si se supone, por lo tanto, que Cristo no estuvo sometido a ningún mandato propiamente dicho, ni siquiera al que exigía de él la muerte ordenada por el Padre, ya no existe incompatibilidad entre la impecabilidad y la libertad de elección. Cristo pudo negarse a acatar un mandamiento impropriamente dicho sin pecar por ello. Si se admite que el vínculo impuesto por la obediencia no era tan estricto, parece que queda margen para la libertad.

1. Algunos teólogos han opinado que basta admitir la existencia de una *obligación general de obedecer* por parte de Cristo, excluyendo respecto a él toda obligación particular, cuyo incumplimiento constituiría pecado. Pero ésto equivaldría a ignorar asimismo que Cristo estaba obligado a cumplir los mandamientos de la ley natural. Sin embargo, la voluntad humana de Jesús, por ser creada, estaba sometida a todos los vínculos particulares que impone la ley natural. Por lo tanto no se puede partir simplemente, con Pierre de la Palu OP del principio de que el soberano no está sometido a la obligación

---

22. Para los textos de los autores mencionados en los apartados I, 1-5, cfr. J. STÖHR, en «Doctor Communis» 22 (1960) 69-79.

de cumplir las leyes o de que no se podía imponer a Cristo exigencia moral alguna, ya que él es Dios.

2. Muchos teólogos han supuesto que se trató exclusivamente de un *mandato en sentido amplio*, de un deseo, de una sugerencia del Padre, que no implicaba ninguna obligación estricta de obedecer, lo que dejaba por tanto plena libertad a Cristo. Este mandato equivaldría a un encargo que el Padre encomienda a su Hijo amado de una forma muy distinta de cómo lo haría si se tratara de un sirviente. Un súbdito presta incluso una obediencia perfecta si está dispuesto a cumplir los deseos del superior; y esta obediencia especial fue asimismo la practicada por Cristo, según Jn 8,29: «Yo hago en todo momento, lo que le agrada». Se sintieron inclinados a aceptar esta solución, aparentemente esclarecedora, Anselmo de Canterbury, Francisco de Vitoria OP, Dionisio de Montina OESA, Alfonso Salmerón SJ, Pedro de Lorca OCist, Juan Antonio Velázquez SJ, Dionisio Petavio SJ, J. Kleutgen SJ, M. J. Scheeben, L. Billot SJ y otros; para ello se basaron en testimonios de la patrística. Como explicación, algunos teólogos llegaron a añadir que Jesús sólo estuvo sometido a leyes penales en sentido amplio, cuyo incumplimiento no habría provocado la ofensa de Dios, la culpa y el castigo, sino sólo la no consecución de una gloria superior (D. Viva SJ, P. Holtzclau SJ, J. Muncunill). Este intento de solución tropezó desde el principio con muchos adversarios; en efecto, queda en el aire una cuestión: ¿Acaso la santidad perfecta no debería haber cumplido necesariamente incluso el más mínimo deseo del Padre? En sí el cumplimiento de una obligación, derivada de un mandato, no contradice la dignidad de Cristo, como tampoco la aceptación de un consejo. Finalmente Jesús no podría haber sido modelo de la obediencia más perfecta, si no se hubiera visto sometido a las exigencias que conlleva un mandato. En efecto, la obediencia en sentido verdadero presupone necesariamente la existencia de un precepto (Tomás de Aquino). A todo mandato le acompaña la amenaza implícita del castigo, sin que por ello se haga referencia a la posibilidad real y concreta de infracción. La finalidad negativa de apartar del mal no es tampoco el sentido único o necesario de todo mandato.

3. Otro intento parecido de solución supone que la orden de morir dada por el Padre sería un *mandato condicionado*, impuesto en previsión del consentimiento de Cristo; en función de la aceptación por parte de su voluntad humana. Jesús mismo deseaba recibir la orden; por consiguiente, ésta implicaba tan sólo una *necessitas con-*



*sequens*, y no cabe, por tanto, hablar de una *voluntas absoluta antecedens* de Dios respecto a la muerte de Cristo (J. Vicentius OP. L. Atzberger, M. de la Taille SJ, F. Prat SJ).

Pero, ¿qué consecuencias se habrían derivado de esto? La obra redentora, el acto supremo de amor divino, se habría iniciado exclusivamente en la voluntad humana de Cristo y dependería totalmente de ella; la obediencia de Jesús habría quedado devaluada y su libertad reducida a una mera *libertas in causa*. Pero, en su providencia, Dios no dispuso la muerte de cruz, porque Cristo lo quiso así, sino que éste aceptó la muerte a causa del mandato que le fue impuesto. ¿Cómo podría entenderse, de lo contrario, la importancia de los acontecimientos del Monte de los Olivos? ¿O el hecho de que el Padre no perdonó a su propio Hijo (Rom 8,32)? La voluntad humana de Cristo secunda la voluntad de Dios; no al revés. Un mandato condicionado del Padre no será otra cosa que un mero deseo; por lo demás en esta tentativa de solución quedaría sin explicar la obediencia de Jesús a los preceptos absolutos de la ley moral. Sin embargo, su libertad no equivale en modo alguno a la independencia total y a la autonomía moral absoluta de su voluntad.

Las soluciones mencionadas no se ajustan al texto de la Sagrada Escritura. Esta pone constantemente de manifiesto que Cristo sabe que su vida está determinada por el carácter vinculante de la voluntad divina<sup>23</sup>: «¿No tenía que padecer Cristo estas cosas?» (Lc 24,26). La voluntad humana de Jesús no era por sí misma regla de sus actos, sino que incluso en la obediencia formal pudo tener como motivo la autoridad divina. En el himno perteneciente a la época prepaulina, Flp 2, 6-11, la vida de Jesús y especialmente su muerte se interpreta como verdadera obediencia, «obediente hasta la muerte», e incluso hasta la muerte de cruz. En el Nuevo Testamento «*hypekoos*» significa siempre obediencia a un mandato en sentido estricto. Juan recuerda estas palabras de Jesús: «Yo actúo conforme el Padre me ordenó» (Jn 14,31) y «Si guardáis mis mandamientos, permaneceréis en mi amor, como yo he guardado los mandamientos de mi Padre

23. Mt. 26,54: «Quomodo ergo implebuntur Scripturae, quia sic oportet fieri?»; Lc. 22,22: «Filius hominis secundum quod definitum est vadit»; Jn. 10,18: «Hoc mandatum accépi a Patre meo»; Jn. 17,4 «Opus consummavi, quod dedisti mihi, ut faciam»; Act. 4, 27: «Convenerunt... adversus sanctum puerum tuum Jesum, quem unxisti, Herodes et Pontius Pilatus ...facere, quae manus tua et consilium tuum decreverunt fieri»; Rom. 5,19: «Sicut enim per inoboedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi, ita et per unius oboedientem iusti constituentur multi»; Ps. 40,8, Hebr. 10,6: «In capite libre scriptum est de me, ut facerem voluntatem tuam»; Hebr. 10,5: «Ingrediens mundum dicit... Ecce venio, ut faciam Deus, voluntatem tuam». Véanse también los anuncios de la Pasión: Mt. 16,21; Mc. 8,31; Lc. 9,22.

y permanezco en su amor» (Jn 15,10). La obediencia de Jesús es la antítesis de la desobediencia de Adán respecto a un mandamiento divino en sentido verdadero. Sobre todo, el término *entole*<sup>24</sup>, usado con frecuencia, sugiere la existencia de una obligación estricta basada en el mandato relativo a la muerte.

Es cierto que algunos teólogos se han empeñado en precisar el sentido literal de *entole*, y afirmar que se trata de un verdadero mandato de muerte, pero dejan cierto margen a la libertad, al restringir hasta cierto punto su carácter obligatorio.

4. Así, por ejemplo, explican que se trata de un *mandato con posibilidad de aplicación de dispensa*. Todo precepto positivo puede dispensarse: Cristo podría haber obtenido en cualquier momento la revocación de la orden dada conforme a Mt 26,53 («¿O crees tú que no podría pedir al Padre que enviara en mi auxilio inmediatamente más de doce legiones de ángeles?») (Véanse, Juan de Lugo SJ, S. Pallavicini, P. Wadding SJ, S. Mauro SJ, A. Berlage, H. Tornely, G. B. Tepe SJ).

Pero de esta interpretación restrictiva en el plano jurídico formal se deriva que Cristo habría merecido la redención exclusivamente por la renuncia a beneficiarse de la dispensa, que su libertad sería sólo la libertad para pedir tal exención y que el mandato de morir dependería de su aceptación, es decir, que carecería del verdadero carácter de mandato. ¿Cómo iba a ser posible conceder una dispensa de una orden personal, dada a Cristo por el Padre celestial, cuando éste no impone a nadie, y menos a su Hijo amado, una obligación inadecuada? Este intento de armonizar choca asimismo con los preceptos de la ley moral natural; como éstos no pueden ser dispensados, Cristo habría carecido de libertad respecto a ellos.

5. Otra teoría explica que la orden estricta dada por el Padre se referiría *sólo a la sustancia* de la muerte de cruz, en cambio, quedaría a la libre disposición del sujeto la manera y el modo de su realización; es decir, sólo el lugar, el tiempo, la clase de muerte, las circunstancias, el motivo o la intensidad de la inmolación podrían haber sido elegidos por Cristo a su arbitrio, y de esta manera habría sido voluntario todo el hecho concreto de su muerte. (F. Albertini

---

24. Mientras que la gnosis tenía un sentido antinomístico, según Juan la verdadera gnosis no se puede conseguir sin «Entole» (1 Jn. 2,3). Jn. 15,10 equipara la obligación que crean en Jesús los mandatos del Padre a la creada en los discípulos por sus preceptos. La «Entole» divina impuesta a Cristo se deriva del amor paterno; a pesar de ello, esto no excluye una obligación estricta.

SJ, Luis de León OESA<sup>25</sup>, G. Vázquez SJ, J. Praepositus SJ, A. Tanner SJ, F. Suárez SJ, L. le Mairat SJ, P. Plantel SJ, J. de Araujo SJ, F. de Aravio OP, L. Lessius SJ, N. Ysanmert d'Orléans, F. Amico SJ, M. Becanus SJ y Th. Raynaud SJ).

Esta explicación no se ajusta al sentido global de los pasajes de la Escritura ya citados. Habría que concluir en contra de toda la Tradición que Cristo se vio forzado a aceptar la muerte propiamente dicha y que su mérito dependió no de la muerte misma, sino sólo de las circunstancias y de la modalidad de ésta. Cristo no nos habría redimido propiamente por haber muerto por nosotros, sino porque su muerte tuvo lugar en un momento determinado y en circunstancias concretas. Frente a esta opinión, teólogos de primera fila han afirmado que tanto la muerte, en cuanto tal, como también las circunstancias que la rodearon estaban incluidas en el encargo estricto encomendado a Cristo por el Padre<sup>26</sup> (por ejemplo, F. Zumel Merc., F. Toletus SJ, D. Báñez OP, Juan de Sto. Tomás OP, J. Gonet OP, Salmanticenses, A. Sebille OP, Paulus a Conceptione OCarm. (Véase también la prohibición dictada por la Inquisición Española<sup>27</sup> sobre

25. Prudencio de Montemayor afirmaba el 20-1-1582 en Salamanca en una disputa celebrada bajo la presidencia de F. Zumel, OMerc., que si Cristo hubiera recibido de su Padre el mandato de morir, no habría muerto libremente y, en consecuencia, no habría adquirido ningún mérito. Luis de León fue el único que le apoyó frente a Báñez. En una disputa ulterior, que tuvo lugar el 27-1, se produjo un escándalo. El 5-2 Juan de Santa Cruz, OHier., llevó el asunto ante la Inquisición. El 3-2-1584 esta institución dictó una orden por la que se prohibía enseñar las 16 tesis de Luis de León (cfr. nota 27) («Dict. Theol. Cath.» II, 143: BÁÑEZ.

26. Esta idea la defienden, por ejemplo: FRANCISCUS ZUMEL (*in I p. q. 22, a. 4, q. un. dub. 2 disp. 4 sect. 4, ed. Lyon 1609, t. III, 315*); DOMINICUS BÁÑEZ (*in I p. d. Thomae q. 19, a. 10, dub. 1 circa finem; ed. Douai 1614, 256*); BARTH. DE MEDINA (*in III s. th. q. 47, a. 2; ed. Colonia 1618, 914 s.*); DIDACUS ALVAREZ (*De incarnatione divini Verbi disputationes LXXX, disp. 46 n. 7-12; ed. Colonia 1622, 257 s.; De auxiliis, disp. 22 n. 18; ed. Colonia 1622, 187*); FRANC. TOLETUS (*in Job. 10 annot. 14; ed. Roma 1598, 886-892*); JOHANNES A. S. THOMA (*Cursus theologici de incarnatione Verbi Dei, in III, s. th., q. 19, disp. 17 a 4 'Ad primam vero', ed. Lyon 1663, 304, n. 9*); PETRUS DE GODOY (*Disputationes theologicae in III p. s. Thomae, III, q. 19 tract. 12 disp. 49, 296; ed. Ven. 1969, t. 3, 181-197*); J. GONET, (*Clypeus theologiae thomisticae, disp. 21 a 2-3; ed. Paris 1876, V. 791-802*); SALMANTICENSIS (*De incarnat. disp. 27 dub. 1 et 5; ed. Paris 1881, t. 16, 69 y siguientes, 76 y siguientes*); PAULUS A CONCEPTIONE (*Tract. theologici, t. 4, tract. 19 disp. 2 dub. 3; ed. Augsburg 1726, 375-378*); A. SEBILLE (*Divi Augustini et ss. Patrum de libero arbitrio interpres thomisticus adversus Cornelii Jansenii episcopi Yprensis doctrinam prout defensatam in Theriaca Vincentii Lenis theologi Arausicani, Maguncia 1652, lib. 4 c. 12; ed. cit. 294*) se aparta aquí de su maestro ARAUJO.

27. Se condenaron las tesis siguientes:

1. Si Christus habuit praeceptum moriendi impositum a Patre, necessitabatur quoad impletionem illius, sic adeo, ut nihil libertatis haberet in substantia operis moriendi, et consequenter non meruit in substantia operis.

2. Christus mereri potuit in opere moriendi propter motivum quod habere potuit, et itidem ratione intensionis in qua liber erat.

3. Si praeceptum moriendi Christo impositum determinavit non tantum substantiam operis sed etiam intensionis motiva et reliquas circumstantias, tolleretur omnino meriti rationem, quia tolleretur libertatem.

la enseñanza de las tesis de Luis de León el 3.2.1584). La Sagrada Escritura no reduce el precepto de la muerte a la esencia de este hecho. Isaías describe proféticamente incluso detalles de la Pasión (52, 12-53; cfr. Sal 22, 16-18); Cristo no se limita a afirmar que tenía que suceder ésto, sino que añade que tenía que suceder así (Mt 26,56; cfr. Heb 5,8). Flp 2,8 menciona no sólo la muerte, sino la muerte en la cruz, y Jn 13,1 alude a la hora prefijada de la Pasión.

La mencionada teoría concede en el fondo poco margen a la libertad de Jesús. ¿Hasta qué punto goza de libertad un condenado a muerte, por el mero hecho de poder elegir el lugar del patíbulo?

Por lo tanto, no conducen a ninguna parte todas las tentativas de explicación que tratan de desvirtuar el carácter obligatorio y concreto del mandato de la muerte de Cristo. En definitiva, vienen a recortar la libertad y a poner límites a la naturaleza meritoria de la acción de Jesús, pues consideran que no existe ningún espacio para la libertad en aquél que ha recibido un mandato estrictamente tal. Pero sólo hay verdadera contradicción entre libertad y coacción, y no entre libertad y obligación moral.

Los escritores bíblicos subrayan constantemente la obediencia voluntaria de Jesús, cuando tratan de caracterizar su vida y acción en su conjunto y quieren expresar el rasgo característico de sus relaciones con el Padre (Heb 5,8; Rom 5,19; Flp 2,8). «He aquí que vengo para cumplir tu voluntad, oh Dios, como está escrito en el libro de la Ley» (Heb 10,7)<sup>28</sup>. El evangelio de Juan nos recuerda constantemente que Jesús actúa en todo momento por orden de su Padre y que sólo quiere atenerse a lo que el Padre le ha asignado y prescrito (cfr. Jn 5,19; 8,28 y ss.; 12,49 y ss.). Para Él la voluntad del Padre vale más que su propia vida. «El Padre me quiere, porque he entregado mi propia vida» (Jn 10,17).

Nuestra obediencia respecto a Jesús debe estar en consonancia con esta obediencia suya: «Y aún siendo Hijo, aprendió, por lo que padeció, la obediencia; y, llevado a la consumación, se convirtió para los que le obedecen, en causa de salvación eterna» (Heb 5, 8-9). «Nada más falso que oponer la libertad a la entrega, porque la entrega viene como consecuencia de la libertad. Mirad, cuando una madre se sacrifica por amor a sus hijos, ha elegido; y, según la medida de ese amor, así se manifestará su libertad. Si ese amor es grande, la libertad aparecerá fecunda, y el bien de los hijos proviene de esa ben-

28. Cfr. M. NICOLAU, *La oblación sacerdotal de Jesucristo según la carta a los Hebreos*, en «Ministerio y carisma». Homenaje a Monseñor García Lahiguera, Valencia 1975, 53-67.

dita libertad, que supone entrega, y proviene de esa bendita entrega, que es precisamente libertad» (J. Escrivá de Balaguer)<sup>29</sup>. La afirmación de que la libertad y la inmoción no son contradictorias no es un «juego de palabras» cualquiera. En la entrega elegida libremente, la libertad renueva constantemente el amor; y renovarse significa ser siempre joven, con capacidad de acometer grandes ideales y sacrificios guiado por un corazón ancho. «Por amor a la libertad, nos atamos. Únicamente la soberbia atribuye a esas ataduras el peso de una cadena»<sup>30</sup>.

En este contexto se han de rechazar también los recientes intentos de interpretar equivocadamente la obediencia voluntaria de Jesús en su *determinación concreta*, en su *carácter personal* y en su *ejemplaridad*. C. Floristán<sup>31</sup> y T. Goffi<sup>32</sup> desean subrayar que la obediencia de Jesús es «inimitable», por su carácter inmediato. Tendrían una importancia decisiva para nosotros las diferentes maneras y circunstancias de la obediencia: «En la cultura actual la obediencia se presenta como una contribución a la autorrealización y al desarrollo de la persona humana, en la medida en que ésta es un sujeto creador»<sup>33</sup>. Como criterio de obediencia se considera aquí el grado de adaptación al contexto socio-cultural de cada época. En E. Schillebeeckx<sup>34</sup> se llega con bastante claridad incluso a la *despersonalización de la obediencia*: la obediencia cristiana sería «sobre todo una apertura, acompañada de la disposición a escuchar, frente al kairós, frente a las exigencias propias urgentes de nuestra época, frente a los «signos del tiempo». La obediencia cristiana se abre a la voz de terceras par-

29. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Amigos de Dios*, Madrid 1977, n. 30.

30. *Ibid.*, n. 31. «En este caso el concepto clave es el de apropiación. De aquél que hace suya una ley ajena, que se apropia por mi causa de una orden extraña, se puede decir —sin caer en contradicción— que se da a sí mismo la ley o la orden. Y lo hace de manera real, y no sólo metafórica. Pero, por otra parte, la apropiación implica que la ley no se convierte en un cuerpo extraño en el que actúa, en otras palabras, éste conserva su autonomía. Para ello basta con que la apropiación sea completa, lo que supone al mismo tiempo que la autonomía en su sentido positivamente moral, si es posible en algún caso, lo es sólo en los santos, pero en los demás seres humanos su posibilidad depende del grado de aproximación al ideal de la santidad. Pero sólo el santo se apropia plenamente de la voluntad de Dios o —lo que es lo mismo— hace que la gracia de Dios penetre totalmente dentro de sí, eliminando todo residuo de determinación ajena»: F. INCIARTE, *Autonomie und Theonomie des Gewissens*, en KLAUS M. BECKER (director) *Die Person im Anspruch sittlicher Normen*, St. Augustin 1981, 46).

31. C. FLORISTÁN, *Der christliche Gehorsam*, en «Concilium» 16 (1980) 604.

32. T. GOFFI, *Umwege und Irrwege des christlichen Gehorsams*, en «Concilium» 16 (1980) 607.

33. *Ibid.*

34. E. SCHILLEBEECKX, *Kritik des christlichen Gehorsams und christliche Antwort*, en «Concilium» 16 (1980) 621.

tes de la población mundial que clama por la redención y por la liberación...». En consecuencia se rechaza como totalitaria y paternalista toda manifestación de obediencia respecto a personas individuales (T. Goffi); sólo queda propiamente la obediencia frente a personificaciones hegelianas, o frente al llamado «espíritu, que sopla, donde quiere». Pero ésto significa asimismo (P. de Loch) <sup>35</sup> «que la protesta, así como la desobediencia, que se deriva de ella, tienen una importancia vital para una comunidad o para una sociedad... Esto se aplica también a la Iglesia, a no ser que se atrofie o se extinga totalmente en ella la creatividad». Como se sabe, la confusión dialéctica culmina finalmente en la afirmación de un «derecho a la desobediencia y fidelidad», o en las diferentes modalidades de la llamada moral «autónoma» o «creativa» <sup>36</sup>.

Sin embargo, en la vida de Jesús la obediencia se manifiesta no como factor que coarta la libertad, sino como expresión idónea y fruto de su libertad —a saber, incluso la obediencia concreta hacia sus padres— (cfr. Lc 2,51). La Palabra eterna de Dios ha descendido del cielo y ha tomado carne para someterse libremente: «He aquí que vengo para cumplir tu voluntad, oh Dios, como está escrito en el libro de la Ley» (Heb 10,7).

Su inmolación voluntaria tuvo lugar entre sufrimientos de sudor de sangre (cfr. Lc 22,44); fue una entrega voluntaria al sacrificio, que el Padre deseó, una sumisión al mandato de muerte «como un cordero que es conducido al matadero y que enmudece ante sus esquiladores» (Is 53,7).

En la actualidad, no pocos querrían librarse de pronunciar un sí sin reservas, dirigido al Cristo concreto, mediante la construcción «autónoma y creadora» de una nueva imagen del mismo. En este punto se han destacado en especial algunos representantes de la llamada «nueva moral»: Cristo no habría querido enseñar determinadas distinciones entre el bien y el mal, sino que se limitó a predicar el Reino de Dios y la redención (J. Fuchs; B. Häring) <sup>37</sup>. La imita-

35. P. DE LOCHT, *Gibt es in der Kirche die Freiheit zum Gehorsam gegen den Hl. Geist*, en «Concilium» 16 (1980) 635, 637.

36. Véase E. LIO, «*Morale perenne*» e «*morale nuova*» nella formazione ed educazione della coscienza, Roma 1979; F. CITTERIO, *Morale autonoma e fede Cristiana*, en «La Scuola Cattolica» 108 (1980) 3-29, 509-561; R. GARCÍA DE HARO, *Cuestiones fundamentales de Teología Moral*, Pamplona 1980, en J. L. ILLANES (director), *Ética y Teología ante la crisis contemporánea*, Pamplona 1980; R. GARCÍA DE HARO - I. DE CELAYA, *La Moral Cristiana*, Madrid 1975, 17-106; C. FABRO, *La aventura de la Teología progresista*, Milán 1974, 181-232.

37. B. HÄRING, *Frei in Christus. Moral theologie für die Praxis des christlichen*, Volumen 1, Friburgo 1979, pretende eliminar en la mayor medida posible del campo

ción de Cristo no sería un determinado comportamiento categorial específico, sino una disposición trascendental del yo propio (J. Fuchs). Cristo sería ciertamente modelo, pero no daría respuesta, sino sólo inspiraciones (B. Häring). El cristianismo no habría añadido nada a la moral general humanitaria de los hombres, sino que Cristo se habría limitado a cambiar el sentido de la moralidad tradicional con respecto al legalismo anterior. La moral cristiana sería sólo la ética general, pero animada por una nueva decisión: hacia la fe, hacia la apertura, etc.; es decir, el cambio debería entenderse no materialmente, sino sólo en cuanto a su aspecto formal. Las normas categoriales, es decir, las disposiciones morales concretas serían totalmente variables en función del tiempo, del lugar y del entorno; el sermón de la montaña y las bienaventuranzas deberían entenderse sólo en el sentido de normas trascendentales, por consiguiente, podrían significar algo totalmente diferente en cada situación concreta.

Obviamente estas ideas no son muy distintas del pelagianismo, que vio en Cristo un mero ejemplo y modelo, pero no a aquél que presenta y causa la redención concretamente para mí. La ética de la situación, condenada repetidas veces por los Papas, queda envuelta en conceptos tan vagos y confusos, que volatiliza la ejemplaridad de la vida y de la acción de Cristo, reduciéndolas a algo indeterminado.

II. Otro grupo de intentos<sup>38</sup> de solución se basó en la idea de que había que interpretar la «*impecabilidad*» de Cristo en un sentido restringido, a fin de poder salvar la obediencia y la libertad del mismo.

1. *La impecabilidad como ausencia efectiva de pecado.* Esta tentativa de resolver la problemática, simplificándola, afirma lo siguiente: Dios previó que Cristo haría siempre el uso debido de su libertad. Por lo tanto, la impecabilidad no significa más que el hecho de que Cristo no pecó, conjugado con la presciencia de Dios. De hecho Cristo obedeció el mandato del Padre con plena libertad; pero podría haber tomado asimismo la decisión opuesta, ya que él, al igual que el primer

---

de la teología moral todo lo que guarda alguna relación con los conocimientos sobre la autoridad en sentido sociológico. Excluye prácticamente todo recurso positivo a ésta, poniendo en tela de juicio todo lo que podría parecer de alguna forma una limitación: La moral de la confesión en el pecado (cfr. páginas 61-66). Las virtudes cardinales (página 100), la sistematización teológica (página 74), el derecho eclesástico y la ley moral natural como sistema (cfr. páginas 95, 318). La norma, la institución y la ley se presentan simplemente como nuevos cuerpos extraños (véase la recensión de J. RIEF, en «Münchener Theologische Zeitschrift» 32 (1981) 73-76).

38. Pruebas textuales correspondientes a los autores mencionados en II, 1-5, en «Doctor Communis» 22 (1969) 62-68.

Adán, estaba expuesto a la tentación. En esta línea opinaba A. Günther y F. W. Farrar. Esta explicación simplista sacrifica la impecabilidad de Cristo, para salvar la obediencia y la libertad. Pero en realidad, la impecabilidad de Jesús, a saber, en el sentido de *impeccabilitas* y no sólo de *impeccantia*, pertenece al Depósito de la fe.

2. *La impecabilidad basada exclusivamente en la acción eficaz de la gracia de Dios.* Otra tentativa de explicación restringe la impecabilidad: en su eterna predestinación, Dios habría proporcionado al alma de Cristo todas las gracias eficaces que le preservarían de todo pecado y lograrían su obediencia segura. Esta explicación equipara la impecabilidad de Cristo a la confirmación en gracia de las personas santas; se limita a reconocer tan sólo una impecabilidad «subsiguiente», externa a la voluntad, y no la *impeccabilitas antecedens gratiae*. (C. Krisper, Ph. Fabri). Esta teoría pasa por alto el hecho fundamental de que el alma de Cristo era ya impecable en virtud de la unión hipostática y de la visión de Dios, y no sólo en el plano moral por las gracias concedidas por Dios. No es casualidad que esta opinión sea compartida por los teólogos que consideran posible que Dios hubiera podido contraer una unión hipostática incluso con una criatura pecadora (Durandus a S. Porciano OP, Guillermo de Ockham OFM, Gabriel Biel, Marsilio de Inghem y muchos escotistas y nominalistas).

Frente a éstos hemos de afirmar que la unión hipostática santificó inmediata y directamente el alma de Cristo. En el caso de Jesús Dios no elige, como cuando se trata de los demás predestinados, las gracias cuya eficacia prevé; sino que en Cristo toda gracia es infaliblemente gracia eficaz. Al referirnos a él, a diferencia de todos los demás seres humanos, debemos hablar de una «santidad sustancial»<sup>39</sup>.

3. *La impecabilidad a través de la ciencia media divina.* Siguiendo a Luis de Molina muchos teólogos opinaron que infaliblemente, a través de la ciencia media, el alma de Cristo se sometería voluntariamente a su mandato de morir en la cruz; sabiendo esto, creó esta alma y se unió hipostáticamente a ella. De esta manera, la providencia de Dios se cuidaría de que Cristo no pecara.

En esta solución la impecabilidad no tiene su base ontológica en

39. Cfr. J. ROHOF, *La sainteté substantielle du Christ dans la théologie scolastique*, Friburgo 1952 (Studia Friburgensia, Nouv. Série, fasc. 5); B. LEEMING, *The Holiness of Christ*, en «The Irish Theological Quarterly» 18 (1951) 238-253; A. MORÁN, *La santidad sustancial de la humanidad de Cristo en la teología de los ss. XVI y XVII*, en «Estudios Eclesiásticos» 25 (1951) 33-62; A. VUGHTA, *La grâce d'union d'après S. Thomas d'Aquin*, Tibburg 1946; G. PHILIPS, *De sanctitate Christi ex gratia unionis*, en «Revue Ecclesiastique», Lieja 29 (1937/38) 118-125.



la unión hipostática ni en la visión, sino que éstas sólo constituyen un condicionante lógico, pues tales realidades son consecuencia de la ciencia media. También en este caso la humanidad de Cristo posee en el fondo una mera impecabilidad «externa»; la totalidad del problema se reduce a la cuestión general de presciencia divina —libertad humana, y este problema se resuelve— además unilateralmente en sentido molinista.

4. *La impecabilidad, entendida exclusivamente a partir de una visión restringida de Dios*<sup>40</sup>. Otra opinión considera que la impecabilidad sólo guarda relación con la visión, prescindiendo de la vinculación que aquélla tiene con la unión hipostática. Esta hipótesis explica así el problema: el que ve a Dios de forma inmediata, es físicamente incapaz de pecar. Pero hay que suponer que la visión le fue concedida a Jesús después de su resurrección o que se le privó de ella o se le anuló por lo menos ocasionalmente durante su vida terrena. De esta forma quedaría todavía lugar para la libertad física de Cristo.

En principio hemos de admitir que es cierto que la visión de Dios crea en la voluntad de los bienaventurados la imposibilidad física de querer algo que se oponga al bien supremo; pero, al mismo tiempo, comunica a la voluntad humana de Cristo la imposibilidad de incumplir algo que le ha sido ordenado por obediencia, y ello en virtud de la voluntad misma y no por su unión con la persona divina.

---

40. Más detalles de O. GRABER, *Die Gottanschauung Christi im irdischen Leben und ihre Bestreitung*, Graz 1920, 33-45; J. BRINKTRINE, *Über die Gottanschauung der Seele Christi*, en «Theologisches» 65 (1975) 1717-1723; G. L. ROSSI, *La perfettissima scienza dell'anima di Cristo*, en «Renovatio» 14 (1979) 13-26; J. TERNUS, *Das Seelen und Bewusstseinsleben Jesu*, Würzburg 1954; en: *Das Konzil von Chalkedon* III, 227.

Los teólogos protestantes no perciben por lo general con claridad la impecabilidad y la visión divina de Cristo y por ello existe una gran desorientación en torno a toda la problemática. Por ejemplo, REGIN PRENTER explica: «En el mejor de los casos, la historia puede tratar de comprobar la existencia de una grandeza moral peculiar y de una vitalidad religiosa. Pero esto no es impecancia». «Al igual que la conciencia mesiánica, esta cualidad puede ser parte integrante de la teología de la comunidad, un postulado de fe sin apoyo alguno en la realidad» (*Schöpfung und Erlösung*, Gotinga 1960, 412). P. ALTHAUS se limita a plantear la cuestión de la impecancia de Jesús, no la de su impecabilidad (*Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik*, Gütersloh 1925, 425).

TH. LORENZMEIER llega a opinar que Mc 1,9 y 10,17 y ss. se oponen al dogma de la impecancia de Cristo; en el fondo de la predicación y del comportamiento de Jesús subyace una interpretación de la existencia que implica el conocimiento de la propia condición de pecador (*Wider das Dogma von der Sündlosigkeit Jesu*) en «Evangelische Theologie» 31 (1971) 463. «Al igual que la idea sobre la muerte expiatoria de Cristo, la doctrina sobre la impecancia de Jesús ha dejado de existir para el hombre actual» (página 465). «Este dogma no es sólo objetivamente superfluo para al predicación de Pablo; sino que la contradice» (página 466). Observaciones críticas en torno a ello: H. GOLLWITZER, *Zur Frage der Sündlosigkeit Jesu*, en «Evangelische Theologie» 31 (1971) 496-506.

En este contexto podemos olvidarnos de todos los «teólogos» para los que no existe este problema, porque no toman en serio la divinidad de Cristo. Pero tampoco han faltado actitudes negativas en relación con la visión de Dios (G. Hermes, A. Günther, H. Klee<sup>41</sup>, H. Schell<sup>42</sup>; Jesús no tuvo visión intuitiva antes de la resurrección o de la ascensión) ni numerosos intentos de desvirtuar tal visión, (M. Cano OP<sup>43</sup>, G. de Valencia SJ<sup>44</sup>, R. Salmerón SJ<sup>45</sup>, J. Maldonado SJ<sup>46</sup>, P. Knoodt, F. X. Dieringer, P. Schanz, K. Adam<sup>47</sup>. No pocas veces las dificultades exegéticas que presentan los pasajes sobre «la expectación inminente de la parusía» han motivado esta actitud. Estas afirmaciones relativas a una supresión o reducción temporal de la visión divina de Jesús no son compatibles con la Tradición. En cambio, la condenación de Teodoro de Mopsuestia en el II Concilio Constantinopolitano (553) dice: «El que afirma que Cristo obtuvo la impecabilidad plena sólo después de su resurrección sea anatema»<sup>48</sup>. Por lo tanto, el Concilio rechaza la afirmación relativa a una evolución de Cristo hasta alcanzar la santidad e impecabilidad plenas. Ya no pueden mantenerse con razones científicas los llamados intentos restrictivos, especialmente después de las encíclicas «*Mystici corporis*»<sup>49</sup> y «*Haurietis aquas*»<sup>50</sup>. Cabe decir lo mismo que la concepción excesivamente vaga de K. Rahner SJ, que pretende concebir la visión de Dios como una situación básica y radical, original e inobjetiva, así como no temática, del espíritu creatural de Jesús, insistiendo además verbalmente en esta afirmación<sup>51</sup>. Recientemente se ha llegado a hablar en algunas ocasiones de la «fe» de Jesús<sup>52</sup>, en contradicción con toda la Tradición.

41. H. KLEE, *Katholische Dogmatik*, V. 3, Maguncia 1935, 429-434.

42. H. SCHELL, *Katholische Dogmatik*, III/1, Paderborn 1892, 113-117, 140-144, 159, 165 (Cfr. O. GRABER, o.c., 50-61); F. X. KIEFL, *Die Stellung der Kirche zur Theologie von Hermann Schell*, Paderborn 1908, 56 ss.

43. M. CANO, *De locis theol.*, lib. 12, c. 13 in fine (ed. Ven. 1739, 447).

44. GREGORIO DE VALENCIA, *De incarnatione*, disp. 1, q. 9, p. 2 (ed. Ingolstadt 1597, IV, 239); Pater prohibuit redundantiam beatificae delectationis.

45. A. SALMERÓN, *Commentarium in evangelicam historiam*, tom X, tr. 11 ratio 9 (ed. Colonia 1604, 112).

46. J. MALDONADO, in *Matth.* 26,37; ed. Paris 1651, col 600.

47. K. ADAM, *Der Christus des Glaubens*, Düsseldorf 1954, 291.

48. Cfr. Denz-Schönmetzer 434; Denz. 224.

49. *Mystici Corporis* (29-6-1943) (Denz. 2289); Schönsm. 2812). Véase el decreto del Satno Oficio de 5-6-1918 (Denz. 2183-2185; Schönsm. 3645-3647). Además del decreto *Lamentabili* del 3-7-1907 (Denz. 2032, Schönsm. 3432).

50. *Haurietis Aquas* (15-5-1956) AAS 48 (1956) 327 y s.

51. K. RAHNER, *Schriften zur Theologie* V, Einsiedeln 1962, 236, 245. Cfr. A. GALLI, *Perchè Karl Rahner nega la visione beatifica in Cristo*, en «*Divinitas*» 13 (1969) 417-454.

52. Cfr. J. SOBRINO, *Cristología desde América Latina. Esbozo a partir del*

5. Hay que considerar seriamente la concepción sustentada desde hace ya mucho tiempo por escotistas, y también por algunos teólogos jesuitas, así como por tomistas, acerca de una *impecabilidad acompañada de la posibilidad «remota» de pecar*. En la voluntad humana de Cristo podría darse por lo menos una *peccabilitas remota*. Pues en opinión de estos teólogos, esta voluntad, considerada en sí misma prescindiendo de la *gratia unionis*, de la visión intuitiva y de las gracias eficaces, podría pecar, ya que la posibilidad del pecado radica en la naturaleza de todo espíritu creado. La voluntad humana de Cristo sería capaz de obedecer «in sensu diviso visionis», pero no «in sensu composito».

Esta solución trata de subrayar la humanidad de Cristo y su autonomía. Sin embargo esta teoría tiene una estructura demasiado abstracta; de hecho la voluntad humana de Cristo en su situación concreta no tenía ninguna posibilidad de abandonar la «compositio» con la visión divina o con la persona divina unida hipostáticamente. La «posibilidad remota de pecar», entendida como un recorte de la impecabilidad de Cristo, no contribuye de manera eficaz a comprender mejor la libertad y el carácter meritorio de la acción real de Cristo.

Frente a las atenuaciones propuestas por las tentativas mencionadas anteriormente, debemos insistir en que Cristo gozó de impecabilidad no sólo en el plano moral, a causa de la Providencia y de la concesión de la gracia por parte de Dios, y no sólo en el orden físico, como consecuencia de la visión de Dios, sino que en él el pecado constituyó una imposibilidad metafísica a causa de la unión hipostática. En Cristo no sólo su función y su misión sino también su existencia personal, exigen la presencia de la gracia para confirmarlo en el bien. Por consiguiente, hay que buscar otras razones que nos ayuden a comprender la libertad de Jesús.

III. Teniendo en cuenta todas estas dificultades ¿debemos atribuir a Jesús una libertad restringida?

Según parece, el que es realmente libre, debe dar muestras de ser también poderoso y de actuar sin trabas. Por el contrario, al que es débil, se le considera exento de libertad. Por ello nos resulta como una paradoja dolorosa, lo que enseña la fe: que no podemos tener acceso a la libertad, si no acudimos al Salvador impotente, en-

---

*seguimiento del Jesús histórico*, México 1976, 1977<sup>2</sup>, 67-94; C. PALACIO, *Vergleichende Untersuchung einiger moderner Christologien im Hinblick auf den Gehorsam Jesu*, en «Concilium» 16 (1980) 656-663.

tregado a la Pasión; a El, que aparece desamparado en el santísimo sacramento de la Eucaristía, en el que continúa viviendo entre nosotros, expuesto a los abusos y a los desprecios.

Las consideraciones de la teología reciente subrayan ciertamente el carácter peculiar y misterioso de la libertad de Cristo. Pero su libertad no es sólo la libertad del Hijo unigénito de Dios, sino también verdadera libertad humana y modelo de la libertad de los hijos adoptivos de Dios. Sólo su libertad hace posible la nuestra; «Si el Hijo os alcanza la libertad, seréis realmente libres» (Jn 8,36) «...la única libertad que salva al hombre es cristiana» (J. Escrivá de Balaguer)<sup>52a</sup>. Por lo tanto, nos hacemos libres en la medida en que nos volvemos «esclavos de Cristo» (1 Cor 7,22).

Pero en este contexto aparecen ciertas *dificultades básicas de comprensión* para aquéllos que han experimentado en alguna forma la influencia del relativismo, del escepticismo o del pelagianismo. Aquél que, al igual que Pilatos, considera problemática la verdad unívoca y vinculante incluso cuando se encuentra en persona y de forma visible ante ella, no podrá menos de estimar dudosa y cuestionable la libertad; en todas partes se limitará a descubrir la arbitrariedad, la libertad aparente, la ilusión, o la condenación lamentable a vivir en libertad.

Si la luz de la fe ilumina nuestras mentes, llegaremos a entender la libertad de Cristo, partiendo de las verdades de la revelación. Por consiguiente, no podremos esbozar por nosotros mismos desde abajo el concepto objetivo de la libertad. Por ello, la primera misión de la teología consiste en aceptar afirmativamente la libertad de Cristo en este sentido a partir de la revelación, y no en construirla como proyección de las ideologías. La teología deberá defenderse constantemente contra tales tentaciones.

No sería más que una simple solución aparente del problema prestar atención *exclusivamente a la libertad del Salvador transfigurado*, al que nada ni nadie le impide atravesar las paredes, y dedicar nuestra atención exclusivamente al poder de Cristo glorioso, para el que nada es imposible. Esta majestad es el fruto de la libertad meritoria de Jesús. Sin duda resulta más fácil de entender la libertad omnímoda del Resucitado y del Soberano del mundo. Pero ésta no es la libertad meritoria, sino la recompensa correspondiente a la acción libre. La libertad de Cristo que muere es el origen del acto redentor que tiene exclusivamente el poder de liberarnos; no podemos ignorar simple-

52a. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Amigos de Dios*, Madrid 1977, n. 35.

mente este hecho fundamental. Sería un error funesto tratar de convertir a Cristo crucificado siguiendo la corriente nestoriana, en una persona humana, y separarlo del Salvador glorificado, para atribuir exclusivamente a este último la redención. Pero las dificultades básicas para comprender este misterio se remontan más atrás:

Si no se acepta por la fe el misterio del Hombre Dios, es imposible entender asimismo la muerte del Salvador en la Cruz, con su significado redentor. Según la concepción pelagiana, Jesús no realizó ningún acto salvífico objetivo sobrenatural, sino que se limitó a dar ejemplo a través de su Pasión y de su muerte. Es lo mismo que afirma H. Küng<sup>53</sup>, al explicar que la muerte en la cruz se reduce a «una llamada a la fe dirigida a todos los hombres» y que su efecto se basa en el «ejemplo de Jesús», que subsiste «en nuestro recuerdo»<sup>54</sup>. Según H. Küng, Jesús mismo no ha vinculado ningún sentido a su muerte; nosotros no sabemos «lo que Jesús pensó y sintió en su muerte»<sup>55</sup>; ésta sería un «acto profano», y Jesús mismo no habría pensado en la redención de la humanidad. La cruz no sería otra cosa —incluso para Jesús mismo— que «un signo de la victoria, de la liberación y de la redención, una invitación a renunciar a una vida impregnada de egoísmo»<sup>56</sup>.

E. J. Labarrière<sup>57</sup> explica que deberíamos acercarnos a Cristo «no como a una realidad rígida, sino como a un acto, a un movimiento, a una transición, a una realización». La imagen del Cristo funcional, que captamos en la experiencia de un movimiento común a él y a nosotros, debería sustituir al Cristo Pantocrator de carácter ontológico. El verdadero Cristo estaría siempre en movimiento; las principales representaciones que los hombres han adoptado respecto a Jesús serían pasajeras; según el autor ya citado, no hay que atribuirles carácter permanente. Por ello habría que evitar toda *cosificación*, «ayudando a Jesús, el Cristo, a desempeñar su función». Habremos comprendido la libertad como tarea que hemos de realizar, si ayudamos a Cristo a desempeñar su función de mediador. Habría que rechazar la cristolatría; no se puede pretender adorar a Cristo en cuanto tal. Cristo no sería en sentido verdadero salvador univer-

53. H. KÜNG, *Christsein*, p. 416.

54. Cfr. L. SCHEFFCZYK, *Kursänderung des Glaubens*, Stein am Rhein 1980, 65; *Glaube als Lebensinspiration*, Einsiedeln 1980, 247-253.

55. H. KÜNG, *Christsein*, 330.

56. H. KÜNG, *Existiert Gott?* 753; Cfr. L. SCHEFFCZYK, *Kursänderung des Glaubens*, 66.

57. J. LABARRIÈRE, *Dieu sans Christ et Christ sans Dieu*, en «Christus» 25 (1978) 148.

sal, redentor o fundador de una religión; sin embargo, al transmitirnos a nosotros su función de Cristo, él ha hecho posible que cada uno sea su propio redentor.

Consecuentemente en esta concepción, no se considera a Jesús verdadero Dios. La meta final de nuestra existencia se define explícitamente como «Dios sin Cristo». Por lo tanto Cristo no es otra cosa que una fuente de experiencia humana, auténtica en grado máximo, en el modelo único, o por lo menos privilegiado, de experiencia humana. Por consiguiente Cristo es un mero ejemplo de la «función Cristo», que cada ser humano debe realizar en sí. «La experiencia fundamental» es la experiencia del propio yo y de los hombres que redimen el mundo. Por ello el significado de Cristo consiste sólo en que nos ayuda a tomar conciencia de nuestra función salvífica humana y autónoma y en que es un modelo ideal de nuestra experiencia humana (así también E. Schillebeeckx)<sup>58</sup>.

Obviamente, en esta concepción, la figura de Cristo conserva todavía el sentido necesario para conferir un matiz piadoso a la teoría pelagiana de autorredención.

Algunos exégetas no atribuyen a las profecías bíblicas sobre la Pasión más valor que el de productos contruidos por la comunidad primitiva. El verdadero Jesús histórico de Nazaret no habría pensado en su muerte, considerándola a lo sumo una tragedia sin sentido. La ejecución de Jesús se habría producido por haberse confundido su actuación, tomándola por meramente política; «no podemos saber si Jesús encontró sentido en ella o cómo la entendió. No se puede ignorar la posibilidad de que tal acción hubiera constituido un fracaso»<sup>59</sup>. Estas afirmaciones equivalen a negar el carácter voluntario de la muerte de Jesús, así como toda redención objetiva y el significado salvífico de su muerte. «No es seguro que Jesús quiere su muerte»<sup>60</sup>. «Según la opinión de Jesús, la redención de los hombres dependía de hecho de si ellos estaban dispuestos a aceptar a su Dios y de la manera de comportarse con los demás tal y como El se comportó». Según E. Schillebeeckx<sup>61</sup>, no hemos sido redimidos «gracias

58. E. SCHILLEBEECKX, *Godsdienst van en voor mensen*, en «Tijdschrift voor Theologie» 18 (1978) 157. Más detalles al respecto en J. GALOT, *Christologie et expérience*, en «Esprit et vie» 90 (1980) 2-12.

59. R. BULTMANN, *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, Heidelberg 1961<sup>2</sup>, 12.

60. H. KESSLER, *Erlösung als Befreiung*, Düsseldorf 1972, 24-25.

61. E. SCHILLEBEECKX, *Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis*, Friburgo 1977, 710; cfr. P. C. LANDUCCI, *Teologia y Cristologia de Edward Schillebeeckx*, en «Scripta Theologica» 11 (1979) 231-249.

a la muerte de Jesús, sino a pesar de ella. Dios no desea que los seres humanos sufran». Naturalmente las afirmaciones mencionadas han sido refutadas hace ya tiempo, incluso en el plano exegético.

Consideramos suficiente la exposición sumaria de estas ideas dialécticas confusas que cierran totalmente el acceso al misterio de la libertad de Cristo y por lo tanto a nuestra libertad.

Ciertamente no podemos postular para Cristo una «libertad» que excluya todo mandato, como tampoco para nosotros; sin embargo debemos atribuirle en toda su extensión la libertad que es raíz de toda acción meritoria. Cristo ha tomado la naturaleza humana íntegra y por lo tanto ha redimido también la voluntad liberándonos de la esclavitud de la muerte y del pecado. La obediencia voluntaria tenía que reparar la desobediencia voluntaria de Adán. Sería absurdo admitir el carácter meritorio y redentor de la muerte de Cristo, negando, por otra parte, su plena libertad ante este hecho. Habría que olvidar la declaración solemne del Concilio de Trento de que Cristo es la causa meritoria de nuestra justificación, y además especialmente por su Pasión. Pues, sin libertad, no hay mérito. Sin una libertad verdadera la Pasión y muerte de Cristo no serían más que acontecimientos naturales, destino forzoso o azar y, en todo caso, carecerían de fuerza para aplacar la ira justa y santa de Dios contra el pecado. Por ello, desde el principio la Iglesia ha afirmado explícitamente el hecho de la libertad de Jesucristo, aún cuando se hayan presentado diferentes respuestas a la cuestión del modo de la misma.

En este caso no basta referir la libertad y el mérito simplemente a la voluntad divina de Cristo, como lo hizo Anselmo de Canterbury<sup>62</sup>; de lo contrario, las tres Personas divinas serían igualmente redentoras. Según la concepción calvinista una decisión de la voluntad, tomada en virtud de una necesidad interna, es libre al mismo tiempo. Pero esta tesis está incluida implícitamente en la condenación de Bayo, que declaraba: «Quod voluntarie fit, etiamsi necessario fiat, libere tamen fit»<sup>63</sup>.

Por consiguiente, en el curso de la historia de la teología se han rechazado y superado una serie de ideas restrictivas en torno a la libertad de Cristo<sup>64</sup>.

62. Cfr. ANSELMO, *Cur Deus Homo?*, I. c. 8-10; II c. 17,18 (PL 158, 419 ss.); P. GLORIEUX, *Christologia de S. Anselmo*, en *Spicilegium Beccense*, Paris 1959, 345 s.

63. Condenado en el año 1567 (Denz. 1039; Schönem. 1939); véase THOMAS WALDENSIS, *Doctrinale antiquitatum fidei* I, a, 1, c. 25; n. 9-10 (ed. Ven. 1571, I, 77), A. SEBILLE, o.c., lib. 2, c. 14 (ed. Maguncia 1652, 161-172) interpretado detalladamente.

64. Véase respecto a los autores mencionados a continuación (III, 1-10) los textos en «Doctor Communis» 22 (1969) 226-241.

1. ¿Basta quizá simplemente la *libertad respecto de la coacción externa*? Hay que tener presente aquí la condenación como herejía de una afirmación de Jansenio<sup>65</sup>, en la que se decía que para realizar una acción meritoria en el estado de naturaleza caída no era necesaria la libertad respecto de la necesidad interna, sino que bastaba la libertad de coacción. Pío V había rechazado ya la afirmación de Bayo<sup>66</sup>: «Sola violentia repugnat libertati hominis naturali». La libertad de Cristo es algo más que ausencia de coacción; en caso contrario no tendría sentido aludir a una libertad especialmente grande en Cristo, pues la mera libertad respecto de la coacción no admite grados<sup>67</sup>. De hecho, la libertad de un ser humano puede sufrir detrimento incluso allí donde no existe coacción externa, por ejemplo, a causa de la pasión o de la ignorancia. La libertad humana es algo más que la sensación que tiene el pájaro de no estar enjaulado.

2. ¿Basta quizá el hecho de *no oponer resistencia* al mandato divino, para que la acción de Cristo sea meritoria? ¿O la libertad hipotética, es decir, la que tendría, si no estuviera sometido al precepto del Padre? ¿O la voluntad condicional, de aceptar la muerte, aún cuando ésta no le hubiese sido impuesta? Obviamente esta concepción no ofrece una solución satisfactoria. En ese caso no habría sido decisiva para nuestra redención la voluntad obediente, sino una resolución de otra índole. Esta restricción de la libertad de Cristo no es admisible, como tampoco lo es reducir esta facultad a la simple libertad de pedir dispensa, o al ejercicio de la misma respecto a cosas no prohibidas o a una libertad que sólo se refiere a las circunstancias de la Pasión y muerte.

3. ¿Acaso Cristo estaba dispensado del requisito general que condiciona toda acción meritoria, la libertad *a necessitate*, y gozó del *privilegio* de poder adquirir méritos por medio de actos necesarios?

65. Denz. 1094; Schönrm. 2003; Véase en «Dict. Theol. Cath.» 8, 485-491: J. Charreyre, C. JANSENIUS: «Opus esse laude vel vituperio dignum, meritorium vel demeritorium ex hoc quod est voluntarium spontaneum, non coactum, tametsi sit determinatum ad unum». «...Libertatem voluntatis prorsus esse inamissibilem, cum fieri non possit quin voluntas semper velit si velit: ipsum autem velle hoc ipso est liberum quo est velle voluntatis». «...juxta doctrinam (Augustini)... voluntas seu volitio et libera voluntas idem sunt, sicut velle et libere velle, et impossibile sit ut velle non sit liberum». (*Augustinus*, lib. 6 de gratia salvatoris, c. 24 6, c. 17, 6, 1.5 'Hinc ergo'; ed. Rothomagi 1652, p. 294 B, 286 B 263 D). Cfr.: *Indiculus locorum Augustini Cornelii Jansenii, Iprensis episcopi, in quibus propositiones ab Innocentio X damnatae continentur*, Paris 1656, p. 3.

66. Denz. 1066; Schönrm, 1966; cfr. Denz. 1039; Schönrm. 1939.

67. THOMAS, *De verit.*, q. 24, a. 10 ad 7.



Así opinó L. Tomassin. Su afirmación produce la impresión de que se trata de una hipótesis indemostrable, construida exclusivamente para resolver el problema planteado.

4. Algunos tomistas han enseñado que Cristo gozó de libertad para morir, porque podía hacer abstracción del mandato, por consiguiente, habría sido libre «in sensu diviso», «praecise a praecepto», pero no «in sensu composito praecepti». Habría tenido pues, una «potestas antecedens non moriendi», pero no la «potestas consequens».

Pero, en ese caso, se podría considerar también libre el amor de los bienaventurados hacia Dios, aún cuando éste no se lleve a efecto ya con libertad meritoria. ¿Qué clase de libertad es esta *libertas in sensu diviso praecepti*, si se impone fatalmente el mandato, independientemente de la autodeterminación de Cristo, si la «compositio» se deriva necesaria e inevitablemente de la visión divina, que tiene lugar en la unión hipostática, siendo así que ambas cosas resultan inseparables? Esta concepción desemboca demasiado fácilmente en una libertad frente a la muerte meramente hipotética. (Esta es la doctrina que enseñaron R. Lumbier OCarm y B. de Medina OP).

5. J. Zagaglia OCarm buscó una salida original: pensó que Cristo gozó de libertad no a causa de una indeterminación de su capacidad volitiva, sino sólo porque ésta iba dirigida a un objeto contingente de su voluntad. Pero, en realidad, no es el objeto de la libertad lo que constituye a ésta. La libertad depende también de la potencia de la voluntad.

Frente a todas estas atenuaciones, queremos atribuir a Cristo la forma suprema de libertad. ¿Cómo vamos a definirla más concretamente? Vamos a comparar entre sí al poder de decisión sobre la existencia del acto (*libertas exercitii*), el poder de decisión sobre la naturaleza del acto (*libertas especificationis*) y el poder de decisión sobre el carácter moral del acto, es decir, la libertad de obrar bien o mal (*libertas contrarietatis*). Esta última abarca a las otras dos, y la intermedia incluye por lo menos a la primera clase; pero no viceversa. ¿Se deriva de aquí que la libertad de escoger entre el bien y el mal es la libertad suprema, que compete asimismo a Cristo? Sin duda no, pues en realidad la libertad que conduce al mal es la negación de la libertad de la voluntad, pues ésta está ordenada a la acción que tiende al bien, es decir, al ser verdadero. La libertad es la fuerza sin trabas para hacer el bien; pues el que peca, es esclavo del pecado (Jn 5,34). Lo malo en cuanto tal no puede ser un factor

determinante y constitutivo de la posibilidad de una actuación libre de la voluntad. Las imperfecciones de la verdadera libertad, inherentes al ser humano pecador, no son componentes esenciales de la libertad a secas. Agustín<sup>68</sup>, Anselmo<sup>69</sup> y Tomás de Aquino<sup>70</sup> han explicado ya esta doctrina de forma inequívoca; han señalado además que la libertad de los bienaventurados y de los ángeles es mayor que la nuestra y que la capacidad de pecar no constituye la libertad. Sería

68. AUGUSTINUS: «Nec ideo liberum arbitrium non habebunt (beati), quia peccata eos delectare non poterunt. Magis quippe erit liberum, a delectatione peccandi usque ad delectationem non peccandi indeclinabilem liberatum». (*De civitate Dei*, lib. 22c.30 (PL 41, 802; CC 48,863). *De corruptione et gratia*, c. 11 n. 32,12 n. 33 (PL 44,936). «Multo quippe liberius erit arbitrium, quod omnino non poterit servire peccato» (Enchiridion, c. 105; PL 40, 281). Cfr. *De praedestin. sanctorum*, I. c. 15; PL 44,984).

69. ANSELMO: «Protestas ergo peccandi, quae addita voluntati minuit eius libertatem et si dematur auget, nec libertas est nec pars libertatis». (*Dialogus de libero arbitrio*, c. 1, ed. Madrid 1952, 550).

70. THOMAS: «Maior libertas arbitrii est in angelis, qui peccare possumus» (*I. s. th.* q. 62, a. 8, ad 3; cf. II, II, s. th., q. 88 a. 4, ad 1).

«...quia liberum arbitrium per se in bonum ordinatum est..., ubi perfectissimum est liberum arbitrium, ibi in malum tendere non potest..., et hoc convenit Deo». (*in Sent.* II, d. 25, q. 1, a. 1, ad 1; ed. L. Vivès, p. 338).

«...liberum arbitrium Dei nullo modo flexibile est ad malum. Deus habet liberum arbitrium impeccabile et confirmatum» (*De veritate*, q. 24, a. 3, responsio; ed. L. Vivès, p. 203).

«Sic ergo potentia peccandi, quantum ad id quod potentiae est, a Deo est; sed quantum ad defectum qui implicatur non est a Deo». (*in Sent.* II, dist. 44, q. 1, a. 1, solutio; ed. L. Vivès, t. 8, p. 584).

THOMAS: «Liberum arbitrium quamvis possit in bonum et in malum, tamen per se in bonum ordinatum est; et ideo illud, quod impedit ipsum a bono, simpliciter impeditivum ipsius est et corruptivum; et propter hoc libertas ab eo quod impedit a bono simpliciter libertas dicitur, quae est libertas a peccato; quod autem impedit illum a malo, quod corruptio eius est, non est impeditivum eius nisi secundum quid: sicut etiam cum corruptivum ignorantia in homine, dicitur corruptio secundum quid. Hoc autem quod a peccato impedit, est iustitiae rectitudo in ratione existens: et inde est, quod libertas a iustitia non est libertas simpliciter, sed secundum quid...» (*in Sent.* II d. 25, q. 1, a. 5 ad 2). (Cfr. *I. s. th.* q. 62, a. 2 ad 3).

«Liberum arbitrium Christi non erat determinatum ad unum secundum numerum, sed ad unum secundum genus, scilicet ad bonum, quia in malum non potest; sed tamen hoc potest facere et non facere, et hoc non excludit libertatem arbitrii, quia posse peccare non est libertas arbitrii nec pars libertatis... Et haec quidem determinatio ex perfectione liberi arbitrii contingit secundum quod per habitum gratiae et gloriae terminatur in eo ad quod naturaliter est ordinatum, scilicet in bono; quia liberum arbitrium quamvis in nobis se habeat ad bonum et ad malum, non tamen est propter malum, sed propter bonum» (*in Sent.* III, d. 18, a. 1, a. 2 ad 5). Cfr. *De verit.* q. 22, a. 6; c.; *De verit.*, q. 24, a. 9, ad 5; *in Sent.* II, d. 7, q. 1, a. 1 ad 4; ad 3; d. 25, q. 1, a. 1; *in Sent.* III, d. 12, q. 2, a. 1, ad 2; *De malo*, q. 16, a. 5 c.

Cfr. LEO XIII, *Encyclica «Libertas»*, ASS 20 (1887) 593; n. 140-142; SCOTUS, *in Sent.* II, d. 44 q. unica (ed. Vivès, Paris 1893, t. 13, p. 497, n. 2).

Según las formulaciones confusas de K. Rahner parece, en cambio, que la «libertas contrarietatis» es elemento constitutivo de la esencia de la libertad: «Pero que la libertad sea tal por sí misma frente a su razón básica, que pueda negar por sí misma culpablemente la condición de su propia posibilidad en un acto que afirma una vez más necesariamente esta condición, ésta es la afirmación extrema sobre la esencia de la libertad creatural, que en su radicalidad rebasa con mucho el indeterminismo categorial acostumbrado. Es un factor decisivo de la teoría cristiana de

absurdo suponer que la libertad pierde su esencia, si tiende hacia el bien. Esta idea parte de un concepto de libertad equivalente a indiferencia, que ha tenido algunas consecuencias funestas. El conocimiento y el querer se han de referir siempre a lo verdadero y a lo bueno previamente dados. Dios, en cuanto bien supremo, no es «indiferente» para la voluntad; la voluntad humana no es fundamentalmente neutral, no se siente atraída con la misma intensidad por el bien y por el mal, como el asno de Buridán por dos montones de pienso, indiferente a todo lo que no sea él mismo<sup>71</sup>. La libertad ha de entenderse como libertad ordenada al desarrollo cualitativo (liberté de qualité), como ordenación hacia el bien.

La libertad de poder pecar también es sólo una forma imperfecta de libertad. La posibilidad del pecado se basa en que un bien meramente aparente se presenta a la voluntad como verdadero bien; un bien parcial aparece como bien supremo, o viceversa, el bien supremo se manifiesta sólo como un bien parcial. Desear el mal implica siempre la falsedad del conocimiento práctico. Por lo tanto, pecado significa abuso de la libertad y no su plena realización. Los actos de virtud realizados con facilidad por un santo no son menos libres y meritorios que los laboriosos actos de superación de sí mismo de un principiante, que tiene que luchar contra las mayores tentaciones y que sólo consigue perseverar con complicados ejercicios. El carácter meritorio de una acción depende, por tanto, esencialmente también de la firme resolución de la voluntad. Un amante no goza precisamente de plena libertad en su deseo de ser fiel, por poder elegir una posibilidad concreta de infidelidad, que tenga tal fuerza de atracción que le haga vacilar.

6. En este contexto aparece como una solución engañosa la equiparación de la libertad con la *espontaneidad sin trabas* del espíritu, con la que la voluntad se entrega a un bien (Michael Marcelli OESA)<sup>72</sup>.

---

la libertad el que ésta implica la posibilidad de responder con un sí o un no a su propio horizonte, siendo tal posibilidad su verdadero contenido constitutivo».

«Pero, esta libertad constituye en este sentido para la revelación divina la salvación o condenación absolutas, y además de forma definitiva y ante Dios y se hace patente su verdadera naturaleza» (*Schriften zur Theologie* VI, Einsiedeln 1965, 218, 222).

71. «...ad rationem liberi arbitrii non pertinet ut indeterminate se habeat ad bonum vel ad malum...; et ideo ubi perfectissimum est liberum arbitrium, ibi in malum tendere non potest... Sed hoc ad libertatem arbitrii pertinet, ut actionem aliquam facere vel non facere possit, et hoc Deo convenit; bona enim quae facit potest non facere, nec tamen malum facere potest» (THOMAS, *In Sent.* II, d. 25, q. 1 a. 1, ad 2; ed. L. Vivès, t. 8, 338).

72. MICH. MARCELLI: «Christi voluntas in eliciendis caritatis actibus erga Deum libera erat libertate dumtaxat a coactione». «Christi voluntas in subeunda morte

No pocos filósofos se inclinarían hacia esta solución: según Descartes<sup>73</sup>, la esencia de la libertad no consiste en poder volverse hacia diferentes direcciones, ya que la tendencia de la voluntad se mueve en pos del conocimiento claro; según Leibnitz<sup>74</sup> la libertad es espontaneidad, que aumenta con la actuación racional, y recibe de ella su determinación; de acuerdo con Hegel<sup>75</sup> la libertad es la realización de lo dialécticamente necesario y la creciente liberación de coacciones externas, conseguida gracias a ello; en opinión de Feuerbach<sup>76</sup> todo ser es libre, cuando éste se encuentra y actúa en consonancia con su naturaleza.

Pero de aquí se seguiría que tendríamos que considerar libre la actividad interna de Dios, porque ella significa la racionalidad suprema. Habría que prescindir de la terminología del Vaticano I<sup>77</sup>, donde se habla de un amor necesario de Dios hacia sí mismo y hasta se podría pretender, como Fichte<sup>78</sup> equiparar espíritu con vida, libertad y necesidad, y concebir finalmente la libertad como la identidad con la libertad divina. Obviamente se cierne aquí la amenaza de caer en un caos terminológico.

Nuestro planteamiento se refiere de forma precisa a la libertad necesaria para obrar de manera meritoria, que debe distinguirse claramente de la tendencia natural de la voluntad hacia el bien; partiendo de la esencia de esta libertad, hemos de tratar de entender mejor la imposibilidad de que los bienaventurados puedan realizar actos meritorios, a fin de que no tengamos que recurrir simplemente a disposiciones positivas de Dios. No podremos alcanzar nuestro objetivo, si prescindimos de las diferenciaciones, o si descartamos la libertad de elección de la definición de la libertad humana.

---

libera fuit libertate a necessitate comparata ad mortem in se inspectam, non prout connexa erat cum decreto aut praecepto Patris» (*Institutiones theologicae*, lib. 23, c. 9, concl. 3, 4; citado por B. M. Xiberta).

73. DESCARTES, *Médit.* 4,13 (67) (éd. A. Bridoux, Brujas 1952, 305); E. GILSON, *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris 1913.

74. Cfr. LEIBNIZ, *Théodicée, Essai sur la bonté de Dieu* etc., p. I, § 45 y s., 52 (ed. en: *Opera philosophica*, 1840 (1959, p. 516 y s.); C. DAUDIN, *La liberté de la volonté. Signification des doctrines classiques*, Paris 1950, 171-184.

Respecto a H. BERGSON cfr. J. MARITAIN, *La philosophie bergsonienne*, Paris 1948, 279.

75. La voluntad sólo es libre, si no quiere nada distinto, extraño ni ajeno —pues en ese caso dependería de otro—, sino exclusivamente a sí misma, a la voluntad. Esta es absoluta, si quiere ser libre. La voluntad es pura, libre, si sólo quiere la voluntad. (C. W. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, v. 4: *Die germanische Welt*, dirigido por G. LASSON, Hamburgo 1968, 921).

76. Cfr. L. FEUERBACH, Rec. en K. BAYER, *Die Idee der Freiheit*. Obras completas, ed. W. Bolin-F. Jodl., v.II, 111-130).

77. VATICANUM I, sessio III, can. 5 (Denz-Schönm. 3025; Denz. 1805).

78. Véase C. FABRO, *Dialectique de la liberté et autonomie de la raison chez Fichte*, en «Revue Thomiste» 80 (1980) 216-241.

Teólogos recientes se han sentido también inclinados a equiparar libertad y espontaneidad racional (L. Janssens STD <sup>79</sup>, M. D. Baets <sup>80</sup>, F. Malmberg <sup>81</sup>, J. A. Durand SJ <sup>82</sup>). Para ello han tratado de apoyarse incluso en Santo Tomás: «Si etiam esset (liberum arbitrium Christi) determinatum ad unum numero, scilicet ad diligendum Deum, quod non facere potest, tamen ex hoc non amittit libertatem aut rationem laudis sive meriti, quia in illud non coacte sed sponte tendit, et ita est actus sui dominus» <sup>83</sup>. Esto se dice en el comentario de las Sentencias (pero no en los textos tomasianos posteriores, como lo advierte ya Suárez). También el jansenismo acostumbra a referirse con complacencia a este texto <sup>84</sup>. Los mencionados teólogos explican que, sometido a mandato, Cristo no tiene ninguna posibilidad de elección actual, pero sí una *libertas fundamentalis vel radicalis*. La acción infaliblemente buena de Cristo se basaría en el conocimiento y en el amor perfectísimos. Pero una *necessitas appetitionis* espontánea y consciente no elimina el dominio sobre el acto, ni, por tanto, la libertad, de la que debemos distinguir la «*necessitas*» ya condenada de Jansenio o de Bayo, que procede de la coacción interna y del instinto ciego de la naturaleza. El gran número de supuestas soluciones que, en su resultado final, chocan de alguna forma con una de las verdades fundamentales de fe, pone de manifiesto que hasta ahora se ha abordado por lo general erróneamente el problema; que el material conceptual tradicional es demasiado frágil y que debe ser sustituido por el mo-

79. L. JANSSENS, *Summa theologica*, tract. de Deo homine, p. 2, 2.3, m.1, c.1, q. 47 (ed. Friburgo 1902, t. 5, p. 731 y s.).

80. M. DE BAETS, *De libera oboedientia Christi*, Lovaina 1905, 18 y s., 21.

81. F. MALMBERG, *Über den Gottmenschen*, Friburgo 1960, 117-121.

82. Véase nota 8.

83. THOMAS, *in Sent.* III d. 18, q. 1, a. 2 ad 5. Cfr. in Rom. 8, 32 lectio (ed. Vivès 20, 503).

Tomás explica explícitamente que la «libertas a necessitate» es también parte integrante del mérito; lo contrario sería no sólo herético, sino también un error filosófico básico (*De malo*, q. 6 a. 1 c., initio).

Véase también F. SUÁREZ, *De incarn.*, disp. 37 sect. 2 n. 1 (ed. Vivès, t. 18, 279 b).

84. Cfr. B. L. FROMOND; *Chrysippus, sive de libero arbitrio; epistula circularis ad philosophos peripateticos*, Paris 1644, 76; *Vicentii Lenis Theriaca adversus Dionysii Petavii et Antonii Ricardi de libero arbitrio libros*, lib. 2 c. 1 sect. 2 (ed. Paris 1650, 180). Trata de demostrar su concepto básico «libertas spontaneitatis» «libertas essentialis»: «Necessitas naturalis inclinationis, quam a necessitate coactionis distinguit s. Thomas, est quaedam necessitas voluntaria, ideoque naturalem libertatem non perimit» (THERIACUA, lib. 1, c. 12; ed. cit., p. 53). Equipara lo libre y lo voluntario (ib. c. 3; ed. cit., p. 17; Cfr. n. 65). Refuta esta teoría, A. SEBILLE (o. c., lib. 1 c. 14 sect. 3, lib. 3 c. 1 sect. 1, lib. 4 c. 12; ed. cit., p. 48-54, 194-197, 298). L. FROMOND se apoya en la explicación de Próspero: «liberum arbitrium, id est rei sibi placitae spontaneus appetitus» (*Theriacua*, I c. 20, p. 83; PROSPERO, *lib. c. Collat.* c. 19; PL 51, 238 A). Datos biográficos L. CEYSSENS, *Le Janseniste Liberte Froidmont* (1587-1653), Lieja 1964 (*Jansenistica Minora*, t. 8). Respecto a Jansenio mismo, véase la nota 65.

derno. Al referirnos a Cristo, no podemos usar los términos de *libertas indifferentiae* o de libertad de elección en el sentido escolástico, y sí, en cambio, la expresión «liberté sans option» (J. A. Durand SJ<sup>85</sup>, E. Laje SJ<sup>86</sup>).

7. Muchos escotistas han destacado de manera especial la *situación extraordinaria de Cristo en lo que se refiere a la capacidad de contraer méritos*. No podemos suponer que se den en él las condiciones habituales para una actuación meritoria, pues a Jesús le corresponde una situación de excepción privilegiada (B. Mastrius OFM Conv De Meldula, Le Févre (Faber), C. Krisper OFM<sup>87</sup>). Por un milagro especial, Dios habría atenuado en Cristo los efectos de la *visio* (Th. Muldoon)<sup>88</sup> y habría reducido el gozo de la bienaventuranza a un extremo del alma, de forma que no rebasara tal límite.

Pero ésto significaría que Cristo contrajo méritos de manera totalmente distinta de la nuestra; pues, en nuestro caso, el conocimiento y el amor perfectos que se dan en el cielo no tienen carácter meritorio. ¿No habría que concluir que Cristo vivió permanentemente en la tierra en un estado en cierto modo antinatural? Y ¿apelar a un milagro no es muchas veces un recurso o no equivale a renunciar a dar una respuesta teológica, que debería tratar de descubrir lo «*scibile in credito*»?

8. Muchos teólogos dominicos y jesuítas suponen que en Cristo hay *dos series de actos de la voluntad*: los que carecen de libertad y de carácter meritorio, producidos bajo la impresión de la *visio*, y actos libres, que proceden del conocimiento adquirido y están guiados por gracias eficaces. Asimismo habrían existido en Cristo diferentes clases de amor de Dios; uno necesario, producido por la *visio*, y otro libre, debido a la *scientia infusa* (Tomás de Vio, Cayetano OP, Juan Capreolo OP, Francisco Sylvester de Ferrara OP, Gregorio de Valencia SJ, Domingo de Soto OP, Bartolomé de Medina OP, Francisco Suárez SJ, Francisco Zumel O Merc, Martinus Becanus SJ, Vincentius Contenson OP). Finalmente, muchos creyeron que en el alma de Cristo había un doble centro de operaciones.

Pero, ¿no significa esto mutilar de forma intolerable la unidad

85. J. A. DURAND, véase nota 8 (p. 818).

86. E. LAJE, véase nota 14 (p. 43-56).

87. Textos de los autores mencionados en el apartado III y 7-II en J. STÖHR, en «*Doctor Communis*» 22 (1969) 236-241.

88. Th. MULDOON, *Theologiae dogmaticae praelectiones*, t. 4, *De Verbo incarnato redemptore*, Roma 1960, 348-350.

de la vida psíquica de Cristo? Habría que suponer que en el estrato superior de su voluntad no podía producirse una negativa ante el mandato de morir, mientras que en la inferior, que no estaba sometida a la influencia de la visión de Dios, desfilaba una serie de actos libres. Pero, ¿se puede dividir el alma de Cristo en pisos con diferentes centros de conciencia? Sin embargo, el sujeto de todos los actos es siempre la única persona divina. Si la voluntad de Cristo está fijada por la visión divina permanentemente activa, no se volverá libre por haberle proporcionado libertad la *scientia infusa* en cuanto tal; si de dos ataduras se desprende una, la persona ligada continúa atada. La teoría no explica tampoco cómo el amor humano de Jesús hacia Dios, necesariamente único, puede originar actos tan diferentes.

9. El P. Galtier SJ<sup>89</sup> rechaza la duplicidad y división de los actos psíquicos de Cristo; subraya, en cambio, la unidad de la *voluntad humana de Jesús* y analiza más detalladamente los límites de la fuerza motivadora de la *visio beata* y la libertad especial que poseía Cristo incluso en su calidad de comprehensor. Su solución culmina en la afirmación de que la voluntad permanece libre frente a un bien, hasta que éste no se presenta como deseable desde todas las perspectivas y en todos sus aspectos. La «visio temperata» de Cristo no obstaculizaría su libertad natural, pues él era *viator* y *comprehensor* a la vez, y, a diferencia de los bienaventurados, podía experimentar verdadero dolor. Ciertamente el mandato de su muerte se le presentaba en la *visio* exclusivamente como un bien en todos sus aspectos, pero no así a la luz de la ciencia infusa y adquirida. Por lo tanto el acto de la voluntad de Cristo sería al mismo tiempo necesario y libre.

10. Para superar ciertos desequilibrios inherentes a esta explicación, J. Galot SJ<sup>90</sup> y E. Gutwenger SJ<sup>91</sup> expusieron su opinión de que Cristo gozaba de una visión divina, pero no de la visión divina beatificante. Pues resultaba difícil comprender por qué los motivos proporcionados por la ciencia infusa y adquirida no eran absorbidos simplemente por la fuerza de motivación que procedería de una *scientia beatificans*. En una visión divina beatificante el cumplimiento del mandato de morir se presentaría como plenamente bueno. Por consiguiente, la *visio Christi* sería de una naturaleza distinta de la de los bienaventurados y dejaría la libertad de elección a la voluntad.

89. P. GALTIER, *De incarnatione ac redemptione*, París 1926, 331; París 1947, 318 (n. 404, 406).

90. J. GALOT, en «Nouvelle Revue théologique» 82 (1960) 119.

91. E. GUTWENGER, *Bewusstsein und Wissen Christi*, Innsbruck 1960, 153, 162-164.

Sin embargo, esta concepción parece presuponer que la *visio* elimina la libertad de un acto, por lo que sólo pueden ser libres los actos que son dirigidos por la ciencia infusa y adquirida; concesión que hacen la mayor parte de los teólogos jesuitas pero sólo un grupo de tomistas. Por otra parte, el concepto de libertad utilizado quizá sea demasiado subjetivo.

11. Un principio de solución, que ofrece amplias perspectivas<sup>92</sup>, podría ser el *amor divino de Cristo* si no se concibe tal amor envuelto en divisiones y duplicidades, como lo han hecho algunos teólogos dominicos y jesuitas. Pues, según la teoría de un gran grupo de tomistas, en un mismo acto de amor divino de Cristo se puede distinguir un doble término: la perfección de Dios, en cuanto es la razón de amarle a él mismo y sus perfecciones (*Deus in se et absolute*) y la perfección de Dios como razón del amor a las cosas creadas, a las que esta perfección se ha comunicado libremente (*Deus ut ratio formalis diligendi creaturas*). El amor de Dios, se da infaliblemente, si se ama el *summum bonum* en cuanto tal, contemplado inmediatamente; el amor divino es libre, en el sentido de que el supremo bien es la razón que impulsa a amar a la criatura. Asimismo el único acto del amor de Dios a sí mismo sería necesario, y, sin embargo, al mismo tiempo libre, en cuanto se refiere a la criatura; el amor divino de Jesús debería concebirse análogamente a este amor infinito; sería «necesario», como también merecedor de premio, en cada caso bajo un punto de vista distinto. De manera parecida, la voluntad de todo ser humano podría querer en un único acto el fin y los medios a la vez, o ver al mismo tiempo la luz y el color. Cristo amaría a Dios necesariamente (*Deus in se*) y a la vez con obediencia libre (*Deus ut ratio formalis diligendi mortem redemptricem*). Por consiguiente, la *visio* influye también en que la muerte no se presente como buena en todos sus aspectos (Cfr. Juan de Sto. Tomás OP, Domingo Báñez OP<sup>93</sup>,

92. Esto corresponde también plenamente al espíritu de Sto. Tomás: «Ubi sciendum est quod quiddam est in mysterio redemptionis humanae et incarnationis Christi, totum est opus caritatis. Nam quod incarnatum est, ex caritate processit... Quia vero mortuus fuit, ex caritate processit... Et ideo scire caritatem Christi, est scire omnia mysteria incarnationis Christi et redemptionis nostrae, quae ex immensa caritate Dei processerunt, quae quidem caritas excedit omnem intellectum creatum et omnium scientiam, cum sit incomprehensibili cogitatu» (ad Eph. 3, 19 lectio 5 n. 178). (THOMAS, *I s. th.*, q. 19 a. 3, a. 2). «Quanto aliquis plus habet de caritate, plus habet de libertate» (THOMAS, *in Sent. III*, q. 29 a. 8 sed contra).

93. DOMINGO BÁÑEZ: «Tandem colligamus inter omnes creaturas intellectuales perfectissimam libertatem operando fuisse in anima Christi Domini, quoniam divinae libertati super omnes maxime assimilata est... in hoc etiam assimilabatur Deo, qui seipsum necessario amat, nos autem libere. Sic et anima Christi Domini Deum ipsum



Didacus Alvarez OP, Juan de Lugo SJ, Alexander Sebille OP<sup>94</sup>, J. P. Nazarius OP, P. de Godoy OP, J. B. Gonet OP, Ch. R. Billuart OP, A. Lépiciér OSM, G. Kopf).

*Vamos a resumir* una vez más las consideraciones más importantes: muchas tentativas de explicación adolecen del error de trasladar de forma excesivamente lineal a la libertad de Cristo<sup>95</sup> los aspectos intrahumanos y hasta infralapsarios de la libertad.

El que se encuentra con otro, tiende siempre a atribuir a éste las propias representaciones, ideas y deseos y a falsear de este modo su ser verdadero. Los científicos no constituyen una excepción en este caso; no pocos teólogos han entendido a Dios de manera excesivamente antropomórfica, o han esbozado una imagen ficticia de Dios, como si fuera una proyección meramente humana. Asimismo las llamadas «cristologías» han incorporado con frecuencia a Jesús psicologismos de naturaleza humana, ignorando en tal caso prácticamente su divinidad, así como su humanidad tan peculiar. Una teología ponderada de la libertad de Cristo debe ser capaz de hacer frente eficazmente a estos peligros tan actuales.

---

necessario diligit et omnia media, quae habent necessariam connexionem et ab intrinseco cum assecutione illius finis, scilicet cum visione beatifica animae Christi, et ita vult lumen gloriae, proprium intellectum et suum esse. Reliqua vero, quae ab intrinseco non habent necessariam connexionem cum assecutione finis, quamvis habeant illa ex suppositione praeepti, libere volebat» (I, q. 19 a. 10 coroll. 3; ed. Ven. 1585, 382 s.; ed. Douai 1614, 255 s.). Véase sobre todo también II, II, q. 23, a. 3; ed. Ven. 1602. 748 s.

94. ALEXANDER SEBILLE: «Respondeo Vincenti, nec me hoc respondere, quod plerique illi, nempe meritum Christi fundatum fuisse super alio actu, quam beatifica caritatis... Nam restat alia via longe diversa...: sustinendo nempe cum sancto Thoma, eundem quidem actum amoris beatificae in Christo liberum et meritorium fuisse; non tamen absque indifferentia secundum illam rationem, secundum quam liber et meritorius erat. Pro quo scire oportet, quod bonitas divina clare visa, etiam quatenus immediate attingebatur ab anima Christi per actum dilectionis beatificae, potest dupliciter considerari. Primo secundum se et absolute; et secundum hanc rationem anima Christi sicut per dilectionem beatificam diligebat. Deum necessario, ita secundum eandem nec diligebat libere, nec meritorie. Secundum potest considerari eadem bonitas divina secundum quod in actuali exercitio erat ratio formalis diligendi creaturas, praesertim rationalis, pro quibus Christus mortuus est; et sub hac ratione indemmet actus dilectionis beatificae, sicut erat liber et meritorius, ita pariter illo amore diligebat bonitatem divinam secundum istam rationem, nempe quatenus in exercitio erat ratio formalis illas diligendi, ut posset prout sic non diligere». (*Divi Augustini et ss. Patrum de libero arbitrio interpret thomisticus adversus Cornelii Jansenii ep. Yprensis doctrinam prout defensatam in Theriaca Vincentii Lenis theologi Arausicani*, lib. 4, c. 13; ed. Maguncia 1652, 298). Cfr. 1, 3 c. 1 sect. 18.

95. K. RAHNER afirma de forma muy general: «La libertad creatural es siempre el riesgo del ser finito...» (*Schriften z. Theologie* IV, Einsiedeln 1960, 153). Véase *Schriften z. Theologie* V, Einsiedeln 1962, 230. La consecuencia de las formulaciones confusas parece inevitable: debe restringirse o el poder cognoscitivo de Cristo o su libertad.

Ante todo, es imprescindible adoptar una actitud de respeto ante el misterio. «Nunca podremos acabar de entender esa libertad de Jesucristo, inmensa —infinita— como su amor» (J. Escrivá de Balaguer)<sup>96</sup>. Sólo partiendo de su amor divino podremos entender un poco esta libertad de Cristo. En su tiempo Agustín declaraba que fue el amor más que los clavos lo que le ató a la cruz. Lo que constituye en su aspecto externo el mayor detrimento de su libertad es al mismo tiempo realización suprema de la libertad por medio de su amor divino-humano al Padre celestial.

Por consiguiente, Cristo nos enseña que el egoísmo del hombre dispersa su fuerza para hacer el bien entre todas las cosas temporales posibles que desea para sí. Pero en sí, si se prescinde de la fragilidad humana condicionada por el pecado, el ser humano ama al bien supremo, a Dios, más que a sí mismo, y sólo el amor de Dios tiene la fuerza necesaria para dirigir hacia un fin común los esfuerzos dispersos e impotentes (Tomás)<sup>97</sup>.

Para entender lo que significa libertad, en especial la libertad de Cristo, debemos interpretar ésta como imagen y analogía de la voluntad infinitamente perfecta de Dios, y tratar de estudiar las semejanzas así como las desemejanzas que existen entre ambas. La suprema consumación de una voluntad se da en la posesión infinitamente perfecta, puramente actual, de Dios por él mismo como *actus purus*, o en los actos intratrinitarios de amor divino. El Vaticano I, al igual que Tomás de Aquino, denomina a estos actos necesarios y no libres<sup>98</sup>. Si alguien pretende introducir aquí una nueva terminología<sup>99</sup> y se refiere a la «libertad esencial» de estos actos, debería distinguir claramente esta libertad de la libertad de la voluntad, que está dirigida hacia lo finito y que en el ser humano incluye también la potencialidad. Además, no se puede equiparar sin más la libertad de la voluntad con la libertad meritoria del estado de viator. De lo contrario existe el peligro de verse envuelto en las

96. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Amigos de Dios*, Madrid 1977, n. 26.

97. «AMOR DEI est congregativus, inquantum affectum hominis a multis ducit in unum... Sed amor sui disgregat affectum hominis in diversa, prout scilicet homo se amat appetendo sibi bona temporalia, quae sunt varia et diversa...» (I-II, q. 73, a. I, ad 3).

98. VATICANO I, sesión 3, can. 5 (Denz-Schönm. 3025; Denz. 1805).

99. Algunas veces incluso autores conocidos se expresan de forma confusa, arrastrados por la fuerza de las palabras: «Por consiguiente, Dios es la autodisposición absoluta, la necesidad y la libertad que forman la identidad más estricta; la necesidad se realiza en la libertad, y ésta en la primera; la necesidad suprema es la libertad suprema, y la libertad suprema es la necesidad suprema; esta identidad viene dada con la independencia absoluta del ser subsistente y con la fuerza de atracción irresistible del bien infinito» (J. B. LOTZ, *Person und Freiheit*, 1979, 141).

oscuridades del jansenismo. La libertad de elección sólo puede representar un valor personal perfecto frente a los bienes parciales, pues sólo entonces tal libertad significa no estar reducido a lo limitado.

La voluntad está ordenada al *bonum* desde su naturaleza más íntima. Por consiguiente, cuando la voluntad se enfrenta de manera evidente al bien supremo, no puede apartarse de él; lo ama indefectiblemente o «necesariamente». En cambio, cuando se trata de bienes parciales, la voluntad puede elegir libremente, pues internamente se dirige hacia lo infinito y su dinamismo sólo puede colmarse en definitiva por la posesión del bien supremo<sup>100</sup>. Por lo tanto, la libertad de elección no forma parte de manera absolutamente necesaria del acto de la voluntad, ni significa tampoco la perfección suprema de ésta. No es una cualidad puramente subjetiva, que acompañaría a toda actividad racional sin tener en cuenta el objeto del acto. La libertad creada se basa en que la razón ve un bien sólo como bien parcial —también, por ejemplo, el bien supremo en el conocimiento meramente analógico—, y en que la voluntad, que no ha alcanzado todavía su meta definitiva, acepta este bien como un bien y no como el bien a secas<sup>101</sup>. Cuando se trata de bienes parciales, la voluntad no secunda espontánea y cuasiautomáticamente al conocimiento.

En este contexto, la aplicación cuidadosa de la terminología clara de Santo Tomás de Aquino tiene una gran importancia. Este distingue entre lo voluntario —respecto a la felicidad— y el *liberum arbitrium* —respecto a los bienes particulares individuales<sup>102</sup>—. La libertad humana no es simplemente voluntariedad; de lo contrario

100. THOMAS: «Voluntas videndi Deum per essentiam de necessitate inhaeret Deo, sicut nunc ex necessitate volumus esse beati» (*I s. th.* q. 82, a. 2). «Unde si propatur aliquid obiectum voluntati, quod sit universaliter bonum et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendit, si aliquid velit; non enim poterit velle oppositum. Si autem proponitur sibi aliquid obiectum, quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas fertur in illud» (*s. th.* I-II q. 10 a. 2).

101. H. WORONIECKI analiza con espíritu crítico las definiciones habituales de libertad; comprueba que con frecuencia se acentúa exageradamente el aspecto subjetivo y llega finalmente a la definición siguiente: «Libertas humana est dominum voluntatis supra proprium actum erga omne obiectum inadaequatum appetitui boni infiniti» (*Pour une bonne définition de la liberté humaine*, en «Ang.» 14 (1937) 146-153); Cfr. S. GEMMEL, en «Schol» 12 (1937) 547-51; N. CAMILLIERI, en «Salesianum» 11 (1949) 350.

102. THOMAS, *I s. th.*, q. 19 a. 10 c; cfr. *ibid.*, I-II *s. th.* q. 10 a. 2 ad 3). Véase L. LEABY, *Dynamisme volontaire et jugement libre. Le sens du libre arbitre chez quelques commentateurs thomistes de la renaissance*, Paris 1963; J. MARITAIN, *L'idée thomiste de la liberté* en «Revue Thomiste» 45 (1939) 440-459; B. TELLO, *La esencia del libre albedrío*, en «Sapientia» 9 (1954) 124-126; F. BOURASSA, *La liberté*

no sería ya responsable y meritoria. La libertad creada implica necesariamente imperfecciones; presupone un deseo que no ha fijado todavía plena e irrevocablemente su orientación intencional, que puede realizarse y colmarse en el encuentro con Dios, que puede elegir los medios conducentes al fin, porque no se ha apropiado de ellos todavía y por ello puede lograr cierta autosuperación. Esta libertad no es una autodisposición totalmente actual de la voluntad respecto de sí misma; todavía no ha alcanzado su último *terminus*, sino que es una indeterminación activa, una capacidad de disponer o una potencia para superar la distancia que le separa todavía del objeto. Libertad de elección respecto al objeto supremo significa un comportamiento todavía imperfecto del entendimiento y de la voluntad; la libertad tiende a ser absorbida en el amor perfecto de Dios. El fin superior es la vinculación segura con el bien infinito. La posesión actual de la *beatitudo* no deja espacio alguno vacío; todos los deseos concebibles quedan más que colmados y es internamente imposible desear algo «además de ello». Es entonces cuando la voluntad ama a Dios «necesariamente», más necesariamente que cualquier felicidad.

La unión amorosa de Cristo con el Dios contemplado inmediatamente no es libre, en el sentido de renunciante o no elegible; sería inconcebible cualquier motivo que podría moverle a cambiar esta posesión infinita por un bien finito. Esta vinculación «necesaria» e irrenunciante es más perfecta que la libertad de elegir, pero no es meritoria, como sucede con los bienaventurados. Sin embargo, la fuerza amatoria de Cristo, ordenada a lo infinito, permaneció libre respecto a los bienes creados; ninguna cosa limitada podía retener plenamente la voluntad de Jesús. Pero su libertad de elección no presenta las vacilaciones y las dudas del hombre, afectado por el pecado original, y no supone la elección entre el bien y el mal.

Por ello, a la pregunta sobre la libertad de Jesús no se puede responder simplemente a partir de la antropología teológica. El problema sólo se puede entender si se tiene en cuenta la cristología. Sin embargo, no se puede atribuir a Cristo el concepto de libertad propio de un hombre pecador, pues en su persona tiene lugar la unión peculiar de lo divino y de lo humano, existe una unidad personal de realidades contrapuestas. Es cierto que en la cristología —la doctrina teológica sobre la relación existente entre la gracia divina

---

*sous la grâce*, en «Sciences Eccl.» 9 (1957) 49-66, 95-127; A. D. SERTILLANGES, *La philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Paris 1947, II, 191-229; H. SANTIAGO OTERO, *La libertad de Cristo a la luz de la doctrina de santo Tomás*, en «Divinitas» 13 (1969) 403-415.

y la libertad humana— podemos encontrar analogías fecundas, que nos ayudarán a comprender el problema. Sin embargo, tales analogías son imperfectas y deben completarse mediante analogías de un orden superior, derivadas de la doctrina de la libertad y del amor de Dios, de la cristología y de la escatología.

Sólo así se puede poner de manifiesto claramente el significado ejemplar de la libertad de Cristo para nosotros evitando confusiones y parcialidades. Así, por ejemplo, sabemos que la libertad meritoria no puede asignarse unilateralmente a la persona en cuanto tal<sup>103</sup>. Pues Cristo no tiene hipóstasis humana, sino sólo divina; si el ser personal determinara simplemente la libertad meritoria, deberíamos negar la existencia de ésta en Cristo, ya que en cuanto Dios, no puede contraer ningún mérito. La ejemplaridad de la libertad de Cristo quedaría restringida, si, de acuerdo con la opinión escotista extrema, postuláramos una situación excepcional y anormal respecto a la capacidad meritoria de Cristo. El punto de arranque decisivo para entender el problema es el amor divino-humano de Jesús, un acto al mismo tiempo necesario y libre, que es la base de la obediencia meritoria que llevó a Cristo hasta la muerte. La teoría expuesta por G. Vázquez SJ<sup>104</sup> en el sentido de que Cristo sólo pudo actuar meritoriamente a causa de su amor al prójimo y a sí mismo, pero no por su amor a Dios, tuvo consecuencias funestas.

Partiendo de la consideración de la libertad del Salvador doliente, se puede superar otra falsa interpretación de nuestra libertad. Solemos pensar generalmente que somos tanto más libres cuanto mayor es el número de posibilidades de elección que nos rodean<sup>105</sup>. Sin duda, es cierto que el ámbito de la libertad es mayor, si el cono-

103. Como, por ejemplo, en R. BERLINGER, *Was ist Freiheit?*, en «Philos. Jahrbuch» 66 (1957) 238.

104. GABRIEL VÁZQUEZ: «Mihi vero multo probabilius semper visum est, Christum non meruisse per affectum ullum caritatis et dilectionis erga Deum, sed per opera aliarum virtutum, tam rica se quam circa proximum, non solum per ea que erant in Consilio, sed etiam quae erant in praecepto...» (*Commentaria ac disputationes in III q. 19 a. 4 disp. 74 s. 3 n. 11*; ed. Alcalá 1609, 778; ed. Lyon 1631, 497); MATTH. KELLISON: «Dico Christum non meruisse per amorem Dei super omnia» (*in III q. 19, a. 3 dub. 3*; ed. Douai 1633, 163).

105. E. WELTE, *Determination un Freiheit*, Francfort del Main 1969, pp. 97-102 entiende la libertad ante todo como experimentación de las posibilidades abiertas, o como el ámbito cada vez más dilatado de posibilidades.

J. B. LOTZ afirma: «Antes de la decisión la libertad se manifiesta de la forma más clara cuando las razones tienen el mismo peso, dentro de lo posible, en todos los sentidos. En una situación de esta clase el ser humano se da cuenta de que todo depende exclusivamente de su decisión; muchas veces resulta difícil decidirse o se vacila en medio de la indecisión de acuerdo con el proverbio alemán: el que elige, sufre; una vez que se ha tomado la decisión, no cabe ignorar que hemos inclinado la balanza definitivamente». (*Person und Freiheit*, Friburgo de Brisgovia, 1979, p. 121).

cimiento percibe mayor número de valores elegibles y no pasa por alto algunos de ellos por debilidad o por ceguera. Sin embargo, el número de las posibilidades prácticas de elección en cuanto tal no indica ningún grado de libertad de decisión. Interesa más bien saber hasta qué punto un bien parcial, que se va a elegir, puede aproximarse al bien supremo y qué fuerza tiene la voluntad para tomarlo y determinarse de esta manera a pesar de las dificultades opuestas. Cristo no habría sido más libre, si —supuesto el mandato de morir— hubiera tenido otros caminos para alcanzar su objetivo, o si hubiera podido elegir entre varios medios más fáciles y más difíciles. La limitación efectiva de las posibilidades de elección por parte de Cristo, reducidas a la única vía de la cruz, no es señal de una libertad imperfecta; pues la raíz de esta «limitación» no es una coacción externa de carácter físico, ni tampoco un conocimiento limitado, que sólo permitiría ver un número reducido de posibilidades. La libertad de elección no significa necesariamente que se pueda elegir entre varios medios, o incluso entre el mayor número posible de caminos. Libertad significa un comportamiento frente a un valor percibido como bien parcial o de manera analógica, es decir, frente a un valor que no es determinante por sí mismo, pero al que la voluntad convierte en un determinante en su autodeterminación. Por consiguiente, la libertad no presupone la comparación mutua de varios valores parciales elegibles, sino que basta percibir y aceptar un único bien limitado como principio que determina de forma no necesaria. El factor decisivo para juzgar la magnitud de la libertad no es sencillamente la extensión del ámbito de elección o la *libertas specificationis*, sino la libertad de ejecución (*libertas exercitii*). En Cristo pasa a un segundo término lo que consideramos muchas veces absolutamente necesario para que haya una gran libertad: una esfera amplia para «desarrollar la personalidad», las diferentes posibilidades de influir sobre otros, la multiplicidad de caminos y de medios para conseguir un fin. La libertad de Cristo no se manifiesta simplemente en la serie de posibilidades de elección puramente humanas, sino que la suprema libertad se refleja en su vinculación con la única posibilidad, con el único camino de la cruz.

Muchas veces se supone que uno de los factores que integran la libertad es la posibilidad efectiva de omitir un acto; para realizar un acto libre, debería poder omitirse tal acto de forma práctica y concreta y esta posibilidad tendría que presentarse con un grado de atracción parecido al que ofrece la acción. Sin embargo, las cosas no son tan simples. Veamos una comparación respecto a este punto: un

montañero se ve obligado a superar un paso difícil y lo hace espontáneamente; pero, al mismo tiempo, es prácticamente imposible quedarse atrás aún cuando fallen sus fuerzas porque el guía o los guías le izarían en todo caso con la cuerda. A la libertad de elección no se opone la indefectibilidad de una acción en cuanto tal, sino sólo la incapacidad interna para tomar una decisión positiva espontánea (de la que naturalmente puede derivarse asimismo un hecho inevitable). Cristo aceptó su muerte libremente, aún cuando sabemos que en su caso no habría podido tener lugar una decisión concreta de carácter negativo. En el ejemplo de Jesús observamos con exactitud qué condiciones son realmente necesarias para que haya libertad; la Pasión y la muerte no son en cuanto tales el bien supremo, que atenaza totalmente la voluntad y por ello anula la libertad; tampoco están vinculados de por sí indisolublemente con el bien supremo. No sólo son bienes limitados, sino incluso males físicos, aún cuando bajo la impresión de la visión divina se trasluce claramente la unión efectiva de los mismos con el bien supremo, condicionada por el mandato. El carácter adicional de mandato no cambia para nada el autodomínio esencial existente, ni la indiferencia activa de la voluntad respecto a ellos; el mandato sólo determina «moralmente», pero no físicamente, y no anula el carácter finito y limitado de aquéllos. Por ello, la voluntad de Cristo pudo permanecer libre frente a la Pasión y muerte, pues su entendimiento le mostró que la muerte como tal no es algo necesariamente querido por Dios, sino que también es un mal, un obstáculo, que debe superarse mediante el uso propio de la fuerza de la voluntad. Ni la unión hipostática ni la visión divina pueden contribuir a cambiar en algo el objeto de este conocimiento; no pudieron conferir al conocimiento una fuerza determinante. En primer término el objeto de la voluntad libre de Cristo es exclusivamente la muerte, no la orden de morir en su aspecto meramente formal como acción impuesta. El carácter doloroso no queda anulado por la vinculación existente entre el mandato y el bien infinito. La voluntad de Cristo elige algo que va dirigido contra su voluntad natural de vivir y esto es y sigue siendo un bien parcial frente al bien supremo. Sólo quedaría anulada la libertad si existiera una vinculación esencialmente necesaria con el bien supremo y tal vinculación se impusiera con una fuerza coactiva interna. Pero la muerte de Cristo no se impone con necesidad interna en virtud de la naturaleza del amor divino de Jesús, sino que se basa en la disposición positiva de Dios. Cristo no se sometió, ni siquiera con su voluntad humana, de forma meramente pasiva a una muerte necesaria, dejando que fuer-

zas externas superaran su resistencia natural, sino que hizo uso de su propia decisión. Por lo tanto, la voluntad de Cristo no era libre para oponerse al mandato, pero sí «para» no querer —entendido en sentido puramente negativo y no privativo— en cuanto que tenía que pasar de no obediente a obediente<sup>106</sup>.

Por esta razón, no se puede negar a Cristo la libertad de elección de la voluntad, aún cuando la no obediencia no tuviera en sí la más mínima traza de bien para él. El hecho de no obedecer no se le presenta como valor, no podría ser jamás un valor aparente para él; pero no por ello considera la obediencia como un valor en todos sus aspectos. Su voluntad no estaba determinada hacia el sí, ni desde el objeto ni desde su naturaleza. Pues ni el conocimiento de que la obediencia represente un valor superior a la no obediencia coaccionó a la voluntad. Por ello no es un factor necesariamente integrante de la libertad poder omitir de hecho un acto en una situación concreta.

En este punto, los tomistas distinguen en Cristo la libertad «in sensu diviso» y la necesidad «in sensu composito praecepti». Con ello no quieren decir que Cristo habría sido libre, si no hubiera recibido el mandato; es decir, con el término «in sensu diviso praecepti» no pretenden atribuirle sólo una libertad hipotética. Ciertamente, queda descartada de Cristo la existencia simultánea del mandato y de la omisión efectiva de lo mandado o de una actitud opuesta a ello; sin embargo, pueden coexistir el mandato y la facultad de omisión en relación con la muerte en cuanto tal (*potestas proxima omittendi mortem secundum se*). Libertad *in sensu diviso praecepti* equivale por tanto a *praecisive a praecepto*, prescinde del mandato. Una orden no priva a la voluntad de la fuerza para disponer de sí; frente a la muerte en cuanto tal queda la «*indifferentia dominatrix*» (véase Tomás de Aquino)<sup>107</sup>. La voluntad de Cristo poseyó el poder de libre disposición, pero tal poder no incluía la capacidad de pecar. El deseo natural de no morir, que Cristo superó con el poder libre de su voluntad, no es pecado.

La tendencia natural de la voluntad hacia el bien como fin debe distinguirse claramente de la decisión emanada de la voluntad libre.

106. Véase DIDACUS ALVAREZ, *De Incarn*, III, s. th. q. 8, a disp. 46 n. 18, 20 (ed. Lyon 1614, 286 s.). *De auxilia* disp. 116 b. 12 s. (ed. Colonia 1622, 916 y s.); J. B. GONET, *Clypeus theol. thom.*, *De incarn.*, disp. 21 a. 3 n. 84 ss. (ed. Paris 1876, t. V, 802 ss.); R. GARRIGOU-LAGRANGE en «*Acta Pont. Academ. Rom. s. Thomae*» 12 (1946) 100 ss.; PETRUS DE MATILLA, *Tractatus de impeccabilitate Christi Domini*, ab q. 15 III partis angelici doctoris, Ms: Bolonia, Archi. A 704 fol. 200-254; A. SEBILLE, cfr. nota 94.

107. Respecto a este término s. th., I-II, q. 10 a. 1.



Es cierto que la tendencia natural de la voluntad hacia el bien hace posible en general la libertad de elección y la precede, pero no se identifica con ella. La espontaneidad racional sin trabas y la puesta en marcha de las fuerzas personales subjetivas no significa sin más libertad de la voluntad. Algunos teólogos recientes no han prestado atención suficiente a ello (van Leuwen, de Baets, Durando)<sup>108</sup>. En efecto hay muchos actos espontáneos de la voluntad que no son meritorios (los que brotan antes de la resolución); y en la eternidad ya no hay libertad de elección meritoria en relación con Dios como fin último. No sólo el sujeto, sino también el objeto y el fin del acto de la voluntad determinan la libertad en cuanto ésta es capacidad para el bien. La libertad no es simplemente autodeterminación, que se dirige hacia sí misma, sino que se realiza en la confrontación y queda anulada en el encuentro personal perfectísimo con Dios, en el amor en el que la actividad del yo propio queda absorbida en un movimiento superior. Cualquier compromiso con el concepto subjetivista de la libertad, propio del iluminismo o del existencialismo, deberá carecer necesariamente de fecundidad. Así también se usa este concepto de manera totalmente errónea, cuando K. Rahner SJ trata de explicar la libertad como la «posibilidad de decirse a sí mismo sí o no»<sup>109</sup>.

Vamos a tratar una vez más de esclarecer de forma resumida el ámbito de la libertad de Cristo, *siguiendo la doctrina de Santo Tomás*:

La voluntad humana de Cristo se encontraba en la presencia inmediata del sumo bien gracias a la *visio* y al perfecto amor de Dios causado por ella. Al igual que la voluntad de los bienaventurados, también la de Jesús carecía de «libertad» en relación con Dios (*Deus in se*); sólo poseía la *libertas a coactione*, y además en el sentido de una libertad mayor, es decir, subsistió siempre la plena capacidad dinámica de morir; Cristo no podía percibir ni aceptar el bien supremo como mero bien parcial. Pues en la *visio beata* se contempla inmediatamente al *Deus totus*, aún cuando no *totaliter*.

108. Cfr. la nota 86. La confusión de espontaneidad y libertad ha desempeñado un papel funesto en los últimos años especialmente en la pedagogía (Cfr. S. EPISCOPO, *Crisi di obediencia, crisi di comando*, en «L'Osservatore Romano», 5.4.1967, p. 6).

En este caso se llega a perder definitivamente la libertad tan ansiada. Por ejemplo, F. Skinner considera que el objetivo principal de la educación actual es liberar a los seres humanos radicalmente de la ilusión de la libertad (véase B. HÄRING, *Ethik der Manipulation*, Graz 1977, 143-169). Este se pronuncia en favor de una manipulación total del hombre. Su meta consiste en lograr un ser humano contento y lleno de espontaneidad, que se deja manipular fácilmente por planificadores y controladores.

109. K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, VI, Einsiedeln 1965, 223.

Sin embargo, un bien limitado no podía, en cuanto tal, determinar la autodeterminación libre de la voluntad de Jesús. Nuestra voluntad, para la que el *bonum* no está presente en la visión divina y que además ha perdido vigor por el pecado original, puede buscar su satisfacción en un bien limitado; no fue éste el caso de Cristo. Si Jesús careció de libertad para pecar, este hecho no constituyó ningún defecto, ni limitación alguna de la voluntad, sino la ausencia de un defecto, es decir, la superioridad respecto a cualquier posible fuerza engañosa de atracción por parte de cualquier objeto. Al igual que los bienaventurados, Cristo podía elegir entre diferentes valores finitos (*libertas specificationis disparatae*); pero no conoció la *libertas contrarietatis*, en la que un valor negativo puede determinar una voluntad débil.

Sin embargo, existe una diferencia importante respecto a la libertad de los bienaventurados, que es incapaz de pecar. Cuando se trata de cosas mandadas por Dios, aún cuando éstas sean cosas finitas, los bienaventurados no obran con libertad meritoria. Cuando existe una unión internamente necesaria con el bien supremo, ésta resplandece en la visión beatífica hasta tal punto que toda la voluntad se halla colmada de la misma y está determinada hacia un valor considerado como bueno en todos sus aspectos. Como no hay que vencer ya ninguna dificultad dolorosa, en los bienaventurados la *voluntas sensualitatis et naturalis* no puede querer algo distinto de lo que desea la *voluntas ut ratio*. Pero Cristo podía sentir verdadero dolor y angustia mortal. Por ello necesitó recurrir de manera especial a su voluntad libre para cumplir el mandato de su muerte. La presencia de dificultades que se han de superar y del esfuerzo batallador de la voluntad es, en efecto, una condición necesaria para obrar meritoriamente; y ésto es así, aún cuando el grado del mérito venga determinado no tanto por el esfuerzo propio, sino más bien por la magnitud de la gracia y del amor y por el valor de la obra realizada. La Pasión que le fue ordenada por Dios no presentaba tampoco para Cristo el carácter absoluto de bien. Para toda criatura, el padecimiento y la muerte tienen en su naturaleza más íntima el carácter de mal, pues van dirigidos contra el *esse* de la naturaleza. Que la voluntad de Dios ordene este *malum*, no impide que sea un *malum in se*.

Pero todo mal produce un efecto de repulsión sobre cualquier voluntad, sobre toda *voluntas ut natura*. Frente a cualquier *malum* conocido la reacción de toda voluntad es necesariamente un no querer.

Ahora bien, este *malum* se presentaba a Cristo como algo querido por Dios, y además en la visión inmediata divina. La voluntad

de Cristo estaba unida firmemente, tanto en virtud de la naturaleza de su voluntad (*voluntas ut natura*) como por su decisión racional personal (*voluntas ut ratio*) a esta voluntad evidente de Dios en cuanto tal. Sin embargo esta voluntad de Dios contenía un bien parcial, que, en cuanto tal, no arrastra necesariamente hacia sí la voluntad humana; sí, la voluntad de Dios implicaba un *malum* antinatural —justamente la muerte—, y ni siquiera la voluntad divina modificaba la naturaleza más íntima de este *malum*; no podía hacer que la muerte fuera no muerte. Frente a este *malum*, la voluntad de Cristo, su *voluntas ut natura*, reaccionó resistiéndose; pero su *voluntas ut ratio* reaccionó con la aceptación libre. Desde la perspectiva pura de la naturaleza de la voluntad su *voluntas ut ratio* habría podido chocar con el aspecto de su *voluntas ut natura* que rechazaba la Pasión. Por consiguiente se debió a la decisión personal de su voluntad racional el que la *voluntas ut ratio* se impusiera frente a la *voluntas ut natura*<sup>110</sup>. Aquí está por consiguiente localizada su obediencia, por la que expió nuestra desobediencia, y éste es al mismo tiempo el lugar de su libertad, por la que y para la que nos ha liberado: «qua libertate nos liberavit» (Gal 4,31).

Por consiguiente, ser libre no significa para Cristo haber elegido debidamente ante la decisión de vivir o morir, y no haberse dejado deslumbrar por un bien aparente (*libertas contrariae vel disparatae specificationis*), sino haber aceptado algo sumamente doloroso, la muerte ordenada, que, en cuanto tal, era también para él un bien parcial, e incluso un mal físico y no podía determinarle. Su libertad no había alcanzado todavía plenamente el *status comprehensoris*, en el que Dios no ordena ya la realización de ninguna acción dolorosa; aún cuando Cristo no poseía libertad para pecar, ésta era todavía imperfecta.

La obediencia de Cristo, exenta de todo pecado, significa también un valor finito, que el amor divino infinito pudo aprehender intensamente, e incluso absorberlo y elevarlo. Cristo fue obediente mientras que pudo experimentar dolorosamente la voluntad del Padre como una voluntad distinta; por lo tanto, no fue así después de la resurrección. La tensión existente entre la *voluntas ut ratio* y la *voluntas ut natura* distingue la acción libre y meritoria de Cristo de los actos de voluntad de los bienaventurados; en Cristo pudieron sobrevenir espontáneamente la aversión, el asco, la tristeza y el temor.

La obediencia libre y meritoria de Cristo contribuyó a que su

110. Véase Tomás III, s. th. q. 47, a. 2 ad 2.

voluntad humana accediera a la realización suprema de la capacidad de morir, incluso allí donde sólo alcanzaba a percibir realidades temporales, dolor y sufrimiento; la libertad finita e imperfecta quedó absorbida en la suprema vinculación personal con lo infinitamente bueno, absorbida en una «necessitas», en la que lo finito participa de la manera más perfecta en el amor intradivino infinito. Este amor no se nos ha revelado jamás de forma más convincente que en la cruz, donde el Hijo hecho hombre ofreció por mandato del Padre el sacrificio voluntario de su vida, para que nosotros participáramos de la filiación (Gál. 4,5).

La aversión natural frente a un *malum* amenazador es capaz de fijar más que ninguna otra cosa la voluntad sobre el bien parcial correspondiente. Cristo no sólo vio delante de sí el tormento físico de la muerte, el sacrificio sobrehumano, sino que le invadió el *malum* de todo el género humano y suscitó su repulsión. Sin embargo, no se dejó atar por ninguna otra cosa sino por el «vinculum perfectionis» (Col 3,15); conservó su libertad e independencia incluso frente a los movimientos espontáneos más poderosos de su voluntad natural, subordinando su voluntad sólo a aquél «cui servire regnare est». La vinculación del alma humana de Cristo con el Dios infinito fue tan intensa, que no pudo menos de manifestarse con más fuerza que cualquier dependencia relacionada con lo limitado, que incluso pudo romper los lazos que unían al cuerpo y al alma en un *extasis amoris*.

Por lo tanto, una cosa está clara: la libertad no es autorrealización en el sentido de una autorreferencia autística o una fijación autónoma de todos los fines u objetivos, sino que se realiza en su grado supremo sólo cuando el ser humano se deja vincular totalmente con Dios en un generoso amor sobrenatural.

Sólo se ve libre e independiente de la coacción y de los límites de los lazos imperfectos, en la medida en que ésto es posible para una criatura, cuando el dinamismo de la voluntad divina infinita lo invade todo: «Pero quien fija su atención en la ley perfecta, la de la libertad, y es constante, no como oyente olvidadizo, sino para ponerla por obra, será bienaventurado al practicarla» (Sant 1,25). La libertad y la inmolación están relacionadas entre sí<sup>111</sup>.

111. El Papa lo explica así: «El amor consiste en el compromiso de la libertad: es autoinmolación, y 'darse' significa precisamente 'limitar la libertad propia en favor de otro'. La limitación de la libertad podría ser en sí algo negativo, desagradable, sin embargo, el amor hace que tal limitación adquiera para el ser humano un carácter positivo, espontáneo y creador. La libertad existe para el amor. Si éste no la utiliza y explota, se convierte en algo negativo, le proporciona al hombre la sensación de vacío. El amor compromete a la libertad, y la bendice, proporcionán-

El amor de Cristo puede arrastrar hacia sí y transformar nuestras imperfecciones, e incluso nuestra muerte, porque la libertad, la inmolación y la obediencia de una voluntad humana se han realizado en la muerte de Cristo con la consumación suprema y con la unión más íntima concebibles en la tierra. Sólo así han podido deshacerse dependencias insuperables y romperse las ataduras causadas por el temor a la muerte, por lo que se cumple en mayor grado cada vez la promesa del evangelio de Juan: «Seréis verdaderamente libres, si el Hijo os hace libres» (Jn 8,36).

---

dole lo que atrae a la voluntad por su naturaleza: el bien. La voluntad tiende al bien, y la libertad es una cualidad de la voluntad. Por esta razón hemos dicho que la libertad existe para el amor; sobre todo gracias a ella el ser humano participa del bien». (KAROL WOJTYLA, *Liebe und Verantwortung. Eine ethische Studie*, Munich 1979, 118; edición polaca: Cracovia 1962). «La libertad no se basta a sí misma: necesita un norte, una guía. No cabe que el alma ande sin ninguno que la rija; y para esto se la ha redimido de modo que tenga por rey a Cristo, cuyo yugo es suave y su carga ligera (Mt 11,30), y no el diablo, cuyo reino es pesado» (Orígenes, *Commentarii in Epistolam ad Romanos*, V, 6 (PG 14, 1034-1035)).

«Insisto, querría grabarlo a fuego en cada uno: la libertad y la entrega no se contradicen; se sostienen mutuamente. La libertad sólo puede entregarse por amor; otra clase de desprendimiento no la concibo. No es un juego de palabras, más o menos acertado. En la entrega voluntaria, en cada instante de esa dedicación, la libertad renueva el amor... Por amor a la libertad, nos atamos. Únicamente la soberbia atribuye a esas ataduras el peso de una cadena. La verdadera humildad, que nos enseña Aquel que es manso y humilde de corazón, nos muestra que su yugo es suave y su carga ligera: el yugo es la libertad, el yugo es el amor, el yugo es la unidad, el yugo es la vida, que El nos ganó en la cruz». (J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Amigos de Dios*, n. 26, n. 31).

