

LA LIBERTAD MERITORIA DE CRISTO, Y NUESTRA LIBERTAD

ALFONSO CARLOS CHACON

Para afrontar la deseada renovación en el cultivo de las disciplinas teológicas, el Concilio Vaticano II señala como camino «un contacto más vivo con el misterio de Cristo y la historia de la salvación». Para la Teología moral se indica, de manera específica, que se nutra de la doctrina de la Sagrada Escritura, con el fin de explicar la vocación de los fieles en Cristo, y la obligación de producir frutos de santidad¹.

La libertad humana tradicionalmente se estudia en el ámbito de la Teología moral, y hoy se hace necesario aplicar estos criterios del último Concilio para profundizar en su conocimiento: conviene recurrir a ese contacto con el misterio de Cristo, a las Sagradas Escrituras, y especialmente al Nuevo Testamento donde se contiene la doctrina de la «libertad de los hijos de Dios» predicada por Cristo y los Apóstoles. La Palabra de Dios, lo mismo que muchos textos de los Padres de la Iglesia, recogen el término «libertad» en un sentido mucho más profundo que el que recibe en su uso habitual, o incluso que le dan los filósofos que han quedado caracterizados por la Historia como sus máximos defensores.

No es llamativo que, en el uso corriente, se hable de libertad como capacidad de decisión en cualquier sentido: es libre quien puede hacer lo que quiere sin límites o condicionamientos; cualquier disposición legal impuesta por una voluntad distinta puede parecer una restricción de la libertad, simplemente porque conlleva un límite. Para algunos filósofos recientes más en boga, también libertad equivale a absoluta disposición, y como tal es presentada como perfección propia de la dignidad humana.

1. Cfr. CONC. VATICANO II, Decr. *Optatam totius*, n. 16.

Pero es la Iglesia quien tutela la verdad acerca de este don divino, sirviendo así de veras a la humanidad². La libertad que predica, es principalmente liberación del mal del pecado y posibilidad de hacer el bien: ésa es la libertad que Cristo poseyó en grado excelso. «La libertad es un don grande sólo cuando sabemos usarla responsablemente para todo lo que es verdadero bien. Cristo nos enseña que el mejor uso de la libertad es la caridad que se realiza en la donación y en el servicio. Para tal libertad nos ha liberado Cristo, y nos libera siempre»³. El Santo Padre está recordando con insistencia el verdadero contenido de la libertad cristiana, que se realiza primordialmente en las relaciones con el Creador: «El hombre no puede ser auténticamente libre ni promover la verdadera libertad, si no reconoce y no vive la trascendencia de su ser por encima del mundo y su relación con Dios, pues la libertad es siempre la del hombre creado a imagen de su Creador. El cristiano encuentra en el evangelio el apoyo y la profundización de esta convicción (...) Para ser verdaderamente libre, el hombre debe ser liberado de esta esclavitud (del pecado) y transformado en una nueva criatura. La libertad radical del hombre se sitúa pues al nivel más profundo; el de la apertura a Dios por la conversión del corazón, ya que es en el corazón del hombre donde se sitúan las raíces de toda sujeción, de toda violación de la libertad. Finalmente, para el cristiano, la libertad no proviene del mismo hombre: se manifiesta en la obediencia a la voluntad de Dios y en la fidelidad de su amor»⁴.

Este planteamiento, genuinamente cristiano, puede contribuir a alumbrar el problema teológico de la libertad obediente y meritoria de Cristo. Quizá el cúmulo de dificultades que han ido surgiendo a lo largo de cuatro siglos de controversias, sea debido en parte a una defectuosa visión de la libertad, afectada por el pensamiento de quienes la suponen como pura indiferencia ante el bien o el mal.

Al mismo tiempo, el estudio de la libertad humana de Cristo permitirá abrir horizontes en el conocimiento de la nuestra, teniendo en cuenta que Cristo, el nuevo Adán, «manifiesta plenamente el hombre al propio hombre»⁵.

* * *

2. Cfr. JUAN PABLO II, Enc. *Redemptor hominis*, n. 21 *in fine*.

3. *Ibidem*.

4. Juan Pablo II, Mensaje para la celebración de la «Jornada de la paz», 8-XII-1980.

5. CONC. VATICANO II, Const. past.: *Gaudium et spes*, n. 22.

En 1582, las aulas de la Universidad de Salamanca fueron testigos de la defensa que hizo el jesuita Prudencio de Montemayor de la incompatibilidad entre una libertad verdadera en el alma de Cristo, y la existencia de un hipotético decreto del Padre Eterno que le obligara a entregarse a la muerte redentora: este hecho se encuentra al inicio de la áspera y prolongada disputa «de auxiliis gratiae divinae». A lo largo de la historia de la controversia se han ido clarificando puntos importantes que atañen a la moción sobrenatural de Dios sobre las criaturas espirituales; por lo que se refiere al tema concreto de la obediencia meritoria de Cristo, el esfuerzo mancomunado de los teólogos de las más distintas escuelas ha arrojado una luz definitiva sobre algunos aspectos importantes de la compleja cuestión. Pero el núcleo del problema aún permanece —y permanecerá siempre— bajo la sombra del misterio: ¿cómo es posible que un decreto divino netamente especificado, no destruya la libertad humana con la que Cristo aceptó la muerte; y que además de meritoria esa libertad haya sido impecable? Se trata de dilucidar cómo, sin poder no obedecer a Dios, el alma de Cristo tuvo un dominio perfecto sobre su decisión de morir.

Una primera observación marginal de quien afronta esta cuestión es la sencillez con que Santo Tomás la resuelve, sin los subterfugios a que parte de la teología posterior hará recurso para limitar alguno de los elementos constitutivos de la problemática. Respetando el ámbito de lo misterioso, Santo Tomás no desconoce, por ejemplo, la existencia de un verdadero mandato recibido por Cristo para que experimentara los padecimientos y la muerte a que se entregó: se trata de un decreto preciso, como enseña la Sagrada Escritura; y la exégesis bíblica posterior no ha hecho sino confirmar lo que ya manifiesta una lectura sencilla del Nuevo Testamento. El término griego ἐντολή no admite una interpretación restrictiva, y siempre que se emplea en la Sagrada Escritura denota un auténtico mandamiento. Con sus palabras, Cristo mismo enlaza la obediencia a ese mandato con el amor al Padre que llenaba su alma: «Conviene que el mundo sepa que yo amo al Padre, y que, según el mandato que me dio el Padre, así actúo»⁶; Cristo vino para cumplir la voluntad de Dios⁷, «que no perdonó a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros»⁸. En el ámbito del decreto redentor se incluye la muerte, que para ser meritoria ha de ser también libre: «nadie me quita la vida; soy Yo

6. Io XIV, 31.

7. Cfr. Hebr X, 5 y ss.

8. Rom VIII, 32.

quien la doy por Mí mismo. Tengo poder para darla y poder para tomarla. Tal es el mandato que he recibido del Padre»⁹.

Estos y otros pasajes escriturísticos dejan poco o nulo espacio a interpretaciones limitadoras de la naturaleza del mandato: al entregarse a la muerte, Cristo estaba obedeciendo a una voluntad expresa del Padre. No estuvo obligado sólo a una obediencia genérica, que no alcanzaba hasta el detalle de las disposiciones divinas; ni el mandamiento sólo lo fue en un sentido amplio, algo así como un deseo o insinuación que no ligaba la iniciativa de la voluntad creada de Cristo; ni mucho menos era sólo un mandato condicionado, realmente existente en la medida en que Cristo lo asumiera. El Evangelio de San Lucas recoge palabras del mismo Cristo a dos discípulos suyos camino de Emaús, con las que les recuerda la necesidad de sus padecimientos previamente establecidos por una voluntad antecedente divina, y declarados ya en el Antiguo Testamento¹⁰.

Intentando eludir la claridad de estas palabras, se propuso también que este mandato estaría sometido a la posibilidad de dispensa —como otros mandamientos positivos—, y así Cristo merecería por renuncia a la cancelación del precepto; este intento de restringir la obligación que incumbía a Cristo una vez encarnado, no puede ser satisfactorio, porque no es aplicable al amplio campo de su obediencia, que se realizó también en lo que no estaba contenido por una ley positiva: Cristo obedeció perfectamente, no sólo a la normativa positiva de la Ley mosaica, sino también a las indicaciones de la ley natural.

En realidad, la existencia de un mandato positivo de la Voluntad divina nada dice en contra de la libertad: por el contrario, la guía. La contraposición «*possidet lex vel possidet libertas*» responde a una visión de la libertad como ajena al gobierno de Dios; y es inaceptable especialmente cuando el origen de la ley es la Voluntad divina: nadie es más libre porque el objeto de la voluntad no esté mandado, sino porque asume lo mandado con dominio de ese querer, al margen de toda coacción. Así, «aunque la obediencia comporta necesidad respecto a lo que se manda, también comporta, no obstante, voluntad (asunción libre) respecto al cumplimiento de lo preceptuado; y la voluntad de Cristo fue precisamente de este tipo, pues la pasión y muerte, consideradas en sí mismas, repugnaban a su voluntad natural (es decir, a la natural tendencia de la voluntad, que se resiste ante

9. Io X, 18.

10. Cfr. Luc XXIV, 25-27; Is LII, 13-53; Ps XXII, 16-18, etc.

cualquier mal), y sin embargo Cristo quería que la voluntad de Dios se cumpliera en este punto», como lo denota a las claras la Sagrada Escritura ¹¹.

No hubo «contrariedad» alguna entre la voluntad de Dios y la voluntad deliberada del alma de Cristo, que llegó a superar la natural repulsión que a cualquier humano causa la muerte y el dolor. Más bien fue el precepto paterno lo que llevó a Cristo a obedecer en perfecta sumisión; de hecho la Encarnación misma estaba intrínsecamente ordenada a una Redención que se habría de consumir a través de la obediencia. Era su ardiente celo por la salvación nuestra lo que impulsaba a padecer y morir por nuestra liberación. La caridad infinita que Dios había infundido en su alma le llevó a deponer su alma con perfecta libertad: no hay duda de que con ello se nos pone de manifiesto la Misericordia divina «que el mismo Cristo encarna y personifica. El mismo es, en cierto sentido, la misericordia» ¹². Entonces la obediencia se nos muestra como la muestra más cabal del amor sobrenatural: Cristo murió por la obediencia ¹³, «y a esto no contradice lo que en otro lugar de la Sagrada Escritura se manifiesta ¹⁴ cuando se afirma que Cristo murió por su caridad, porque el mismo hecho de obedecer procede del amor que tenía al Padre y a nosotros» ¹⁵.

* * *

La no incompatibilidad entre libertad y mandato no resuelve suficientemente el problema de la libertad de Cristo. Al contrario de lo que sucede en cualquier hombre viador, Cristo no tuvo posibilidad de volver la espalda al Padre desobedeciendo sus mandatos. Cualquier otra criatura en esta vida, ante una indicación divina, incluso aunque se someta plena y libremente, ha tenido la posibilidad de no hacerlo: y esto no se daba en Cristo. El quinto Concilio ecuménico condenó la doctrina de Teodoro de Mopsuestia según la cual Cristo se habría hecho del todo impecable sólo a partir de la resurrección gloriosa ¹⁶. Al aceptar el tenor del decreto paterno, Cristo no podía no hacerlo.

El amor a sí mismo que es propio de la naturaleza divina del Verbo, ha de repercutir en la Humanidad de Cristo, hipostáticamente

11. *S. Th.*, III, q. 47, a. 2, ad 2; cfr. Ps XXXIX, 9; Mt XXVI, 42.

12. JUAN PABLO II, Enc. *Dives in Misericordia*, n. 2.

13. Cfr. Phil II, 8.

14. Eph V, 2.

15. *In Ep. ad Rom.*, c. 5, lect. 5, n. 446.

16. Conc. Constantinopolitano II, can. 12, DS 434.

unida. Al igual que el hierro introducido en una poderosa llama no puede dejar de emitir luz, la voluntad de Cristo no deja nunca de arder con un amor inamisible hacia Dios y hacia nosotros. Pero hay que guardarse de pensar que la inseparabilidad de la voluntad de Cristo respecto a Dios sea exclusivamente debida a que «el hombre-Dios, por ser 'perfectus Deus', posee la impecabilidad total»¹⁷, tal como opinaba San Anselmo. La impecabilidad con que Cristo decidió morir es la impecabilidad de su voluntad humana.

La cuestión de la libertad impecable de Cristo ha de reconducirse a la impecabilidad de algo creado que conserva al mismo tiempo la posibilidad de merecer, aunque el objeto del mérito no fuera la perfección de su voluntad. Al igual que se ha intentado limitar el alcance de un verdadero decreto paterno que ligaba la libertad de Cristo en cuanto hombre, la historia de la Teología ha conocido también explicaciones de la impecabilidad con que Cristo obedeció, que limitan su alcance. Según la conocida hipótesis de Günther, no se debería hablar tanto de impecabilidad cuanto de ausencia de la realidad fáctica del pecado: en la mente de Dios estaría presente en el buen uso perpetuo que Cristo habría de hacer del don de la libertad, de manera que, salvaguardando la libertad y la obediencia, la impecabilidad quedaría reducida a una impecancia de hecho. Pero en esta hipótesis no queda suficientemente a salvo su impotencia metafísica de pecar; porque su impecabilidad era de este tipo, y no sólo una impecabilidad moral.

Dificultad similar puede levantarse contra las explicaciones nominalistas o molinistas que cifran el no poder pecar de Cristo en la recepción continua de gracias eficaces, o en la divina ciencia media; en ambos casos no se vuela más allá de la simple impecancia, reducida la impecabilidad a algo externo al alma de Cristo; la potencia movida por esas gracias eficaces mantendría hipotéticamente la posibilidad de desobedecer, por mucho que se diga que no desobedeció de hecho.

La imposibilidad metafísica del pecado se debe estudiar en base a la unión hipostática, y a la santidad plena que inunda el alma de Cristo, con la consiguiente visión beatífica de que siempre gozó, desde el inicio de la Encarnación.

Dios no puede rebajarse a la comisión de ningún pecado; de lo que se sigue que Cristo no pecara jamás, porque las acciones son de los supuestos, de las personas, y en Cristo la Persona es la Segunda

17. H. SANTIAGO-OTERO, *La libertad de Cristo según la doctrina de San Anselmo de Canterbury*, «Salmanticensis», XIV-1 (1967), p. 214.

de la Santísima Trinidad¹⁸. Siendo la Santísima Humanidad de Cristo un instrumento —animado y libre— de la Divinidad a la que está unida, hay que descartar de ella defecto moral alguno, precisamente por la perfección de este instrumento unido, que obedece en todo perfectamente a la voluntad de la causa principal¹⁹. Pero conocer *cuál es la causa más profunda de la impecabilidad de Cristo no nos exime de investigar la manera en que Cristo era libre —con libertad meritoria— e impecable al mismo tiempo. Dios mueve a sus instrumentos respetando su naturaleza, apoyándose en la causalidad propia de lo que mueve, para obtener el efecto instrumental; entonces, la Humanidad de Cristo ha de estar conducida de acuerdo al modo de ser que caracteriza a las criaturas intelectuales: con pleno dominio de su acto. Movida por Dios, la voluntad creada de Cristo sigue siendo metafísicamente incapaz de pecar, y el problema continuaría aún sin resolverse.*

La perfección de la naturaleza asumida lleva a rechazar decididamente la herejía monotelita. En Cristo hay que hablar de una doble potencia volitiva, una increada y otra creada. Esta última ha de gozar de la plenitud de la caridad, por la proximidad del alma con la fuente de la gracia. También por esta perfección creada, el Hijo Unigénito del Padre era incapaz de pecar, pues la gracia es lo que nos une con perfección a Dios, y es absolutamente incompatible con el pecado²⁰:

18. «Essentia non agit, sed est principium actus in supposito» (*In I Sent.*, d. 5, q. 1, sol.). «...sicut Deus non potuit descendere ad hoc quod peccaret; et ideo Christus nunquam peccavit; ita etiam non potuit descendere ad hoc quod peccare posset; et ideo etiam Christus nunquam peccare potuit» (*In III Sent.*, d. 12, q. 2, a. 1, sol.).

19. «Instrumentum vero animatum anima rationali movetur per voluntatem eius, sicut per imperium domini movetur servus ad aliquid agendum, qui quidem servus est sicut *instrumentum animatum*, ut Philosophus dicit in *I Politic.* Sic ergo natura humana in Christo fuit *instrumentum divinitatis ut moveretur per propriam voluntatem*» (*S. Th.*, III, q. 18, a. 1 ad 2). «Secundum autem quod fuit Deus et anima eius et corpus fuerunt quasi organum Deitatis, secundum quod dicit Damascenus, lib. III De fide, cap. XVIII, Deitas regebat animam, et anima corpus; unde non potest peccatum attingere ad eius animam, sicut nec Deus potest peccare» (*In III Sent.*, d. 12, q. 2, a. 1, sol.). «Considerandum est etiam quod solius rationalis naturae est *per se agere*: creaturae enim irrationales magis aguntur naturali impetu quam agant per seipsas. Unde magis sunt in ordine instrumentalium causarum quam se habeant per modum principalis agentis. *Assumptionem autem talis creaturae a Deo oportuit esse quae per se agere posset* tamquam agens principale. Nam ea quae agunt sicut instrumenta, agunt in quantum sunt mota ad agendum: principale vero agens ipsum per se agit. Si quid igitur agendum fuit divinitus per aliquam irrationalem creaturam, sufficit, secundum huius creaturae conditionem, quod solum moveretur a Deo: non autem quod assumeretur in persona ut ipsamet ageret, quia hoc eius naturalis conditio non recipit, sed solum conditio rationalis naturae. Non igitur fuit conveniens quod Deus aliquam irrationalem naturam asumeret, sed rationalem, scilicet angelicam vel humanam» (*C.G.*, IV, c. 55).

20. «Utroque autem modo Christus habuit gratiae plenitudinem. Primo quidem, quia habuit eam in summo, secundum perfectissimum modum qui potest haberi. Et

entonces, el pecado supondría la pérdida de la unión hipostática, y esta última hipótesis es herética.

A la unión hipostática hay que sumar la perfección de su visión beatífica, recibida desde el primer instante de su concepción y que lo hacía comprensor, como lo son los ángeles bienaventurados y los santos. De ellos sabemos, porque nos lo enseña la fe, que son perfectamente incapaces de desobedecer a Dios. Y aquí nos encontramos con el núcleo del problema: la actualización perfecta de la potencia intelectual incide directamente en la capacidad de decisión, excluyendo la posibilidad natural del pecado; ¿la criatura perfeccionada de esta manera, deja de ser libre?

Como subterfugio para salvar la dificultad, hay quien ha recurrido a la negación de la visión beatífica en Cristo hasta después de su Resurrección; suposición ésta que se ha hecho más insegura y temeraria por contrastar con el Magisterio pontificio²¹. Otros han pretendido haber encontrado el camino de la solución del dilema haciendo recurso a una distinción: la voluntad de Cristo sería impecable solamente «in sensu diviso unionis» («vel visionis»), pero no «in sensu composito»²². De suyo, la voluntad humana de Cristo tendría la posibilidad de pecar, haciendo abstracción de la unión hipostática o de la visión beatífica. Esta distinción ayuda poco a entender la verdadera libertad que tuvo de hecho Cristo: la pecabilidad remota que entonces tendría —lo mismo que la consideración de su voluntad humana desligada de su unión al Verbo— son, en efecto, abstracciones que no encarrilan el problema del modo acertado; puede tenerse la impresión de que la unión hipostática o la visión beatífica acaban con una propiedad de la libertad humana que sería una perfección, o al menos algo imprescindible para que sea considerada como similar a la nuestra.

En la resolución de un problema difícil es necesario mantener todos los elementos que lo constituyen. En nuestro caso, no lo haría quien, siguiendo a K. Rahner, diluyera la visión beatífica del alma de Cristo en un radical estado fundamental originario y no concreto,

hoc quidem apparet primo, ex propinquitae animae Christi ad causam gratiae. Dictum est enim quod, quanto aliquod receptivum propinquius est causae influenti, abundantius recipit. Et ideo anima Christi, quae propinquius coniungitur Deo inter omnes creaturas racionales, recipit maximam influentiam gratiae eius» (*S. Th.*, III, q. 7, a. 9, c.). Cfr. *S. Th.*, III, q. 7, a. 1, ad 2.

21. Cfr. Pío XII, Enc. *Mystici Corporis*, DS 3812.

22. Para el estudio de ésta y otras soluciones que ha propuesto la historia de la Teología vid. J. STÖHR, *Das Miteinander von Freiheit, Unsündlichkeit und Gehorsam in der Erlösungstat Christi*, «Doctor Communis», XXII, 1, 3 y 4 (1969), pp. 57-81, 225-241 y 365-380; A. MICHEL, *Jésus-Christ*, D.T.C., VIII, cols. 1289 y ss.

no temático, de la espiritualidad creatural de Jesús²³. Es difícil percibir en qué consiste entonces esa visión beatífica, si no se menciona la posesión de Dios como objeto del entendimiento al modo de los bienaventurados: y recuérdese que, según decreto del Santo Oficio del año 1918, negar esta visión en Cristo «tuto doceri non potest»²⁴.

* * *

Volvamos a los textos de Santo Tomás, después de este resumido recorrido de los elementos del problema. Precepto de Dios, obediencia de la voluntad creada de Cristo, impecabilidad y libertad meritoria han sido históricamente realizados al mismo tiempo en su naturaleza creada. Los pocos párrafos con que Santo Tomás zanja la cuestión²⁵ pueden quizá indicar, no tanto que no se pecatara de su dificultad, sino que poseía un concepto de libertad que posiblemente se haya deteriorado en el transcurso de ésta y otras controversias similares. En el fondo de muchas de las soluciones al problema que se han recordado anteriormente, parece latir un concepto de libertad creada en el que la pecabilidad es un elemento perfeccionante, constitutivo de toda libertad humana; para Santo Tomás, en cambio, la pecabilidad no sólo no es libertad, sino que ni siquiera forma parte de ella; es sólo signo de que quien puede pecar actúa libremente²⁶.

Es clásica la diferenciación entre la libertad de ejercicio, la de especificación y la de «contrariedad». La primera es el poder de deci-

23. Cfr. J. STÖHR, *Das Miteinander...*, cit., p. 238.

24. BENEDICTO XV, *Decreto del Santo Oficio*, 5-VI-1918, DS 3645.

25. «'Facultas' vero merendi requiritur ex parte naturae, et ex parte gratiae. Ex parte 'naturae' quidem, quia per actum proprium quis mereri non potest nisi sit dominus sui actus; sic enim suum actum quasi pretium pro praemio dare potest. Est autem quis dominus sui actus per liberum arbitrium; unde naturalis facultas liberi arbitrii requiritur ad merendum. Ex parte vero 'gratiae', quia cum praemium beatitudinis facultatem humanae naturae excedat, per naturalia pura ad illud merendum homo non potest sufficere; et ideo requiritur gratia, per quam mereri possit. Haec autem omnia in Christo fuerunt. Defuit tamen aliquid eorum quae ad beatitudinem perfectam requiruntur: scilicet impassibilitas animae, et gloria corporis, ratione cuius viator erat. *Fuit etiam in eo facultas naturae ratione voluntatis creatae, et facultas gratiae propter plenitudinem gratiarum; et ideo mereri potuit*» (*De Veritate*, q. XXIX, a. 6, c). «Obediencia, etsi importet necessitatem respectu eius quod praecipitur, tamen importat voluntatem respectu impletionis praeccepti. Et talis fuit obediencia Christi. Nam ipsa passio et mors, secundum se considerata, naturali voluntati repugnabat; volebat tamen Christus Dei voluntatem circa hoc implere...» (*S. Th.*, III, q. 47, a. 2, ad 2). Cfr. H. SANTIAGO OTERO, *La libertad de Cristo a la luz de la doctrina de Santo Tomás*, «Divinitas», XII-2 (1969), pp. 403-415.

26. «Posse peccare seu eligere malum, non est de ratione liberi arbitrii; sed consequitur liberum arbitrium, secundum quod est in natura creata possibili ad defectum» (*De Veritate*, q. 24, a. 4, ad 2). «Posse peccare dicitur non esse pars libertatis, quia non requiritur ad libertatem voluntatis ut in peccatum possit» (*In II Sent.*, d. 44, q. 1, a. 1, ad 1). «Quod liberum arbitrium diversa eligere possit servato

sión sobre la existencia de un acto; la segunda atañe a su modo de ser, mientras la última hace referencia a su moralidad. La naturaleza humana de Cristo, de acuerdo a lo arriba expuesto, no podía oponerse a la voluntad de Dios: carecía de la «libertas contrarietatis», que es la capacidad para el mal moral. Con palabras de Santo Tomás, la voluntad de Cristo está determinada «ad unum secundum genus moris»²⁷.

No hay ninguna dificultad en admitir la capacidad de elección en Cristo —que por lo demás está atestiguada por las Sagradas Escrituras— en lo que se refiere a bienes particulares. Pero en nuestro caso, respecto a una voluntad de Dios perfectamente delimitada como era el precepto de morir, la libertad de Cristo parece ahogada precisamente por la incapacidad de pecar: en este caso, la ausencia de libertad de contrariedad parece comportar también la del ejercicio de un acto, que no podía no ponerse. Una vía de solución ante esta aparente paradoja puede venir de un análisis detallado de la libertad y de su perfección.

* * *

La libertad no es una realidad unívoca en Dios, los ángeles o los hombres. Todo lo perfecto que encontramos en lo creado lo hemos de atribuir a Dios, en quien esa perfección se cumple de una manera eminente; y así, la elección es algo propio de la libertad divina, y de hecho se ha manifestado en el absoluto señorío con que ha procedido a crear este mundo²⁸. Pero la Voluntad divina tiene un objeto necesario, que es El mismo: y de hecho el Magisterio eclesiástico

ordine finis, hoc pertinet ad perfectionem libertatis eius: sed quod eligat aliquid divertendo ab ordine finis, quod est peccare, hoc pertinet ad defectum libertatis» (*S. Th.*, I, q. 62, a. 8, ad 3). «Potestas peccandi est signum laudabilitatis respectu laudantium, in quantum ostendit non coacte voluntatem bono adhaerentem» (*In II Sent.*, d. 7, q. 1, a. 1, ad 4).

27. «Ad primum ergo dicendum, quod licet anima Christi esset determinata ad unum secundum genus moris, scilicet ad bonum, non tamen erat determinata ad unum 'simpliciter': poterat enim hoc vel illud facere et non facere: et ideo libertas in eo remanebat, quae requiritur ad merendum» (*De Veritate*, q. XXIX, a. 6, ad 1). «Voluntas Christi, licet sit determinata ad bonum, non tamen est determinata ad hoc vel illud bonum. Et ideo pertinebat ad Christum eligere per liberum arbitrium confirmatum in bono, sicut ad beatos» (*S. Th.*, III, q. 18, a. 4, ad 3).

28. «Ea quae dicuntur de Deo et creaturis, ut in I libro dictum est, semper eminentius in ipso inveniuntur, et ideo electio salvatur in Deo hoc modo abiciatur id quod imperfectionis est retento eo quod ad perfectionem pertinet (...): quantum ad hoc quod determinatio sui actus non est sibi ab alio, sed a se ipso; unde ipse verissime sui operis dominus est...» (*In II Sent.*, d. 25, q. 1, a. 1, ad 1). «Liberum arbitrium per se in bonum ordinatum est (...), ubi perfectissimum est liberum arbitrium, ibi in malum tendere non potest (...), et hoc convenit Deo» (*Ibidem*).

enseña la necesidad con la que Dios se ama a Sí mismo²⁹. Santo Tomás no tiene inconveniente en emparejar los adverbios «libre» y «necesariamente» cuando habla del amor en el seno de Dios³⁰. Para él, libertad y elección no son términos sinónimos; tanto la elección divina como su amor inmanente tienen como objeto realidades buenas, porque el objeto de la voluntad es siempre el bien; pero puesto ante Sí mismo —por emplear un modo de decir imperfecto— Dios no puede no «elegirse», no puede no amarse.

Sólo a Dios corresponde la impecabilidad natural, porque se posee perfectamente a Sí mismo como total Bondad; el pecado es precisamente una «aversio a Deo», la separación voluntaria de Dios; el amor de Dios a Sí mismo es indefectible, y no se puede pensar que sea de otra manera, aun conservando su Libertad perfecta.

La impecabilidad procede, por tanto, de la perfección con que se posee el Último Bien; cuando esa posesión es natural, la impecabilidad lo es también³¹; en caso contrario, la impecabilidad no puede considerarse como un don natural, sino algo gratuito, y que procede de la posesión del Bien Supremo³². Ciertamente los bienaventurados no pueden apartarse de la visión de Dios; pero no porque lo posean «por naturaleza», sino en cuanto lo han alcanzado como objeto de sus operaciones de conocer y amar. El Bien Sumo sigue siendo algo diverso de ellos mismos, pero han llegado a la meta suprema a la que han sido llamados y no aspiran a más, ni pueden aspirar a algo distinto³³.

29. CONC. VATICANO I, sess. III, *Const. de fide catholica*, can. 5 de *Deo rerum omnium Creatore*, DS 3025.

30. «Deus sua voluntate libere amat seipsum, licet de necessitate amet seipsum (...) Libere ergo Spiritus Sanctus procedit a Patre, non tamen possibiliter, sed ex necessitate» (*De Potentia*, q. 10, a. 2, ad 5).

31. «Quae quidem permixtio potentiae, ei (creaturae) accedit propter hoc quod est ex nihilo. Et inde est quod inter naturas rationales solus Deus habeat liberum arbitrium naturaliter impeccabile et confirmatum in bono: creaturae vero hoc inesse impossibile est, propter hoc quod est ex nihilo...» (*De Veritate*, q. 24, a. 7, sol.).

32. «Sed naturae divinae, quae ex se rectitudinem habet, convenit per conditionem naturae suae ut deficere non possit, sicut nec ab esse, ita nec a rectitudine bonitatis; et quibuscumque hoc confertur ut per gratiam confirmetur in bono, habent per donum gratiae, per quod filii Dei efficiuntur, et quodammodo divinae naturae consortes» (*In II Sent.*, d. 23, q. 1, a. 1, sol.).

33. «Impeccabilitas in homine esse non potest sine immutabilitate voluntatis. Immutabilitas autem voluntatis non potest homini competere nisi secundum quod attingit ultimum finem. Ex hoc enim voluntas immutabilis redditur quod totaliter impletur, ita quod non habet quo divertat ab eo in quo est firmata. Impletio autem voluntatis non competit homini nisi ut finem ultimum attingenti: quando enim restat aliquid ad desiderandum, voluntas impleta non est. Sic igitur homini impeccabilitas non competit antequam ad ultimum finem perveniat. Quod quidem non datur homini in gratia quae in sacramentis confertur: quia sacramenta sunt in adiutorium hominis secundum quod est in via ad finem. Non igitur ex gratia in sacramentis

El acto de amor a Dios en que perpetuamente viven los bienaventurados no admite alternativa alguna, ni pueden dejar de hacerlo: ¿obliga esto a negar en ellos la libertad respecto al último fin? Si no queremos decir que están coaccionados al amor a Dios no podemos inclinarnos por una respuesta positiva a la pregunta; si la voluntad de los santos careciera del dominio que se precisa en los actos libres, sin duda sería un acto coaccionado, y la coacción es enemiga de la libertad. Precisamente aludiendo a los bienaventurados, Santo Tomás defenderá que la inclinación que causa Dios en su voluntad no es coactiva, pero sí causa en ella una necesidad: bajo ésta queda la voluntariedad, que desaparecería en el caso de la coacción³⁴.

La visión de Dios impone, desde el punto de vista del objeto —es decir, del fin—, que la voluntad del que goza de la visión beatífica se canalice en un determinado sentido. Parece claro, por tanto, que la necesidad que impone el fin no es contraria al dominio necesario que ha de darse en un acto para que sea llamado libre, y así la gracia perfecta, que no puede destruir lo natural, es recibida por la voluntad como un accidente, una de cuyas características es comunicarle su inmutabilidad («ad rationem suae immutabilitatis liberum arbitrium pertrahit»)³⁵. Cuando un bienaventurado está amando a Dios sin posibilidad de una elección contraria, lo hace volcando en el acto la energía operativa que le dan sus potencias, elevadas por el «lumen gloriae». La libertad de los bienaventurados ante Dios no es una libertad de elección, o de especificación —que sería también de «contrariedad» en su caso —sino que ha de consistir en el dominio de un acto que les viene ya especificado por la claridad de la visión. Abierta al Sumo Bien y ayudada por la gracia, la voluntad ha encontrado su objeto plenificante, para el que ha sido creada. Por eso, en los actos que le unen al fin, el ángel bienaventurado está determinado *ad unum* sin perder su libre albedrío³⁶: no pueden querer

percepta aliquis impeccabilis redditur» (C.G., IV, c. 70). «Respondeo dicendum, quod sicut Deus per naturam suam habet quod peccare non possit, ita et hoc angelus habet per gratiam confirmationis: quod sic patet. Principium mutationis et causa est rei possibilitas; nec defectus esse potest nisi per potentiam incompletam. Illud ergo cui nihil admiscetur de potentia secundum naturam suam nec mutari nec deficere potest: illud autem cui admiscetur potentia quae tamen tota per actum completur, potest quidem, quantum in se est, deficere et mutari secundum quod esse et completionem suam non nisi ab alio habet; sed ratione perfectae receptionis, quae nihil potentiae imperfectum relinquit, habet immobilitatem et indeficientiam» (*In II Sent.*, d. 7, q. 1, a. 1, sol.).

34. Cfr. *De Veritate*, q. 22, a. 8, sc 2. y c.

35. Cfr. *De Veritate*, q. 24, a. 8, ad 6.

36. «Potestas Angeli nunquam determinatur ad unum nisi in actibus coniungentibus fini, quin possit hoc facere vel non facere, aut hoc vel illud facere, non

abandonar el amor o la visión de Dios, y sobre la realización de estos actos se da en ellos una «sempiterna y libre elección»³⁷.

Descendiendo por los grados de perfección en que se posee y ejerce la libertad, nos encontramos con la libertad humana tal como ahora se tiene. Sin haber alcanzado la visión de Dios, la criatura intelectual no capta a la perfección el necesario entrelazamiento entre la tendencia natural a la felicidad, y su realización en la decisión por Dios bajo el influjo de la gracia. Mientras permanece «in via» puede rechazar los auxilios gratuitos que Dios le ofrece, eligiendo para sí, como objeto de felicidad, un bien que no satisfará sus anhelos. La potencia espiritual de tender al bien no está colmada mediante su actualización por el Bien Sumo conocido por el intelecto; en esta situación, puede decidirse por algo creado —por el desordenado «amor sui», en definitiva— como alternativa a Dios. Es una elección que, atendiendo a la incompatibilidad de pecado y gracia y a la necesidad de ésta para llegar a Dios, encadena el mayor poder que se ha concedido a la libertad, que es el de amar a Dios³⁸. Los bienaventurados siempre eligen —con libertad de especificación— en los actos que no son el amor a Dios, pero esta elección no puede ser desordenada, o al margen del orden al fin poseído: «in via», la elección es la causa de la introducción del mal³⁹.

Puede hablarse, por consiguiente, de una cierta necesidad en el ejercicio de la libertad creada e «in via». Santo Tomás recurre al ejemplo del que quiere atravesar el mar: se le impone necesariamente el uso de una nave. Si se quiere alcanzar el último fin, necesariamente se ha de aceptar el camino establecido por Dios, y que consiste en la obediencia a sus preceptos⁴⁰. El intelecto desarrolla la función de

tamen potest propter hoc peccare, quia posse peccare non est liberum arbitrium nec pars libertatis: quia liberum arbitrium est libertas eligendi hoc vel illud eorum quae in finem ducunt» (*In II Sent.*, d. 7, q. 1, a. 1, ad 3).

37. «Ita dico, quod quaedam ordinata sunt ad finem ultimum beatitudinis, quae ipsi fini coniunguntur, ut videre, amare, et huiusmodi; et respectu horum erit sempiterna et libera electio; non autem imperfectorum quae a fine distant, ut fides, spes et huiusmodi» (*In II Sent.*, d. 25, q. 1, a. 1, ad 4).

38. «Lex spiritus liberat hominem a peccato et morte; sed lex spiritus est in Iesu Christo: ergo, per hoc quod aliquis est in Christo Iesu, liberatur a peccato et morte. Quod autem lex spiritus liberet a peccato et morte, sic probat: Lex spiritus est causa vitae, sed per vitam excluditur peccatum et mors, quae est effectus peccati, nam et ipsum peccatum est spiritualis mors animae: ergo lex spiritus liberat hominem a peccato et morte. Damnatio autem non est nisi per peccatum et mortem: ergo his qui sunt in Christo Iesu nihil damnationis existit» (*In Ep. ad Rom.*, c. 8, lect. 1, n. 601). Cfr. *In Ep. ad Rom.*, c. 6, lect. 4, n. 513; c. 7, lect. 3, n. 569, etc.

39. «Liberum arbitrium nominat potentiam eligentem bonum vel malum» (*In II Sent.*, d. 39, q. 2, c. 1, ad 3); «Liberum arbitrium est quo eligitur bonum vel malum» (*In II Sent.*, d. 24, q. 1, a. 1, sol.).

40. «Est autem et alia necessitas ex fine: sicut cum dicitur alicui necesse esse

detectar el verdadero bien, que es el último o algo que a él dirige. La imposibilidad de error en los bienaventurados confirma su voluntad en la elección recta; *in via*, la necesidad impuesta por el fin afecta a la voluntad en la medida en que el entendimiento alcanza la verdad: «la verdad os hará libres»⁴¹; y tanto más libres cuanto con mayor claridad se descubra el bien verdadero. Esta necesidad en absoluto coarta el dominio del acto, al tratarse, como en el caso de los bienaventurados, de una necesidad que proviene del fin. Comporta que la criatura —y precisamente porque es criatura— se ha de atener a un camino concreto para llegar a ser feliz; y esto nada tiene que ver con la «necesidad interior» a que se referían los jansenistas y que, según ellos, no sería contraria a la libertad.

De todo ello se recaba que la pecabilidad no es el elemento definidor de la libertad: «el poder pecar o elegir el mal, no forma parte de la razón del libre albedrío, sino que se sigue de él en cuanto se realiza en una naturaleza creada y capaz de defecto»⁴². Esta posibilidad «de defecto» en la criatura libre, está presente precisamente en la medida en que está ausente el Sumo Bien. Cuando, en esa situación, procede al acto defectuoso —al pecado— está usando del poder de la libertad en el sentido opuesto para el que ha sido dada. No hay defecto alguno, en esas ocasiones, de la acción eficiente y la atracción que Dios ejerce como causa final, sino pura rebelión contra Dios de una causa deficiente. Cuando Santo Tomás emplea este participio latino («deficiens») para calificar la causalidad del pecado, remarca que el pecado es un cierto «no ser», una carencia del orden debido en el acto, y como tal no imputable a Dios⁴³. Su responsabilidad corresponde plenamente a la criatura, que de suyo no es plenamente, y que cuanto tiene lo debe a Dios. El pecado es una acción desordenada, y el desorden como tal no tiene causa; cuando algo creado quiere un bien parcial contra la ley de Dios, está introduciendo el desorden en el orden divino, y a sí misma se condena a un deterioro por rechazo de lo que le resultaría perfeccionante.

Considerar detenidamente en qué consiste el pecado, y cómo es lo único que aparta a la criatura espiritual de su verdadero bien —de ese bien al que Dios quiere atraerla— ayuda a entender que la peca-

habere navem ut transeat mare. Patet autem quod nec haec necessitas libertatem voluntatis diminuit, nec actuum bonitatem. Quin potius quod quis agit quasi necessarium ad finem, ex hoc ipso laudabile est: et tanto laudabilius, quanto finis fuerit melior» (C.G., II, c. 138).

41. Io VII, 32.

42. Cfr. nota 26.

43. Cfr. *S. Th.*, I, q. 49, a. 2, c. y ad 2.

bilidad no es perfección de la libertad, y por consiguiente supone un defecto en el modo de poseerla. Sólo quien se conforme con concebir la libertad como poder indiferente de elección, también entre el bien o el mal, podrá considerar la pecabilidad como un requisito. Santo Tomás lo niega expresamente⁴⁴, y en este punto se hace necesario seguirle de cerca y plantear la libertad en el contexto de la creación, sobre la que Dios ejerce una providente atracción de todo hacia El que es el Sumo Bien. La perfección de la libertad está en el bien —y no en su contrario— y hacia él está inclinada, por acción divina, la criatura espiritual.

La superior concepción de la libertad que tuvo Santo Tomás le llevó a considerar que, hablando con propiedad, «la potencia de pecar, en cuanto es una potencia, procede de Dios; pero no en cuanto al defecto que implica; lo mismo que el defecto de proceder de la nada, de ningún modo se atribuye a Dios, aun siendo El quien únicamente puede causar el ser «ex nihilo»⁴⁵.

* * *

Volvamos al tema que principalmente nos ocupa. La Persona divina que subsiste en una naturaleza humana es incapaz de todo pecado, con la misma incapacidad de pecar que tiene Dios. Pero la impecabilidad de Cristo afecta también a la misma naturaleza asumida en virtud de la visión beatífica; por esta última, los bienaventurados gozan de la libertad creada más semejante a la de Cristo. Su voluntad y la de Cristo están exentas del poder pecar, sin que por ello pierdan la libertad de ejercicio respecto a su acto de amor beatífico⁴⁶. Sin embargo no se pueden equiparar el modo en que Cristo ejerció su libertad con el propio de los bienaventurados: mientras éstos son incapaces de merecer, Cristo se encarnó precisamente para merecer nuestra Redención.

Para explicar cómo en un caso se pudo merecer (Cristo), y no en el otro (los santos), Tomasin recurrió a la hipótesis poco probable de que el mérito de Cristo sería excepcionalmente diverso del nuestro. Otras explicaciones más extendidas se apoyan en dos hipotéticos

44. Cfr. nota 26.

45. «Potentia peccandi, in quantum peccandi, non est a Deo ut in libro II dictum est; sed quantum ad subiectum potentiae tantum» (*In III Sent.*, d. 12, q. 2, a. 2, ad 6). «Potentia peccandi, quantum ad id quod potentia est, a Deo est; sed quantum ad defectum qui implicatur, non est a Deo» (*In II Sent.*, d. 44, q. 1, a. 1, sol.).

46. Cfr. notas 34-37.

tipos de acto de su voluntad creada: actos no libres y por tanto no meritorios serían los procedentes de la «visio beata» de Cristo; los que se apoyan en el conocimiento adquirido de Cristo, sin embargo, serían los verdaderamente meritorios. Esta hipótesis divide innecesariamente la vida psíquica del Señor en su naturaleza humana, y no acaba de resolver el problema⁴⁷. Tampoco resulta convincente cifrar la posibilidad del mérito en la «charitas viatoris» de Cristo, como si fuera una realidad numéricamente distinta de la caridad perfecta que le corresponde como comprehensor: y los textos de Santo Tomás que se aducen no parecen corresponder a este camino de solución.

Cristo mereció para sí y para nosotros. En El se dieron las condiciones necesarias para el mérito, que Santo Tomás enumera así: en primer lugar, «que quien merece se encuentre en estado de adquirir una merced; de ahí que quienes se encuentran totalmente 'in termino' nada pueden merecer, porque nada pueden adquirir»; en segundo lugar, «que sea dueño de su acción, pues de otra forma ni se hacen dignos de alcanzar algo, ni les es debida alabanza alguna; por lo que quienes actúan por necesidad de naturaleza o por violencia, no merecen». La tercera condición enunciada se refiere a la proporción necesaria entre la acción y el premio merecido⁴⁸. Conviene ahora señalar que los bienaventurados no merecen porque se encuentran en situación de no poder merecer, es decir, porque se encuentran totalmente «in termino».

Cristo es también comprehensor, pero sí pudo merecer. Es necesario advertir que su mérito tuvo alguna peculiaridad, que lo hizo distinto del angélico o del propio de cualquier otro hombre en gracia. Al menos en cuanto al objeto del mérito, se constata que ni la vida eterna ni el aumento de su gracia las alcanzó por mérito sino por don. Para El mismo sólo consiguió por vía de mérito la gloria del cuerpo y lo que atañe a la gloria exterior. Para su Cuerpo Místico, y con mérito de condigno, obtuvo todos los dones gratuitos de que está adornado.

El doble estado de comprehensor y viador en que Cristo se encontraba desde su encarnación duró hasta la muerte en el Calvario. En la perspectiva sapiencial en que emplaza el tema del mérito —y especialmente en sus postreros escritos— Santo Tomás recuerda que Cristo es el único que puede merecer por otro la primera gracia:

47. En esta línea parece encontrarse, recientemente, E. Bailleux, *L'impeccable liberté du Christ*, «Revue Thomiste», LXVII-1 (1967), pp. 5-28; cfr. J. STÖHR, *Das Miteinander...*, cit., pp. 237 ss.

48. *In III Sent.*, d. 18, a. 2, sol.

«su alma fue movida por Dios no sólo para que el mismo alcanzara la gloria de la vida eterna, sino también para que condujera a otros a ella, en cuanto Cabeza de la Iglesia y Autor de la salvación, como dice la Epístola a los Hebreos»⁴⁹. El principal medio de este merecimiento fue la pasión y muerte. Ante ella, la tendencia natural de su voluntad humana no podía experimentar sino una profunda repulsión; y la perfección de su conocimiento no transformaba el dolor futuro, en cuanto tal, en algo atrayente, por mucho que estuviera ordenado por la Voluntad del Padre Eterno. La manifestación más patente de su estado de viador, la capacidad de sufrir, es precisamente la base de un mérito, que en cuanto comprensor le resultaba imposible. En el orden eterno de la Providencia sobrenatural estaba fijado que Cristo padeciera para salvarnos, y a ello le conducía la mano paterna. Asumiendo plenamente el decreto divino, sin el defecto en que consiste la posibilidad de no hacerlo, Cristo mereció nuestra Redención entregando libremente su alma al Padre. La posibilidad de desobediencia —y en esto Santo Tomás es rotundo— no es necesaria: «*posse peccare non facit ad meritum*»⁵⁰. Al igual que respecto a la libertad, la pecabilidad es en todo caso *signo* de mérito.

* * *

El problema que está en la base de estas líneas queda aún sin resolverse. Los cuatro siglos de esfuerzo de los teólogos están llamados a continuarse. Ahora nos conmueve recordar que «el Hijo del Dios vivo habla a los hombres también como Hombre: es su misma vida la que habla, su humanidad, su fidelidad a la verdad, su amor que abarca a todos. Habla además su muerte en Cruz, esto es, la insondable profundidad de sufrimiento y de su abandono»⁵¹. En palabras del último Concilio, «el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado (...). El, que es imagen de Dios invisible, es también el hombre perfecto, que ha devuelto a la descendencia de Adán la semejanza divina, deformada por el primer pecado. En él la naturaleza humana asumida, no absorbida, ha sido también elevada en nosotros también a dignidad sin igual»⁵².

Quizá la lección más inmediata que puede extraerse de la meditación del misterio de nuestra Redención por la muerte obediente

49. *S. Th.*, I-II, q. 114, a. 6, c.

50. *De Veritate*, q. 24, a. 9, ad 5.

51. JUAN PABLO II, Enc. *Redemptor hominis*, n. 7.

52. CONC. VATICANO II, Const. past. *Gaudium et Spes*, n. 22.

del hombre-Dios, es la verdadera naturaleza de la libertad humana. Conservando las distancias necesarias que separan la libertad impecable de Cristo de la libertad deteriorada por el pecado que hemos recibido, podremos percatarnos de que es una fuerza para el bien, no simple capacidad de decisión frente a los términos opuestos de una elección. Pero tampoco es una realidad «puramente subjetiva», pura espontaneidad de lo espiritual⁵³: La libertad que encontramos en las páginas del Nuevo Testamento es un poder para el bien que ha sido señalado por Dios, y que el entendimiento pone al alcance de la voluntad. No se trata de una libertad sin objeto. Tiene su fin en Dios, y su camino en lo que Dios disponga con su sabia Providencia. Profundizar en el conocimiento de la verdad, llegar a conocer toda la creación en su dependencia de Dios, es lo que nos hace libres. Por el contrario, el pecado nos aprisiona y hace esclavos, encadena las posibilidades de bien que hemos recibido. La muerte de Cristo es el mejor ejemplo de lo que ha de ser el uso de nuestra libertad.

53. Son interesantes las observaciones de J. Stöhr (*Das Miteinander...*, cit., pp. 232-233 y 374 ss) al conocido artículo de A. DURAND, *La liberté du Christ dans son rapport à l'impeccabilité*, «Nouvelle Revue Theologique», LXX-8 (1948), pp. 811-822.