

Ignacio dice que “el hombre —todo hombre, también el que existió antes que El— es creado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor” (EE. n. 23).

Más aún, todas “las otras cosas sobre la haz de la tierra”, al ser creadas “para el hombre, y para que le ayuden en la prosecución del fin para que es creado” (EE. n. 23), han sido creadas —a través del hombre— para Cristo. De modo que Cristo es, en verdad, *nuestro Señor*, con una universalidad sin límites ni de espacio ni de tiempo.

El resto de los Ejercicios no harán sino precisar más y más estos rasgos fundamentales de la imagen ignaciana de Cristo, tal cual ella se presenta al ejercitante desde el *Principio y Fundamento*. Por eso dijimos que éste es, en la intención y en la expresión de San Ignacio, una cristología en germen: o sea, glosando a San Pablo, la imagen del “único Señor, Jesucristo, por quien son todas las cosas, y nosotros también por El” (I Cor., 8, 6).

## LIBERTAD, IMPECABILIDAD Y MERITO EN LA OBEDIENCIA DE CRISTO

Por E. LAJE, S. I. (San Miguel)

No es un problema fácil conciliar la *impecabilidad* de Cristo, originada en la visión beatífica, con la *libertad* de su obediencia al mandato del Padre. Sin embargo, fue necesario que esta obediencia fuera libre para que fuera *meritoria*.

Muchos son los caminos que se han seguido para resolver el problema. Pero, al considerar la libertad como un poder de la voluntad, se olvida con frecuencia que la raíz de la libertad está en el entendimiento. Este olvido lleva, a veces, al planteamiento de *pseudo-problemas* que se desvanecerían con sólo tener en cuenta el mecanismo de la libertad y sus condiciones de posibilidad.

Uno de estos pseudo-problemas es el conflicto aparente entre *la libertad y la impecabilidad* de Cristo. Problema que sólo se plantea porque, al considerar la libertad, se olvidan sus profundas raíces en el entendimiento y en el ser.

La voluntad puede tender al ser como bien, solamente porque el entendimiento puede conocer al ser como verdadero.

Entendimiento y voluntad son facultades del ser. Sólo el ser puede ser conocido y amado. La voluntad sólo puede amar el bien, real o aparente, porque todo bien es ser y el mal es no-ser. Para un conocimiento perfecto, el mal será siempre no-ser. Por eso, para una voluntad guiada por un conocimiento perfecto, el mal nunca será un valor, nunca podrá ser el objeto de una elección.

El olvido de esta verdad explica, nos parece, las divergencias y la insuficiencia de las soluciones propuestas por los teólogos, cuando se trata de explicar la libertad de Cristo.

Sin pretender develar el misterio, creemos que podremos penetrar y comprender un poco mejor la libertad del Hombre-Dios, si consideramos la libertad en su relación con el entendimiento y con el ser.

1. *El problema*

Define el Concilio Tridentino que la causa meritoria de nuestra justificación es Cristo “qui...sua sanctissima passione in ligno crucis nobis iustificationem meruit”<sup>1</sup>. Pero para merecer nuestra justificación Cristo debió aceptar su pasión y su muerte libremente, pues todo acto meritorio debe ser libre con una libertad que excluya no solamente la coacción externa sino también toda necesidad o determinación interna. Así lo enseña Inocencio X, que condena como herética la *tercera proposición* de Jansenio: “Ad merendum et demerendum in statu naturae lapsae non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione”<sup>2</sup>.

Por otra parte, Cristo habría dado su vida por un mandato del Padre: “Por eso el Padre me ama, porque yo doy mi vida para tomarla de nuevo. Nadie me la quita, soy yo quien la doy de mí mismo. Tengo poder para darla y poder para volver a tomarla. Tal es el *mandato* que del Padre he recibido” (Io. 10, 17-18). Por obediencia a este mandato Cristo salvó a los hombres: “Pues como por la desobediencia de uno, muchos fueron hechos pecadores, así también por la obediencia de uno, muchos serán hechos justos” (Rom. 5, 19).

Cristo, por tanto, murió por obediencia y su obediencia fue un acto libre, con una libertad que excluía toda coacción externa y toda necesidad interna. De otro modo su muerte no hubiera sido meritoria.

Esta verdad plantea, al menos aparentemente, un conflicto con la absoluta impecabilidad de Cristo. La dificultad es obvia. Siendo libre respecto del mandato del Padre, Cristo podía indiferentemente obedecer o desobedecer. Pero si podía desobedecer, ya no era absolutamente impecable. Por otra parte, siendo impecable, no podía desobedecer. Pero si no podía desobedecer su obediencia no era libre y, por consiguiente, tampoco meritoria.

El dilema es claro. En su obediencia al mandato divino, Cristo o fue libre, o no fue libre. Si no fue libre, su muerte no fue meritoria. Si fue libre, pudo obrar contra el mandato y,

<sup>1</sup> Denz. 799.

<sup>2</sup> Denz. 1094.

por consiguiente, pudo pecar. Parecería, por tanto, que habría que negar o la libertad o la impecabilidad.

Los teólogos buscan la solución del problema por diversos caminos. Unos, por el lado del mandato, suprimiéndolo o limitando, de distintas maneras, su objeto y su alcance. Otros, atenuando la impecabilidad de Cristo, suspendiendo *ad tempus* la visión beatífica, o moderando sus efectos sobre la voluntad de Cristo. Por fin, un tercer grupo busca la solución por el lado de la libertad.

Los términos del problema son, por tanto, libertad, impecabilidad y mérito en la obediencia de Cristo al mandato del Padre.

2. *El punto preciso del problema*<sup>3</sup>

Las causas de la impecabilidad de Cristo son la plenitud de gracia, la unión hipostática y la visión beatífica. La plenitud de gracia y la unión hipostática pueden conciliarse sin mucha dificultad con la libertad de indiferencia. No acontece lo mismo con la visión beatífica.

La plenitud de gracia no suprime el mecanismo normal de las facultades naturales, porque la gracia no suprime la naturaleza. La gracia poseída en su plenitud, como la tiene Cristo, sólo corrige los defectos e imperfecciones de la naturaleza. Pero la libertad de indiferencia, en cuanto al ejercicio y la especificación del acto, no es una imperfección sino una perfección de la naturaleza. La gracia no hace más que respetar y acrecentar esta perfección.

La unión hipostática hacía a la naturaleza humana de Cristo impecable sin quitarle la libertad, porque la moción divina eficaz orientaba siempre su voluntad libre en el sentido del bien. Pero, esta moción eficaz, no importa cómo se la explique, respeta la libertad humana.

La verdadera dificultad proviene de la visión beatífica que hace que la voluntad se adhiera necesariamente a Dios (*bonum undequaque bonum*) como a su último fin, y a todo bien creado que por su misma naturaleza (ley natural), o por disposición

<sup>3</sup> Cfr. MICHEL, *Liberté du Christ*, DTC. 8, 1297.

divina (ley positiva) se le presente como necesariamente relacionado con Dios.

Por tanto, si Jesús recibió verdaderamente de Dios Padre el mandato formal de morir en cruz<sup>4</sup>, su sacrificio se presenta, por voluntad divina, en relación necesaria con el bien supremo, en el cual la voluntad de Cristo estaba, por la visión beatífica, irrevocable y definitivamente fijada.

Por tanto, la visión beatífica *necesitaba* la voluntad de Cristo al cumplimiento del precepto divino. Tal es el punto preciso de la dificultad. ¿Cómo resolverlo?

### I. — LAS TEORÍAS

Las teorías elucubradas por los teólogos<sup>5</sup> son demasiado numerosas<sup>6</sup> como para que las recordemos a todas. Por otra parte, se descartan por sí mismas las que niegan o ponen en peligro lo que no se puede negar o poner en peligro<sup>7</sup>. No se puede negar, ni la libertad, ni la impecabilidad, ni la visión beatífica de Cristo.

Clasificaremos las teorías en tres grupos:

1. — Cristo era libre, *aunque recibió un verdadero mandato de morir en cruz.*
  2. — Cristo era libre, *porque no recibió el mandato de morir.*
  3. — La libertad de Cristo era una libertad *sin opción.*
1. *Cristo era libre, aunque recibió un verdadero mandato de morir en cruz.*

Para muchos teólogos, Cristo recibió un mandato propiamente dicho de morir. Se basan para afirmarlo en algunos tex-

<sup>4</sup> Sobre la naturaleza de este mandato cfr. GALTIER, *De Incarnatione ac Redemptione*, 1947, Th. XXVI, n. 399.

<sup>5</sup> La posición de Santo Tomás no es del todo clara. Parece que se contenta con afirmar la libertad de Cristo y su obediencia a las inspiraciones y precepto del Padre. Cfr. III, q. 47, a. 3, ad 3um; *In IV Sent.*, 1. III, dist 18, q. 1, a. 5; *In epist. ad Rom.*, V, VI, lect. VIII. Otros pasajes son de interpretación más difícil, v. gr. *In IV Sent.*, 1. III, dist 18, q. 1, a. 2, ad 5um; III, q. 18, a. 4, ad 3um; *De Veritate*, q. 29, a. 6.

<sup>6</sup> Ya en su tiempo PESCH, *Praelect. Dogmat.* IV, n. 318, enumeraba diecinueve.

<sup>7</sup> Así v. gr. las de San Anselmo, Jansenio, Günther, Klee... cfr. MICHEL, *Liberté du Christ*, DTC. 8, 1298-1299.

tos de la Sagrada Escritura que parecen hablar de un mandato estricto<sup>8</sup>.

Sin embargo, no concuerdan los pareceres, cuando se trata de conciliar la libertad con la impecabilidad proveniente de la visión beatífica.

Las explicaciones más importantes son varias.

a) Cristo recibió un mandato divino *en cuanto a la substancia* de la pasión, es decir, en cuanto a lo que se refiere a la muerte misma. Pero fue enteramente libre en lo que respecta a las circunstancias, especie, modo de ejecución, intensidad, tiempo...

La muerte de Cristo, necesaria en cuanto a su substancia por el mandato divino, se habría convertido en libre y meritoria porque la voluntad de Cristo en la ejecución del mandato fue libre respecto de las circunstancias accidentales, aunque no lo fuera para morir o no morir<sup>9</sup>.

b) El precepto de morir era absoluto, pero Cristo *podía pedir eficazmente su dispensa*<sup>10</sup>. Al abstenerse libremente de pedir esta dispensa, Cristo murió libremente. "Licet iam esset positum praeceptum et in sensu composito praecepti non posset non pati, poterat tamen ipse Christus postea tollere illum sensum compositum et impetrare a Deo praecepti dispensationem et mortem simpliciter impedire iuxta illud Mat. 26: «An putas quia non possum rogare Patrem, et exhibebit mihi plus quam duodecim legiones angelorum?»"<sup>11</sup>.

c) La libertad de Cristo bajo un mandato estricto se explica de la misma manera que la libertad creada en general bajo la moción intrínseca de la gracia eficaz<sup>12</sup>.

La libertad de Cristo bajo un mandato estricto queda in-

<sup>8</sup> Io. 10, 18; 14, 31; 6, 38-39; 4, 34; 5, 30; Mt. 26, 39.42; Lc. 22, 42; Phil. 2, 8; Hebr. 5, 8.9; Rom. 5, 19.

<sup>9</sup> GREGORIUS DE VALENCIA, *De Incarn.*, Disp. 1, q. 19, punct. 2; VASQUEZ, Disp. 14, c. 5; LESSIUS, *De Summo Bono*, 2, n. 185; TH. RAYNAUD, *Christus Homo-Deus*, 4, Sect. 2, c. 6; YSAMBERT, *De Incarnat.*, q. 18, Disp. 2, a. 6.

<sup>10</sup> DE LUGO, Disp. 26, sect. 7, n. 82; LEGRAND, *Cursus Theol.*, Migne t. 9, p. 767; TEPE, *Inst. Theol.* 3, p. 599; OTTEN, *Instituciones Dogmáticas, De Verbo Incarnato*, Chicago, 1922, p. 248.

<sup>11</sup> DE LUGO, Disp. 26, sect. 8, n. 102.

<sup>12</sup> B. MEDINA, *In 3 P.*, q. 47, a. 2; ALVAREZ, *De Incarn.*, Disp. 46,

tacta porque la potencia de transgredir el mandato no pertenece a la esencia de la libertad. Es solamente una imperfección de la voluntad libre. El precepto de morir no quitó a Cristo la libre elección porque su voluntad humana, confortada por la gracia eficaz, al elegir la muerte que se le había ordenado, retenía la potencia para negarse *divisim a praecepto*. Es decir, el libre rechazo de la pasión y muerte era imposible para Cristo, si se considera el rechazo en relación con el precepto del Padre (in sensu composito), pero era posible si se lo considera absolutamente, en sí mismo, prescindiendo de todo precepto (in sensu diviso).

d) Hay que distinguir en Cristo dos series de actos, correspondientes a su doble estado de *viator* y de *comprehensor*<sup>13</sup>. Los actos de Cristo, como *viator*, eran plenamente libres y meritorios, pues se regían por la ciencia infusa o por la ciencia adquirida. En cambio, los actos de Cristo, como *comprehensor*, no eran, ni libres, ni meritorios porque se regían por la ciencia beata<sup>14</sup>.

En cuanto Cristo conoció, por la ciencia infusa, el precepto de morir, lo aceptó con toda libertad, porque Dios lo había preparado con las gracias, que, por su *ciencia media*, sabía que serían eficaces para obtener el consentimiento de su voluntad.

## 2. Cristo era libre, porque no recibió el mandato de morir.

Cristo murió libremente porque la muerte no le fue impues-

n. 18-20; IOANNES A. S. THOMA, *Disp. 17*, a. 4, n. 17 seq.; GONET, *Disp. 21*, a. 3, n. 3; BILLUART, *Disp. 18*, a. 4; HUGON, q. 11, a. 3, n. 7; SALMANTICENSIS, *Disp. 27*, Dub. 6, 2.

<sup>13</sup> L. MOLINA, *Concordia*, q. 14, a. 13, *Disp. 54*, membr. 4 sub finem; TOLETUS, In 3. P., q. 19, a. 4, concl. 5; R. BELLARMINUS, *De Iustific.*, 5, c. 11; LESSIUS, In 3. P., q. 18, a. 4; BECANUS, *Theol. Schol.*, II tract. 4 De Gratia, c. 5, q. 1; PESCH, *Praelect. Dogmat. IV*, th. 26; GALTIER, *De Incarnatione ac Redemptione*, 1947, Th. XXVI.

<sup>14</sup> Galtier matiza algo más esta posición. Una es la voluntad humana de Cristo. Por eso, aunque un objeto se le presente *sub multiplici lumine* "voluntas... ubi elegit, elegit necessario sub omni lumine illuminante actu objectum" (n. 404). Por eso, el precepto del Padre "eum invincibiliter ligaret, quia exhiberetur ei, ob suam irrevocabilem connexionem cum summo bono possidendo, ut undequaque bonum. Porro, dato Christi speciali statu beatifico, non ita est; praeceptum sane tum scientia beata, tum scientia infusa et naturali, exhibetur ut summe bonum, seu ut quod, propter dictam connexionem, possit et debeat omnino eligi; at eidem voluntati scientia infusa et naturali exhibetur simul, propter passionis et mortis dolores aut connectaria, ut ei vere malum. Ergo non exhibetur voluntati ut simpliciter et sub omni respectu banum" (n. 406).

ta por un precepto divino, sino que fue elegida libremente por El mismo. Dios Padre solamente le manifestó su beneplácito, su deseo, de que muriese por los hombres<sup>15</sup>.

Por tanto, si Cristo se hubiese negado a morir, no hubiese pecado porque la muerte no era para El un precepto.

Se distinguen en esta teoría tres *signa rationis*: 1) Cristo, por la visión beatífica, conoce el beneplácito divino acerca de su muerte. 2) Cristo libremente acepta la muerte en cruz. 3) Consecuentemente a esta libre determinación de Cristo, el Padre le impone el precepto de morir<sup>16</sup>.

## 3. La libertad de Cristo era una libertad sin opción.

Es la solución propugnada por Durand<sup>17</sup> que sigue, tratando de ponerla en su punto, la doctrina de Janssens y De Baets<sup>18</sup>. Estos autores distinguiendo la *voluntas ut natura* (pasiva bajo la atracción del fin), de la *voluntas ut ratio* (que activa y espontáneamente se dirige al fin), conciben dos especies de *necessitas interna*, una que proviene de la *voluntas ut natura*, la otra que proviene de la *voluntas ut ratio*. Esta última representa el estado de perfección de un sujeto cuya inteligencia percibe infaliblemente lo verdadero, y cuya voluntad impotente para querer el mal, tiende infaliblemente al bien. Basta para asegurar el mérito. Tal fue la libertad de Cristo. "Si impossibilitas (faciendi malum non obediendo) provenit a perfectione caritatis... nedum tollat veram libertatem, eam auget ac ita meritum"<sup>19</sup>.

De todas las teorías expuestas hasta aquí, esta última es la que parece aclarar mejor el problema pues no disminuye ni elimina ninguno de sus términos. Las otras explicaciones, por el

<sup>15</sup> PETAVIUS, *De Incarn.*, 9, 8, n. 6-13; PLATEL, *De Incarn.*, c. 7, n. 329, 330; WIRCEBURGENSES, Sect. 2, a. 3, n. 412-417; FRANZELIN, th. 44; STENTRUP, *Christologia*, th. 76; SCHEEBEN, *Dogmatik*, 3 §250, n. 1016-1019; MUNCUNILL, *Disp. 13*, a. 4, n. 714 seq.; BILLOT, th. 30; J. MÜLLER, *De Verbo Incarnato*, th. 29, p. 466 seq.; LERCHER, *De Verbo Incarn.*, th. 18, n. 222 esq.; DE LA TAILLE, *Mysterium fidei*..., Parisiis, 1921, eluc. 8 ad 3; PRAT, *La Théologie*..., 2, 1.4, c. 2, p. 224.

<sup>16</sup> Con este tercer signo de razón no está de acuerdo Billot. Op. cit., p. 323, nota 1.

<sup>17</sup> DURAND, *La Liberté du Christ dans son rapport à la impeccabilité*, Nouvelle Revue Théologique, 70 (1948) pp. 811-822.

<sup>18</sup> DE BAETS, *De libera Christi obedientia*, pp. 20-21; JANSSENS, *Sum. theol. V*, 732. Cfr. DURAND, op. cit., p. 814, nota 6.

<sup>19</sup> Cfr. DURAND, op. cit., p. 814.

contrario, se ven obligadas o a eliminar o, al menos, a atenuar alguno de los términos del problema, *mandato* (obediencia), *impecabilidad* (visión beatífica), *libertad* (mérito).

Expondremos, por tanto, más en detalle el ensayo de solución de Durand; y procuraremos luego completarlo, haciendo algunas precisiones metafísicas y explicitando la diferencia fundamental que existe entre esta explicitación y la doctrina condenada en la tercera proposición de Jansenio.

## II. — EL ENSAYO DE SOLUCIÓN DE DURAND

Los tres términos del problema, dice Durand, *obediencia*, *impecabilidad* y *libertad*, lejos de excluirse, se llaman el uno al otro, sin que sea necesario conciliarlos. Cristo es tanto más libre cuanto más impecable y viceversa. Es la perfección de su libertad la que fundamenta y garantiza la perfección de su obediencia, su impecabilidad y su mérito<sup>20</sup>.

Para demostrarlo, prosigue el autor, es necesaria una revisión crítica de la noción de libertad (entendida como libertad de indiferencia y poder de elegir) porque es ella la que constituye la piedra de escándalo y el punto neurálgico del debate (p. 815).

¿Qué es obrar libremente? ¿Qué es querer libremente una cosa?

Querer libremente una cosa es quererla “en prenant sur soi de la vouloir”, determinándose a sí mismo a quererla. La voluntad libre, como tal, es aquella que disponiendo de sí misma, decide de su propio obrar y querer (p. 815).

Aparece así claramente la distinción entre el acto simplemente voluntario (no libre) y el acto propiamente libre:

1) el *primero* es aquel que la voluntad pone pero del cual no dispone,

2) el *segundo* es aquel del cual la voluntad dispone (p. 815).

El querer libre aparece como un querer de segundo grado, un poco como la conciencia refleja que consiste no simplemente

<sup>20</sup> Op. cit., p. 815. En adelante pondremos el número de página en el mismo texto.

en conocer, es decir, *en percibir* un objeto (conciencia espontánea), sino en conocer que se conoce, en tener conciencia de tener conciencia, es decir, *en advertir* (p. 815).

Podemos condensar este análisis en esta fórmula de Sto. Tomás “*liberum est quod sui causa est*” (p. 815).

La libertad es la aseidad del querer, la perfecta autonomía de una voluntad que no depende más que de ella misma. Es un poder que hemos recibido de Dios de crearnos a nosotros mismos —al menos en un plano en que somos todavía potencia y devenir— dándonos nuestra naturaleza moral, es decir, haciéndonos buenos, o malos (p. 816).

Es un equívoco definir la libertad por la elección. Pues la elección como tal no constituye el acto específico de la libertad. Una elección puede ser voluntaria sin ser libre. La libertad consiste esencialmente en determinarse a sí mismo a obrar y ser así *dominus sui actus* (p. 816).

Pero la libertad no es solamente autonomía moral —aspecto estático—, sino también liberación espiritual —aspecto dinámico— (p. 816).

Ser libre, no es solamente decidir de sí mismo. Es también el dominio progresivo de la razón y de la moralidad sobre los instintos inferiores, las tendencias irracionales, los impulsos irreflexivos, los móviles pasionales (p. 816).

De esta manera, la libertad es un ideal hacia el cual estamos *in fieri*. Supone una adquisición progresiva que importa grados variables de perfección (p. 816).

Mirada desde este punto de vista, la libertad es un término esencialmente normativo y designa un ideal al que podemos y debemos acercarnos sin cesar, un estado de perfección, en que el hombre será gobernado exclusivamente por lo que hay en él de superior: la razón y, en el orden sobrenatural, la gracia: libertad del sabio y del santo (p. 817).

Al perder de vista este aspecto de liberación espiritual, el partidario de la libertad de indiferencia, considerada como *el poder de los contrarios*, falsea la noción de libertad o al menos la empobrece. Haciendo eso compromete la libertad de perfección, propia de Cristo, al mismo tiempo que su impecabilidad (p. 817).

No se puede limitar la libertad al poder de los contrarios.

En el hombre, el poder de hacer el mal o de hacer el bien, es decir, *flectibilitas arbitrii ad utrumque*, implica necesariamente la *defectibilitas arbitrii*, es decir, el *posse peccare*. De ahí el falso dilema: o libre o impecable (p. 817).

Pecar en el hombre es usar de su libertad, pero para abusar de ella. Y este abuso no constituye la perfección del obrar libre. “*Posse peccare non est libertas arbitrii nec pars libertatis*” (página 818).

En una libertad perfecta no cabe la posibilidad de hacer el mal moral. Tal sería no una libertad de indiferencia sino una libertad sin opción (p. 818).

Hay que distinguir, en la libertad, su esencia de las modalidades con que se ejerce. Hay que distinguir la libertad imperfecta y en devenir que es la nuestra y que implica el *posse peccare*, de la libertad perfecta de Cristo (p. 818).

Para una libertad perfecta, el mal cesa de ser un valor (ni siquiera aparente). No puede elegir el mal porque éste deja de ser un objeto elegible (p. 818).

La libertad de indiferencia es una especie dentro de un género mucho más amplio. Hay, en efecto, un caso en que la indiferencia respecto del bien (y la posibilidad de hacer el mal) desaparece por ser absurda y por no ofrecer ningún sentido a la inteligencia y a la voluntad del sujeto. Tal es el caso de una voluntad perfectamente buena y unificada en el bien. Para esta voluntad el mal cesa de ser un valor, ni siquiera uno aparente e ilusorio; el mal ya no es algo apetecible y, por tanto, ya no ofrece materia para una elección eventual. Por razón de su misma perfección esta voluntad se orienta infaliblemente al bien, sin que tenga que elegirlo, es decir, sin que tenga que preferirlo al mal. De aquí no se sigue que la voluntad quiera el bien *invita*. Por el contrario, porque es y porque se quiere pura voluntad del bien, dándose a éste, se da a sí misma y realiza su propia naturaleza. Tal fue el caso singular de Cristo (p. 819).

Cuando decimos de esta voluntad santa y perfecta que no puede elegir el mal, ni querer otra cosa que el bien, este no-poder no debe entenderse como una impotencia del sujeto, es decir, una

deficiencia de la voluntad respecto de un acto que sobrepasaría sus fuerzas, sino de una imposibilidad objetiva, es decir, de una carencia de objeto elegible: no es la voluntad la impotente, es la elección la imposible porque es absurda. Para una voluntad que es puro amor del bien, el mal es tan inamable como impensable el círculo cuadrado para la inteligencia. Como la inteligencia, la voluntad no es la facultad del absurdo (p. 819).

Y así como la impotencia para pensar lo absurdo no constituye una limitación de la inteligencia, así también la impotencia para querer el mal no constituye una limitación de la voluntad libre (p. 820).

### III. — COMPLETANDO LA SOLUCIÓN DE DURAND

Para una libertad perfecta, dice Durand, el mal cesa de ser un valor, deja de ser un objeto elegible. Trataremos aquí de completar esta afirmación de Durand, mostrando por qué para una libertad perfecta el mal deja de ser un objeto elegible de tal manera que la elección resulte absurda. Además, dado que si no se comprende bien, podría objetarse contra esta concepción de la libertad de Cristo, la condenación de la *tercera proposición* de Jansenio, explicitaremos la diferencia fundamental entre una y otra concepción.

#### 1. *Algunas precisiones metafísicas*

El mérito, como hemos visto más arriba, supone una voluntad libre no solamente de toda coacción externa sino también de toda necesidad interna. Esta necesidad interna es la que nos interesa comprender bien para poder plantear correctamente el problema de la impecabilidad y libertad de Cristo.

Esta libertad que no es más que una propiedad de la voluntad, puede ser considerada desde un triple punto de vista: desde el punto de vista del acto mismo de la voluntad, desde el punto de vista de su objeto y desde el punto de vista del último fin.

Esto es así porque la voluntad puede poner un acto lo mismo que no ponerlo. Es la libertad de contradicción que le permite querer o no querer. Entre los diferentes objetos que le son propuestos, la voluntad puede elegir uno u otro. Es la libertad de

especificación. Por último, en relación al último fin, la voluntad creada tiene el poder de decidirse por aquello que la conduce a aquel y también el poder de determinarse por aquello que la aleja. Es la voluntad de contrariedad. "Libertas voluntatis, dice Sto. Tomás, in tribus considerabitur, scilicet quantum ad actum, in quantum potest velle vel non velle; et quantum ad objectum, in quantum potest velle hoc illud, et eius oppositum; et quantum ad ordinem finis, in quantum potest velle bonum vel malum"<sup>23</sup>.

Por tanto, la voluntad libre de toda necesidad interna puede libremente querer, o no querer, querer esto o aquello, elegir entre el mal y el bien.

Esta libertad, sin embargo, está sujeta a ciertas condiciones de posibilidad. No debe esto sorprendernos, pues la misma libertad divina está sujeta a condiciones de posibilidad. Dios omnipotente, sin embargo, no puede crear un imposible.

Asimismo, para que algo pueda ser amado, debe ser amable. Para que algo pueda ser conocido, debe ser conocible.

Dada la trascendencia del ser, todo lo conocible y todo lo amable es ser. Sólo el ser puede ser conocido y amado, pues el no-ser, la nada, no puede ser el objeto de un conocimiento o de un amor.

Ahora bien, el mal por ser privación de un bien debido, formalmente es no-ser, pues *bonum et ens convertuntur*. Por eso, el mal no existe formalmente sino sólo materialmente. Por eso, el mal sólo puede ser querido bajo las apariencias de bien (sub specie boni), es decir, bajo las apariencias de ser (sub specie entis). Visto en su propia luz, el mal no puede ser el objeto de una voluntad porque es formalmente no-ser, nada.

Para Cristo, por tanto, y para todo el que goza de la visión beatífica, el mal no puede ser objeto de un acto de la voluntad, porque no puede aparecer, dada la perfección del conocimiento, bajo las apariencias de bien, es decir, bajo las apariencias de ser.

Para el que posee la visión beatífica, el mal moral aparece en toda la desnudez de su nada. Porque el mal, siendo *privatio boni debiti* (*privatio entis debiti*), *formaliter* es nada. No puede, por tanto, aparecer como un valor.

Por consiguiente, es un falso problema preguntarse si Cristo

podía elegir entre el mal y el bien, como si se dieran dos objetos de elección. Porque el mal, que formalmente es nada, no puede ser el término de una elección. El objeto de una elección sólo puede ser algo y este algo siempre será *ens* y, por tanto, *bonum*.

Preguntarse si Cristo era libre respecto del pecado, es lo mismo que preguntarse si Dios es libre respecto del pecado. Es una pregunta sin sentido. Dios es libre y, sin embargo, para Dios el pecado es una imposibilidad metafísica, porque es una imposibilidad metafísica amar el no-ser, la nada.

Cristo no puede pecar. Pero esta imposibilidad no se debe a una limitación de su voluntad, ni a una necesidad o determinación interna. Cristo no puede pecar porque, dada la perfección de su conocimiento, el mal no puede presentarse bajo apariencia de bien. El mal no es algo amable en sí, sólo puede ser amable cuando, por la apreciación errónea de un conocimiento imperfecto, se presenta bajo las apariencias de bien. Pero es imposible en el caso de Cristo que posee un conocimiento perfecto.

Es precisamente en esta relación entre conocimiento perfecto y objeto que debe ser completada la solución de Durand. Pues, por perfecta que sea una voluntad, si el mal, por causa de un conocimiento imperfecto, se le pudiera presentar como un bien aunque aparente, podría ser el objeto de una posible elección. La imposibilidad de pecar no radica en la perfección de la voluntad, pues aún una voluntad imperfecta no puede amar más que el bien. La imposibilidad de pecar radica en la naturaleza del mal, que formalmente es no-ser y, por consiguiente, no amable; y en la perfección del conocimiento de visión beatífica, que al hacer imposible el error, hace también imposible que el mal pueda aparecer como bien.

Llegamos así a la solución del problema que nos planteamos al comienzo. La visión beatífica hace que sea imposible, para la voluntad humana de Jesús, no obedecer al mandato del Padre. Pero esta necesidad de obedecer no se debe a una limitación de la voluntad por un determinismo interno, sino a la perfección del conocimiento que hace que el no-obedecer (mal moral) no sea término de elección.

<sup>23</sup> De Veritate, q. 22, a. 6.

## 2. Diferencia con la tercera proposición de Jansenio

La proposición tercera de Jansenio<sup>22</sup> no se encuentra expresada explícitamente en el Augustinus. Pero es la consecuencia lógica de las tesis de Jansenio sobre la doble delectación: la voluntad colocada entre las dos delectaciones, la celeste y la terrena, es necesariamente atraída o al bien por la gracia, o al mal por la concupiscencia. Por consiguiente, la obra buena hecha con la gracia y la obra mala hecha con la concupiscencia, resultan de una necesidad inevitable. Por tanto, para merecer y desmerecer, en el estado actual, la libertad de necesidad no hace falta, pues es suficiente la libertad de coacción.

Para Jansenio, en toda volición, la voluntad sigue necesariamente la mayor delectación, ya provenga ésta de la gracia o de la concupiscencia. Hay un determinismo de la voluntad a la mayor delectación. El objeto que se presenta como más atrayente obtiene en cada caso su consentimiento.

Para nosotros, por el contrario, la voluntad da su consentimiento necesaria aunque libremente, sólo frente al *bonum undequaque bonum* cuando éste se le presenta con toda evidencia, como en el caso de la visión beatífica. Pero frente a otros bienes (los contradictorios del *bonum undequaque bonum*), la voluntad es enteramente libre, aunque uno sea más atrayente que otro, para elegir este o aquel, para tomarlos o dejarlos.

La aprehensión del *bonum undequaque bonum* sólo se da en conocimiento perfecto. La voluntad en este caso lo elige libremente aunque necesariamente (libertad de espontaneidad) no por un determinismo interno sino porque el contrario del *bonum undequaque bonum* sería el *malum undequaque malum* que por ser tal es nada y, por consiguiente, no puede ser el objeto de una elección.

La voluntad, por tanto, frente al *bonum undequaque bonum* es libre, pero con una libertad sin opción.

<sup>22</sup> Denz. 1094. Cfr. CAREYRE, *Jansénisme, Les cinq propositions*, DTC. 8, 485.

## CONTEMPLANDO EL PANORAMA FILOSOFICO ACTUAL

Por F. PEREZ RUIZ, S. I. (Tokyo)

Estar en íntimo contacto con las diversas corrientes del pensamiento filosófico actual es de gran importancia para todo filosofar serio. No sólo porque ese contacto puede orientar para ver a qué puntos y de qué forma se deben consagrar los esfuerzos del propio pensamiento, si han de ser fecundos para los hombres de nuestro tiempo; sino también por otra razón mucho más íntima. Porque es en el diálogo sincero con esas diversas corrientes en el que el propio pensamiento se va perfeccionando y enriqueciendo. Naturalmente esto supone que se tiene un pensamiento propio suficientemente asimilado, desde el cual establecer el diálogo. Lanzarse sin él a las aguas turbulentas del pensamiento actual sería condenarse a ser juguete continuo de las olas y los vientos, impresionado siempre por lo último que se ha leído y oído, para dejar enseguida que una nueva impresión borre por completo las huellas de la anterior. Así es imposible que nazca filosofar serio alguno, ni que se preste un verdadero servicio a un mundo que necesita hombres que piensen y no navegen sin timón.

No negamos la indiscutible utilidad de todo diálogo sincero, por limitado que sea su horizonte; pero evidentemente el mundo de hoy exige un esfuerzo por ampliar más y más los horizontes. Aunque en diverso grado (la limitación de las fuerzas humanas no permite otra cosa), es necesario tratar de extender la esfera del propio interés a todos los campos del filosofar y a todas las regiones de la tierra. Para ello nos ha ofrecido una buena ayuda el Instituto Internacional de Filosofía. Con la colaboración de más de 100 especialistas de 25 naciones y bajo el título general de *La filosofía a mediados del siglo XX*, ha publicado cuatro volúmenes sobre la situación actual de la filosofía en todos los países del mundo<sup>1</sup>. El propósito de la publicación nos lo expresa con claridad el editor general, R. Klibansky, en la introduc-

<sup>1</sup> INSTITUT INTERNATIONAL DE PHILOSOPHIE, *Philosophy in the mid-century. A survey*. Edited by R. Klibansky. Firenze (La Nuova Italia), 1958-59. 4 vols.: I. *Logic and Philosophy of Sciences* (XI-336 págs.); II. *Metaphysics and Analysis* (218 págs.); III. *Values, History and Religion* (232 págs.); IV. *History of Philosophy. Contemporary Thought in Eastern Europe and Asia* (330 págs.). En adelante citaremos el volumen en números romanos; y la numeración de la página, en el mismo texto. En nota, lo citaremos: Klibansky.