

## Problemática teológica en el hombre libre

### I

1. Creado el hombre a «imagen y semejanza de Dios», recibió desde el primer instante como cualidad esencial suya el don de la libertad. Aquel primer estado del hombre es llamado por los teólogos estado de justicia original porque en él todas las partes del ser humano estaban convenientemente subordinadas entre sí e integradas en la persona humana, y el mismo hombre de tal modo estaba sometido a Dios que le resultaba fácil usar de esta libertad y conservar la amistad con el Ser supremo, y así con la observancia de la ley moral alcanzar definitivamente su último fin.

2. Esta facilidad en la observancia de la ley moral provenía inmediatamente, no del don mismo de la libertad, naturalmente considerada, sino del perfecto equilibrio en su poder de auto-determinarse respecto en su último fin. Su libertad era en aquel estado primitivo perfecta y absoluta. A su ejercicio precedía siempre un juicio perfectamente indiferente y una entera inmunidad de todo vínculo que pudiera inclinar antecendentemente la voluntad a cualquiera de los dos extremos elegibles y entorpecer así su perfectísimo uso.

3. Ahora bien: ser libre es no sólo poder hacer lo que se quiere o decidir de cualquier cosa. Esto sería un concepto demasiado físico de la libertad. Es decir en función de lo que somos, a fin de realizar la plenitud de nuestro ser (1). Y por lo tanto la libertad en su sentido más perfecto ha de definirse siempre en función de nuestro último fin y más inmediatamente de la posibilidad absoluta de la observancia de la ley moral. Esta libertad perfectísima consiste en la posibilidad omnímoda de conformar nuestra libertad humana con la voluntad de Dios, opción única que exige una respuesta definida. No podemos por consiguiente definir la libertad como simple posibilidad de con-

1. Cfr. FRANÇOIS ROUSTANG, *La Dialectique des Exercices*, Christus n. 12 octubre 1956, p. 562, n. 1.

trarios, sino como una apertura al Bien infinito que desvincula del bien meramente finito (2).

4. Esta fuerza de libertad humana, que se daba en toda su perfección, en la aurora de la creación, en parte se puede explicar por la perfección física de organismo del hombre paradisiaco, a quien la vida afectiva, aun conservando intacto toda su fuerza, no llega nunca, consciente o inconscientemente, a retardar o a falsear la opción libre de la voluntad. Todo se desarrollaba en plena luz, y toda decisión vinculaba e integraba a todo el hombre, espíritu y materia (3). Nuestras decisiones por el contrario aparecen y son siempre debilitadas por veleidades contrarias, y la mayor parte de las veces no estamos seguros por qué motivos somos propiamente llevados o traídos. A estas fuerzas provenientes de la naturaleza humana en su estado más puro se añadía, y de ahí procedía la fuerza principal, el llamado por los teólogos «don de integridad». Este don constaba en parte de la gracia sobrenatural, que, como hace notar San Juan de la Cruz (4), plenamente sana y santifica aun los movimientos espontáneos del hombre, y comunicaba además a la voluntad un «vigor» de carácter preternatural y por tanto gratuito. Este don ponía pues a la persona humana en posesión de una libertad cualificada por la que podía siempre y en cualquier caso disponer entera y totalmente de sí, sin que nada en ella resistiera a esta autodeterminación. En estas condiciones, la decisión libre, de tal modo integraba en sí todo lo que había en el hombre, y, por consiguiente, también sus actos involuntarios, que, todo el conjunto de elementos del ser humano, materiales, síquicos y puramente espirituales, fueran pura patencia y expresión de lo que el mismo hombre como persona en el pleno ejercicio de su libertad quería ser. El hombre dotado del don de integridad no era sin embargo por ello menos *sensible*, ni más *espiritual*, en un sentido más neoplatónico que cristiano, por carecer de una fuente de vitalidad. Sino que era perfectamente libre porque podía disponer realmente de sí mismo en una decisión personal de manera tan soberana, que en el ámbito de su ser no había nada que se opusiera de manera pasiva o inerte a esta decisión. En aquel «estar libre», no se trataba tanto de una libertad *de algo*, cuanto de una libertad *para algo*; no significaba estar inmune de ataduras y oposiciones, sino estar capacitado para superarlas e integrarlas en un todo armónico.

- 
2. Cfr. JOSE GOMEZ CAFFARENA, *La noción metafísica de libertad en la tradición cristiana*, Pensamiento (1961) p. 528.
  3. Cfr. KARL RANHER, *Schriften zur Theologie*, I, Einsiedeln, 1954, p. 377-414; SUAREZ, *De opere sex dierum*, 1.3, c. 12.
  4. *Cántico Espiritual*, Canción 19, n. 3-4.

5. La razón de ser de esta libertad perfectísima en el hombre tal como salió de las manos de Dios estaba en hacerle apto para llevar un vida moral conforme a su altísima dignidad de hijo de Dios. Pero además de la gracia santificante, por el pecado original perdió la humanidad este don de integridad y la correspondiente fuerza con que calificaba la libertad humana.

## II

1. No se perdió sin embargo totalmente la libertad. Por de pronto el hombre goza de libertad sicológica incluso para las cosas que se refieren al orden moral. Es decir, el hombre no está sujeto a determinismos fatalistas que le quitarían su responsabilidad. El hombre tiene siempre una capacidad mayor o menor de elegir entre dos extremos opuestos. En el hombre caído esta capacidad está enormemente disminuida. Después de la pérdida de la integridad original las pasiones se han hecho en cierto modo independientes de la voluntad. El hombre en el estado de naturaleza caída, aun después de la redención, no es dueño de toda su vida síquica. Una vasta actividad perceptiva y efectiva escapa por una parte al control de la voluntad libre y por tanto de la persona, y por otra parte demuestra tener relaciones íntimas y recíprocas con la vida orgánica (5). Supuesta la continuidad entre los varios extractos de la vida sensitiva influye también en el comportamiento de la vida espiritual: esto es, empuja o retarda al hombre en sus tomas de posición libres y personales, de forma que estas tomas de posición no resulten jamás totales e irrevocables. Esta limitación de la sicolología humana, aunque es natural en un ser espiritual y corporal, significa siempre una imperfección, y en la humanidad actual es una consecuencia del pecado: esto no es otra cosa que la «concupiscencia» en sentido teológico, esto es, la falta de integridad original del paraíso perdido, de aquel dominio completo de la persona de que hemos hablado antes, que tuvo lugar en el estado de justicia original y en la humanidad del Verbo Encarnado. Esta concupiscencia procede no sólo del apetito sensitivo, sino también de los afectos indeliberados propios de la parte racional del hombre, como son los movimientos indelibados de la soberbia, envidia, etc. De suyo el espíritu de tal modo está conformado que tiende a amarse a sí mismo, y sin mucha reflexión y gracia de Dios no aprehende claramente el

---

5. Cfr. sobre esta parcial fundamentación de la concupiscencia en la parte orgánica del hombre y los elementos del mecanismo humano en sus distintos aspectos: RENE BIOT, *Concupiscence: aspect médical*, Dictionnaire de Spiritualité, II, París, 1953, 1335-1343.

orden del amor que debe seguir, si no quiere apartarse del último fin (6).

2. De ordinario la concupiscencia es considerada bajo el aspecto de una forma positiva que tiende hacia el placer o aparta el dolor, y a la que la voluntad debe tal vez resistir. Pero puede también consistir en una inercia, acedia, pereza, con que la vida sensitiva, puede ejercer sobre la voluntad un influjo superior al influjo activo de las pasiones que tienden hacia el placer. Esta es precisamente la concupiscencia más propia de la «enfermedad» corporal u orgánica (7).

3. El don de la integridad era pues una cualidad de la persona entera, pero debía consistir en un conjunto de ayudas parciales conferidas a las diversas facultades, al mismo tiempo que con una particular asistencia de la divina Providencia. Podemos pues hablar de un aspecto espiritual y de un aspecto corporal del don de integridad: este último debía consistir en un don especial o también conjuntamente en una como redundancia de la misma gracia sobrenatural que confería a las facultades sensibles una facilidad y prontitud en ser sometidas al influjo del espíritu.

4. Ahora bien: fuera de la pérdida de este don o conjunto de dones enteramente gratuitos, no podemos en modo alguno

- 
- 6. Cuando se habla de la concupiscencia se piensa por lo general en los movimientos del instinto sexual. De suyo comprende además todos los otros movimientos espontáneos de la naturaleza, no sólo las tendencias sexuales o sensuales. Va por tanto desde el egoísmo a la inercia, pasando por la envidia, soberbia, etc. Los siete vicios capitales no son más que varias formas de aquella fuerza psíquica que llamamos concupiscencia. La psicología moderna nos da a conocer la estructura tan complicada de nuestras opciones, en la cual junto con la decisión de la persona, van unidos numerosos componentes que podríamos llamar inconscientes de los que somos responsables en un sentido sólo muy limitado. Cfr. M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *Il Creatore*, Firenze, 1959, p. 387; C. BAUDOUIN-L. BEINAERT, *Culpabilidad*, Dict. de Spiritualité, II, 2632-2654; H. HAEFNER, *Schuld und Gewissen*, Stuttgart, 1956; W. DAIM, *Tiefenpsychologie und Erlösung*, München, 1954.
  - 7. Del mismo modo que la salud no consiste sólo en la ausencia de afecciones morbosas de los distintos órganos, sino también en una cierta cualidad de la vida, exaltación física, psíquica y espiritual, dinamismo de la persona entera, así la enfermedad no es sólo una alteración del organismo, sino de toda la persona, un estado de inercia en que el lanzarse del alma hacia Dios resulta muy difícil. Cfr. Z. ALSZEGHY, *L'effetto corporale dell'estrema unione*, Gregorianum 38 (1957) p. 402; P. TOURNIER, *Médecine de la personne*, Neuchâtel-París, 1947, p. 179; S. FOUCHE, *La psychologie des malades*, Maisons-Dieu 15 (1948) p. 22-33; F. ARASA, *Ensayo de una teoría unificada de la medicina. Patología de la totalidad*, Barcelona, 1955; E. BOGANELLI, *Corpo e spirito*, Roma, 1951, p. 336-339. Trata profundamente esta materia STO. TOMAS 4 sent. d. 23, q.1, a. 2, mol. 1.

hablar de una disminución del poder o fuerza natural de la libertad en el hombre caído, a causa precisamente del pecado original. Otra cosa sería si entraran en cuestión los pecados personales de un individuo o de las generaciones que nos han precedido. Estos pecados, a causa de los llamados hábitos más o menos malos que pueden engendrar y de las situaciones ambientales que van creando, pueden disminuir mucho y de hecho disminuyen el poder de la libertad como capacidad de autodeterminación en el orden moral con relación al último fin (8).

### III

1. Por lo tanto, de lo dicho se deduce que los límites de la libertad en el hombre caído y redimido, supuesta la pérdida del don de integridad proceden inmediatamente, o vienen fijados por la acción de la concupiscencia. Esta entorpece la acción de la voluntad libre que tiende de suyo a decidir sobre el hombre como realidad total. La decisión libre es esencialmente un disponer el hombre de sí mismo en orden al último fin. Y la concupiscencia, en un sentido teológico y como límite de la libertad, significa que el hombre nunca posee de una manera total la interioridad de toda su vida en el acto último de su ser más íntimo que es acto libre. Y este acto libre es el que precisamente en el orden moral le califica y determina respecto al último fin. Pero téngase con todo en cuenta que no es un acto sólo el que decide nuestra suerte final. Esta va realizándose a través de una serie de actos, o mejor dicho de la permanencia y perseverancia en la decisión oportuna y libremente tomada. Ahora bien: de lo dicho se deduce que el hombre, aun después de su libre decisión y conjuntamente con ella, hay mucho que permanece siempre, en cierto modo, impersonal, impenetrable, y opaco a su decisión existencial, como meramente sufrido, no hecho por la persona. Dualismo entre persona y naturaleza que brota de la misma finitud del hombre y del dualismo materia-espíritu. El hombre en el orden actual no supera mediante su decisión libre este dualismo entre lo que él es —previamente a su decisión existencial— como naturaleza y lo que quiere ser como persona

---

8. Lo que dice el P. MICHEL-MARIE DE LA CROIX en su artículo: *Liberté et structure de l'acte humain*, en la obra en común: *Limites de l'humain*, colección *Études Carmélitaines*, París, 1953, p. 99: «Le péché ne corrompt pas le libre arbitre, il ôte seulement la force de s'orienter efficacement vers Dieu.», se debe referir solamente a los pecados personales, de ninguna manera a los efectos del pecado original, como él ya insinúa al fin de la página 98. Como afirma STO. TOMAS, el hombre por un pecado no personal no puede ser privado de nada que sea debido a su naturaleza. En pena del pecado original sólo se privó a la humanidad de los bienes enteramente gratuitos concedidos a ella por el Creador. (cfr. *De malo*, g. 5, a. 2; *In 2*, disp. 31, g. 1, a. 1).

precisamente por esta decisión. El hombre no se alcanza nunca totalmente a sí mismo. Esta es pues la última razón de que sin una ayuda especial de Dios no puede a lo largo *perseverar* en la decisión por él libremente tomada.

2. Ahí está también la razón última de que en el hombre caído se dé una nueva y específica posibilidad de pecado: el llamado pecado de debilidad, por otra parte perfectamente mortal y que aparta al hombre de suyo definitivamente del último fin. Tal pecado se da cuando el hombre acaba por ceder, en contra de su actitud libremente adoptada y originariamente mejor, a la tendencia persistente de la naturaleza (9).

3. Por todo lo dicho se comprende cómo el don de integridad, a pesar de su carácter indebido, perfecciona la naturaleza en una dirección hacia la que el hombre, en cuanto ser personal, ya estaba orientado. La integridad, anulando la concupiscencia, posibilita la realización de la tendencia —que se da en toda decisión libre— según la cual la persona aspira a disponer totalmente de sí misma según Dios y para Dios, su último fin. Sin el don de integridad, esta tendencia, que en sí es propia de toda decisión libre, intentará realizarse, según las circunstancias, en mayor o menor medida; pero nunca completamente si no viene en su auxilio la misma fuerza de Dios. Según esto, el fin de toda madurez moral es conseguir que el hombre se vuelva cada vez más completamente en su decisión moral buena, que ame cada vez más a Dios —hablando bíblicamente— con *todo* su corazón y con *todas* sus fuerzas.

#### IV

1. Esta es pues la situación existencial del hombre caído y redimido. Tiene libertad. Capacidad de determinarse. Pero esta capacidad está muy disminuida respecto del estado en que fue creado. Lo que perdió no le ha sido devuelto ni en su nacimiento ni siquiera al ser justificado por la recepción del Bautismo. Estos límites de su libertad se traducen prácticamente en la imposibilidad que experimentan los mismos hombres ya justificados, y por tanto en gracia de Dios, para evitar a la larga el pecado venial, aun contando con las ayudas ordinarias de Dios, que vienen en forma de lo que los teólogos llaman gracias actuales. Sin un privilegio especial de Dios, que sólo consta de la Santísima Virgen, es imposible evitar el pecado venial (10). Pero todavía hay más. El hombre caído no puede sin el auxilio

9. KARL RAHNER, *op. cit.*, p. 404.

10. Cfr. C. Carthaginense cn. 6-8 (D 106-107); Tridentinum s. 6, c. 11, cn. 23 (D 804, 833).

de la gracia observar a la larga toda la ley natural y vencer honestamente las tentaciones graves. Nos encontramos con una voluntad tan débil, que, de una manera libre, necesariamente ha de pecar mortalmente, si no es sostenida continuamente por una fuerza extrínseca procedente de Dios y llamado comunmente gracia actual. Esta imposibilidad no es física. En este caso no habría pecado. Tampoco se trata de una imposibilidad moral ante cada una de los actos. Entonces desaparecería toda responsabilidad. Pero es una verdadera imposibilidad moral estricta y para todos los hombres y cada uno de ellos, sin excepción, respecto un lapso más o menos largo de tiempo. Esta impotencia del hombre caído para observar la ley natural no es tal respecto al acto o precepto alguno determinado en sí mismo considerado. De forma que todos los actos buenos, que el hombre debe llevar a cabo para conformarse con la voluntad de Dios e ir orientando su vida hacia el último fin, son, si se consideran en particular, cada uno de ellos posibles física y moralmente. Esta impotencia por consiguiente ha de connotar toda la colección de actos honestos que hay que poner dentro de un espacio de tiempo, y por tanto podemos afirmar que esta imposibilidad de observar la ley de Dios es vaga e indeterminada con relación a su término.

2. Esto se explica fácilmente si se toma en consideración la manera de ser del hombre abandonado a sus propias fuerzas, y por tanto sin la gracias de Dios. Todo conocimiento empieza por el sentido y está ligado a la materia. Puede el hombre conocer más fácilmente lo sensible que lo espiritual, y por consiguiente de una manera connatural su voluntad se inclina y se aficiona más fácilmente a lo sensible que a lo espiritual. El conocimiento y amor de las cosas puramente espirituales tiene para el hombre una mayor dificultad que el de las cosas sensibles. De ahí la lucha entre la carne y el espíritu de que nos habla San Pablo cuando el bien sensible es ilícito para el hombre en un caso particular. Si además estos bienes sensibles se le proponen al hombre con vivacidad mayor y con mayor claridad, es necesario todavía un mayor esfuerzo para que la voluntad quiera apartarse de estos bienes y ponerse a considerar y valorar debidamente los otros bienes más espirituales. Este esfuerzo llega a veces a ser muy difícil. Crece la dificultad si se añade la solicitud de parte del mundo y del demonio. De forma que a veces resulta moralmente imposible permanecer a la larga en la consideración de los bienes espirituales. La duración en la lucha fatiga síquicamente, el entendimiento se oscurece, la voluntad se debilita. A esto se junta que, por la incapacidad imperativa del Yo en el siquismo caído y redimido, el hombre no es ya dueño para poder expeler de sí todo este conjunto de afectos y demás

vivencias que le atraen con fuerza a lo prohibido, y van así debilitando la capacidad electiva de su voluntad. Y la postura de la voluntad, contraria a lo que podríamos llamar tentación, se va haciendo tan débil que al fin libremente ya no resiste a un acoamiento tan vehemente y continuado. Y necesariamente a la larga cede aunque de un modo libre y responsable.

3. Ahí está la razón de que el hombre no pueda perseverar en la gracia hasta el fin de su vida sin un auxilio especial de Dios, y que, por lo tanto, la perseverancia final y la salvación en la presente economía del hombre caído y redimido sea enteramente gratuita (11).

## V

1. El hombre caído y redimido goza de *libertad síquica* que le hace suficientemente responsable de sus actos ante Dios. Pero no ha recuperado por la Redención aquella fuerza que había recibido en la creación. No obstante tiene unas ayudas muy especiales provenientes de la gracia de Dios en sus variadísimos aspectos y realidades. La razón de ser, pues, de la ascética cristiana, contenida en el Mensaje de Cristo a través de los Evangelios y de San Pablo, no es otra que apartar de nosotros todo aquello que podría ser impedimento a estos dones gratuitos. Esta gracia de Dios nos va conduciendo a la llamada *libertad cristiana*, como nos dice San Pablo (Gál. 5, 13) al presentarnos al cristianismo precisamente como una «vocación a la más completa libertad» (12). Poco a poco estos dones de Dios, a los que hemos de cooperar, van reestructurando, aun en lo natural, nuestras facultades. Con esta reestructuración va adquiriendo el hombre un nuevo vigor parecido al del paraíso. A esto se añaden las potentes fuerzas sobrenaturales que de una manera habitual o transitoria nos va comunicando la gracia. Así lentamente va también adquiriendo el cristiano una mayor facilidad en guardar la ley. De forma que San Pablo considera al cristiano perfecto como un hombre que, siendo conducido en todo por el Espíritu, observa toda la ley como por cierta connaturalidad y propio instinto, y vive en consecuencia completamente ajeno a toda satisfacción de la concupiscencia de la carne como dice a los Gálatas (5, 19). Tal es la facilidad que va adquiriendo, que casi ya no siente la fuerza o violencia de la ley prohibitiva, que de suyo, en los demás mortales que no gozan de tales auxilios de Dios, constriñe, coarta, opime, coacciona duramente al

11. C. Tridentinum. s. 6, cn. 13,22 (D 806, 832).

12. Cfr. S. LYONNET, *Liberé chrétienne et loi de l'Esprit selon s. Paul*, Christus, n. 4 octubre 1954; KARL RAHNER, *Schriften zur Theologie*, II, p. 102.

hombre *desde el exterior*. Tan fácil le puede llegar a resultar el cumplimiento de la ley, a causa de las fuerzas que ha ido recibiendo de lo alto, que se puede decir que el cristiano vive *sin ley*, es decir, sin la coacción de la ley, *sin sentir* la coacción de la ley. Tan grande es la capacidad y fuerzas de su voluntad libre después de esta reestructuración. Movido el cristianismo internamente por el Espíritu Santo tiende con toda facilidad hacia el bien. Como dice San Pablo: «Donde está el Espíritu del Señor hay libertad» (2 Cor. 3, 17), cualificada, se entiende. El Espíritu con sus dones, a manera de un nuevo principio vital intrínseco, vivifica y conforma toda nuestra actividad, a la que ese principio comunica un nuevo dinamismo que brota de la misma entraña de nuestro nuevo ser de hijos de Dios (13).

2. Con toda razón pues podemos llamar a esta libertad cristiana «libertad de la libertad». Porque con estas ayudas y las consiguientes reestructuraciones, la libertad o la capacidad de autodeterminarse ante Dios, último fin, se ve libre de los impedimentos o ataduras que procedían de la concupiscencia, y adquiere de nuevo el perfecto equilibrio que su noción adecuada parece postular (14).

3. La gracia, pues, tiende a restablecer aquel equilibrio perdido, supliendo en algún modo la fuerza que comunicaba a la voluntad el don del paraíso. Por tanto la gracia de Cristo, aunque no restituya inmediatamente el llamado don de integridad,

13. Cfr. J. M. FONDEVILA, **La gracia capital de Adán y la carta de los Romanos**, Est. Ecles. 37 (1962) 147-158.

14. El P. J. BONSIRVEN, en **L'Évangile de Paul**, París, 1948, p. 155-156, 208-210, estudia esta noción de libertad concedida por Cristo a sus hermanos de humanidad, según el mensaje del Apóstol. Esta «libertad de la libertad» procede según San Pablo de la fuerza del espíritu, sentida inmanemente por todo cristiano, y que empuja interiormente a una adhesión absoluta a la ley divina. (Gál. 5, 1, 4; Rom. 7, 6; I Cor. 9, 21.) Precisamente la palabra «!libertad» en San Pablo significa sólo esta «libertad cristiana»; no se emplea este término en el Nuevo Testamento para significar lo que hemos llamado en el orden filosófico «libertad psicológica», o pura capacidad de elegir. Aunque este concepto esté clarísimo en toda la Escritura y en el Nuevo Testamento en particular, bajo otras formas y expresiones. Cfr. E. FUCHS, **Freiheit im Neuen Testament**, **Die Religion in Geschichte und Gegenwart**, II, 1.101-1.104, 3a. Aufl.; J. BONSIRVEN, **Vocabulaire biblique**, París, 1958, 90; H. SCHLIER, **Eleutherios**, en **Theologisches Wörterbuch**, II, 484-500; C. SPICQ, **La liberté selon le Nouveau Testament**, Sacris Erudiri SE 12 (1960) 229-240. Esta «libertad de la libertad» es la única que considera San Agustín, cuando en el **Enchiridion c. 30** (PL 40, 246) dice: «Libero arbitrio male utens homo, et se perdidit et ipsum». Toma aquí la libertad en el puro sentido bíblico. El P. V. de BROGLIE, en **De fine ultimo humanae vitae**, París, 1948, p. 83-90, pone unas observaciones muy atinadas acerca de la diferencia entre la noción de libertad cristiana o agustiniana y la libertad psicológica o puramente filosófica.

tiene no obstante la finalidad dinámica de restituir un comienzo del mismo; más aún: puede llegar en algunos casos a suplirlo enteramente, y aun a comunicar al alma un vigor superior al que tuviera en el mismo paraíso.

4. Así se comprende la tradición de los Padres de la Iglesia al concebir la vida ascética y mística como un retorno al estado en que fue creado el primer hombre, completamente paradisíaco en este punto. Esto no es, con todo, teológicamente exacto en todos sus aspectos. La entrada del dolor en el mundo y la lucha en que se convierte la historia de la salud, y que Dios permite también en el fondo de cada alma, en esta economía actual de la naturaleza caída y redimida, exigen un vigor de espíritu mucho más poderoso que el mismo don de integridad para asegurar el juicio perfectamente indiferente que postula el ejercicio de una absoluta libertad. Además el fin, que con la vida ascética se pretende alcanzar, no coincide completamente con el puro estado paradisíaco, pues, dentro del cristianismo se exigen una serie de virtudes evangélicas, con frecuencia en grado heroico, ante ciertas situaciones provocadas por el mismo Dios, que suponen un conjunto de fuerzas físico-morales mucho más poderosas que las que hubieran bastado para la armonía, el equilibrio y la plena libertad de espíritu en la vida del paraíso (15).

5. La naturaleza redimida por Cristo puede llegar a alcanzar en su voluntad aquella libertad cualificada del hombre del paraíso y aun mucho más, que permita siempre y en todo momento, a pesar de las dificultades inherentes a la presente economía de salvación, disponer en sí entera, íntegra y totalmente, sin que nada resista lo más mínimo a esta autodeterminación, y sin que esto suponga por otra parte disminución alguna de vitalidad, ni aún destrucción, embotamiento o frialdad, aun del mismo apetito sensitivo, como tampoco lo suponía el don de justicia original en el paraíso. Al contrario, en este término de la vocación cristiana, no puede concebirse vida más plenaria en este mundo que la que así siente vigorizadas sus facultades de vivir espiritualmente por medio de un verdadero injerto del mismo poder divino.

## VI

1. La libertad cristiana supone, por lo tanto, la libertad sicológica, por la cual el hombre, como dijimos más arriba, no

---

15. Cfr. J. M. FONDEVILA, *La doctrina de la gracia y los Ejercicios de San Ignacio*, Manresa, 34 (1962) p. 163-178.

está sujeto a determinismos fatalistas que le quitarían su responsabilidad. Pero va más allá. Consta además de un nuevo vigor recibido gratuitamente de Dios con el que puede llegar a dominar e imperar las llamadas concupiscencias y que San Ignacio en sus Ejercicios llama «aficiones desordenadas» (16). Estas son precisamente las que limitan desde un punto de partida las posibilidades o capacidad de nuestra libertad. La libertad cristiana, pues, transpasando con una ayuda superior los límites a que está sujeta, por razón de su naturaleza y en el supuesto de la caída original, llega a obtener que el hombre, libre ya del pecado por la gracia, y adquirida de nuevo la capacidad imperativa de su siquismo en menor o mayor grado, sea capaz de obedecer amorosamente a Dios, autodeterminarse perfectamente conforme a las exigencias totales de su último fin, y con esta obediencia, fundada en este poder omnímodo de autodeterminación, alcanzar totalmente la misma dignidad de hijo de Dios y vivir conforme a ella.

2. Con la ayuda pues de la gracia el hombre va venciendo sus pasiones y domando la concupiscencia, de forma que ya no sea arrastrado al pecado, como hemos dicho antes del hombre pecador, que no contara con la ayuda de los auxilios de Dios. Más aún: como hemos ya observado más arriba, el cristiano puede llegar a una tranquilidad interior, a un desasimiento tal, que en almas privilegiadas restaure en alguna manera el mismo don paradisíaco de integridad (17). La espiritualidad monástica de la antigüedad consideraba esta restauración como el objetivo supremo de toda la ascética cristiana (18). Y además, cuanto más se avanza en un tal estado de libertad cristiana, tanto resultan más fáciles las relaciones con el mundo externo. La belleza o la repugnancia de las criaturas, físicas y morales, no turban ya la paz del alma, sino que por el contrario la ayudan a una mayor unión con Dios. Así se realiza una posesión superior del mundo, que es precisamente propia, por esta razón, de los cristianos, los cuales, según frase de San Pablo, son «como quienes nada tienen, aunque todo lo poseen» (2 Cor. 6, 10) (19).

- 
16. Así puede comprenderse fácilmente en qué sentido sobrenatural pueden hablar algunos autores acerca de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio como de «una pedagogía religiosa de la libertad». Cfr. RENÉ D'OUINCE, *La formation de la liberté*, Christus n. 14 abril, 1957.
  17. Cfr. C. TRUHLAR, *De experientia mystica*, Roma, 1951, p. 66.
  18. Cfr. G. BARDY, *Apatheia*, Dict. de Spiritualité, I, 727-240; P. POURRAT, *La spiritualité chrétienne*, I, París, 1918, 446-468; 288-290.
  19. J. LEBRETON, *Le centuple promis*, Recherches de Science Religieuse, 20 (1930) p. 42-44.

Los Santos reconocen en esta unión con la naturaleza una manifestación de la vuelta al estado de integridad. San Buenaventura lo hace observar en San Francisco de Asís: Amaba a todas las cosas en Dios y a Dios en todas las cosas (20).

6. De veras pues la vocación cristiana es una vocación a la libertad. Esto es lo principal en la religión de Cristo. Este carácter tan positivo y atrayente de la *vida* que Cristo nos trae, es para el cristiano una meta altísima a la que debe estar constantemente aspirando y a la que, con la ayuda del Espíritu, es posible llegar. Este era el carácter que tenía también desde un principio, como dijimos, la vida de Adán, completamente espiritualizada antes del pecado, como tantas veces nos dice San Pablo, de la que según los teólogos era una manifestación esplendorosa el don de integridad, concedido a los hombres para que más fácilmente pudieran llevar una vida digna de hijos de Dios, y como una prospección y anticipo de esa vida de hijos en la visión facial del cielo que ha llegar a divinizarlos completamente. Ahora bien: Lo que para Adán y sus hijos, de no haber existido el pecado, hubiera sido un don concedido a todos en el comienzo de cada existencia personal, en orden al pleno desarrollo de la persona, en lo que ésta tiene de más esencial e íntimo, ahora es el objetivo al que también es posible llegar, después de arduas luchas, sostenidos siempre y aún llevados por la gracia de Dios. Esta capacidad divina, que ahora es término y meta en la vida de los humanos, puede llegar a ser para algunos todavía mayor y mejor de lo que antes del pecado hubiera sido feliz comienzo para todos los hombres.

JOSÉ M. FONDEVILA, S. I.  
*Profesor en la Facultad Teológica  
 de San Francisco de Borja*

20. Opusc. 24, *Legenda minor*, lect. 6, Op. Quaracchi, 8, 570-571. Dice S. BUENAVENTURA de S. FRANCISCO DE ASIS: «...ac si idem vir sanctus et simplex ad statum iam foret innocentiae reformatus». S. JUAN DE LA CRUZ desarrolla esta misma idea en la *Subida al Monte Carmelo*, 3, 2, 25. Cfr. M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *Il Creatore*, Firenze, 1959, p. 306-317.