

## EL CONCILIO CONSTANTINOPOLITANO III (680-681). UNA OBLIGADA HERMENÉUTICA A LA CRISTOLOGÍA CALCEDONIANA

**Carlos María Marrero Moreno**

Profesor del ISTIC. Sede Gran Canaria

“El que es imagen de Dios invisible (Col 1,15) 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 elevada también en nosotros a dignidad sin igual. El Hijo de Dios con su encarnación se ha unido, en cierto modo, con todo hombre. Trabajó con manos de hombre, pensó con inteligencia de hombre, obró con voluntad de hombre, amó con corazón de hombre. Nacido de la Virgen María, se hizo verdaderamente uno de los nuestros, semejante en todo a nosotros excepto en el pecado (Gaudium et spes 22)”.

Con estas palabras de altísimo nivel teológico expresa el Concilio Vaticano II, en su Constitución Pastoral, el Misterio del Verbo encarnado del que nosotros, por gracia, estamos llamados a participar. El Concilio nos ofrece una comprensión cristiana del hombre: el Hijo de Dios se ha hecho verdaderamente hombre y por eso se ha unido, en cierto modo, a todo hombre. Él no sólo es perfecto hombre en cuanto a su integridad sino el hombre perfecto, es decir, el modelo de hombre, el verdadero hombre<sup>1</sup>. Sólo a

---

1 “Cristo, perfecto hombre y hombre perfecto” es el título de un artículo de L.F. Ladaria recogido en su última publicación donde presenta algunos aspectos interesantes de G.S. 22 a la luz de la historia patristica y conciliar. Cf L.F. LADARIA, *Jesucristo, salvación de todos*, Madrid 2007, 19-41.

Jesús pertenece en plenitud este nombre y, por ello, la humanidad descubre en Cristo su más profundo fundamento y destino. Son afirmaciones que afectan a la antropología teológica pero que, sobre todo, apuntan a la cristología como matriz de toda antropología: Jesucristo, verdadero Dios ha asumido una naturaleza humana completa e íntegra con todas sus propiedades: inteligencia, operación, voluntad, sentimiento... y todo esto como condición necesaria, dentro de la libre Economía del Padre, para realizar el proyecto de nuestra salvación.

Detrás de estas aseveraciones, creídas desde siempre por la comunidad cristiana pero que tuvieron que ser explicitadas a lo largo de la historia de la Iglesia para salir al paso de opiniones heterodoxas que se fueron sucediendo, está la definición del que es el sexto Concilio ecuménico celebrado en la ciudad de Constantinopla en el año 681 y denominado Constantinopolitano III. En él se definió solemnemente la dualidad de voluntades y operaciones naturales en Cristo como respuesta a largas controversias que cristalizaron en las herejías monoenergeta y monoteleta, defendiendo así la absoluta integridad de la naturaleza humana del hombre Jesús aún tras su ascensión por el Verbo y su papel insustituible en la obra de nuestra salvación. Con este concilio se cerró la cristología patristica y su contenido sigue revistiendo una gran actualidad. Como afirma Jacques Dupuis:

“La confirmación por Constantinopla III de la autenticidad de la humanidad de Jesús, de su libre voluntad humana y de su acción, sigue siendo de gran actualidad en un tiempo en que se elabora un gran pensamiento cristológico para redescubrir plenamente la autenticidad humana del hombre Jesús”<sup>2</sup>.

Sin embargo, en muchas ocasiones, la historia de la teología ha pasado por alto su innegable valor para la fe en Cristo y ha sido comprendido como un simple apéndice del Concilio de Calcedonia (451) al que se ha considerado el “gran Concilio cristológico”. Así no puede sorprendernos el hecho de que, a lo largo de los siglos, se hayan producido malentendidos y deformaciones en algunas cristologías, fieles a Calcedonia en teoría, pero que en la práctica han mantenido un monofisismo o un nestorianismo “larvado” desdibujando la inte-

---

2 J. DUPUIS, *Introducción a la Cristología*, Pamplona 1994, 166.

3 Cf P. SMULDERS, “Desarrollo de la Cristología en la Historia de los Dogmas y en el Magisterio Eclesiástico”, en *Misterium Salutis* III, 1. Madrid 1971, 502.

gridad de la humanidad de Cristo<sup>3</sup>. Desde estos parámetros queremos plantearnos esta reflexión que tiene como objetivo el acercamiento a las coordenadas históricas<sup>4</sup> y teológicas del sexto Concilio ecuménico.

La pregunta puesta a debate sobre la doble voluntad y operación en el Hijo de Dios hecho hombre nos interesa de forma particular hoy ya que concierne a la totalidad de la existencia humana de Jesús y es que, en su última etapa, la cristología conciliar busca integrar, junto a la hasta ahora perspectiva ontológico-estructural de la identidad del Verbo encarnado, la dimensión de la historia vivida por Jesús<sup>5</sup>. Nos parece fundamental destacar ya desde ahora la relevancia de este acento conciliar que conecta directamente con una de las direcciones fundamentales de la reflexión cristológica a partir del Vaticano II: La cristología histórico-narrativa. En palabras de Monseñor Bruno Forte:

“La vuelta a los orígenes establecida por el Concilio Vaticano II ha significado para la reflexión sobre Cristo una renovada atención a la historia concreta del Nazareno, narrada por los Evangelios, y por lo tanto, a los llamados “misterios de su vida”, junto a un sólido método histórico-crítico. En su verdadera y plena humanidad, Jesucristo es revelación de Dios: aquí se funda la exigencia de alcanzar, a través de los trazos del Jesús histórico, la profundidad del misterio que en ellos se ofrece”<sup>6</sup>.

La solución ofrecida por el Constantinopolitano III se presentará como una verificación y profundización de la definición de Calcedonia con la ayuda irrenunciable del testimonio bíblico. Pero, para poder entender y llegar a este momento, se requiere de una breve mirada histórica<sup>7</sup>.

---

4 Por motivos de espacio ha sido suprimido el apartado dedicado a los aspectos históricos y al desarrollo de las dieciséis sesiones del Concilio.

5 Este es un punto que acentuará especialmente en su obra F. M. LÉTHEL, *Théologie de l'Agonie du Christ. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importante sotériologique mises en lumière par Saint Maxime Confesseur*, Beauchesne 1979, refiriéndose a la doctrina antimonetelita de Máximo el Confesor.

6 *La Cristología desde el Vaticano II hasta hoy* en [www.Cristologia.netfirms.com/newpage2.htm](http://www.Cristologia.netfirms.com/newpage2.htm).

7 Cf A. AMATO, *Gesù il Signore*, Bologna 2003, 327-334. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, Madrid 2001, 280-284. F. OCÁRIZ F, L. MATEO, J. RUESTRA, *El Misterio de Jesucristo*, Navarra 2004, 228-235. C. I. GONZÁLEZ, *El desarrollo dogmático de los Concilios Cristológicos*, Bogotá 1991, 175-191. F.X. MURPHY-P. SHERWOOD, *Constantinople II et III*, París, 133-187.

## 1. ANTECEDENTES INMEDIATOS

En los dos siglos que siguieron al Concilio de Calcedonia (451), la Cristología continuó siendo motivo de vivas discusiones. A pesar de las clarificaciones aportadas por el Constantinopolitano II (553), la mayoría de los obispos egipcios siguió combatiendo el Concilio del 451 por comprenderlo como el inicio de una traición al de Éfeso y a Cirilo de Alejandría y por favorecer el Nestorianismo. La corriente anticalcedonense, que abogaba por la “única naturaleza” de Cristo, tuvo gran audiencia ante los monjes, sobre todo en Egipto y Siria. En estos lugares el monofisismo, dividido en varias escuelas, llegó a convertirse en religión popular. Tal situación era políticamente peligrosa, pues estas provincias se encontraban cada vez más alejadas del ambiente cultural de Constantinopla y además vivían bajo la amenaza de los persas y de un incipiente Islam. Los emperadores y patriarcas de la capital intentaron continuamente dar satisfacción a las corrientes monofisitas a fin de robustecer, mediante el sentimiento de pertenencia religiosa, la lealtad política<sup>8</sup>. Esto podía llevarse a cabo sin renunciar a la fe calcedonense, bastaba subrayar con más intensidad la unidad de la persona divina, incluso con el peligro de que la autenticidad de la humanidad de Jesús quedara desdibujada ante el resplandor del sujeto divino.

Desde aquí debe interpretarse la acción del patriarca Sergio de Constantinopla (610-638), de Ciro de Alejandría (631) y de Teodoro de Farán, obispo de Farán en Arabia a mediados del siglo VII, que contó con el apoyo del emperador Heraclio (610-641) y que les llevó a adoptar una postura de conciliación: con tal de confesar las dos naturalezas distintas en Cristo, se permitía entender la naturaleza humana concebida en un estado de pasividad, acentuando el sujeto único queriente y operante. El monofisismo así, amenazaba de desplazarse del plano de las naturalezas al de las operaciones y voluntades<sup>9</sup>.

---

8 A este respecto, Francisco Canals Vidal afirma que el monoenergismo y el monotelismo no surgieron en ambiente monofisita, sino en el ámbito calcedonita ortodoxo “como un intento de sondear si los egipcios y los sirios se sentían ya en su casa en el Imperio, con la capital en Constantinopla y soportaban la primacía eclesial que había prácticamente usurpado la capital del imperio, desde el II Concilio de Constantinopla y después en Calcedonia, a la sede alejandrina”. F. CANALS VIDAL, *Los siete primeros concilios. La formulación de la ortodoxia católica*, Barcelona 2003, 159.

9 Cf M. SIMONETTI, “Monoenergismo, Monotelismo”, en *DPAC* II, Salamanca 1998, 1469-1470. M. JUGIE, “Monothélisme” en *DThC* X, P. II, 2307-2326.

### 1.1. *Monoenergismo y Monotelismo*

Fue esta preocupación permanente por recuperar a los monofisitas lo que llevó al patriarca Sergio a reasumir de forma modificada una fórmula del Pseudodionisio que hablaba de una “energía teándrica”<sup>10</sup>, (θεανδρική ἐνεργεία), es decir, humano-divina. Su autor habla de una “nueva operación” refiriéndose a la radical novedad que comporta la encarnación por la que los actos humanos de Cristo son verdaderamente humanos y, al mismo tiempo están realizados por el Hijo de Dios, mientras que Sergio y Ciro modifican la fórmula hablando de una “sola operación”, “monoenergismo”. Se intentaba decir que en toda operación de Cristo concurren ambas, siendo él el único sujeto del obrar: “el único y mismo Cristo e Hijo, que obra lo que es divino y lo que es humano por una sola actividad teándrica (μία θεανδρική ἐνεργεία), como dice San Dionisio”<sup>11</sup>. Así, Sergio podía hablar de una actividad de Cristo y no afirmar, explícitamente, una sola naturaleza como profesaban los monofisitas. La operación de Cristo procede de su persona que es una, no de las dos naturalezas. Ello le condujo a propagar esta doctrina con cautela entre los representantes del episcopado oriental y logró adhesiones entre los partidarios del duofisismo y el monofisismo.

Podemos afirmar que el texto fundante de esta controversia es el *Pséphos*<sup>12</sup> (voto) escrito por el mismo Sergio en el 633 donde introduce la doctrina de la única voluntad de Cristo, la divina, con la consecuente negación de la voluntad humana. En este escrito pide al patriarca Ciro de Alejandría de no hablar de una o de dos operaciones en Cristo sino de “profesar que el solo y mismo Hijo unigénito, el Señor nuestro Jesucristo, el verdadero Dios, realiza las obras divinas y humanas, y que cada operación divina y humana procede

---

10 Cf B. SESBOÛE–J. WOLINSKI, “El Dios de la Salvación”, en B. SESBOÛE, (ed.) *Historia de los dogmas I*, Salamanca 1995, 339.

11 “Por decirlo brevemente: Él no fue un hombre cualquiera ni dejaba de serlo. Nacido como los hombres era muy superior a los hombres. Se hizo verdaderamente hombre en una forma que trasciende el hombre. Por lo demás no hacía las maravillas de Dios como si fuera únicamente Dios, ni realizaba los quehaceres del hombre como si fuera meramente hombre. Antes bien, por ser Dios-hombre ha realizado la nueva operación divino-humana (καὶ τὴν θεανδρικήν ἐνεργείαν)”. PSEUDO-DIONISIO, *Carta IV PG 3*, 1072C. ed. BAC 511, 386.

12 El año 633, Ciro de Alejandría propone un *Pacto de unión* con los monofisitas basado en la siguiente fórmula: “El único y mismo Cristo e Hijo obra lo que es divino y lo que es humano por una sola actividad teándrica”. Ciro consulta al emperador Sergio sobre este Pacto y este manifiesta su total acuerdo escribiendo el *Pséphos*. Cf F. OCÁRIZ, L. MATEO, J. RIESTRA, o.c., 230.

sin división y sin confusión del único y mismo Dios Logos encarnado y se dirige al único y mismo”<sup>13</sup>.

En este punto Sergio presenta su argumentación para eliminar la voluntad humana de Cristo:

“Análogamente la expresión “dos operaciones” escandaliza a muchos, ya que no está pronunciada por ninguno de los santos y maestros elegidos de la Iglesia. De ella derivaría la afirmación de dos voluntades que se opondrían una a la otra, como si el Dios Logos quisiera realizar la pasión redentora y sin embargo su humanidad pusiera obstáculo a su voluntad. La doctrina de salvación de los santos padres enseña abiertamente que en ninguna ocasión su carne racionalmente animada ha hecho sentir su inclinación natural separadamente y por propio impulso en contraste con la decisión del Dios Logos unido a ella según la hipótesis, sino sólo cuando como y cuando ha querido el Dios Logos”<sup>14</sup>.

A juicio de F. M. Léthel<sup>15</sup>, el pensamiento de Sergio de Constantinopla puede resumirse de la siguiente forma: el patriarca parte de la hipótesis de las dos voluntades de Cristo en el momento de la agonía, por lo que el rechazo del cáliz viene visto como expresión de su voluntad humana. Posteriormente, recurriendo al principio aristotélico de no contradicción, afirma que la hipótesis de dos voluntades contrastantes en Cristo haría imposible su unión hipostática. En consecuencia, se hace necesario negar la posibilidad de una voluntad humana.

Pero el patriarca Sergio chocó con la resistencia de Sofronio de Jerusalén (634-638), que veía en todo esto una traición a Calcedonia siguiendo la fórmula del *Tomus Leonis*: “Una y otra forma obran lo que les es propio, en comunión con la otra”<sup>16</sup> y así, al ser elegido obispo de Jerusalén, publica inmediatamente una Carta sinodal (634) en la que, sin usar la fórmula dos energías o dos voluntades, defiende con toda claridad la doble voluntad en Cristo<sup>17</sup>.

---

13 Cf J. D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio* (ristampa anastatica, Graz 1960-1962) XI, col. 533D.

14 Cf MANSI XI, 533E-536A.

15 Cf F. M. LÉTHEL, “Le problème pos   par le monoth  lisme: la volont   humaine de Jésus considérée dans le refus de la Coupe” en *Máxime le Confesseur, l’agonie du Christ*, Paris 1996, 12-16.

16 Cf DH 294.

17 Cf T. SPIDL  K, “Sofronio de Jerusalén” en *DPAC* II, 2034.

Sergio teme que la actividad de Sofronio lleve a que estas disputas teológicas se conozcan en Roma. Por ello, ese mismo año, escribe al papa Honorio haciéndole una narración de los hechos y de sus actuaciones y comunicándole la decisión que ha tomado en el *Pséphos* de que no se hable de una o dos energías en Cristo<sup>18</sup>. Defiende esta decisión con la premisa de que ha sido tomada para no dificultar a los disidentes de Calcedonia el camino de regreso a la ortodoxia. El planteamiento que hace es el siguiente: Si en Cristo hay dos actividades, ello implicaría necesariamente la existencia de dos voluntades, que serían contrarias, por ello debe mutilarse la voluntad humana de Cristo. Advertimos así cómo de la disputa en torno al monoenergismo se ha pasado a la cuestión del monotelismo.

La respuesta del Papa es inminente respondiendo con una carta en la que se muestra de acuerdo con la decisión de Sergio. En esa carta se contiene la frase problemática, que será objeto de condenación por parte del Constantinopolitano III: “Confesamos una sola voluntad del Señor Jesucristo”<sup>19</sup>. Los sucesivos desarrollos doctrinales se centrarán en esta expresión.

El año 638, publica el emperador un decreto en virtud del cual queda prohibido hablar en lo sucesivo de “una o dos operaciones”, puesto que “uno y el mismo Hijo unigénito”, nuestro Señor Jesucristo obró tanto lo humano como lo divino”<sup>20</sup>. Es la denominada *Ékthesis* (exposición de la fe) de Heraclio, que continúa así:

“A fin de evitar la impresión de que en Cristo hay dos voluntades opuestas, confesamos una sola voluntad de nuestro Señor Jesucristo, verdadero Dios, pues la carne, animada por el Espíritu, nunca actuó por propio impulso y en oposición a la voluntad divina, sino sólo como y en cuanto lo quería la Palabra de Dios”<sup>21</sup>.

Estas palabras van a significar el nacimiento oficial del monotelismo.

18 Cf F. MURPHY – P. SHERWOOD, o.c., 160-162.

19 “Θεὸν καὶ ἐν θέλημα ὁμολογοῦμεν τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ. Cf MANSI XI, 540 B. Sobre la cuestión del Papa Honorio, cf. P. GALTIER, “La première lettre du pape Honorius: sources et éclaircissements”, en *Gregorianum* 29 (1948), 43. También, cf F. CARCIONE, *Sergio di Costantinopoli ed Onorio I nella controversia monotelita del VII secolo*, PUL, Roma 1985 y la voz “Honorio I papa” en *DPAC* I, 1069

20 Cf MANSI X, 993 E.

21 Cf MANSI X, 996 A-C.

## 1.2. La doctrina cristológica de san Máximo el Confesor

La reacción a esta decisión imperial, confirmada más tarde por el emperador Constancio II con el edicto *Týpos* (648), vino sobre todo de África y Roma. San Máximo el Confesor<sup>22</sup> (580-662), entre el 634 y el 640 madura una solución antimonotelita con la afirmación de la voluntad humana en Cristo. Su fórmula cristológica se puede resumir de este modo: “a partir de las cuales (las dos naturalezas) (ἐξ ὧν), en las cuales (ἐν οἷς) y las cuales (ἀπὲρ ἐστίν) es Cristo”<sup>23</sup>. Así la expresa en el *Opúsculo 6*: “Por consiguiente, se reveló entonces como quien desea y obra nuestra salvación según las dos naturalezas de que, en que y por las que estaba constituida su persona”<sup>24</sup>.

Para Máximo, el problema del monotelismo proviene de concebir la única persona del Señor como una especie de *tertium quid* que “tiene” dos naturalezas<sup>25</sup>. Máximo aclara que no existe Jesucristo *más* (o que tiene) dos naturalezas, sino que *es* sus naturalezas. Por eso insiste en que Jesucristo es “de (ἐκ) las dos naturalezas”, no como dos cosas o partes que él (distinto de ellas) poseyese, sino que Él es Dios y hombre. Por eso él actúa como Dios y como hombre, con todas las operaciones y características propias de Dios y del hombre. Según M. Doucet<sup>26</sup>, al usar Máximo esta fórmula, en un primer momento, no va más allá de la teología neocalcedonense que sólo ponía los dos primeros elementos: “a partir de las cuales” y “en las cuales”, pero al introducir el tercero donde precisa que Cristo es sus dos naturalezas, está estableciendo una premisa fundamental para su argumentación de las dos voluntades que desarrollará en su comentario al pasaje evangélico de la agonía de Jesús en Getsemaní.

En efecto, hacia el 641, en el *Opúsculo 6* dedicado íntegramente a la oración de Jesús en Getsemaní, san Máximo ofrece una solución al problema del monotelismo bizantino de Sergio a partir de su reflexión sobre la agonía

22 Cf A. AMATO, o.c., 331-333. Para un estudio pormenorizado de la cristología maximiana, remitimos a la obra citada de F. M. LÉTHEL, *Théologie de l'agonie du Christ* y también a su artículo “La prière de Jésus à Gethsémani dans la controverse monothélite” en *Maximus Confessor*, a cura di F. HEINZER—C. SCHÖNBORN, Fribourg 1982, 207-214.

23 Cf S. ZAÑARTU, “Las naturalezas de las cuales, en las cuales y las cuales es el Cristo”. Máximo el Confesor como culminación de un proceso de inculturación cristológica en torno a los conceptos de φύσις e ὑπόστασις”, en *Teología* (Buenos Aires), XXIX, 59 (1992), 21-55.

24 Cf MÁXIMO EL CONFESOR, *Opúsculo 6 en Meditaciones sobre la agonía de Jesús*, Madrid 1990, 19.

25 Cf C. I. GONZÁLEZ, o.c., 186-187.

26 Cf F. M. LÉTHEL, *Théologie de l'agonie du Christ*, 79.



de Cristo<sup>27</sup>. El Confesor centrará su atención sobre la segunda parte de la oración que expresa no el rechazo sino la aceptación de la copa en armonía con la voluntad del Padre. Esta aceptación es la expresión de la voluntad humana de Cristo<sup>28</sup>.

Generalmente venía interpretado el rechazo de la copa o como procedente de la voluntad humana de Jesús contraria a la voluntad divina, o, como decía Sergio, como inclinación natural de la carne. Debido a la confusión de las nociones de alteridad y contrariedad, no se había podido evidenciar el papel de la voluntad humana de Jesús en el evangelio, allí donde parecía oponerse a la voluntad divina<sup>29</sup>. En este opúsculo, Máximo subraya por primera vez la importancia del querer humano de Jesús en el cumplimiento de la pasión. Así, si en la oración del Getsemaní los monotelitas ven el fundamento para la negación de la voluntad humana, Máximo sin embargo descubre el acto supremo de esta voluntad en Cristo como consentimiento completo y perfecto con la voluntad divina, que es al mismo tiempo suya y del Padre. En las palabras de Lc 22,42, san Máximo no ve resistencia, miedo o desacuerdo sino obediencia, valentía y consenso perfecto entre la voluntad humana de Jesús y la voluntad divina:

“Y, por otra parte, queda claro que las palabras “no se haga mi voluntad”, excluyendo cualquier contradicción, revelan la perfecta concordia existente entre la voluntad humana del Salvador y la voluntad divina que le es propia a Él y al Padre. Pues el Verbo, asumiendo toda la naturaleza humana, mediante dicha ascensión, la divinizó por entero.

Por eso, hecho por nosotros uno de los nuestros, se expresaba al modo humano cuando decía al Padre: “no se haga mi voluntad sino la tuya”. Quien por naturaleza era Dios tenía también como hombre la voluntad de que en todo se cumpliera la voluntad del Padre.

---

27 Cf MÁXIMO EL CONFESOR, o.c., 17-19.

28 El gran descubrimiento cristológico de Máximo es que el relato de la agonía de Cristo revela que nuestra salvación fue querida humanamente por una persona divina. Anteriormente, la voluntad de cumplir la pasión era considerada exclusivamente como voluntad divina por la mayoría de los Padres y la reticencia ante la muerte como una especie de instinto natural. Cf F. M. LÉTHEL, *Théologie de l'agonie du Christ*, 17.

29 “Ce qui comande alors cette affirmation c'est l'application de la distinction *logos/tropos* à la volonté humaine. Il deviant possible de distinguer les notions d'alterité et de contrariété jusque-là confundues.” F. M. LÉTHEL, *Maxime le Confesseur, L'agonie du Christ*, 18.

Por consiguiente, se reveló entonces como quien desea y obra nuestra salvación según las dos naturalezas de que, en que y por las que estaba constituida su persona<sup>30</sup>.

Desde aquí podemos constatar cómo la humanidad de Cristo es valorada plenamente, desde un punto de vista dinámico, en su realidad histórica<sup>31</sup>. El acuerdo de las dos voluntades en Cristo se inscribe concretamente en el horizonte de la vida terrestre de Jesús, en su perfecta obediencia al Padre, obediencia hasta la muerte y muerte de cruz. En Getsemaní, la unión de las dos voluntades se revela desde una relación interpersonal, la relación del Hijo con el Padre, donde la obediencia de Jesús expresa exactamente esta actitud plenamente humana en el orden de la libertad<sup>32</sup>.

Por consiguiente, desde esta nueva exégesis teológica de la oración de Jesús, Máximo opone a la hipótesis monotelita de las dos voluntades contrarias, la afirmación de dos voluntades unidas en un pleno acuerdo (*συμφυία*); frente a la hipótesis de dos sujetos que quieren cosas contrarias (fórmula del *Pséphos* y de la *Ékthesis*), él presenta la afirmación del único sujeto que quiere, divina y humanamente, la misma cosa, el cumplimiento de la Pasión para nuestra salvación. Esta es la gran afirmación que será consagrada en el Concilio de Letrán del 649.

Una vez presentado el pensamiento Maximiano, creemos necesario realizar, antes de concluir, una explicitación de la comprensión que Máximo tiene sobre el proceso del querer humano en orden a entender que el “fiat” que da la voluntad humana de Jesús a la voluntad del Padre es plena y auténticamente un acto humano.

### **1.2.1. El proceso del acto de la voluntad: el paso de la θέλησις a la βούλησις.**

Explica P. G. Renczes<sup>33</sup> que el fundamento que organiza el pensamiento maximiano en torno al acto de la voluntad es la puesta en relieve de una

30 Cf. MÁXIMO EL CONFESOR, *Meditaciones sobre la agonía de Jesús*, 18-19.

31 Cf. F. M. LÉTHEL, *Máximo el Confesor, la agonía del Cristo*, 19-20.

32 El profesor de la Universidad Gregoriana, P. Renczes abunda en esta consideración: “Si l’obéissance du Christ s’adresse au Père, l’Obéissance est la définition del’aspect humain du mode filial de Jésus Christ, ce mode filial caractérisant entièrement toute sa personne autant dans sa nature divine que dans sa nature humaine. Appliqué à la volonté et à l’opération qui nous intéressent ici, il s’ensuit que les deux natures coopèrent dans la réalisation de leur volonté respective en vue de la volonté du Père: notre Salut et notre Divinisation par amour » P. G. RENCZES, *Agir de Dieu et liberté del’homme. Recherches sur l’antropologie théologique de Saint Maxime le Confesseur*, Paris 2003, 339.

33 Cf. P. G. RENCZES, o.c., 269-271.

“voluntad natural” situada en todo ser natural: “Se dice que el querer natural (θέλημα φυσικόν) es una potencia (δύναμις) que tiende hacia aquello que es conforme a la naturaleza; esta comprende en sí todas las propiedades que pertenecen esencialmente a la naturaleza”<sup>34</sup>.

P. Renczes considera que si bien Máximo ha introducido esta definición de la θέλησις por un “se dice”, (φασίν) parece cada vez más probable que la introducción de este concepto en la terminología filosófico-teología debe ser considerada como un acto creativo del propio Máximo.

Esta tendencia fundamental a través de la cual la naturaleza se determina, no está en sí misma fijada por un objeto específico, es una voluntad simple. Cuando recibe, por el contrario, una orientación no únicamente del bien natural sino de un objeto concreto<sup>35</sup>, entonces se convierte en βούλησις, una voluntad cualificada. Este paso de la θέλησις a la βούλησις, que conduce finalmente a la acción, implica un proceso con etapas bien determinadas. Así en el *Opusculum theologicum et polemicum* 1 del año 645 leemos:

“En consecuencia lo razonable posee, por naturaleza, a título de potencia natural el deseo racional que se llama también voluntad (θέλησις) del alma inteligente; este desea, reflexiona y tiende (βούλεται) a lo reflexionado. Se dice, en efecto, que la βούλησις no es simplemente natural sino cualificada (ποιά), es decir una voluntad centrada en alguna cosa. Ella busca lo que ella desea, examina lo que ella ha buscado y delibera, juzga lo que ella ha deliberado, ella elige aquello que ha estado sometido a su juicio, después ella tiende a lo que ella ha elegido, y tendiendo hacia eso, ella pone en obra y finalmente detiene su movimiento de deseo en lo que ella ha puesto en obra”<sup>36</sup>.

### 1.3. El concilio lateranense del 649

En un sínodo numeroso de obispos italianos y africanos celebrado en Letrán el año 649<sup>37</sup> consiguió Máximo que el papa Martín I (649-655) con-

34 MÁXIMO EL CONFESOR., *Op. Th. Pol.*, 1, PG 91, 12 C cit. en P. G. RENCZES, 269.

35 En el caso de Máximo al comentar el pasaje de Lc 22, 42, como hemos podido analizar, el objeto que determina la voluntad natural de Jesús y la orienta sería la voluntad del Padre expresión de su relación filial. Es esta orientación la que haría pasar la voluntad humana de Jesús de simple θέλησις a βούλησις, reviviendo en sí mismo el proceso natural de evolución de la voluntad humana.

36 MÁXIMO EL CONFESOR., *Op. Th. Pol.*, 1, PG 91, 21D-24A cit. en P. G. RENCZES, 270.

37 Cf A. AMATO, o.c., 334. “Ciertamente se trata de un sínodo provincial y por ello sus anatemas no tienen el mismo peso que el de un concilio ecuménico, pero es la primera vez que se plantea la temática en cuestión de forma oficial y con un lenguaje teológico muy elaborado.” P. HÜNERMANN, *Cristología*, Barcelona 1997, 227.

denara la doctrina de la única voluntad y operación de Cristo expresada en el *Týpos* y en la *Ékthesis* y clarificara la ontología y la soteriología de las afirmaciones de la doble voluntad en Cristo:

Can 10: Quien no confiese con los santos Padres, propiamente y en conformidad con la verdad, que las dos voluntades del único y mismo Cristo y Dios nuestro, están coherentemente unidas, la divina y la humana, por razón de que, en virtud de una y otra naturaleza suya, existe naturalmente el mismo voluntario obrador de nuestra salud, sea condenado<sup>38</sup>.

Can 11: Quien no confiese con los santos Padres, propiamente y según la verdad, dos operaciones, la divina y la humana, coherentemente unidas del único y mismo Jesucristo Dios nuestro, en razón de que por una y otra misma naturaleza suya existe naturalmente el mismo obrador de nuestra salvación, sea condenado<sup>39</sup>.

San Máximo fue el experto y redactor de los textos dogmáticos. En este sentido es significativo el comentario de Murphy-Sherwood: “La formulación que él da a la doctrina es teológicamente superior por claridad y por ser más incisiva que las decisiones del sexto concilio ecuménico”<sup>40</sup>. Los tres pronunciamientos importantes de este sínodo son:

- 1.- la afirmación de la doble voluntad en Cristo.
- 2.- la confirmación que Cristo ha querido humanamente nuestra salvación.
- 3.- a armonía lograda entre la perspectiva ontológica y la histórico-soteriológica.

El sínodo afirma también que sólo puede hablarse de operación teándrica en cuanto que con ella se expresa la unión de su operación divina y su operación humana<sup>41</sup>. Así pues, la afirmación permanece dentro del horizonte calcedonense: Jesús tiene una voluntad y operación humana porque tiene una naturaleza humana perfecta, es más, en Letrán se define por primera vez la unión hipostática de Jesucristo en su sentido pleno como unidad del sujeto

---

38 DH 510.

39 DH 511.

40 F. MURPHY-P. SHERWOOD, o.c., 181.

41 Cf DH 515.

pues la auténtica subjetividad implica libertad, voluntad y decisión<sup>42</sup>; pero no se detalla cuál es el significado de esta voluntad humana en orden a la obra de la redención. Esta doctrina se retomará y confirmará en la ciudad de Constantinopla treinta años después<sup>43</sup>.

## 2. ANÁLISIS DE LA DEFINICIÓN CONCILIAR

En su introducción<sup>44</sup>, la definición del Constantinopolitano III subrayó la continuidad del sexto concilio con los precedentes, repitió el símbolo niceno y constantinopolitano y nombró a aquéllos que fueron causa de esta intervención solemne denunciando así la herejía monotelita que juzga la “perfección de la encarnación”, introduciendo una carne sin voluntad y sin operación propia, aunque dotada de vida intelectual. La lista de los heréticos comprende los nombres siguientes: Teodoro de Farán, después Sergio, Pirro, Pablo y Pedro, todos antiguos patriarcas de Constantinopla. A continuación Honorio de Roma, Ciro de Alejandría, Macario de Antioquia y su discípulo, el abad, Esteban. Los partidarios del monotelismo, añade el Concilio, han tenido sus precursores en las personas de los heréticos Apolinar, Severo y Temistio, los cuales, de modos diversos, han preparado su eclosión. El Concilio mencionó a continuación, la carta de Agatón y la del Sínodo acontecido en Roma en el 680<sup>45</sup>, para dar una plena aprobación de las mismas, además, servirán de base para la solución del problema a debate el formulario dogmático del Concilio de Calcedonia, la carta dogmática de san León y las cartas sinodales de san Cirilo contra Nestorio.

### 2.1. Estructura de la definición

La definición dogmática<sup>46</sup> en cuestión inicia con la conjunción καὶ que une la nueva fórmula a la calcedonense anteriormente citada. Esta unión de las

42 Cf P. HÜNERMANN, o.c., 228.

43 Las decisiones del Sínodo Lateranense tuvieron unas fatales consecuencias para sus defensores, como indica Canals Vidal: “Casi en vísperas de la invasión musulmana, el emperador envió a Roma a sus oficiales para llevar preso al papa Martín a Constantinopla exigiéndole la retractación del Concilio al igual que a san Máximo el Confesor. Tras la resistencia del papa a renegar del concilio lateranense, fue desterrado a Crimea donde, finalmente, muere”. F. CANALS VIDAL, o.c., 169.

44 Cf R. RIEDINGER (Edit.), *Conciliorum Universale Constantinopolitanum tertium. Concilii Actiones*, Berlín 1990, 769-775.

45 Cf F. RODRÍGUEZ, “Cómo se preparó en Roma el tercer concilio de Constantinopla” en *Miscelánea Comillas* 46, 1966.

46 Cf G. FERRARO, o.c., 123-135, J. BOIS, o.c., 1259-1274.

dos definiciones indica la “ligazón lógica”<sup>47</sup> de las dos doctrinas contenidas en ella: la verdad de las dos voluntades y operaciones en Cristo aquí afirmada es consecuencia directa de la verdad de las dos naturalezas afirmada en la otra definición.

La nueva fórmula se articula en tres partes<sup>48</sup>: la primera<sup>49</sup> reconoce la existencia de dos voluntades y operaciones en Cristo y su acuerdo recíproco; la segunda<sup>50</sup> retoma la proclamación de las dos operaciones naturales (en cada una de estas dos partes sigue a la proposición de fe una argumentación teológica que ofrece el motivo de la verdad a creer); la tercera parte<sup>51</sup> es un compendio sintético del dogma cristológico y de su valor soteriológico. El conjunto de este “Credo” es rigurosamente unitario; además, para fortalecer la doctrina de la fe mostrando su enraizamiento en la tradición el concilio recurre al testimonio de cuatro padres: Atanasio, Gregorio Nacianceno, Cirilo de Alejandría y el papa León Magno<sup>52</sup>.

Fuentes directas del documento son las formulaciones emanadas del sínodo romano de Letrán del 649 y, a través de ellas, el pensamiento y enseñanzas de san Máximo el Confesor, cuyas obras constituyen el fondo del dogma cristológico definido en Constantinopla III. El largo trabajo de reflexión sobre el Misterio de Cristo, prolongado por dos siglos después de Calcedonia, encontrará su epílogo en este concilio.

---

47 La conexión lógica que una estos dos puntos del dogma cristológico explica y justifica la unión redaccional establecida aquí entre las formas que expresan una y otra. La teoría de dos voluntades y de dos operaciones es una consecuencia necesaria del diofisismo. De la misma manera que la teoría de la unidad de voluntad y operación es un corolario obligado del sistema monofisita. La discusión se concentra casi exclusivamente sobre este terreno. San Sofronio, san Máximo y el Papa Agatón, los padres de Letrán y los del VI Concilio parten del principio de la dualidad de naturalezas y de la integridad de sus propiedades esenciales para concluir la dualidad de operaciones y de voluntades. Los monotelitas, se apoyan en el hecho de la unidad personal, que ellos están inclinados a identificar con la unidad esencial, la cual sería el resultado de la confusión de las dos naturalezas, para establecer su sistema de la unidad de voluntad y de operación. Cf J. Bois, o.c., 1270.

48 Pueden añadirse dos partes más de tipo introductorio y conclusivo. La primera que retoma la definición calcedonense (DH 554-555), y la última que prohíbe enseñar una doctrina diversa a la proclamada (DH 559). Esta es la clasificación que hacen, entre otros, cf A. AMATO, o.c., 335-336.

49 Cf DH 556.

50 Cf DH 557.

51 Cf DH 558.

52 La cita de Atanasio viene de la obra *Tractatus in illud: Nunc anima mea turbata est* (Jn 12,27); la cita de Gregorio Nacianceno está tomada de su *Oratio XXX, theologica quarta de Filio*, c.12, in *PG* 36, 117c; las palabras atribuidas a Cirilo no son literales sino que su sentido se encuentra en su carta a Nestorio, cf. *Conciliarum Oecumenicorum Decreta*, cit., 40-44 y 50-61; la cita de León Magno está tomada de su carta a Flaviano, cf 79.

“καὶ δύο φυσικὰς θελήσεις ἤτοι θελήματα ἐν αὐτῷ, καὶ δύο φυσικὰς ἐνεργείας ἀδιαιρέτως, ἀτρέπτως, ἀμερίστως, ἀσυγχύτως κατὰ τὴν τῶν ἁγίων πατέρων διδασκαλίαν ὁσαύτως κηρύττομεν· καὶ δύο μὲν φυσικὰ θελήματα οὐκ ὑπεναντία, μὴ γένοιτο, καθὼς οἱ ἄσεβεις ἔφησαν αἰρετικοί, ἀλλ’ ἐπόμενον τὸ ἀνθρώπινον αὐτοῦ θέλημα, καὶ μὴ ἀντιπίπτου, ἢ ἀντιπαλαίου, μᾶλλον μὲν οὖν καὶ ὑποτασσόμενον τῷ θείῳ αὐτοῦ καὶ πανσθενεῖ θελήματι.”

Y predicamos<sup>53</sup> igualmente en Él dos voluntades naturales o querer y dos operaciones naturales, sin división, sin conmutación, sin separación, sin confusión, según la enseñanza de los santos Padres; y dos voluntades, no contrarias, como dijeron los impíos herejes, sino que su voluntad humana sigue a la voluntad divina y omnipotente, sin oponérsele ni combatirla, antes bien, enteramente sometida a ella.

Los elementos doctrinales contenidos en estas palabras de la definición son: la existencia de dos voluntades y actividades en la unidad del sujeto que es Cristo y el acuerdo de las dos voluntades. Ante todo la dualidad de las voluntades es activa. Los términos griegos θελήσεις ἤτοι θελήματα, que traducimos como “voluntades” y “voliciones”, designan los actos volitivos de Cristo; el término ἐνεργείας, que traducimos como “operaciones”, designa las acciones concretas de Cristo. En la base de tales actos volitivos y tales acciones concretas están las facultades activas que les dan origen<sup>54</sup>. Tanto la voluntad como las operaciones son denominadas con el epíteto φυσικὰς “naturales”<sup>55</sup>, que es preciso entender en el sentido de voluntades u operaciones que se refieren a la φύσις, a la naturaleza divina o a la naturaleza humana, y característica de una y otra; con este término el concilio busca referir las facultades activas a las dos naturalezas, divina y humana, como propias y características. La voluntad y la actividad son emanación de la naturaleza, según la intuición de Máximo el Confesor<sup>56</sup>, que había desarrollado ampliamente

53 DH 556.

54 Autores como Pierre Piret consideran que, aunque θελήσεις ἤτοι θελήματα se pueden considerar sinónimos, se da un matiz de significado diferente para estos dos vocablos y así traducen θελήσις (facultad volitiva o voluntad) y θέλημα (volición o primer movimiento general hacia la aplicación de aquella facultad). Cf P. PIRET, *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, París 1983, 307. Aunque el matiz nos parece pertinente, coincidimos con Piret que en cuanto ambos términos designan la voluntad como potencia de la naturaleza pueden ser tratados como sinónimos.

55 Un pasaje de la carta de san Sofronio, (cf MANSI XI, 484) da a este término el mejor comentario. Cf J. BOIS, o.c. 1270.

56 Cf MÁXIMO EL CONFESOR, *Disputatio cum Pyrrho*. PG 91, 320-325. La voluntad constituye, como hemos indicado en las cuestiones introductorias, uno de los argumentos centrales de Máximo. Para profundizar en la estructura y elementos constitutivos del acto de la voluntad humana en san Máximo el Confesor, remitimos a P. G. RENCZES, o.c., 268-292 y P. PIRET, o.c., 305-332.

este aspecto en sus obras y disputas con sus adversarios, y, ya que en Cristo hay dos naturalezas, la divina y la humana, según la doctrina de Calcedonia, consecuentemente hay en Cristo dos voluntades naturales y dos fuentes de actividad naturales, la divina y la humana.

Vienen, a continuación, dos afirmaciones cuyo significado se comprende en relación al error combatido, la argumentación de aquellos que sostenían como exigencia legítima la afirmación de la unidad de Cristo: atribuirle dos tipos de operaciones diferentes significaba aceptar dos voluntades opuestas y contradictorias entre ellas, recayendo así en el error nestoriano combatido en Éfeso. Para defenderse de tal argumentación, el Concilio afirma la unidad del sujeto y el acuerdo de las dos voluntades naturales de Cristo. Análogamente a lo que enseñaba Calcedonia en relación a las dos naturalezas, retornan a la nueva fórmula las cuatro puntualizaciones de Calcedonia: los epítetos ἀδιαίρετως, ἀτρέπτως, ἀμερίστως<sup>57</sup>, ἀσυγχύτως, que, excluyendo toda posibilidad de división y confusión, protegen, con la distinción de la voluntad y de las operaciones, la unidad de la persona y del sujeto agente<sup>58</sup>. Esta es la consecuencia, sobre el plano operativo, de la existencia de dos naturalezas en Cristo, sobre el plano ontológico. Las dos voluntades, distintas en el único sujeto<sup>59</sup>, están tan relacionadas entre ellas que la voluntad humana está perfectamente sometida (ὑποταγήναι)<sup>60</sup>, en total acuerdo, con la voluntad divina de Cristo. Esto no significa que la voluntad humana no se moviera a sí misma

57 Constituye una excepción ἀμερίστως, en lugar de ἀχώριστως, por otra parte equivalente en su sentido. Cf J. Bois, o.c., 1271.

58 “El uso de los cuatro adverbios negativos de Calcedonia, son interpretados en el Constantinopolitano III de modo que cada naturaleza conserva su propiedad y singularidad genuinas, disponiendo también en consecuencia de su propia actividad volitiva y operativa, y así precisamente concurren, bajo la dirección del Logos, a una concordia íntima y a la unidad”. T. SCHNEIDER, *Manual de Teología dogmática*, Barcelona 1996, 418.

59 Por lo que se refiere a las dos voluntades, los Padres descartan toda confusión entre la unidad física que ellos rechazan y la unidad moral que admiten y de la cual precisan el alcance. Esta distinción era tanto más oportuna cuanto que toda la argumentación de los monotelitas a favor de la unidad de voluntad reposa sobre una confusión, involuntaria, para algunos, consciente y querida por otros: Atribuir al Cristo dos clases de operaciones diferentes es atribuirle dos voluntades opuestas y contradictorias y, por consiguiente, dividirlo en dos seres cuyos querer no concuerdan (cf MANSI XI, coll. 533). El sofisma es grande. En efecto, dos voluntades distintas no son necesariamente opuestas y pueden estar de acuerdo sobre un mismo objeto. La dualidad física de las voluntades no excluye la unidad moral. Cf J. Bois, o.c., 1271.

60 P. Smulders precisa: “la traducción correcta de este término y de su precedente ὑποτασσόμενον es “someterse”, aun cuando se pueda traducir por “ser sometido”. Ello se debe a que: 1- el aoristo segundo tiene ordinariamente significación reflexiva y no pasiva. 2- la significación reflexiva de esta forma es la más corriente en el NT. 3- Máximo Confesor y Juan Damasceno subrayan que el movimiento autónomo (αὐτοκλήτος) es la esencia de la voluntad humana y lo mismo en Cristo”. P. SMULDERS, o. c., 500.



(κινεθῆναι)<sup>61</sup>, aun estando sometida a la voluntad divina, tal y como indica san Atanasio. Así viene propuesta a la fe la plenitud de la humanidad del Verbo encarnado en la perfecta libertad de su querer humano y en la perfecta conformidad a la voluntad divina<sup>62</sup>.

“Ἔδει γὰρ τὸ τῆς σαρκὸς θέλημα κινεθῆναι, ὑποταγῆναι δὲ τῷ θέληματι τῷ θεῷ κῶ κατὰ τὸν πάνσοφον Ἀθανάσιον. ὥσπερ γὰρ ἡ αὐτοῦ σὰρξ, σὰρξ τοῦ Θεοῦ λόγου λέγεται καὶ ἔστιν, οὕτω καὶ τὸ φυσικὸν τῆς σαρκὸς αὐτοῦ θέλημα ἴδιον τοῦ Θεοῦ λόγου λέγεται καὶ ἔστιν, οὕτω καὶ τὸ φυσικὸν τῆς σαρκὸς αὐτοῦ θέλημα ἴδιον τοῦ Θεοῦ λόγου λέγεται καὶ ἔστι, καθὰ φησιν αὐτός: “ὅτι καταβέβηκα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, οὐχ ἵνα ποιῶ τὸ θέλημα τὸ ἐμόν, ἀλλὰ τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με πατρός”, ἴδιον λέγων θέλημα αὐτοῦ τὸ τῆς σαρκὸς, ἐπεὶ καὶ ἡ σὰρξ ἰδία αὐτοῦ γέγονεν· ὃν γὰρ τρόπον ἡ παναγία καὶ ἄμωμος ἐψυχωμένηαυτοῦ σὰρξ θεωθεῖσα οὐκ ἀνηρέθη, ἀλλ’ ἐν τῷ ἰδίῳ αὐτῆς ὄρω τε καὶ λόγῳ διέμεινεν, οὕτω καὶ τὸ ἀνθρώπινον αὐτοῦ θέλημα θεωθὲν οὐκ ἀνηρέθη, σέσωσται δὲ μᾶλλον, κατὰ τὸν θεολόγον Γρηγόριον λέγοντα: “τὸ γὰρ ἐκείνου θέλειν, τὸ κατὰ τὸν σωτήρα νοουμένον οὐδὲ ὑπεναντίον Θεῷ, θεωθὲν ὅλον.”

Era<sup>63</sup>, en efecto, menester que la voluntad de la carne se moviera, pero tenía que estar sujeta a la voluntad divina del mismo, según el sapientísimo Atanasio. Porque a la manera que su carne se dice y es carne del Verbo, así la voluntad natural de su carne se dice y es propiamente de Dios Verbo, como Él mismo dice: «Porque he bajado del cielo, no para hacer mi voluntad, sino la voluntad del Padre que me ha enviado» (Jn 6,38), llamándola suya la voluntad de la carne, puesto que la carne fue también suya. Porque a la manera que su carne animada santísima e inmaculada, no por estar divinizada quedó suprimida, sino que permaneció en su propio término y razón, así tampoco su voluntad quedó suprimida por estar divinizada, como dice Gregorio el Teólogo: «Porque el querer de Él, del Salvador decimos, no es contrario a Dios, como quiera que todo Él está divinizado.

Los Padres, siguiendo a san Atanasio, hablan ahora de una “voluntad de la carne” τὸ φυσικὸν τῆς σαρκὸς θέλημα. El término “carne” debe ser entendido como indicación de la “humanidad” o “naturaleza humana” de Cris-

61 Notemos que la voz pasiva de κινεθῆναι ha de entenderse también en el sentido de la voz media (moverse a sí mismo); de lo contrario la fuerte oposición (ὄξε) entre el primero y el segundo miembro de la frase no es inteligible. Cf J. DUPUIS, o.c., 214.

62 Comenta al respecto M. Bordoni: “Pur affermando, quindi l’autonomia del volere di Cristo, il Concilio non afferma alcun parallelismo di tale agire umano rispetto al volere divino, bensì in soggetta ed in perfetta comunione con questo volere”. M. BORDONI, *Gesù di Nazaret, Signore e Cristo*, Volumen III. Roma 1982, 853-54.

63 DH 556.

to; en consecuencia, la expresión “voluntad de la carne” equivale a “voluntad humana”<sup>64</sup>. La argumentación busca demostrar la existencia en Cristo de una voluntad humana real distinta sin oposición respecto de la voluntad divina. El motivo de fondo está en la idea ya apuntada de que la voluntad procede de la naturaleza: si el Verbo de Dios tiene una naturaleza humana, en consecuencia, tiene también una voluntad humana; como la naturaleza humana, asumida por el Verbo de Dios en unidad de persona, no ha sido anulada sino que permanece según sus propiedades características, así la voluntad humana, perteneciendo al Verbo de Dios, no ha sido eliminada sino que permanece según su actividad propia: el pleno acuerdo, la plena conformidad de la voluntad humana a la divina de Cristo, no destruye su dinámica propia, sus impulsos, sus movimientos, sus tendencias espontáneas sino que le confiere una dignidad y libertad supremas<sup>65</sup>.

Una atención particular exige aquí la citación de la Escritura que el texto conciliar aduce como prueba de la doble voluntad; se trata de la frase de Jesús: “He bajado del cielo no para hacer mi voluntad sino la voluntad del que me ha enviado” (Jn 6,38). El sujeto, la persona que habla aquí es el Verbo encarnado, cuyo único “yo”, que es el yo de la persona divina<sup>66</sup>, distingue dos voluntades, la

---

64 J. Bois explica esta correspondencia entre “voluntad de la carne” y “voluntad humana” argumentando que en Cristo los impulsos de la sensibilidad seguían siempre las direcciones de la razón; no había lugar para distinguir expresamente el apetito sensible del apetito racional. Por eso los Padres podían con acierto comprender en un conjunto, ya que ellos llamaban indiferentemente el querer natural humano o el querer natural de la carne y que ponían en paralelo con el querer divino, es decir, las determinaciones de su voluntad humana unidas a los deseos de su sensibilidad. Cf J. Bois, o.c., 1271-1272.

65 Cf M. BORDONI, o.c., 853 y N. LÓPEZ MARTÍNEZ, *Magisterio cristológico de los concilios I y III de Constantinopla*, en L. MATEO-SECO (Dir.), *Cristo, Hijo de Dios y Redentor del Hombre*, Pamplona 1982, 407. A este respecto indica igualmente Olegario González de Cardedal: “La libertad no vive de la soledad, la distancia o la incomunicación, sino justamente de la compañía, el amor y la afirmación que nos ofrece el otro en su alteridad. A la luz de la constitución Trinitaria de Dios, donde el amor relacional constituye la autonomía de las personas, afirmamos que en Cristo la acción personalizadora del Verbo funda una voluntad humana con su propio acto libre”. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, o. c., 283-284.

66 Sobre la cuestión de una persona humana en Jesús, Karl Rahner afirma que actualmente ser persona es poseerse a sí mismo como sujeto en una relación consciente y libre a la realidad como un todo y a su fundamento infinito y fuente, Dios. El concepto dogmático está conectado con este, pero no es idéntico. Toma un aspecto como lo formalmente característico de la persona: “su subsistencia”. Así el Logos en Cristo es la persona de esta naturaleza, es su último portador, sustentador y poseedor. Esto no hace a la humanidad de Jesús menos personal en el sentido actual de la palabra. Es lo contrario, se enhypostasea en el Logos. Cf K. RAHNER, “Persona y naturaleza” en *Diccionario Teológico* cit. en J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad nueva*. Salamanca, 455. Con respecto al “yo” de Jesús indica González de Cardedal: “En Cristo no se dan dos “yoes” sino que existe una unidad de sujeto: el Logos habla tanto referido a la voluntad como al pensar humanos de Jesús en estilo enfático de “Yo”. El “yo” del hombre Jesús ha sido integrado en su único centro personal, su voluntad humana se ha identificado en un sí absoluto con la voluntad del Padre”. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, o. c., 284.

suya y la del Padre. Ahora bien, la voluntad del Padre sólo puede ser divina y es común a la voluntad del Hijo y a la del Espíritu Santo. Por tanto, cuando Jesús dice “mi voluntad” - “la voluntad del Padre”, contrapone su voluntad humana a la voluntad divina que es común a las otras dos divinas personas<sup>67</sup>. Así pues, la relación entre las dos voluntades se coloca en el ámbito interpersonal de la relación entre el Padre y el Hijo encarnado. Como afirma González Faus:

“El concilio no pretende establecer un diálogo entre las dos voluntades, sino al revés: salvaguardar la relación de la voluntad humana de Jesús con el Padre. Si en Jesús hubiera un diálogo entre Jesús y el Logos, no sería el Logos el sujeto ontológico de Jesús. Mientras que la relación de Jesús con Dios, como ya dijimos, es relación con el Padre precisamente porque Jesús está subsistiendo en la Relación de Filiación”<sup>68</sup>.

Cristo es una única persona divina a la que pertenecen los actos de la voluntad humana. Así la cita evangélica comentada sobre la relación entre Cristo y el Padre nos dirige a la estrecha relación entre Cristología y Trinidad, centro de la fe<sup>69</sup>.

La comparación que sigue<sup>70</sup>, entre la carne animada ἐψυχωμένηαυτοῦ σὰρξ, de Cristo, que permanece carne a pesar de su deificación<sup>71</sup> θεωθεΐσα, y la voluntad humana ἀνθρώπινον αὐτοῦ θέλημα, muestra claramente que los redactores no se dedicaron a profundizar en el decreto la cuestión filosófica de

---

67 El Papa Agatón, en una carta escrita poco antes del concilio, expresa precisamente esta idea. S. AGATHONIS Papae, *Epistola prima ad imperatores*, (27-3-680) en DH 542-545. A este respecto, comenta Bordoni que en este episodio del evangelio predomina el horizonte de la relación entre Jesús y el Padre. “Il volere divino appare, infatti, anzitutto, come volere del Padre che ha inviato il Figlio e che questi intende compiere in un atto di obbedienza e di amore. Dinanzi al volere divino del Padre, risplende l’obbedienza del “volere humano” del Figlio. Così il rapporto tra le due volontà si pone, concretamente, nell’ambito del rapporto interpersonale tra Padre e Figlio Incarnato” M. BORDONI, o. c., 855.

68 J. I. GONZÁLEZ FAUS, o. c., 472.

69 Esto se constata también a nivel estilístico ya que el comienzo y la conclusión del documento conciliar denominan a Cristo “uno de la santa Trinidad”, mostrando así la circularidad del misterio cristiano.

70 Cf J. BOIS, o.c., 1272.

71 Para Máximo el Confesor el proyecto de divinización del hombre está íntimamente unido con la divinización de la naturaleza humana de Cristo. Así lo considera P. G. Renczes: “En conséquence, la divinisation de l’homme se réalise toujours en vertu de la divinisation de la nature humaine de jésus-Christ. La plénitude qui caractérise l’état de la nature humaine du Verbe Incarné, remplie de la gloire de Sa nature divine, deviene, en définitive, la mesure de la plénitude à la quelle l’homme peut aspirer”. P. G. RENCZES, “Nous avons vu la raison, donc le but dans lequel Dieu s’est fait home, plein de Grâce et de vérité” en *Connaissance des Pères de l’Église, Maxime le Confesseur*, Montrouge mars 2005, 30.

la distinción entre voluntad propiamente dicha, espiritual y libre, y los apetitos sensibles de la carne, como hemos ya indicado. Ellos comprendieron uno y otro bajo esta denominación y es esta voluntad humana así entendida la que ellos afirman que subsiste en el Cristo a pesar de su unión en τῷ ἰδίῳ αὐτῆς ὄρω τε καὶ λόγῳ.

“Δύο δὲ φυσικὰς ἐνεργείας ἀδιαίρετως, ἀτρέπτως, ἀμερίστως, ἀσυγχύτως ἐν αὐτῷ τῷ κυρίῳ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστῷ τῷ ἀληθινῷ Θεῷ ἡμῶν δοξάζομεν, τουτέστι θείαν ἐνεργείαν καὶ ἀνθρωπίνην ἐνεργείαν κατὰ τὸν θεηγόρον Λέοντα τρανέστατα φάσκοντα· “ἐνεργεῖ γὰρ ἑκατέρα μορφή μετὰ τῆς θατέρου κοινωνίας, ὕπερ ἴδιον ἕσχηκε, τοῦ μὲν λόγου κατεργαζομένου τοῦ το ὅπερ ἐστὶ τοῦ λόγου, τοῦ δὲ σώματος ἐκτελοῦντος ἅπερ ἐστὶ τοῦ σώματος.” Οὐ γὰρ δῆπου μίαν δώσομεν φυσικὴν τὴν ἐνεργείαν Θεοῦ καὶ ποιήματος, ἵνα μήτε τὸ ποιηθὲν εἰς τὴν θείαν ἀναγάγωμεν οὐσίαν, μήτε μὴν τῆς θείας φύσεως τὸ ἐξαίρετον εἰς τὸν τοῖς γεννητοῖς πρέποντα καταγάγωμεν τότον· ἐνὸς γὰρ καὶ τοῦ αὐτοῦ τὰ τε θαύματα καὶ τὰ πάθη γινώσκομεν, κατ’ ἄλλο καὶ ἄλλο· τῶν ἐξ ὧν ἐστὶ φύσεως, καὶ ἐν αἷς τὸ εἶναι ἔχει, ὡς ὁ θεσπέσιος ἔφησε Κύριλλος”.

Glorificamos<sup>72</sup> también dos operaciones naturales sin división, sin conmutación, sin separación, si confusión, en el mismo Señor nuestro Jesucristo, nuestro verdadero Dios, esto es, una operación divina y otra operación humana, según con toda claridad dice el predicador divino León : « Obra, en efecto, una y otra forma con comunicación de la otra lo que es propio de ella : es decir, que el Verbo obra lo que le pertenece al Verbo y la carne ejecuta lo que toca a la carne ». Porque no vamos ciertamente a admitir una misma operación natural de Dios y de la criatura, para no levantar lo creado hasta la divina substancia ni rebajar tampoco la excelencia de la divina naturaleza al puesto que conviene a las criaturas. Porque de un solo y mismo reconocemos que son tanto los milagros como los sufrimientos, según lo uno y lo otro de las naturalezas de que consta y en las que tiene el ser, como dijo el admirable Cirilo.

Después de la exposición de la teoría de las dos voluntades o voliciones, los Padres abordan la cuestión de las dos operaciones, δύο δὲ φυσικὰς ἐνεργείας...θείαν ἐνεργείαν καὶ ἀνθρωπίνην. Los epítetos empleados para caracterizar las relaciones de la dos voliciones hacen su aparición nuevamente para determinar las relaciones de las dos operaciones ἀδιαίρετως, ἀτρέπτως, ἀμερίστως, ἀσυγχύτως, excluyendo tanto toda confusión como toda separación entre las dos formas de la actividad del Verbo Encarnado. Esta exposición viene argumentada teológicamente en tres partes:

72 DH 557

La primera está tomada del enseñamiento positivo de san León Magno en su carta a Flaviano que, como sabemos, contribuyó decisivamente a la síntesis doctrinal de Calcedonia; tal argumento tiene el valor de testimoniar la autoridad romana: “agit enim utraque forma cum alterius communione quod proprium est, Verbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exequente quod carnis est.”<sup>73</sup>

La segunda parte es un razonamiento basado en el argumento que había sido utilizado ya largamente en la controversia contra los monotelitas y que Sofronio en particular había desarrollado largamente en su carta<sup>74</sup>. Puede que para la redacción de esta parte del decreto se hayan inspirado directamente en los pasajes en cuestión de la carta encíclica. El argumento se expresa así: la unidad física de operación entrañaría la unidad de naturaleza. Por tanto, para salvaguardar la dualidad de naturaleza es preciso admitir la dualidad de operación. En la base de este argumento se encuentra el principio filosófico, no enunciado aquí, pero evidentemente sobreentendido, que la actividad y la operación fluyen inmediatamente de la naturaleza, que de ella son prolongación y manifestación.

La tercera parte profundiza en un nuevo aspecto: inspirándose en palabras de Cirilo de Alejandría<sup>75</sup>, se reconoce que los milagros, es decir las operaciones de carácter divino y los sufrimientos, acciones de carácter humano, pertenecen a una misma e idéntica persona<sup>76</sup> según las diferentes naturalezas divina y humana, el documento muestra que si el hacer emana de la naturaleza

---

73 Esta frase de León Magno que había suscitado sospechas de algunos en Calcedonia no debe ser comprendida con un sentido de “simetría”. Según Smulders “por un lado, (los padres) corrigen el esquema simétrico, que podía prestarse a un cierto nestorianismo calcedonense; por otro lado, rechazan una concepción meramente estática de la naturaleza humana de Jesús, que, bajo palabras de Calcedonia, podía, sin embargo, haber ocultado un monofisismo fáctico. Entre divinidad y humanidad hay una asimetría en el Hombre-Dios”. P. SMULDERS, o. c., 500. En la misma línea apunta O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, o. c., 284.

74 Cf MANSI XI, 481ss.

75 Estas palabras parecen reflejar con estilo bastante libre el contenido principalmente de la carta sinodal a Nestorio, nn. 8-9, de sus anatematismos 4 y 9, de la carta a Juan de Antioquía, de los *Scholia de incarnatione Unigeniti* y del *Thesaurus de Trinitate*. Poseen también semejanza con el tercer anatematismo del Constantinopolitano II. Cf D. H. \*557.

76 Indica M. Bordoni que al poner de relieve el principio de unidad que se refiere a la única persona operante (el Verbo Encarnado), se afirma también la unidad dinámica afirmada en la comunión de las dos operaciones distintas: “Il Concilio non specifica il modo con cui si opera tale comunione dinamica; esso non adopera neppure l’espressione “azione teandrica” che per il cattivo uso que ne facevano i monoteliti era stata riprovata da Martino I. La sua preoccupazione è quella, come per gli altri concili, di salvaguardare il dato realistico della tradizione di fede apostolica testimoniata dagli evangeli”. M. BORDONI, o. c., 854.

como principio inmediato y próximo, este pertenece, como la naturaleza misma, a la persona que es el principio último y el sujeto responsable. Lo mismo cabe decir de los actos volitivos que, proviniendo de la voluntad divina o humana, pertenecen a la única persona divina de Jesús. La consecuencia que se va presentando a lo largo de la definición dogmática es clara: la actividad puede ser y es de hecho doble, permaneciendo la unidad del agente.

Con todo ello, como afirma Nicolás López Martínez<sup>77</sup>, lo que pretende decirse es que los actos humanos de Cristo son verdaderamente tales, si bien son actos del hombre perfecto. Si es verdad que el concilio, siguiendo al papa León, destaca la comunión entre las naturalezas<sup>78</sup> y por tanto de las dos voluntades divina y humana en el hacer de Cristo, por la cual cada una obra en comunión con la otra, esto no autoriza suprimir la diferencia natural entre ambas y, por tanto, la diferencia natural entre sus actos.

“Πάντοθεν γοῦν τὸ ἀσύγχυτόν τε καὶ ἀδιαίρετον φυλάττοντες, συντόμῳ φωτὶ τὸ πᾶν ἐξαγγέλλομεν· ἓνα τῆς ἁγίας Τριάδος καὶ μετὰ σάρκοσιν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν τὸν ἀληθινὸν Θεὸν ἡμῶν εἶναι πιστεύοντες φάμεν δύο αὐτοῦ τὰς φύσεις ἐν τῇ μιᾷ αὐτοῦ διαλαμπούσας ὑπόστασει, ἐν ἣ τὰ τε θαύματα καὶ τὰ παθήματα δι’ ὅλης αὐτοῦ τῆς οἰκονομικῆς ἀναστροφῆς, οὐ κατὰ φαντασίαν, ἀλλὰ ἀληθῶς ἐπεδείξατο, τῆς φυσικῆς ἐν αὐτῇ τῇ μιᾷ ὑποστάσει διαφορᾶς γνωριζομένης τῷ μετὰ τῆς θατέρου κοινωνίας ἑκατέραν φύσιν θέλειν τε καὶ ἐνεργεῖν τὰ ἴδια καθ’ ὃν δὴ λόγον καὶ δύο φυσικὰ θελήματά τε καὶ ἐνεργείας δοξάζομεν πρὸς σωτηρίαν τοῦ ἀνθρωπίνου γένους καταλλήλως συντρέχοντα.

Guardando<sup>79</sup> desde luego la inconfusión y la indivisión, con breve palabra lo anunciamos todo: creyendo que es uno de la santa Trinidad, aún después de la encarnación, nuestro Señor Jesucristo, nuestro verdadero Dios, decimos que sus dos naturalezas resplandecen en su única hipóstasis, en la que mostró tanto sus milagros como sus padecimientos, durante toda su vida redentora, no en apariencia, sino realmente; puesto que en una sola hipóstasis se reconoce la natural diferencia por querer y obrar, con comunicación de la otra, cada naturaleza lo suyo propio; y según esta razón, glorificamos también dos voluntades y operaciones naturales que mutuamente concurren para la salvación del género humano.

77 Cf N. LÓPEZ MARTÍNEZ, o.c., 406-407.

78 López Martínez precisa que la llamada “*communicatio idiomatum*” ha sido explicada en ocasiones teniendo de fondo un sentido monotelita y, por tanto, ajeno al del Concilio Constantinopolitano III. Cf N. LÓPEZ MARTÍNEZ, o.c., 407.

79 DH 558.

Τούτων τοίνυν μετὰ πάσης πανταχόθεν ἀκριβείας τε καὶ ἐμμελείας παρ ἡμῶν διατυπωθέντων ὀρίζομεν ἑτέραν πίστιν μηδεὶν ἐξεῖναι προφέρειν, ἡγοῦν συγγράφειν ἢ συντιθέναι ἢ φροεῖν ἢ διδάσκειν ἑτέρως, τοὺς δὲ τολμῶντας ἢ συντιθέναι πίστιν ἑτέραν ἢ προκομίζειν ἢ διδάσκειν, ἢ παραδιδόναι ἕτερον σύμβολον τοῖς ἐθέλουσιν ἐπιστρέφειν εἰς ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας ἐξ Ἑλληνισμοῦ ἢ ἐξ Ἰουδαϊσμοῦ, ἢ γοῦν ἐξ αἰρέσεως οἴας οὖν ἢ καινοφωνίαν, ἥτοι λέξεως ἐφεύρεσιν πρὸς ἀνατροπὴν εἰσάγειν τῶν νυνὶ παρ ἡμῶν διορισθέντων· τούτους, εἰ μὲν ἐπίσκοποι εἶεν ἢ κληρικοί, ἀλλοτρίους εἶναι τοῦς ἐπισκόπους τῆς ἐπισκοπῆς καὶ τοὺς κληρικούς τοῦ κλήρου· εἰ δὲ μονάζοντες εἶεν ἢ λαοὶ, ἀναθεματίζεσθαι αὐτούς.”

Habiendo<sup>80</sup>, pues, nosotros dispuesto esto en todas sus partes con toda exactitud y diligencia, determinamos que a nadie sea lícito presentar otra fe, o escribirla, o componerla, o bien sentir y enseñar de otra manera. Pero, los que se atrevieren a componer otra fe, o presentarla, o enseñarla, o bien entregar otro símbolo a los que del helenismo, o del judaísmo, o de una herejía cualquiera quieren convertirse al conocimiento de la verdad; o se atrevieren a introducir novedad de expresión o invención de lenguaje para trastorno de lo que por nosotros ha sido ahora definido; éstos, sin obispos clérigos, sean privados los obispos del episcopado y los clérigos de la clerecía; y si son monjes o laicos, sean anatematizados.

Esta parte final recapitula todo el dogma cristológico elaborado de forma definitiva en los concilios precedentes y en este: se expresa la fe en la divinidad del Verbo hecho hombre, denominado “uno de la Trinidad”, la fe en la dualidad de las naturalezas, divina y humana, y en la unidad de la persona divina, la fe en la realidad de las dos voluntades y de las dos actividades, divina y humana, en la única e idéntica persona del Verbo encarnado, finalmente la fe en el aspecto soteriológico de la persona y del obrar voluntario y libre del Señor.

Concluye la fórmula con las advertencias habituales, bajo anatematismo, de introducir cualquier innovación en particular y de la composición de profesiones de fe con miras a la reconciliación con los judíos, paganos y heréticos de toda condición<sup>81</sup>.

80 DH 559.

81 Al respecto dice López Martínez: “No sólo se trata de mantener fielmente los contenidos de la fe, sino también de presentarla en conformidad con el Magisterio, respetando sus formulaciones dogmáticas. Como dice Jugie “la historia de la controversia monotelita pone de manifiesto una vez más la importancia de las fórmulas dogmáticas en la expresión de la verdad revelada. Si la Iglesia no hubiera intervenido mediante su Magisterio oficial para determinar el sentido de algunos términos e imponer silencio a las logomaquias, la teología se habría convertido en una auténtica torre de Babel”. Alterar esas fórmulas con pretextos presuntamente ecumenistas fue uno de los pecados del monotelismo y este concilio pretendió que no se repitiera. (...) La “novedad de expresión o invención de lenguaje” a que se refiere el concilio es la que se hace con intención de ruptura, no la que implica evolución homogénea en el conocimiento del misterio de Cristo”. N. LÓPEZ MARTÍNEZ, o. c., 408.

### 3. BALANCE Y SIGNIFICADO DEL CONSTANTINOPOLITANO III<sup>82</sup>

Afirmábamos en la introducción a este trabajo que en la historia de la cristología patristica el Concilio Constantinopolitano III, designado frecuentemente como un concilio de bibliotecarios y archivistas, había pasado un poco desapercibido<sup>83</sup>. Quizá una de las principales razones ha sido la opinión infundada de haberlo concebido como un suplemento abstracto de los concilios precedentes, sin un significado original<sup>84</sup>. Sin embargo creemos que el sexto concilio ecuménico, adecuadamente profundizado, revela un paso importante en la inteligencia del misterio de Cristo<sup>85</sup>.

El análisis de la definición dogmática que hemos acometido junto a una mirada de conjunto a todo el trabajo conciliar que excede las pretensiones de este estudio, evidencia que la afirmación de la voluntad humana del Verbo encarnado y su aceptación libre de la pasión redentora en plena armonía con la voluntad divina, hacen de Constantinopla III una ulterior y decisiva hermenéutica de la definición de Calcedonia ya que saca las consecuencias del plano del ser de Cristo, naturaleza-persona, al plano del hacer, voluntad-operaciones<sup>86</sup>, dentro de la historia concreta del Salvador.

82 Cf A. AMATO, o.c., 337-339.

83 Al respecto expresa Cándido Pozo que en la teología manualística se ha presentado la definición del Constantinopolitano III simplemente como un ejemplo clásico de lo que significa una conclusión teológica. Así, ya que el Concilio de Calcedonia, había definido que en Cristo hay dos naturalezas y a cada naturaleza corresponde una voluntad, luego en Cristo hay dos voluntades. Es el caso de teólogos como Francisco de Vitoria. Para el padre Pozo reducir el III Concilio de Constantinopla a este “silogismo” manifiesta un desconocimiento de las implicaciones de la herejía monotelita. Cf C. Pozo, *La conciencia de Cristo en AAVV, Cristo, Camino, Verdad y Vida. Actas del Congreso Internacional de Cristología*, Universidad Católica San Antonio, Murcia 28-30 de noviembre de 2002, 298-299.

84 Joseph Doré en su artículo “Cristologías patristicas y conciliares” afirma la importancia decisiva del Constantinopolitano II en la cristología patristica y apenas aborda el III. Su teoría es que después del concilio del 553, se cierra la cristología patristica y el periodo posterior es el comienzo de una nueva época: la escolástica. No obstante, también indica que es un poco arbitrario mantener de forma rígida esta clasificación lo que le lleva a destacar el componente de novedad que existe en las afirmaciones cristológicas posteriores centradas en el sexto concilio. Esta novedad la recoge en tres aspectos fundamentales: 1) la ausencia de novedad en cuanto a la problemática cristológica. 2) El modo de afrontar las cuestiones con una “invasión progresiva” de la filosofía en la teología y el uso más frecuente del “argumento patristico”. 3) Influencia cada vez mayor de la motivación política. DORÉ J., “Cristologías patristicas y conciliares” en B. LAURET, F. REFOULÉ (Dir.) *Iniciación a la práctica de la Teología*. Tomo II. Madrid 1984, 185-244.

85 Así lo considera P. G. RENCZES: “En réalité le III Concile de Constantinople, pour lequel l’apport de Maxime le Confesseur se révèle essentiel, n’a pas surpassé les affirmations christologiques du Concile de Chalcedoine, mais s’est prêté à lui procurer une majeure élucidation » Cf P. G. RENCZES, “Nous avons la raison...”, 23. En la misma línea afirma González Faus: “las últimas estribaciones del Calcedonense son quizás algo más que meros apéndices: son elementos hermenéuticos fundamentales para aquél”, o. c., 426.

86 Cf P. G. RENCZES, *Agir de Dieu...*, 337 y G. FERRARO, o.c., 134. Al respecto, L. Ladaria afirma también que los desarrollos dogmáticos posteriores a Calcedonia, especialmente Constantinopla III, explicitan las verdades que Calcedonia ya presenta de forma implícita. Por ejemplo, el sexto concilio clarifica y desarrolla las implicaciones de Calcedonia al afirmar que la naturaleza humana de Cristo es sin pecado. Cf L. LADARIA, o. c., 24ss.



El sexto concilio deja claro que una teoría como el monotelismo, que reconoce que la humanidad de Cristo fue un elemento real, sí, pero pasivo e inerte, no satisface a la doctrina de Calcedonia sobre la integridad de la naturaleza humana de Cristo, “consustancial con nosotros según la humanidad”<sup>87</sup>.

Los padres conciliares buscan subrayar intensamente la importancia de la humanidad de Jesús y de los misterios de su vida prepascual, del nacimiento al bautismo, de las tentaciones a la agonía y a la muerte<sup>88</sup>, como misterios reveladores y salvadores.

Como hemos advertido, siguiendo las inspiraciones de autores como Máximo el Confesor, la cristología del sexto concilio ecuménico logra integrar en su prospectiva, hasta el momento completamente estructural, de la identidad del Verbo encarnado, la dimensión de la historia vivida humanamente por Jesús<sup>89</sup>. En este punto se advierte un claro progreso<sup>90</sup>: por ejemplo, mientras León Magno habla casi exclusivamente de la “carne” sujeta a la debilidad y al dolor<sup>91</sup>, Agatón añade la afectividad y “voluntad humana”, distinta, pero no contraria a la divina ni separada en otro sujeto<sup>92</sup>.

A nuestro juicio, este esfuerzo de Constantinopla III por seguir el camino terrenal del Hijo de Dios interpretando cada etapa de este camino, como misterio, es decir, como acontecimiento teándrico, puede haber contribuido notablemente a la valoración y desarrollo en la historia de la

---

87 Cf DH 301, 302.

88 Cf COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, “Alcune questioni riguardanti la Cristologia”, en la *Civiltà Cattolica*. 131, 1980, IV. n° 7. No cabe duda la influencia decisiva en este punto de Máximo el Confesor como indica P. G. Renczes en relación al proyecto de divinización del hombre: “Dans la mesure où l’intérêt du moine byzantin pour la question christologique augmente et à l’intérieur de celle-ci plus particulièrement pour la portée réelle du mode (*tropos*) dont l’existence de Jésus-Christ a réalisé le but divin d’accomplir les salut des hommes, il dirige son attention toujours plus vers le sujet de la volonté humaine en tant que domaine privilégié où l’Incarnation du Logos divin et la divinisation de l’homme se croisent.” P. G. RENCZES, “Nous avons...”, 29-30.

89 Comenta al respecto B. Sesbouïé que F. M. Léthel (*Théologie de l’Agonie du Christ*, 111) tiene razón al hacer la distinción entre el nivel ontológico, propio de los concilios anteriores, y el nivel histórico del Constantinopolitano III, y subraya la insuficiencia de cada nivel por sí solo y, por tanto, la necesidad de complementarlos. Cf B. SESBOÛË, *Gesù Cristo nella Tradizione Della Chiesa*, Cisinello Balsamo 1987, 183. J. Dupuis insiste en esta idea: “Donde las consideraciones ontológicas de Calcedonia corrían el peligro de hacerse abstractas. Constantinopla III reintrodujo en parte la dimensión histórica del dogma cristológico. Las dos dimensiones necesitaron complementarse mutuamente”. J. DUPUIS, o. c., 168.

90 Cf M. GONZÁLEZ GIL, *Cristo, el Misterio de Dios, Cristología y soteriología I*, Madrid 1976, 121.

91 Cf DH 294.

92 Cf DH 544.

teología de una cristología histórico-narrativa de los *Misteria Christi*<sup>93</sup>, incluso en su influencia en el florecimiento de esta teología en el Medioevo<sup>94</sup>. Aquí dejamos un filón interesante para la investigación.

Otro aspecto a destacar notoriamente es que la definición conciliar constituye también una mayor y profunda comprensión de la Escritura<sup>95</sup>. Algunos textos evangélicos ponen en la boca de Jesús afirmaciones que parecían expresar un cierto dualismo o contraste entre su voluntad humana y la voluntad divina del Padre, (Jn 6,38; Mc 14,36). El Concilio arroja luz a la interpretación de estos pasajes bíblicos haciendo propia la doctrina de

---

93 Creemos necesario destacar la actualidad de este acercamiento a la persona y la obra de Jesús de Nazaret en bastantes publicaciones. Valga como ejemplo la traducción reciente al castellano de un manual de cristología escrito por el cardenal de Viena, Christoph Schönborn, cuyo principio estructural se fundamenta en el desarrollo de una teología de los misterios de la vida de Cristo siguiendo el Catecismo de la Iglesia Católica. Cf C. SCHÖNBORN, *Dios ha enviado a su Hijo. Cristología*, Valencia 2006. Además no podemos olvidar que el libro sobre Jesús de Nazaret de S.S. Benedicto XVI acabado de publicar, se inspira también en esta comprensión. Cf BENEDETTO XVI-JOSEPH RATZINGER, *Gesù di Nazaret*, (edizione italiana) Milán 2007.

94 Baste para ello acercarnos a la obra de Santo Tomás de Aquino, sobre todo a la *Summa theologiae*, para comprender el valor que el Aquinate da a los misterios de la vida de Cristo. A este respecto son dignas de atención dos obras: I BIFFI, *I Misteri di Cristo in Tomasso d' Aquino*, T. I. Milano 1994 y J. P. TORRELL, *Le Christ en ses Mystères. La vie en l'oeuvre de Jésus selon Saint Thomas d'Aquin*, 2 vol. Paris 1999.

95 González Faus argumenta que hay en todo el Concilio un claro interés antioqueno que se manifiesta en el afán de argumentar con el Nuevo Testamento. Cf J. I. GONZÁLEZ FAUS, o.c., 425.

96 Cf MÁXIMO EL CONFESOR., *Disputatio cum Pyrrho*, PG 91, 301C. Sobre el concepto de “autodeterminación” en Máximo el Confesor, cf F. MURPHY-P. SHERWOOD, o.c., 229-231. No podemos dejar de resaltar el hecho de que el Concilio sólo cita el término libertad en el discurso en el que, en la sesión de clausura del 16 de septiembre del 681, se hizo entrega al emperador Constantino de las resoluciones adoptadas, de las que dicho discurso constituye un nuevo resumen: “en efecto, no hay nada que constituya la perfección de la sustancia humana sino la voluntad esencial, mediante la cual la fuerza del libre albedrío está grabada en nosotros”. (MANSI XI, 664D). Según P. HÜNERNMANN “el resumen ofrece tanto la auténtica interpretación del texto conciliar como el ordenamiento preciso de los tres términos decisivos. La *exousia* del hombre tiene su plenitud en la voluntad conveniente a su ser. Es decir, esa voluntad procede del ser humano, y en ella se manifiesta este ser en su esencialidad. Pero ahora esa voluntad conforme a su ser es caracterizada como *dynamis* de la autodeterminación. Con ello no se caracteriza a la voluntad simplemente como volición de una cosa concreta; la voluntad se despliega esencialmente en la *exousia*, es decir, en la potestad plena en relación consigo misma. Lo que en relación con Cristo quiere significar que en éste existió un auténtico autodomnio humano realizado por el Verbo, por la persona divina”. Cf P. HÜNERNMANN, o.c., 231-232. Este hecho curioso de la escasez del término libertad en el texto conciliar lleva a Basil Studer a afirmar que en el sexto concilio se prestó muy poca atención a la exigencia principal de Máximo el Confesor, es decir, a la actividad propia de la voluntad humana. Cf B. STUDER, *Dios salvador en los padres de la Iglesia*, Salamanca 1993, 337. Sin embargo pensamos que este hecho no invalida la notable influencia que la cristología del Confesor ejerce sobre el sexto Sínodo. En cierto modo, es lógico que Constantinopla III se dirija directamente a Calcedonia, porque, es su doctrina la que quiere completar y explicitar, pero teniendo presentes, sin duda, las decisiones del sínodo del 649 donde el pensamiento de Máximo tuvo un puesto primordial. Así Murphy-Sherwood, aunque consideran que, de manera general, la definición del 681 está más profundamente influida por Calcedonia que por el sínodo del 649, no dejan de reconocer la influencia de este último y de Máximo el Confesor: “En 681, le dessein de compléter Chalcedoine est visible. C'est pourquoi il ne nous semble pas que l'absence de l'autodétermination sois en aucune manière un oubli.” F. MURPHY-P. SHERWOOD, o. c., 239.

san Máximo el Confesor según la cual, la voluntad es autodeterminativa (αὐτεξούσιον)<sup>96</sup>, esta cualidad debió mantenerse en Cristo de lo contrario, “la naturaleza despojada en provecho de la persona de todo dinamismo interno, no sería ya más que una marioneta pasiva”<sup>97</sup> y, sobre todo, se recoge la comprensión maximiana del pasaje evangélico de la agonía de Jesús donde el concilio atribuye a la voluntad humana de Cristo la aceptación de la redención. Así pues, nuestra salvación, siguiendo las huellas de Máximo, no sólo ha sido querida por la voluntad divina común a las tres divinas personas, sino también por la persona del Verbo encarnado según su voluntad humana. Si es verdad que el Hijo no ha podido querer humanamente la encarnación, mas sólo divinamente, en el Getsemaní sin embargo diciendo: “Padre mío, si es posible que pase de mí este cáliz, pero no se haga mi voluntad sino la tuya” (Mt 26,42), él pronuncia, con su voluntad humana, el *fiat* de la redención<sup>98</sup>.

Así pues, de la confrontación con el texto regulador de Calcedonia y con el texto fundante de la Escritura, Constantinopla III hace emerger una nueva verdad: si en la comprensión monofisita, la actividad de Jesús y sus decisiones libres venían entendidas como actos inmediatamente divinos<sup>99</sup>, en el concilio, viene resaltada la realidad de una voluntad humana obediente y no reacia a la voluntad divina siendo en esta obediencia donde encuentra su máxima realización humana. Así queda erradicado, como hemos apuntado, ese aparente conflicto de voluntades.

En esta misma dirección, M. Bordoni<sup>100</sup> apunta que este misterio de la distinción de las dos voluntades en el único sujeto queriente que es Cristo debe ser distinguido de la comprensión moderna de libertad. La voluntad queriente, según la afirmación conciliar, pertenece al orden de la naturaleza y, por eso, se distingue del querer divino. Pero el punto de vista moderno de la libertad coloca la voluntad en el plano personal. Llevando este tema al plano de la libertad se debe decir entonces que Jesús no tiene una libertad humana distinta de la

---

97 H. U. VON BALTHASAR, *Liturgia cosmique*, 195 cit. en F. MURPHY-P. SHERWOOD, o. c., 239.

98 Cf F. M. LÉTHEL, *Théologie de l'agonie du Christ*, 97-99.

99 López Martínez señala que algunos autores como Galtier (*L'unité du Christ*) han sospechado de cierta deificación exagerada del alma humana de Cristo, en fórmulas como aquella altomedieval: Anima Christi omnia habet per gratiam, quae Deus habet per naturam. Cf N. LÓPEZ MARTÍNEZ, o. c., 407.

100 Cf M. BORDONI, o. c., 856, 951.

libertad divina, sino que posee una libertad auténticamente humana en cuanto es humanización de su libertad filial<sup>101</sup>.

En el Verbo encarnado por tanto ambas voluntades están dirigidas al Padre en un “sí” total:

“La integración en el Padre es el fundamento de la personalidad del Hijo, la sujeción de la voluntad de Jesús a la de Dios es la prolongación de su filiación, el máximo despliegue posible de su ser y, por ende, de su libertad. La libertad humana de Jesús encuentra su lugar o acomodo existencial donde encuentra su fundamento metafísico; por ello libertad personal y necesidad ontológica coinciden”<sup>102</sup>.

Es cierto, como hemos indicado y tal como apunta J. Dupuis<sup>103</sup>, que el concilio Constantinopolitano III no explicó el modo en que la voluntad y la acción divina se combinaron en la única persona de Cristo o de qué tipo de autonomía gozó la voluntad humana con respecto a la voluntad divina. Aún así, consideramos que no tiene sentido plantear la posible aporía: la sumisión completa y sin reservas de la voluntad humana a la voluntad de Dios, ¿no acaba por abolir la voluntad humana? ¿Eliminar en Cristo, lo que Máximo llama “voluntad gnómica<sup>104</sup>”, es decir, la libertad para elegir entre el pecado y el no pecado, no es suprimir la voluntad humana de Cristo y, por ende, su libertad? No. Para Máximo la libertad humana tiene su máxima posibilidad en la decisión por la voluntad de Dios<sup>105</sup> y en la

---

101 Como afirma el cardenal Kasper: “Sólo Dios puede ser pensado de modo tan “supraesencial” y “soberanamente libre” que haga libre en su más íntima peculiaridad lo que es distinto de sí precisamente al unirlo consigo de modo total.” W. KASPER, *Jesús el Cristo*, Salamanca 1978, 292. También cf S. ZANAR-TU, o.c., 50-52. En la misma línea B. Sesboüé prosigue diciendo: “L’ esercizio umano della sua libertà è a un tempo diverso dal nostro e simile al nostro. È diferente perché, a causa dell’ unione ipostatica, il Cristo dispone fin dal primo istante, nella parte originaria di se stesso, della potenza della libertà divina. Ma è anche profondamente simile perché la perfezione originaria della sua libertà non ha dispensato il Cristo dalla necessita di attualizzare questa stessa libertà in una esistenza di Figlio. In questo senso la sua libertà era in lui, come in noi, una vocazione”. Cf B. SESBOÛE, o.c., 182-183.

102 O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, o. c., 285.

103 Cf J. DUPUIS, o. c., 214.

104 Cf MÁXIMO EL CONFESOR., *Op.Th. Pol. PG* 91, 236 C. El principio del que surge esta voluntad gnómica es la γνῶμη. Sobre el concepto de γνῶμη en Máximo el Confesor, cf P. G. RENCZES, *Agir de Dieu...*, 271-282; sobre el rechazo por parte de Máximo de conferir a Cristo una γνῶμη, *Agir de Dieu...*, 339-340.

105 “Y esto tiene sus repercusiones a la hora de entender el misterio cristiano. Porque Jesús es auténticamente hombre, puede ser la realización perfecta del designio de Dios sobre el ser humano, conduciendo a la naturaleza humana al fin para el cual fue creada por Dios. Si la libertad apartó al hombre de Dios, también la libertad de un hombre, Jesús, repara el pecado y restaura la realeza de Dios”. J. DANÍELOU, *En torno al misterio de Cristo*, Barcelona 1961, 118-119. Cf también L. F. LADARIA, o.c., 25.

conversión de esa elección en actitud firme. Y esto lo vive Cristo desde el primer instante de su vida humana. Así, se pone de manifiesto con total rotundidad que la existencia humana de Jesús recibió la posibilidad de la suprema autorrealización precisamente por su unidad personal con Dios. Como afirma Karl Rahner: “Por eso Cristo es hombre del modo más radical y su humanidad es la más autónoma y libre, no aunque, sino porque es la asumida, constituida en tanto automanifestación de Dios”<sup>106</sup>.

Esta es, a nuestro juicio, una de las grandes intuiciones del concilio: En la línea de la reflexión hecha por san Máximo el Confesor, Dios no es un enemigo de la libertad del hombre sino el que le posibilita su auténtica y plena libertad<sup>107</sup>. Por ello, la máxima unión con Dios implica la máxima afirmación de la realidad humana<sup>108</sup> y así, ya no hay miedo alguno en hablar de dos voluntades en Cristo porque esto no supone necesariamente oposición entre ambas.

El concilio ha explicado cómo, aún siendo humana, la voluntad de Jesús es voluntad de Dios el Verbo, ya que su humanidad es también humanidad de Dios. Esto no supone ninguna “mezcla teándrica”<sup>109</sup> sino voluntad humana llevada hasta su plena realización. Esto es posible gracias a la acción del Espíritu Santo<sup>110</sup>. Es el Espíritu quien vivifica internamente el querer humano de Jesús unido personalmente al querer del Hijo y lo conduce al grado más elevado de libertad humana-filial. Es el mismo Espíritu el que vivifica este querer humano, sin comprometerlo o anularlo, sino potenciando su autonomía expresada en la profunda comunión interpersonal con el querer del Padre.

---

106 K. RAHNER, “Para la teología de la encarnación”, en *Escritos de Teología, IV*, Madrid 1962, 154.

107 Es interesante observar cómo esta intuición de san Máximo el Confesor acogida como interpretación de la verdad revelada, tiene una profunda actualidad. Sirvan como ejemplo las palabras del papa Benedicto XVI en la homilía con motivo de la Solemnidad de la Inmaculada Concepción de María (8-12-2005): “Noi viviamo nel modo giusto, se viviamo secondo la verità del nostro essere e cioè secondo la volontà di Dio. Perché la volontà di Dio non è per l'uomo una legge imposta dall'esterno che lo costringe, ma la misura intrinseca della sua natura, una misura che è iscritta in lui e lo rende immagine di Dio e così creatura libera”.

108 P. G. Renczes desarrolla esta idea refiriéndose a la divinización del hombre: “Or, si nous avons mis en évidence ci-dessus que la divinisation en tant que telle ne peut, d'après le Confesseur, dériver de la nature de l'homme, nous pouvons dès maintenant enchanter cette position en retenant que la réalisation de la divinisation ne se produit pourtant ni au détriment, ni au prix de la diminution de l'humain. Ce denier, au contraire, est intégralement préservé, ou mieux, conduit à son développement maximal. La divinisation de l'homme s'avère éter son extrême humanisation.” P. G. RENCZES, “Nous avons...”, 28.

109 Cf J. I. GONZÁLEZ FAUS, o.c., 425.

110 Cf M. BORDONI, o.c., 951-952.

Así pues, Constantinopla III nos revela con claridad que la naturaleza humana de Jesús es la naturaleza humana del Dios encarnado que cumple la voluntad del Padre en orden a la salvación. Para esto Dios se hizo hombre “para que, invisible en lo suyo, se hiciese visible en lo nuestro, y para que, al conocerlo visiblemente, seamos llevados al amor de lo invisible”<sup>111</sup>.

#### 4. CONCLUSIÓN

Es el momento de hacer síntesis. Creemos que esta exposición nos puede haber hecho tomar conciencia de la singularidad del Constantinopolitano III en la Historia de la Teología por lo que implica de avance en la correcta hermenéutica del Misterio de Cristo. En efecto, la afirmación de la auténtica e íntegra voluntad y operación de la naturaleza humana de Cristo y de su auténtica libertad al decir sí al proyecto del Padre con todas sus consecuencias, implica, como hemos podido advertir, una profundización en las implicaciones de lo que supone afirmar, con Calcedonia, que Jesucristo es perfecto hombre. No se trata sólo de proclamar que Cristo tiene una naturaleza humana íntegra, sino de explicitar que ésta juega un papel auténticamente activo en la relación con Dios y, por ende, en la economía salvífica, constituyendo así la perfección de lo humano: Cristo es también el hombre perfecto al que todos debemos caminar. Como recuerda la Comisión Teológica Internacional:

“En el Constantinopolitano III la Iglesia declara que nuestra salvación ha estado querida por una persona divina a través de una voluntad humana. Interpretada de esta manera, a la luz del Concilio Laterano, la definición del Constantinopolitano III hunde raíces en la doctrina de los Padres y del Concilio de Calcedonia”<sup>112</sup>.

Constantinopla III nos hace pasar de una cristología “estática” a una más “dinámica”, del plano del “ser” al “hacer y querer” de Cristo enriqueciendo y completando así la doctrina calcedonense. Igualmente, el subrayado de la importancia de la humanidad de Cristo y de los misterios de su vida terrena, hace que el Concilio incorpore la dimensión de la historia a la comprensión de la identidad del Verbo encarnado. Al mismo tiempo, el trabajo conciliar supone un mayor arraigo y comprensión del dato escriturístico cuando analiza y profundiza en textos donde aparece claramente la distinción entre voluntad humana y divina. Así queda confirmado que cualquier pronunciamiento dogmático de la Iglesia debe encontrar su último origen y su punto de arranque en el texto fundante de la Palabra de Dios.

**Carlos María Marrero Moreno**

111 Prefacio I de Navidad “Cristo, luz del mundo”.

112 COMISIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, o. c., 267.