

**MISIÓN EN LA UNIVERSIDAD
21 NOVIEMBRE 1998
MADRID**

JESUCRISTO: EVENTO, NO PRETEXTO

1.- La esencia del cristianismo

2.- Jesucristo: un hecho en la historia de los hombres

- a) Evento, no pretexto
- b) Dificultades actuales en la comprensión del cristianismo como evento
- c) El cristianismo como evento

3.- La objeción ilustrada

4.- Jesucristo contemporáneo del hombre de todos los tiempos

- a) La singularidad de Jesucristo
- b) La lógica sacramental
- c) Evento, libertad, historia: lógica sacramental y *traditio*

5.- Jesucristo al encuentro con la libertad

- a) Enigma y drama de la libertad humana
- b) Jesucristo resuelve el enigma del hombre exaltando el drama de la libertad
- c) La lógica sacramental en la vida cotidiana

JESUCRISTO: EVENTO, NO PRETEXTO

S. E. Mons. Angelo Scola
Obispo Emérito de Grosseto
Rector de la Pontificia Università Lateranense

1.- La esencia del cristianismo

No perder de vista la esencia del Cristianismo, por utilizar la famosa expresión de Romano Guardini: para nosotros, cristianos de hoy, esta es, a mi juicio, la cuestión central. Central hoy quizá más que en la época sub-apostólica, en muchos aspectos análoga a la nuestra. En efecto, la dificultades con las que nos encontramos en nuestros días no son, sin duda, menores que las que encontraron las primeras generaciones de cristianos, llamados a comunicar la novedad del evangelio a precio de su vida, con el martirio, y, más tarde, a través del monacato, como expresión del deseo de engendrar una humanidad nueva, una cultura nueva.

Vivimos en un mundo para el cual el cristianismo, por primera vez después de siglos, es considerado como una cuestión cerrada, una parábola resuelta, un caso ya archivado. Por ello, no es extraño que una parte de la *intelligentzia* haya acuñado la expresión 'post-cristiano' precisamente para describir nuestro clima cultural. Hoy el cristiano está llamado a anunciar a Alguien (Jesucristo) en un mundo que – incluso en el caso de que no haya completamente asumido la posición apenas mencionada - piensa que ya Le conoce, por lo que, como sucede siempre en la experiencia humana, no está dispuesto a escuchar y a aprender lo que ya cree saber. Esta es una de las dificultades antropológicas más graves para el anuncio del cristianismo en nuestro tiempo: difícilmente aprendemos algo que consideramos “conocido”.

Pero volvamos a la cuestión fundamental. Si se pierde de vista la esencia del cristianismo, se corre el riesgo de banalizar la encarnación de Jesucristo, reduciéndola a una inspiración genérica, a una especie de estrella lejana que, de vez en cuando, puede orientar el propio camino en la dirección adecuada. Para describir este peligro, utilizo a menudo la siguiente expresión: es como si, habiendo empezado por Cristo, acabásemos en una especie de religiosidad natural (cfr *Gal* 3, 3). Como si Dios, que es Dios, el Santo, el totalmente Otro, hecho carne en Jesucristo convirtiéndose así en el camino, no constituyese el corazón nuevo del yo, sino que restase simplemente el motivo inspirador de una acción decidida por nosotros y, de hecho, inexorablemente determinada por la mentalidad que nos rodea. En este caso, no soy yo quien adhiere a esta *figura* que es Jesucristo; al contrario, Lo doblego a mí, quizá con intenciones muy nobles: un compromiso ético, o ascético, o social, o cultural, o político... en cualquier caso un compromiso que ya no tiene la *forma* (figura) de Jesucristo; un compromiso que ya no es la expresión adecuada de la esencia del cristianismo: la persona Jesucristo.

¡Si se reduce Jesucristo a una mera inspiración se traiciona la esencia del cristianismo!

2.- Jesucristo: un hecho en la historia de los hombres

a) Evento, no pretexto

Un verso de una poesía de Eliot sobre el árbol de Navidad puede expresar adecuadamente cuanto intento decir. El poeta inglés dice: «*El niño cree que el ángel dorado de las alas abiertas en la cima del árbol no es sólo un adorno, sino un Ángel de verdad. Actúa de manera que este*

*prodigio continúe en él. Evento y no pretexto»*¹. Evento, no pretexto: quisiera que esta sintética expresión fuese la clave de mi conferencia. El hombre adulto, normalmente, ve en el ángel dorado que está en la cima del árbol, sólo un adorno. El niño, en cambio, a través del signo ve el Ángel. Es más: el niño describe su ver al Ángel como un evento que le acontece y le pone en movimiento. No se trata de un simple pretexto para hacer otra cosa (como, por seguir con el ejemplo de la Navidad, sucede con la fiesta cristiana reducida a símbolo de la edad dorada de una infancia que nunca más volverá).

Jesucristo es un evento, no un pretexto. No es un pretexto para mi moralidad, para mi ascesis, o para mis arrebatos de generosidad. Si Jesucristo no es un evento, la moralidad, la ascesis, la generosidad - cosas en sí nobilísimas - dejan de ser esencialmente cristianas. Como consecuencia, la revelación queda desvirtuada, la lógica de la encarnación se ofusca y se pierde la capacidad de comunicar lo que se ha encontrado. Falta esa dimensión de sorpresa y de estupor a la cual hace referencia Eliot y que es el trampolín de cualquier anuncio. La comunicación (misión), en efecto, consiste en la urgencia de un corazón libre y lleno de agradecimiento por el don recibido.

b) Dificultades actuales en la comprensión del cristianismo como evento

Está fuera de dudas que el pensamiento cristiano, al menos durante el período comprendido entre el comienzo de la época moderna y el llamado “protestantismo dialéctico”, ha descuidado el tema del acontecimiento o, como diremos profundizando un poco en esta categoría, el tema del evento de Jesucristo. Se trata de una categoría presente en los Padres de la Iglesia, aunque, quizá, no haya sido expresamente tematizada, debido al peculiar lenguaje de la teología patrística. En santo Tomás, el contenido que se quiere expresar con la palabra acontecimiento está mucho más presente de lo que la segunda o la tercera Escolásticas, comentando el Angélico, hacen suponer.

Sería largo analizar pormenorizadamente las causas del olvido en el que ha caído esta categoría fundamental del anuncio cristiano. Entre las razones más decisivas, a mi juicio, podemos citar el intelectualismo moderno o, por definirlo más rigurosamente, *el racionalismo*, el cual condiciona aún gravemente la vida cristiana y la teología, que es la inteligencia sistemática y crítica de la experiencia cristiana.

¿Cuál es la variante del racionalismo moderno en la que estamos inmersos hoy en día y que, ciertamente, supone una dificultad a la hora de percibir el contenido de la categoría de acontecimiento en toda su profundidad?

Al final de la parábola de la modernidad y de la secularización nos encontramos ante el predominio del *pensamiento débil*. El *pensamiento débil* considera su deber denunciar que la razón es, en última instancia, incapaz de conocer la realidad, es incapaz, como afirma la reciente encíclica *Fides et ratio*, de pasar del fenómeno al fundamento². De este modo, se considera que el *yo* no es capaz de establecer con la realidad una relación tal que le permita *conocerla*. No es difícil descubrir los vínculos profundos que unen el pensamiento débil y el *nihilismo*³. Como la realidad contingente está expuesta a lo negativo, es perecedera, es “como si no fuese”, se tiende a decir que es *nada*. Una descripción particularmente feliz de esta situación, la encontramos en la famosa novela del austríaco Robert Musil *Der Mann ohne Eigenschaften*. En ella el autor describe la banalización de la realidad, criticando ferozmente los medios de comunicación social, con estas palabras: «*Es mucho más probable conocer un hecho extraordinario gracias al periódico que vivirlo personalmente; con otras palabras: hoy lo esencial acontece abstractamente y lo irrelevante sucede en la realidad*»⁴. La vida se convierte así en la sombra de un «*sueño fugaz*» (Shakespeare) y el hombre en una «*pasión inútil*» (Sartre). Si el

¹ Cfr T. S. ELIOT, *The cultivation of Christmas trees*, en ID., *Poesie*, Milano 1974, 406-407.

² Cfr *Fides et ratio* 83.

³ Cfr T. GADACZ, *La provocación del nihilismo*, en *Il Nuovo Areopago* 14 (1995) n. 3, 5-17; S. GRYGIEL, *Socrates y la infelicidad del pensamiento débil*, en *Il Nuovo Areopago* 8 (1989) n. 3, 7-9; A. MOLINARO (a cura), *Interpretación del nihilismo*, Roma 1986.

⁴ R. MUSIL, *L'uomo senza qualità* t. 1, Torino 1996, 75.

ser y la nada se identifican, la razón no tiene nada que decir sobre la realidad. Obviamente, en este contexto, hablar de verdad no tiene ningún sentido, ya que la verdad, en su nivel metodológico-elemental, puede ser definida - como lo ha hecho la tradición del realismo clásico - como «*adaequatio intellectus et rei*»⁵.

Existe, sin embargo, otro aspecto que queremos subrayar inmediatamente. Se trata del vínculo que une la libertad («*uno de los más preciosos dones que a los hombres dieron los cielos*», como recordaba don Quijote a su fiel escudero Sancho) con la verdad⁶. Si la razón del hombre es su capacidad de reconocer la verdad, la libertad consiste en acogerla y adherirse a ella. Por este motivo, si niego la capacidad de verdad que caracteriza a la razón, doy una estocada mortal al dinamismo de la libertad. En efecto, hoy la libertad está como *suspendida en el aire*, ya que se piensa que la realidad está marcada por una inconsistencia última que la convierte en incognoscible. La consecuencia es grave: si la libertad finita se independiza de la realidad/verdad se convierte en pura autonomía y, al final del proceso, se autodestruye. En efecto, la libertad existe para poder afirmar y adherirse a la realidad. En caso contrario se transforma en un factor de soledad para el hombre: cuanta menos adhesión, cuantos menos vínculos, más soledad. Y, de este modo, el hombre se encuentra inerte ante la realidad: este es el resultado final de la presunción ilustrada de hacer de la razón la medida de todas las cosas. Por ello, en otra sede, he hablado de una «*Ilustración insatisfecha*»⁷: insatisfecha por partida doble ya que, habiendo pretendido demasiado de la razón en la modernidad, haciendo coincidir la evidencia de una razón absoluta, separada y abstracta, con toda la evidencia, ha acabado por pedirle demasiado poco, considerándola impotente y débil de cara a la realidad.

Nihilismo, por tanto, como variante de un racionalismo que, llevado al exceso, provoca dudas sobre la positividad del ser. Como dice este terrible y expresivo texto de Montale: «*Quizá una mañana caminando en un aire de vidrio, árido, veré, volviéndome, realizarse el milagro: la nada a mis espaldas, el vacío detrás de mí, con un terror de borracho. Después como en una pantalla, se mostrarán de golpe árboles, casas, colinas por el engaño usual. Pero será demasiado tarde; y me iré quedo entro los hombres que no se vuelven, con mi secreto*»⁸. El hombre vive como si todo fuera ilusorio, como si no existiera una consistencia, como si un hijo que nace no fuera algo positivo, como si el dolor y la prueba que requieren no fuera un reflejo misterioso del gran bien que Dios es para nosotros.

Ahora bien: hablar de evento en esta situación es ciertamente difícil.

c) El cristianismo como evento

¿Qué significa decir que Jesucristo es un evento? Y ¿cómo debe ser vivido este evento?

El primer nivel del evento es su naturaleza de **hecho**. Se trata de un hecho que sucede, como es un hecho que estamos aquí hablando ahora. De este modo, cuando hablamos de Jesucristo, lo primero que se debe absolutamente subrayar es la naturaleza de **hecho** del nacimiento del Hijo de Dios en la carne, a través de María. Es un evento porque es un hecho. Es una circunstancia fáctica: se podría describir analíticamente el contexto en el cual el Hecho se ha producido. En este sentido - desde el punto de vista desde el que nosotros ahora lo consideramos - Jesucristo es un hombre que entra en la historia de los hombres como cualquier otro hombre. En efecto, los evangelios nos relatan circunstancias específicas, con detalles concretos de espacio y tiempo, que describen este

⁵ San Tomás definía la verdad en su núcleo esencial como «*adaequatio intellectus et rei*». Digo en su núcleo esencial para tener en cuenta las reservas de la filosofía personalista: «*como es sabido, Tomás de Aquino definió la verdad como adecuación del espíritu a la realidad. La filosofía personalista del periodo entre las dos guerras mundiales y del inmediatamente posterior a la guerra ha evidenciado con crítica aguda la insuficiencia de esta definición. Ciertamente con esta fórmula no hemos dicho todo, pero es evidenciado cuanto es decisivo: percibir la verdad es un fenómeno que hace el hombre conforme al ser. Es un “convenir-en-uno” de yo y mundo, es acuerdo y consonancia, es ser-donados y ser-purificados*» (J. RATZINGER, *Natura e compito della teologia*, Milano 1993, 39-40).

⁶ Cfr *Veritatis Splendor* 35-53.

⁷ Cfr A. SCOLA, *Ragioni per credere*, en *Nuntium* 1 (1997) 43.

⁸ E. MONTALE, *Forse un mattino...*, da *Ossi di seppia*, in ID., *Tutte le poesie*, Milano 1990, 42.

hecho.

Este, entonces, es el primer nivel del evento. Se desnaturaliza, se reduce Jesucristo a pretexto, cuando se prescinde de la naturaleza de hecho de Su encarnación.

¿Qué es lo que la categoría de evento - segundo paso - añade al hecho?

Podemos responder a partir de la etimología de la palabra evento: *e-venio* (*vengo a tu encuentro desde*). Evento, en efecto, indica un acontecimiento que sucede en un momento preciso y, sin embargo, continúa en el tiempo y llega hasta nosotros. Por ello esta palabra es más adecuada a la hora de mostrar el carácter excepcional de ciertos hechos, como el acontecimiento de Jesucristo. El evento Jesucristo sucede en un instante del tiempo, pero, en cierto sentido, está por encima del tiempo («*un momento en el tiempo pero no como un momento del tiempo, un momento en el tiempo, pero el tiempo se hizo mediante ese momento*»⁹). Atraviesa el tiempo y, sin solución de continuidad (ya veremos cómo), llega hasta mí. En este sentido la palabra evento es la más apropiada para nosotros que contemplamos hoy el hecho. Es más apropiada porque establece una conexión entre el hecho excepcional ocurrido entonces y su volver a acontecer aquí y ahora. Un evento, por tanto, no es un puro recuerdo.

A este punto, confirmada la naturaleza de hecho excepcional y, por lo tanto, de evento, o sea de un hecho que vuelve a acontecer aquí y ahora porque ocurrió entonces, podemos formular dos interrogantes radicales de relevancia fundamental para nosotros. Ambos expresan la llamada *objección ilustrada*.

3.- La objeción ilustrada

Esta objeción, formulada por Lessing y por Kant¹⁰, constituye un verdadero escándalo, una piedra de tropiezo incluso para nosotros que somos cristianos. Podemos expresarla en estos términos: «*Sí, es verdad: Jesucristo es el hombre más importante de todos los tiempos. Pero... es un hombre del pasado. Es verdad: ha entrado en la vida de Juan y Andrés, ¡pero eran sus contemporáneos! ¿Cómo puede un hombre del pasado, un hecho del pasado, tener que ver contigo y conmigo hoy, aquí y ahora? ¿Cómo es posible que un acontecimiento ocurrido hace dos mil años pueda ser el criterio válido y universal de mi existencia y de mi acción aquí y ahora?*». De hecho, el pensamiento filosófico a partir de la modernidad ha relegado a Jesucristo a mero hecho del pasado, reduciéndolo progresivamente a un simple ejemplo o a una inspiración del comportamiento moral.

Podemos formular esta objeción según dos flexiones. La primera: «*¿de qué nos hablan la Escritura y la Tradición de la Iglesia? ¿Cuál es el contenido del anuncio de la Iglesia desde hace dos mil años? ¿Nos hablan de un hecho presente o de un hecho del pasado?*».

A esta primera formulación podemos añadir una segunda: «*Aceptando que Jesucristo pueda ser hoy una realidad presente, ¿se trata de un hecho o de un mito (mito aún en el caso de que se use la acepción más positiva del término)? ¿Un hecho, por tanto, o un mito que inspira una buena conducta, como una bella fábula?*».

Reduciendo Jesucristo a mera inspiración, el riesgo es evidente: se construye un cristianismo sin Cristo, como si Cristo no hubiera venido, no se hubiera encarnado.

Precisamente a este nivel, desafía el cristianismo, hoy más que nunca, la mentalidad nihilista del tardo racionalismo que, en su expresión más común, típica de una sociedad aparentemente hiperliberal como la nuestra, puede describirse con estas palabras: «*si quieres ir de pesca el domingo, ve pesca... Si quieres ir a la iglesia, ve a la iglesia... ¿Qué más da? Si te apetece... La sociedad es verdaderamente liberal, es magnánima desde este punto de vista... Pero, que quede claro que es una fijación tuya. ¿Esta fábula te gusta? Prácticala...*».

Quisiéramos ahora dar una respuesta al núcleo de la objeción ilustrada: ¿cómo es posible que

⁹ T. S. ELIOT, *Coro VII, Cori da "La Rocca"*, Milano 1994, 98-99: «*a moment in time but not like a moment of time, a moment in time but time was made through that moment*».

¹⁰ ¿Cómo es posible que «*verdades históricas casuales puedan transformarse en prueba de verdad de razones necesarias?*», G. E. LESSING, *Sopra la prova dello spirito e della forza*, in SCIACCA - SCHIAVONE, *Grande antología filosofica* t. 15, Milano 1968, 1557-1559.

Jesucristo sea contemporáneo de todos los hombres de todos los tiempos?

4.- Jesucristo contemporáneo del hombre de todos los tiempos

¿Cómo responder a esta dificultad? Se trata, como ya comentamos, de recuperar conscientemente la naturaleza de *evento* propia y característica del cristianismo.

a) La singularidad de Jesucristo

Aquí no podemos exponer todo el desarrollo teórico de la cuestión¹¹. Dicho desarrollo parte de la consideración de la plena correspondencia entre el dato exegético y el dato dogmático en cristología (correspondencia que puede ser comprobada a partir del examen del *pro nobis*), y prosigue con la afirmación de la tesis de la *singularidad* del acontecimiento de Jesucristo. La Ilustración y sus objeciones, en efecto, encuentran respuesta en el reconocimiento del carácter singular del evento de Jesucristo¹². La humanidad de Jesucristo es una humanidad singular: la humanidad del Hijo de Dios muerto y resucitado. En virtud de esta singularidad de su humanidad resucitada, Jesús de Nazaret, su persona y su obra, ligados a un tiempo específico, sin embargo concierne a todos los momentos de la historia: se trata de un acontecimiento universal y definitivo. Jesucristo es verdaderamente hombre: murió hace dos mil años y, sin embargo, hoy sigue vivo. Por este motivo se trata de alguien único y original, singular. Ha vencido a la muerte y, por lo tanto, es el Señor de la vida. Jesucristo es el fundamento absoluto y único de la salvación en todo tiempo y para todo hombre¹³.

b) La lógica sacramental

Concretamente la forma de la *contemporaneidad* de Jesucristo en el presente de todo hombre, la manifestación de su singularidad se llama *sacramento*. A través de la realidad sacramental de su Cuerpo (Iglesia), signo e instrumento de la salvación del género humano, el Señor viene al encuentro de cada hombre como hace 2000 años vino al encuentro de la Samaritana, de Juan y de Andrés, del joven rico, de Nicodemo... Realidad sacramental, por tanto, que expresa la lógica de la encarnación. El Catecismo de la Iglesia Católica nos ilustra esta verdad con gran precisión: «A través de sus gestos, sus milagros y sus palabras, se ha revelado que “en él reside toda la plenitud de la divinidad corporalmente” (Col 2, 9). Su humanidad aparece así como “el sacramento”, es decir, el signo y el instrumento de su divinidad y de la salvación que trae consigo: lo que había de visible en su vida terrena conduce al misterio invisible de su filiación divina y de su misión redentora»¹⁴.

Somos, por lo tanto, partícipes de la Vida divina, hemos sido hechos conformes a Jesucristo a través de la incorporación a su Iglesia que se realiza en el bautismo y culmina en la Eucaristía. Podemos seguir a Jesucristo, imitar a Jesucristo, porque hemos sido incorporados a El, porque hemos sido hechos miembros suyos, miembros de su Cuerpo. Sin la incorporación sacramental no existe cristianismo. A la siempre recurrente objeción ilustrada responde el genio del catolicismo en el gran evento del Jueves Santo. En el Jueves Santo Jesús, en efecto, con la institución de la Eucaristía y del Orden sacerdotal, *anticipa* la oferta de sí (pasión, muerte y resurrección) a la libertad de todos los hombres de todos los tiempos. Si nuestra libertad no se abandona al dato concreto de los sacramentos y a la lógica en ellos implicada, es imposible reconocer la contemporaneidad del evento de Jesucristo en el presente de la historia.

En la lógica de la encarnación (lógica sacramental) se hace manifiesto que Jesucristo es un *evento*: un hecho excepcional que comienza en el pasado y llega hasta el hoy del hombre.

c) Evento, libertad, historia: lógica sacramental y *traditio*

¹¹ Cfr A. SCOLA, *Questioni di Antropologia Teologica*, Roma 1997, 107-130.

¹² Cfr G. MOIOLI, *Cristologia*, Milano 1978, 223-255.

¹³ Cfr A. SCOLA, *El acontecimiento de Jesucristo hoy*, en Revista Católica Internacional *Communio* 17 (1995) 402-423.

¹⁴ *Catecismo de la Iglesia Católica* 515.

Llegados a este punto, es necesario que profundicemos la lógica propia del evento, la lógica sacramental tal como es vivida en el cristianismo desde hace 2000 años. Para hacerlo nos remontamos al origen del cristianismo, es decir, a lo que podemos llamar el *hecho cristiano*.

Hemos visto que el hecho cristiano consiste en la Iglesia como evento de Jesucristo que se propone a la libertad de los hombres en el hoy de la historia¹⁵. Se trata de un dinamismo profundamente unitario - evento, libertad, historia – que identifica simultáneamente la génesis de la comunidad en torno a Jesús y su permanencia en el tiempo. Para describir este dinamismo unitario la Iglesia siempre ha hablado de *traditio* (tradicción). Hay que afirmar, inmediatamente, con claridad que la *traditio* es un *lugar de práctica y de experiencia*¹⁶.

Para entender qué es la *traditio* en su núcleo constitutivo, consideremos nuestro estar reunidos aquí hoy. Este gesto es posible por el hecho de que, *sin solución de continuidad*, la amistad que Él ha anudado a su alrededor se ha propagado, físicamente, en el tiempo y en el espacio, llegando hasta nosotros. Hombres de razas y pueblos diferentes, de diversas culturas y civilizaciones, en tiempos diferentes, ininterrumpidamente desde hace dos mil años se adhieren por gracia al evento y lo reproponen. En este dato elemental, que no tiene igual en la historia de la humanidad, se apoya el concepto católico de *traditio*. La tradición se funda en «*una experiencia siempre en acto (...) la Tradición conduce a la conciencia clara elementos hasta entonces encerrados en las profundidades de la fe y de la práctica, en vez de expresados, referidos y reflejados. Por ello, esta fuerza conservadora y preservadora es, al mismo tiempo, educadora e iniciadora. Vuelta amorosamente hacia el pasado donde está su tesoro, ella va hacia el futuro donde se halla su conquista y su luz. Goza del sentimiento humilde de reencontrar fielmente también lo que descubre. No debe para nada innovar, en cuanto posee su Dios y su todo; pero debe continuamente enseñarnos algo nuevo, porque hace continuamente pasar algo de lo implícito vivido a lo explícito conocido. Por ella en definitiva trabajan quienes viven y piensan cristianamente, tanto el santo, que perpetúa Jesús en medio de nosotros, como el erudito que acude a las puras fuentes de la Revelación, o el filósofo que se esfuerza por abrir los caminos del futuro y por preparar la continua creación del Espíritu de novedad. Y este trabajo de todos los miembros contribuye a la salud del cuerpo, bajo la dirección de la cabeza la única que, en la unidad de una conciencia divinamente sostenida, organiza y estimula el progreso*»¹⁷.

¿Cuál es la fisonomía del encuentro de este evento con la humana libertad asegurado por la *traditio*? Esta fisonomía se puede encontrar en el conjunto de los escritos del Nuevo Testamento. Estos documentan un evento que *pone en movimiento* la libertad de las personas. En un determinado sentido, intuimos el inconfundible dinamismo desde las primeras páginas de los Evangelios sinópticos («*los pastores se decían unos a otros: 'vayamos, pues, hasta Belén y veamos lo que ha sucedido y el Señor nos ha manifestado. Y fueron a toda prisa*» (Lc 2, 15-16)¹⁸ o considerando los encuentros eficazmente descritos por el Evangelio de Juan (Jn 3, 1ss; 4, 7ss; 8, 1-11). Sin embargo, tal fisonomía emerge completamente cuando la libertad de los que lo habían seguido, dejando todo, se ve sometida a la prueba suprema. Emblemática es la triste desilusión de los dos que por la tarde volvían a Emaús¹⁹. Les parecía que todo había terminado, que una aventura bellísima había acabado en el fracaso. Jesús – más allá de las enormes esperanzas suscitadas – les parecía uno de los muchos que, en los decenios precedentes, se habían levantado con la pretensión de ser el Mesías, suscitando un *movimiento*; al final, se había rendido ante la muerte y una muerte violenta, llevándose consigo al sepulcro, la aspiración de un pueblo desilusionado. Pero un hecho

¹⁵ El designio de Dios es un designio en acto en el hoy de la historia: «*es el misterio de lo que Dios ha hecho y continua a hacer sobre la tierra, en una historia, la historia terrestre de la cual él ha llegado a ser el actor principal entrando en plena realidad*» (L. BOUYER, *La Chiesa di Dio*, Assisi 1971, 185-186).

¹⁶ Cfr el ensayo de Maurice Blondel: M. BLONDEL, *Storia e dogma*, Brescia 1992, particularmente 103-137.

¹⁷ *Ibid.*, 108.

¹⁸ Cfr también Mt 4, 18-25; Mc 5, 1-20.

¹⁹ Cfr Lc 24, 13-35.

absolutamente inesperado se produce: la resurrección. El Resucitado aparece (aquí el aparecer es un *intenso ver - ofthe*) a los ojos a primera vista desolados de las mujeres y de los apóstoles²⁰. Esta experiencia ocurre de forma precisa también a los dos de Emaús. Cuando parte el pan, Le reconocen e, inmediatamente, este reconocimiento les *mueve al anuncio*: «*Cuando se puso a la mesa con ellos, tomó el pan, pronunció la bendición, lo partió y se lo iba dando. Entonces se les abrieron los ojos y le reconocieron... Y, levantándose al momento, se volvieron a Jerusalén*» (Lc 24, 30-33).

La fisonomía del encuentro entre el evento y la libertad asegurada por la *traditio* es descrita, en cierto sentido, por este *ponerse en movimiento* de las mujeres y de los apóstoles después de la aparición del Resucitado. Esta fisonomía encontrará su confirmación en la autoconciencia plena de la nueva comunidad, fruto del don del Espíritu Santo que Él había prometido.

Un último dato. El método de la *traditio* es el testimonio²¹. En la *traditio*, el evento se comunica de testigo a testigo²². Es impresionante cómo san Pablo utiliza los mismos verbos (*paradídōmai* - transmitir - y *paralambáno* - recibir-)²³ para hablar de la institución de la Eucaristía (1Cor 11, 23) y para anunciar la resurrección de Cristo como contenido esencial de la predicación (cfr 1Cor 15)²⁴. En ambos casos él dice: «*Lo que he recibido (paralambáno) os transmito (paradídōmai)*»: ¡aquí está la *traditio*!²⁵.

5.- Jesucristo al encuentro con la libertad

Jesucristo, entonces, viene al encuentro de nuestra libertad, se hace contemporáneo nuestro y nos llama a Él gracias a la lógica sacramental de la encarnación que se transmite (*traditio*) en la historia.

El último paso de nuestra reflexión consistirá, por tanto, en el desarrollo de una consideración sobre el encuentro entre la humana libertad y la libertad de Dios en su Hijo Jesucristo. Lo hacemos ante todo considerando la naturaleza de la libertad creada.

a) Enigma y drama de la libertad humana

Podemos describir brevemente qué es la libertad empezando por una constatación: el primer movimiento que la realidad suscita en el hombre que la encuentra es de *atracción*. San Tomás lo llama *amor natural (amor naturalis)*²⁶. Este amor es, ante todo, una pasión (*passio*), algo que sucede en el sujeto. Se trata del deseo ontológico que abre la libertad del hombre a la realidad precisamente porque ésta se presenta como *amable*. Este deseo que constituye el hombre, de ahí que se pueda hablar de deseo ontológico, comporta una tensión a la totalidad. Si así no fuera, no se podría hablar de felicidad o de satisfacción en términos de plenitud. Que el deseo tenga esta característica de ser total nos muestra que el hombre goza de una cierta capacidad con respecto al ser infinito (*capax Dei*, se decía en la Edad Media); y, al mismo tiempo, este deseo nos dice que el ser infinito es *absolutamente otro* por respecto

²⁰ Sobre la resurrección Cfr H. SCHLIER, *La risurrezione di Gesù*, Brescia 1994 (3 ed.).

²¹ No se debe olvidar el profundo vínculo que existe entre el apóstol, la misión y el martirio (*martyria* - testimonio): Cfr Ap 7, 13ss; 17, 6; 21, 14.

²² Cfr At 2, 22ss; Gal 1, 1-10; 1 Ti 1, 1-4.

²³ Cfr F. BÜCHSEL, *paradídōmi*, en G. KITTEL - G. FRIEDRICH, *Grande Lessico del Nuovo Testamento* t. 2, Brescia 1966, 1180ss; G. DELLING, *paralambáno*, in G. KITTEL - G. FRIEDRICH, *Grande Lessico del Nuovo Testamento* t. 6, Brescia 1970, 37ss. Es necesario observar que el tratamiento que dichas voces reciben por parte de estos autores es minimalista.

²⁴ Otros textos: 1 Cor 11, 2. 23; 15, 1-11; 2 Tes 2, 15; 3, 6.

²⁵ Es importante subrayar que al concepto de tradición paulino pertenece esencialmente la referencia al evento originario: «*Lo esencial para Pablo es que la tradición que ha llegado a nosotros (1 Cor 15, 3), viene del Señor (11, 23). Una tradición que fuera creada por Pablo o por otros no poseería ninguna validez*» (F. BÜCHSEL, *parádosis*, in G. KITTEL - G. FRIEDRICH, *Grande Lessico del Nuovo Testamento* t. 2, Brescia 1966, 1189)

²⁶ Cfr SAN TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 26.9.3. co.

al hombre («no puedo buscarte si no te muestras, ni encontrarte si no te dejas ver»²⁷). La paradoja del hombre se acentúa: por un lado es capaz de adhesión al misterio infinito, por el otro, no conoce su rostro si el misterio mismo no se lo revela. De esta manera, la libertad descubre sólo su plenitud en el encuentro obediente entre el Misterio que gratuitamente se dona y nuestra capacidad de recibirlo, expresada en el deseo constitutivo de satisfacción total²⁸. En el corazón mismo de la libertad humana existe, por tanto, una sutura: la felicidad entendida como cumplimiento no puede ser el resultado lineal del deseo que me constituye. Y no puede serlo porque, llegada a un punto, la trayectoria del deseo se interrumpe y, el deseo de cumplimiento transforma la libertad del hombre en un grito lanzado a Aquel que es la plenitud: «Tu rostro buscaré, Señor. No me escondas tu rostro»²⁹.

A causa de esta sutura la adhesión de la libertad pasa a través de una continua elección de bienes parciales. Este es el segundo nivel de la libertad, generalmente conocido como *libre albedrío*. El deseo empuja la libertad finita a la búsqueda de un bien parcial (el contrario de lo que pensaba Schopenhauer), bien parcial que reenvía continuamente, como signo, al rostro misterioso del Infinito. Por esta razón el libre albedrío - aunque continuamente ejercitado - nunca está satisfecho completamente porque sólo en la adhesión al Misterio Infinito se satisface y se cumple la libertad.

A ningún observador atento escapa que, en nuestra sociedad, se exalta este segundo nivel de la libertad como si fuera *toda* la libertad.

A esta reducción ha colaborado un cierto filón del pensamiento católico que no ha tenido en cuenta la dimensión del amor natural y ha considerado la libertad como *indiferencia ante las distintas posibilidades de elección*³⁰. Además, la consideración de la libertad como *ausencia de vínculos*, típica de nuestra época, ha favorecido la exaltación del libre albedrío separándolo del camino hacia el fin último. Considerar el segundo nivel de la libertad como si fuera *toda* la libertad quiere decir, en última instancia, permitir que se ahogue en una serie de *satisfacciones finitas* que no cumplen el deseo originario (primer nivel) del misterio Infinito (tercer nivel). El cumplimiento, en efecto, implica que el ser infinito llame a la libertad a la adhesión. Solo así se puede cumplir definitivamente el deseo originario que constituye el hombre.

Demos un paso más en nuestra reflexión sobre la libertad. Si consideramos atentamente la naturaleza dramática de la libertad humana, podemos reconocer una verdad que todos hemos experimentado desde pequeños: *para decir objetivamente yo, tengo que decir tú*. Esta verdad depende últimamente de lo que el Papa en la *Mulieris dignitatem* llama *unidad dual*³¹. Se trata de la flexión antropológica del discurso ontológico (desde el punto de vista filosófico, este vínculo intrínseco entre antropología y ontología es muy importante porque permite recuperar el desafío de la filosofía moderna y contemporánea en el ámbito del *realismo cristiano*). De hecho, el hombre *es* pero no es todo *el ser*: se trata de la llamada *distinctio realis* o *diferencia ontológica*. Obviamente aquí tampoco podemos comentar el significado de esta diferencia³². Pero podemos, desde el punto de vista antropológico, descubrir la incidencia de esta *diferencia ontológica* si consideramos el yo en acción. En efecto, el hombre verifica en sí mismo la existencia de una triple polaridad constitutiva: espíritu-

²⁷ S. ANSELMO, *Proslogion* 1; S. TOMMASO D'AQUINO: «Nosotros no podemos percibir de Dios lo que es, sino solo lo que no es y como los demás seres se ponen en relación a Él» (*Contra gentes* 1, 30).

²⁸ Cfr el diálogo imaginario entre Jean Guitton y François Mitterrand en J. GUITTON, *El mio testamento filosofico*, Milano 1997, 188-222.

²⁹ *Sal* 26, 8-9.

³⁰ Cfr S. PINCKAERS, *Les sources de la morale chrétienne*, Friburgo 1985, 244-257.

³¹ *MD*, 6-7.

³² Santo Tomás no se ha ocupado *ex professo* del problema de la *distinctio realis* pero sin duda, después de amplias discusiones, hoy parece claro que el Aquinate sostenía una distinción real entre esencia y ser. La expresión *distinctio realis* no se encuentra en los escritos de Tomás, que utiliza a veces este otro término: *compositio realis* (Cfr *De Ver* q. 27 a. 1 a 8). Santo Tomás y Heidegger tienen en común la afirmación de la diferencia entre ser y ente, pero la interpretación de esta diferencia diverge completamente. Para el Aquinate se trata de la expresión de la contingencia, mientras que Heidegger la transforma en absoluta cerrándola en sí misma (Cfr C. FABRO, *Tomismo e pensiero moderno*, Roma 1966, 21-45; E. PEREZ DE HARO, *El Misterio del ser*, Barcelona 1994, 152-162).

cuerpo, hombre-mujer, individuo-comunidad³³. De estas polaridades, la primera nos enseña la forma concreta del yo, por lo cual goza de una cierta supremacía en relación a las otras dos. Analicémoslas de cerca.

La primera polaridad, espíritu-cuerpo, enseña que en el hombre se halla la experiencia de una *unidad dual*. Gracias al cuerpo el hombre se percibe como parte del cosmos y participa, con toda su sensibilidad y su razón, de las leyes de la naturaleza. Al mismo tiempo, gracias al espíritu, él trasciende el cosmos y participa de una naturaleza espiritual que él tiene en común con los demás hombres. Desde el punto de vista fenomenológico esta tensión es insoluble. Sin embargo, la polaridad constitutiva alma-cuerpo no significa una imposibilidad estructural de autocomprensión unitaria del hombre³⁴: es posible hablar de unidad pero tenemos que caracterizarla como *unidad dual*. Esta fórmula nos permite evitar dos peligros opuestos entre sí: el espiritualismo que desprecia la realidad del cuerpo, y el materialismo que considera el espíritu un epifenómeno de la materia. Ninguna de estas dos posiciones da razón de la naturaleza del hombre.

La segunda polaridad puede ser descrita de esta manera: el hombre existe, inevitablemente, siempre y sólo como hombre y como mujer³⁵. De hecho, ningún hombre, en sí mismo es capaz de ser todo el hombre: siempre tiene ante sí la otra manera, respecto a la suya, de ser hombre. El yo verifica dentro de sí una carencia que lo abre a un *fuera de sí*. Esta realidad nos hace percibir que la sexualidad no es una dimensión derivada sino constitutiva de lo humano. Al mismo tiempo, a través de ella, el hombre descubre el vínculo con la generación y, por lo tanto, con la realidad de la muerte. El carácter dramático de la vida alcanza en este punto una de sus cimas.

El binomio hombre-mujer es también signo primigenio de la tercera polaridad, individuo-comunidad. Dos son los datos que esta polaridad añade al cuadro antropológico que estamos trazando. Por una parte, enseña la sociabilidad originaria del hombre y, por otra, permite percibir su carácter histórico.

De esta breve descripción antropológica se puede intuir que el hombre, en la autocomprensión de la cual es capaz, percibe en sí la existencia de dos dimensiones: una enigmática y la otra dramática. El enigma consiste en este dato de la experiencia (que en sí mismo es ontológico y, por tanto, común a cualquier ser contingente y no solo al hombre en cuanto tal): el hombre existe pero no posee en sí mismo el fundamento del propio ser. El drama, por su parte, consiste en la imposibilidad (incluso en la hipótesis de que el hombre pudiera solucionar el enigma que lo constituye) de evitar la sutura que le caracteriza, la distancia entre existencia y esencia tal como la hemos visto en las polaridades constitutivas. Sin duda, entre el enigma y el drama existe una diferencia radical. Es lo que Sartre no percibió cuando hablaba del hombre como de una *pasión inútil*: confundió el drama con el enigma. Si no existiera la solución del enigma, el hombre sería una pasión inútil y, como diría Shakespeare, la *«sombra de un sueño huidizo»*. Mientras que la solución del enigma existe. Sin embargo, debe quedar claro que nada y nadie puede decidir con antelación el drama de cada hombre.

b) Jesucristo soluciona el enigma del hombre exaltando el drama de la libertad

Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre, arquetipo e imagen perfecta al mismo tiempo, resuelve el enigma del hombre revelándole la llamada a la filiación divina. El hombre, que no puede encontrar en sí mismo el propio fundamento, dado que no es el ser, todavía participa del Ser mismo de Dios: lejos de estar destinado a la nada, puede llamar a Dios Padre. Su deseo de cumplimiento no está condenado a la frustración, no sólo no es inútil sino que está destinado a durar eternamente y, así, del hombre nada se pierde, ni un pelo de su cabeza³⁶. Todo contribuye al bien de los que aman a Dios.

Esta solución del enigma del hombre es descrita por San Pablo como una experiencia de

³³ Para el desarrollo de este problema Cfr A. SCOLA, *Hans Urs von Balthasar: uno stile teologico*, Milano 1991, 107-118.

³⁴ Como el magisterio de la Iglesia ha recordado en sus pronunciamientos: Cfr DS 372, 800, 902, 1440, 2766, 2812, 3002.

³⁵ Cfr A. SCOLA, *Identidad y diferencia*, Madrid 1989, 45-65; ID., *Il mistero nuziale. I. Uomo-Donna*, Roma 1998.

³⁶ Cfr Mt 10, 30.

libertad. «*Para ser libres nos libertó Cristo*»³⁷. En efecto, si seguimos leyendo el quinto capítulo de la carta a los Gálatas, podremos tener la confirmación de que el punto de partida de la descripción de la nueva vida, en el cual él enumera los «*frutos del Espíritu*» en contraposición a las «*obras de la carne*» (cf. vv. 13-25), es precisamente la vocación a la libertad: «*Vosotros de hecho, hermanos, habéis sido llamados a la libertad*»³⁸. En este sentido es importante afirmar que la libertad cristiana es «*prenda de la vida eterna*», o sea anticipación de esa adhesión definitiva al Infinito que nos ha sido revelada en Jesucristo. La dinámica de la elección o libre albedrío, que hemos descrito antes, permanece durante la vida actual, sin embargo el hombre es capaz, con la gracia, de actos de adhesión total al Infinito (la teología desarrolla a este punto la doctrina del mérito).

Por último, es importante reconocer que Jesucristo cumple la libertad del hombre porque en Él encuentran una solución estable esas polaridades de las cuales hemos hablado. Me permito subrayar la expresión *encuentran en Él*, que lo indica como un paradigma. ¡«*En Él*» y no en nosotros! Él nos indica el camino a través del cual nuestra libertad, elección tras elección, encuentra en la gracia la estabilidad personal de las polaridades que la constituyen. La tensión originaria alma-cuerpo encuentra todo su significado en la verdad de la resurrección de la carne, fruto de la muerte de Cristo. A través del misterio pascual la naturaleza del hombre es salvada en su totalidad y el cuerpo llega a ser, en cierto sentido, sacramento del hombre, factor que revela su naturaleza espiritual. La polaridad hombre-mujer se relaciona con el misterio de la relación Cristo-Iglesia³⁹, en la que el amor sponsal no sólo encuentra su forma completa sino que, al mismo tiempo, es liberado de su vínculo con la muerte. Y esto no sólo porque en Cristo la muerte ha sido vencida, sino más propiamente porque Cristo inaugura una nueva forma de fecundidad que no se identifica con la procreación humana: la sponsalidad virginal. En tercer lugar, la tensión individuo-comunidad encuentra su punto de estabilidad en la experiencia de la *comunión* y, sobre todo, en su culmen: la *communio sanctorum*, porque en la comunión eclesial el hombre encuentra su misión personalizante. De esta manera, la comunidad llega a ser no un obstáculo sino el ámbito en el cual la libertad es continuamente sostenida⁴⁰.

c) La lógica sacramental en la vida cotidiana

El cristianismo, por tanto, salva en profundidad la libertad exaltando el carácter dramático de la naturaleza humana. Esta es la razón por que puede dirigirse siempre a todos los hombres. No hacen falta estrategias para esto. ¡No confundamos la misión con la propaganda! La misión consiste en comunicar la sobreabundancia del corazón de quien ha encontrado en Cristo el sentido pleno de la vida. Por ello, viviendo las circunstancias que todos viven, el cristiano es capaz de comunicar. Si, por el contrario, la fe no tiene nada que ver con el drama de mi vida, sino que se reduce a un esquema externo, Jesucristo se convierte en un simple pretexto. En este caso, en cualquier lugar en que me encuentre (en el trabajo, en la universidad, en la actividad política), seré exactamente como los demás: nada de lo que haga será un signo, ni podrá transmitir la novedad que he encontrado.

Una brevísima conclusión de método. ¿Cómo la naturaleza de acontecimiento, de evento del hecho cristiano se puede percibir en la vida cotidiana? La debilidad de gran parte del mundo católico de hoy, la debilidad mía, la debilidad tuya es que no vemos en qué sentido, circunstancias y relaciones tienen el mismo origen que ese pan que es su Cuerpo y ese vino que es su Sangre. La Eucaristía es el dilatarse del evento de la persona concreta de Jesús en la historia en beneficio nuestro. Circunstancias y relaciones son, en cierto sentido, “sacramento” de la presencia de Jesucristo. ¡Es la lógica de la encarnación la que falta en nuestra vida cotidiana! Si no asumo la circunstancia y la relación en la lógica de la Eucaristía, ¿cómo puede Jesús ser mi contemporáneo? ¿Cómo puede llegar a mí? El evento de Jesús acontece ahora porque me atañe en esta circunstancia, me sucede en esta relación, porque a través de esta relación me toca. En la circunstancia y en la

³⁷ Gal 5, 1.

³⁸ Gal 5, 13.

³⁹ Cfr Ef 5.

⁴⁰ Cfr A. SCOLA, *Hans Urs von Balthasar...*, op. cit., 116.

relación como signo, como “sacramento”, se explica toda la realidad, se percibe la realidad tal como en verdad es.

Fuera de esto, fuera de la circunstancia y de la relación como eventos que me tocan y regeneran mi yo, ¿qué es Jesucristo? Una fantasía que está por encima de nuestros pensamientos, por encima de nuestros sentimientos, un producto nuestro, una proyección nuestra; alguien que no está presente, alguien al que nunca podremos decir: «*Señor tú lo sabes todo, tú sabes que te amo*» (Jn 21, 17).