



III CONGRESO INTERNACIONAL DE CATEQUESIS

*El Catequista, Testigo de la Vida nueva en Cristo
Vaticano, 8-10 septiembre de 2022*

**LIBERTAD PERSONAL
Y CONCIENCIA ECLESIAL**

*III Congreso Internacional de Catequesis
EL CATEQUISTA, TESTIGO DE LA VIDA NUEVA EN CRISTO
Vaticano, 8-10 de septiembre de 2022*

LIBERTAD PERSONAL Y CONCIENCIA ECLESIAL

*ROBERT CHEAIB
9 de septiembre de 2022*

1. Introducción: la libertad no es evidente

Si nos fijamos en la historia del pensamiento, nos sorprenderemos de que un concepto aparentemente tan claro y evidente como la libertad humana no se puede dar por supuesto ni se acepta pacíficamente. Si en las filas de los defensores de la libertad tenemos a pensadores del calibre de René Descartes, la multitud de escépticos no es menos numerosa.

Descartes, durante la suposición del *genium aliquem malignum*¹ en el que se basará su duda metódica, supone una «libertad imaginaria»², pero la plantea metódicamente para liberarse de los prejuicios y para concluir que la libertad es evidente por sí misma. En los principios de la filosofía afirma claramente que la libertad de la voluntad humana se puede conocer sin pruebas, de un modo inmediatamente experiencial: «Que hay libertad en nuestra voluntad y que en muchas cosas está en nuestro arbitrio el poder asentir o no asentir, es tan patente que ha de contarse entre las nociones primeras y máximamente comunes, las que nos son innatas»³. La libertad, en otras palabras, es uno de los primeros conceptos claros y distintos.

Por otro lado, Denis Diderot, en una carta a Landois del 29 de junio de 1756, considera que la libertad es «*un mot vide de sens*»⁴, una palabra hueca de sentido, porque «no existen seres libres». La acción libre y la libertad son un «viejo prejuicio». El propio Diderot deduce las graves consecuencias que tiene su idea: «Si no hay libertad, tampoco hay acciones que merezcan ser elogiadas o desaprobadas; no hay vicio ni virtud, nada que se pueda

¹ R. DESCARTES, *Meditazioni di filosofia prima*, I, 22; *Opere 1637-1649. Testo francese e latino a fronte*, a cura di G. BELGIOIOSO, Bompiani, Milano 2012², p. 708.

² *Ibid.*, I, 23; *Opere*, p. 711.

³ R. DESCARTES, *Principi della filosofia*, I, 19; *Opere*, p. 1737.

⁴ D. DIDEROT, «Lettra a Landois», in *Id.*, *Opere filosofiche, romanze e racconti. Testo francese a fronte*, a cura di P. QUINTILI e V. SPEROTTO, Bompiani, Milano 2019, p. 484.

recompensar o castigar. ¿Qué es, por tanto, lo que distingue a los hombres? Hacer el bien y hacer el mal. [...] La bondad es un don de la fortuna, y no es una virtud»⁵.

En este escenario de escepticismo que pone la mirada en los límites y la dependencia, el existencialismo de Jean-Paul Sartre constata, en cambio, la evidencia de la libertad, pero lo hace sin triunfalismo, es más, sintiendo todo el peso de este destino que se impone al hombre que es «una pasión inútil»⁶, porque «ser libre es estar condenado a ser libre»⁷.

Estas breves citas son suficientes para mostrar cuán complejo es el tema de la libertad. No en vano, el filósofo Robert Nozick afirma que el tema de la libertad es «el más frustrante e inflexible de los problemas»⁸.

Nos preguntamos, entonces, qué lugar ocupa la libertad en la fe cristiana. En definitiva, ¿qué significa ser libres? ¿Cómo vivir la libertad y cómo conservarla? Mi reflexión tiene dos partes. La primera reflexiona sobre algunos fundamentos para la conceptualización de la libertad; la segunda se centra en las perspectivas, es decir, en algunos elementos tomados de la tradición cristiana que nos dan pistas para ejercer y realizar la vocación de libertad.

⁵ *Ibid.*, p. 487.

⁶ J.-P. SARTRE, *L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris 1943, p. 662.

⁷ *Ibid.*, p. 164. «Être libre c'est être condamné à être libre».

⁸ R. NOZICK, *Philosophical Explanations*, The Belknap Press, Cambridge 1981, p. 293.

2. Fundamentos

2.1. Libertad y necesidad

Sin ánimo de aventurarnos en las sutilezas de las cuestiones filosóficas que sólo hemos evocado como *incipit* de la reflexión, me parece oportuno detenerse, al menos brevemente, para superar la idea que aniquilaría la reflexión sobre la libertad en su inicio: la del determinismo que niega la posibilidad de la libertad.

Señalo, para comenzar, que una de las razones que los escépticos aducen para negar la libertad es el predeterminismo y el fijismo de las leyes naturales, así como el hecho evidente de que nuestra libertad no es ilimitada, sino que está condicionada por varios factores físicos, neurológicos y culturales⁹. En la interacción entre el determinismo, la necesidad y la dependencia, varios filósofos ven, por así decirlo, la evidencia de la inevitabilidad, incluso de la inexistencia *tout court* de la libertad. Asimismo, algunos científicos consideran que las explicaciones neurológicas y fisiológicas son suficientes para explicar el fenómeno de forma inmanente sin recurrir a la categoría de libertad¹⁰.

⁹ Mario de Caro estigmatiza de modo sintético este problema así: «En particular desde los albores de la era moderna, son muchos los que opinan que el determinismo ciego de las leyes naturales ha puesto en peligro la idea de la libertad. En este sentido, como atestigua magistralmente la tercera antinomia de la Crítica de la razón pura, el problema consiste en explicar si —y, en caso afirmativo, cómo— los seres humanos pueden escapar a las férreas leyes que rigen el mundo de la naturaleza. Y si no pueden escapar de ellas, ¿en qué sentido puede decirse que son libres?». (M. DE CARO, *Il libero arbitrio*, cit., p. 4).

¹⁰ Para hacerse una idea acerca del debate sobre este tema se puede consultar las siguientes obras: S. HARRIS, *Free Will*, Free Press, New York 2012; A. SUÁREZ — P. ADAMS (edd.), *Is Science Compatible With Free Will? Exploring Free Will and Consciousness in the Light of Quantum Physics and Neuroscience*, Springer, London 2013; S. SHIPLEY, *Science and Free Will: A Brief Introduction to the Illusion of Free Will*, Westbow Press, Bloomington 2018.

En el lado opuesto, encontramos el realismo pragmático de Viktor E. Frankl, quien —no sólo como filósofo, sino sobre todo como fundador de la tercera escuela vienesa de psicoterapia, la logoterapia, y, aún antes, como superviviente de un campo de concentración— reconoce los determinismos de la vida humana, pero indica que no son tan absolutos que aniquilen la libertad. Frankl argumenta —semejantemente al ya citado Descartes— que la libertad se presenta como fenómeno primero y originario en el ser humano¹¹. Es una expresión de la intencionalidad volitiva de la voluntad, que no es sinónimo de voluntarismo ingenuo, ya que Frankl —que combate insistentemente el «pandeterminismo»¹² y defiende a capa y espada la «libertad de la voluntad»— no niega el «sano determinismo» en la existencia del ser humano. La libertad —y la consiguiente responsabilidad de nuestros actos— según el análisis fenomenológico son atributos existenciales irreducibles a cualquier nivelación óptica.

De una opinión parecida es el filósofo francés Maurice Blondel, que muestra de modo preciso que no hay oposición entre la libertad y el determinismo físico, orgánico o psicológico. Es más, la dialéctica del determinismo (que no es absoluto) aclara el drama y la estructura de la libertad y, por consiguiente, de la voluntad. Demuestra además que la voluntad y la acción del hombre se nutren de la savia de sus determinismos y de las fuerzas oscuras que se convierten en el vientre donde tiene lugar la «concepción de la acción»¹³.

Para utilizar una imagen simplificadora, los condicionamientos de nuestra libertad no son paredes que la *aprisionan*, sino diques que permiten orientar, concentrar y *liberar* el potencial de nuestra voluntad; que nos permiten ejercer la libertad y alimentar nuestro carácter personal que se define por nuestros actos.

Está claro que la libertad humana no es absoluta. Pero a quienes se apresuran a deducir que por esa razón es inconsistente o insubsistente, la sutil respuesta del teólogo (y filósofo) benedictino Elmar Salmann señala algunos matices fecundos, que dan que pensar: «Nuestra libertad no es absoluta, sino absuelta para ser ella misma»¹⁴. Y aquí podemos entrar

¹¹ Presentando este aspecto del pensamiento frankliano, Eugenio Fizzotti escribe explicando: «Todas las realidades humanas presuponen la libertad, como 'a priori', más que presuponer esta algo en sí misma» (E. FIZZOTTI, *Angoscia e personalità. L'antropologia in Viktor E. Frankl*, Dehoniane, Napoli 1980, p. 48).

¹² Cf. V.E. FRANKL, *Logoterapia e analisi esistenziale*, Queriniana, Brescia 2005⁶, p. 53.

¹³ Cf. M. BLONDEL, *L'Action (1893). Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Quadrige/Presses Universitaires de France, Paris 1993, p. 105.

¹⁴ E. SALMANN, *Presenza di spirito. Il cristianesimo come gesto e pensiero*, Messaggero, Padova 2000, p. 35.

brevemente en el filón bíblico y teológico de la libertad resumido en el Catecismo de la Iglesia Católica de modo sucinto y preciso: «Dios ha creado al hombre racional confiriéndole la dignidad de una persona dotada de la iniciativa y del dominio de sus actos. “Quiso Dios “dejar al hombre en poder de su propio albedrío” (Si 15,14.), de modo que busque a su Creador sin coacciones y, adhiriéndose a Él, llegue libremente a la plena y feliz perfección¹⁵»¹⁶. En el mismo número el Catecismo cita a san Ireneo de Lyon, quien afirma: «El hombre es racional, y por ello semejante a Dios; fue creado libre y dueño de sus actos»¹⁷.

2.2. Liberar la libertad

La Biblia no se hace ilusiones respecto a los condicionamientos internos y externos de la libertad. Desde el jardín del Edén ya muestra al ser humano puesto ante el límite. Ahora bien, precisamente ese límite, que en la simbología genesiaca es «el árbol del conocimiento del bien y el mal» (como traduce André Wénin) y el mandamiento que conlleva, se convierte en el espacio para el ejercicio del libre albedrío. Ante la palabra del Otro, el ser humano es desafiado a tomar partido, aclararse en su interior y declarar su confianza, lealtad o desconfianza e infidelidad¹⁸.

La literatura bíblica no plantea la libertad como un problema abstracto, sino como una cuestión muy práctica. Se puede aseverar que en el pensamiento bíblico la verdad de la libertad se manifiesta al ejercerla. Al ejercer y liberar la libertad experimentamos de forma tangible su existencia, una existencia que está continuamente amenazada, que debe ser afirmada y confirmada. La existencia de la libertad depende de la iniciativa del agente humano, de sus actos y sus costumbres.

Además, la libertad personal se manifiesta directamente *en relación*. El fenómeno humano nunca se presenta solo. Desde el principio está en la presencia de Dios. Y el Señor inmediatamente afirma que «no es bueno que el hombre esté solo»¹⁹. La liberación del potencial humano necesita una alteridad, no una cualquiera sino una alteridad de igual dignidad, que se sitúe frente a él. La epifanía de la libertad tiene lugar en la comunión,

¹⁵ CONCILIO VATICANO II, Constitución pastoral *Gaudium et spes*, núm. 17.

¹⁶ CCC, núm. 1730.

¹⁷ IRENEO DE LYON, *Adversus haereses*, 4, 4, 3.

¹⁸ Véanse las sugestivas páginas de A. WÉNIN, *Da Adamo ad Abramo o l'errare dell'uomo. Lettera narrativa e antropologica de la Genesi*, I, *Gen 1,1-12,4*, EDB, Bologna 2008, pp. 44-49.

¹⁹ Gén 2,18.

primero con Dios, después con la alteridad humana y también con la alteridad del mundo (pensemos en el descanso sabático de la tierra, por ejemplo, pero también en los cuatro verbos utilizados en los relatos de la creación para definir la relación del hombre con los animales y las cosas). Ya en las primeras páginas de la Biblia se descubre que el espacio de la epifanía de la libertad es la coexistencia, el *Dasein* experimenta inmediatamente su realidad como *Sein-bei* y *Mitsein*. Esta alteridad ayuda en la configuración de la libertad, porque le dicta sus límites y la ayuda a definirse y sucede que al reconocer la alteridad del otro, el humano se reconoce a sí mismo²⁰.

En la evolución histórica del camino de Israel, especialmente en la experiencia del Éxodo, la libertad está estrechamente relacionada con la liberación, que es una condición para ejercerla. Es claramente un don del Señor: «Recuerda que fuiste esclavo en Egipto y que de allí te rescató el Señor, tu Dios»²¹.

El camino de la libertad adopta muchas formas y expresiones. Se concreta orientando las propias elecciones hacia la vida, cuando el hombre se encuentra ante camino de la vida y el camino de la muerte: «Mira: hoy pongo delante de ti la vida y el bien, la muerte y el mal. Pues yo te mando hoy amar al Señor, tu Dios, seguir sus caminos, observar sus preceptos, mandatos y decretos, y así vivirás y crecerás y el Señor, tu Dios, te bendecirá en la tierra donde vas a entrar para poseerla»²². No en vano, los diez mandamientos o, mejor, las diez palabras, se presentan como medidas relacionales destinadas a custodiar la libertad y la liberación recibidas. Una de las características de los hijos liberados es vivir según estas reglas. Dios ha creado el mundo del caos con diez palabras²³, y así crea y guarda el orden de la creación con las diez palabras que preceden al *kerygma* de la liberación: «Yo soy el Señor, tu Dios, que te saqué de la tierra de Egipto, de la casa de esclavitud»²⁴. La ley de Dios se presenta como guardiana de la libertad que Dios nos ha dado. «La ley de Dios no atenúa ni elimina la libertad del hombre, al contrario, la garantiza y promueve»²⁵.

²⁰ Cf. Gén 2,23.

²¹ Dt 24,18.

²² Dt 30,15-16.

²³ Cf. Gén 1.

²⁴ Éx 20,2.

²⁵ Cf. Juan Pablo II, *Carta encíclica "Veritatis splendor"*, Ciudad del Vaticano (6 de agosto de 1993), núm. 35. La encíclica retoma el tema de la Ley en su relación con la autonomía y afirma que «la verdadera autonomía moral del hombre no significa en absoluto el rechazo, sino la aceptación de la ley moral, del mandato de Dios: ««Dios impuso al hombre este mandamiento...» (Gén 2,16). La libertad del hombre y la ley de Dios se encuentran y están llamadas a compenetrarse entre sí, en el sentido de la libre obediencia del hombre a Dios y

La espera mesiánica aparece progresivamente a lo largo de la historia de Israel como una espera de libertad y liberación, y aunque vaya pareciendo cada vez más una liberación política, los profetas no dudan en insistir en la libertad asociada a la justicia y la santidad.

Dicho esto, en el Nuevo Testamento encontramos abundantes manifestaciones del rostro de la libertad personal y existencial que, especialmente en el corpus paulino, tiene una fuerte coloración cristocéntrica. «Cristo —escribe Pablo a los Gálatas— nos ha liberado para la libertad»²⁶. Se trata de la liberación de las «obras de la Ley» para vivir de la libertad de los hijos de Dios. El apóstol precisa que esta libertad no tiene que convertirse en «un pretexto para la carne», sino que tiene que concretarse en el servicio del amor recíproco²⁷. La libertad del cristiano se expresa en la posibilidad de acceder a Dios con plena confianza, que nos da el único mediador entre Dios y los hombres, el hombre Jesucristo²⁸. Esta libertad, como en el Antiguo Testamento, está amenazada porque el hombre elige la muerte, por el pecado que es fallar la diana, perder el camino de la Vida. Por esto, a los judíos que se consideran libres de hecho y de derecho²⁹, Jesús replica diciendo: «En verdad, en verdad os digo: todo el que comete pecado es esclavo. El esclavo no se queda en la casa para siempre, el hijo se queda para siempre. Y si el Hijo os hace libres, seréis realmente libres»³⁰. La libertad no es un derecho de sangre, sino un ejercicio de sudor y esfuerzo personal. Para ser libres hay que conocer y vivir en la verdad. La verdad no es solo un saber, es un estilo de vida, un encuentro, una relación personal con Aquel que es la verdad³¹. El camino de la fe cristiana consiste en acoger la libertad que nos da Cristo, y permitir que esta liberación que se nos da «libere nuestra libertad», por usar una feliz expresión que han usado en varias ocasiones los últimos pontífices. El *Catecismo* explica en la misma línea de pensamiento que «en la medida

de la gratuita benevolencia de Dios al hombre. Y, por tanto, la obediencia a Dios no es, como algunos piensan, una *heteronomía*, como si la vida moral estuviese sometida a la voluntad de una omnipotencia absoluta, externa al hombre y contraria a la afirmación de su libertad. En realidad, si heteronomía de la moral significase negación de la autodeterminación del hombre o imposición de normas ajenas a su bien, tal heteronomía estaría en contradicción con la revelación de la Alianza y de la Encarnación redentora, y no sería más que una forma de alienación, contraria a la sabiduría divina y a la dignidad de la persona humana» (núm. 41).

²⁶ Gál 5,1.

²⁷ Cf. Gál 5,13.

²⁸ Cf. Ef 3,12; 1Tm 2,5.

²⁹ Cf. Jn 8,33.

³⁰ Jn 8,34-36.

³¹ Sigue siendo actual y muy sugerente el análisis de los matices de la verdad en el corpus juanino en los dos volúmenes de I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans saint Jean*. I. *Le Christ et la vérité. L'Esprit et la vérité*, Biblical Institut Press, Rome 1977; *Id.*, *La vérité dans saint Jean*. II. *Le croyant et la vérité*, Biblical Institut Press, Rome 1977.

en que el hombre hace más el bien, se va haciendo también más libre. No hay verdadera libertad sino en el servicio del bien y de la justicia. La elección de la desobediencia y del mal es un abuso de la libertad y conduce a la esclavitud del pecado»³². Esta afirmación contiene una paradoja contraintuitiva, por lo menos a nivel cultural: el hombre vive su libertad obedeciendo, a imagen de Cristo, Hijo obediente al Padre, y no haciendo lo que le plazca. Esta libertad se manifiesta en la capacidad de responder, o sea, en ser *responsables* de las propias acciones³³. La libertad «alcanza su perfección cuando está ordenada a Dios, el supremo Bien»³⁴.

Resumiendo, en una perspectiva cristiana, la libertad se presenta no ya como un dato sino como un don y una tarea. Un don amenazado por el repliegue sobre sí mismo, por el *homo incurvatus in sé*, que se cierra a Dios, a los demás y a la vida en abundancia. Ningún hombre es libre si es prisionero de sí mismo. Ningún hombre es verdaderamente libre si vive en la mentira y en pecado. Ningún hombre es libre en solitario. Lo que amenaza la libertad no es tanto el error «abstracto», es más bien errar alejados de la verdad de una relación, es el dar la espalda a un Rostro. Por esto, la reflexión sobre la libertad pasa también por una liberación del concepto de pecado de las estrecheces de un moralismo estéril, para ir hacia una moral personal comunitaria.

2.3. Pecar o fallar la diana de la libertad de los hijos de Dios³⁵

En la tragedia griega, el término *hamartía* contiene una riqueza simbólica mucho mayor que el término «pecado». Indica un objetivo perdido o, simplemente, fallar, fracasar, perder una oportunidad. Este error de juicio o de trayectoria poco a poco nos lleva, con efecto mariposa, a un error más grave, a equivocarnos más. *Hamartía* es «el punto de inicio de una cadena causal que termina en un desastre»³⁶. Es irónico el destino de *hamartía*. Te sale decir, ¡qué

³² CCC, núm. 1733.

³³ Cf. CCC, núm. 1734: «La libertad hace al hombre *responsable* de sus actos en la medida en que estos son voluntarios. El progreso en la virtud, el conocimiento del bien, y la ascesis acrecientan el dominio de la voluntad sobre los propios actos».

³⁴ CCC, núm. 1744.

³⁵ Para la redacción de los puntos de II.3 a III.3. he utilizado amplias partes de mi libro *Volti de la preghiera. Saggio sulle forme de la preghiera e sulla lettura spirituale*, Tau, Todi 2022, pp. 151-176.

³⁶ Cf. J.M. BREMER, *Hamartia. Tragic Error in the Poetics of Aristotle and in Greek Tragedy*, Adolf M. Hakkert, Amsterdam 1969, 23. El autor hace una presentación minuciosa de los significados que tiene el término *hamartía* en la literatura griega. Los matices que he resaltado muestran la riqueza de este término.

pena! (en italiano *che peccato!*). Su reducción al concepto restrictivo de pecado entendido en un sentido moralista, como el incumplimiento de un código extrínseco, es una pena (*peccato*), un objetivo perdido. Es decir, falta el sentido de los códigos éticos y morales y el valor existencial del pecado. La reducción ética ha llevado a una pérdida de perspectiva. El propósito de centrarse en el pecado es ver cómo debilita la voluntad humana e inhibe la libertad. «Quien comete pecado es esclavo del pecado».

Por otro lado, también el término hebreo para pecado —*hata*— tiene significados afines a *hamartía*. Lo que distingue en positivo el concepto hebreo de pecado es que pone claramente de relieve la *dimensión relacional* del pecado. El pecado es una grieta en la relación entre el hombre y Yahvé³⁷. En la concepción judía, por tanto, el pecado sale de los confines estrechos del moralismo y entra en un proceso de integración de la existencia y la gramática relacional. Pecar es fallar en la relación filial y, al mismo tiempo, nupcial y mística con el Señor.

A la luz de estas premisas, es preciso comprender que la formación moral en catequesis —y para ampliar el ejemplo, la enseñanza de un método de examen de conciencia— en lugar de degradarse en una recogida selectiva estéril de los pecados cometidos, debe ser entendida como una lectura de la vida que marque la diferencia y haga una selección, es decir, haga un discernimiento entre las costumbres que cuentan y que edifican y las que son un obstáculo para nuestra vida, impidiendo que florezca libremente y llegue a su destino. Tanto los vicios como las virtudes son mucho más que actos separados y disociados. Ambos son *habitus*, modos de ser, formas de vida que, respectivamente, debilitan o fortalecen la libertad personal.

Los sentidos etimológicos que hemos examinado —el griego y el hebreo— nos invitan a ir más allá de la reducción moralista y extrínseca de pecado. Una mirada tan completa al sentido de pecado nos ayuda a discernir mejor los efectos de elecciones equivocadas, de destinos no alcanzados, de relaciones traicionadas o perdidas. Por eso, para que esté al servicio de la libertad verdadera del ser humano, hay que liberar el concepto de pecado del reduccionismo grave al que a menudo es sometido, que no pocas veces lleva a un sentido infantil de relación con el pecado, convirtiéndolo en algo prohibido que se desea o en un simple sentimiento de culpa, más que en una señal de una vida no vivida y una belleza

³⁷ El concepto de pecado en la Biblia, aunque implique los significados mencionados respecto a *hamartía*, se concentra especialmente en la relación entre el hombre y Dios (cf. J. LAM, *Patterns of Sin in the Hebrew Bible. Metaphor, Culture, and the Making of a Religious Concept*, Oxford University Press, New York 2016; P. SCHOONENBERG, *La potenza del peccato*, Queriniana, Brescia 1970).

embrutecida y abortada. Solo una mirada madura hacia el pecado, devolverá a la catequesis el coraje de tratar el tema desde una perspectiva holística de la relación libre del ser humano consigo mismo, con Dios y con los demás. Es lo que trataré de desarrollar en la parte dedicada a las perspectivas.

3. Perspectivas

A la luz de los fundamentos de los que he dado algunas pinceladas, voy a sacar ahora algunas aplicaciones para la vida creyente y la catequesis.

3.1. Sentimiento de culpa y pecado

Es bastante habitual que las personas se concentren con más frecuencia en los sentimientos de culpa e identifiquen con estos su pecado. Es normal y comprensible, ya que el sentimiento de culpa lo generan los mecanismos individuales y subjetivos, por no decir también los propios cortocircuitos, mientras que el sentido de pecado requiere una objetividad y una capacidad de salir del círculo restringido de la propia psique. Por eso es importante distinguir entre sentimiento de culpa y sentido de pecado.

El sentimiento de culpa es un mecanismo psicológico, vinculado a la educación o a experiencias traumáticas pasadas, o simplemente a un sentir. El sentimiento de culpa es subjetivo, suele estar relacionado con la propia experiencia, la edad, el estado emocional. El sentimiento de culpa no está vinculado a una situación objetiva en la que se haya fallado, sino a una asociación errónea —mental y emocional— entre una experiencia y un sentimiento.

El sentido de pecado es algo muy diferente. Es la percepción de un distanciamiento *objetivo* de un bien, de la propia verdadera identidad y del propio finalismo. Al fin y al cabo, es la conciencia de una ruptura o distorsión en una *relación*. Precisamente a la luz de este último elemento, el sentido del pecado supera el orden psicológico y entra en el orden existencial, relacional y espiritual. No es casualidad que el pecado se asocie a la cerrazón, al repliegue sobre uno mismo y al aislamiento. En este sentido es elocuente la ya mencionada analogía del *homo incurvatus in se*³⁸. Aquí observamos la especificidad relacional del concepto bíblico de

³⁸ Cf. AGUSTÍN, *Comentarios a los Salmos*, 37, 10; M. JENSON, *The Gravity of Sin. Augustine, Luther and Barth on Homo Incurvatus in se*, T&T Clark, London 2006.

hata que se ha destacado anteriormente. El pecado no es tanto traicionar un código ético, es traicionar una cara, una amistad, una relación, una alianza, un Rostro. «Contra ti, contra *ti solo* pequé, cometí la maldad *en tu presencia*»³⁹.

En pocas palabras, el sentimiento de culpa es un cortocircuito. Es una fijación en un detalle exagerado. Pertenece al mundo individual ilusorio, ya sea real o ideal. El sentido de pecado, en cambio, es un sentido de la realidad. Es una visión de conjunto. Es un sentido de la proporción, la correlación y la relación.

Sentimiento de culpa y sentido de pecado cambian las perspectivas. El primero nos hace miopes, el segundo abre los ojos a los ciegos. El primero hace que nos obsesionemos con una tesela, el segundo nos muestra todo el mosaico. El primero hace que nos fijemos en un pequeño árbol y perdamos de vista el bosque. El segundo nos hace sensibles a la vida que quiere florecer, y nos hace comprender que es una pena (*peccato*) sofocarla. El primero ofusca, el segundo hace que seamos clarividentes.

El sentimiento de culpa nos desconecta, es más, surge precisamente de una desconexión inicial con nosotros mismos y con el sentido del ser, entendido como verdadero, bueno y bello. El sentido de pecado es un sentido de la relación con nuestra realidad, con los demás, con el mundo, y —en última instancia— con el Señor. El hombre entiende el pecado cuando se abre a la relación, sobre todo a la relación por excelencia: la relación con Dios. «No es la consideración de sus faltas, sino ver la santidad de Dios lo que hace que los santos sean conscientes de su pecado»⁴⁰.

³⁹ Sal 51,6.

⁴⁰ A. BLOOM, *Prière vivante*, Cerf, Paris 1981, p. 11.

3,2. *El arte cristiano de volver a ser uno mismo*

Con el pecado nos descentramos, buscamos la alegría, el sentido, la belleza y la plenitud, pero no los encontramos porque los buscamos en los lugares equivocados. También nos engañamos a nosotros mismos diciendo que guardamos estos valores, pero los almacenamos en cisternas llenas de grietas que no retienen el agua⁴¹.

Con el pecado o con lo que podemos definir como *distracción existencial*, estamos en la situación de Agustín que busca fuera la plenitud que es el Señor, mientras que el Señor se encuentra dentro, en la unificación de su propio ser. «Tú estabas dentro de mí y yo fuera. [...] Tú estabas conmigo, pero yo no estaba contigo»⁴², ni tampoco conmigo mismo. Después de su experiencia de laceración espiritual, Agustín exhorta con autoridad: «No quieras derramarte fuera; entra dentro de ti mismo, porque en el hombre interior reside la verdad»⁴³. Y poniendo estas palabras en boca del Señor, dice: «Mídete, no salgas fuera a burlarte de mí, sino entra en ti y mírate»⁴⁴.

En síntesis, en la vida espiritual es fundamental el aspecto del conocimiento de sí mismo, volver a ser uno mismo, volver al propio corazón. Santa Teresa de Jesús recomienda: «Y tened este cuidado: que en principio y fin de la oración, por subida contemplación que sea, siempre acabéis en propio conocimiento»⁴⁵. La santa también enseña que no hay un nivel tan avanzado en la oración que exima al orante del conocimiento de sí mismo y de su pecado: «No hay estado de oración tan subido, que muchas veces no sea necesario tornar al principio, y en esto de los pecados y conocimiento propio, es el pan con que todos los manjares se han de comer, por delicados que sean, en este camino de oración, y sin este pan no se podrían sustentar»⁴⁶.

Tomáš Špidlík destaca la proximidad entre los dos términos griegos *prosochê* (atención) y *proseuchê* (oración), subrayando que la primera es madre de la segunda. La atención —un rostro cristiano de *awareness* y *mindfulness*— es al mismo tiempo atención a sí mismo y atención a Dios. En la liturgia bizantina, antes de un momento importante, el diácono canta precisamente esta admonición: «*Prosochê*, ¡prestad atención!»⁴⁷.

⁴¹ Cf. Jer 2,13.

⁴² AGUSTÍN, *Confesiones*, 10, 27, 38.

⁴³ AGUSTÍN, *De la verdadera religión*, 29, 72.

⁴⁴ AGUSTÍN, *Sermones* 28/A, 6.

⁴⁵ TERESA DE JESÚS, *Camino de perfección*, 39, 5.

⁴⁶ TERESA DE JESÚS, *La vida*, 13, 15.

⁴⁷ Cf. T. ŠPIDLÍK, *L'arte di purificare il cuore*, Lipa, Roma 1999, p. 26.

¿Qué significan este volver y esta atención a sí mismos? ¿Quizá replegarse sobre sí mismo? ¡No! ¡Se trata exactamente de lo contrario! Volver a nosotros mismos en busca de la Sabiduría divina nos redime de los cortocircuitos del repliegue sobre nosotros mismos, nos libera para que vivamos la libertad de los hijos de Dios, o sea, el amor hacia los demás en el amor al Otro. Santa Teresa de Ávila, de hecho, llama su método de oración «*recogimiento*», porque «recoge el alma todas las potencias y entra dentro de sí con su Dios»⁴⁸. No hay aislamiento en la soledad de la oración porque el alma no está sola, sino con Aquel que es más íntimo para ella que ella misma⁴⁹. Dios no permite que el alma que quiere encontrarse con Él se repliegue sobre sí misma, sino que le imprime la forma del Crucificado con los brazos abiertos y el corazón traspasado por el amor al Padre y al mundo. Concretamente, este volver a sí mismo no es la contemplación del Yogui que trasciende el propio mundo, sino que es volver a la verdad del Evangelio predicada e interpretada por la comunidad que lo guarda. Por esto, en la intimidad de la propia conciencia, el creyente escucha el eco del Evangelio proclamado y compartido por la Iglesia. La conciencia personal del cristiano no es individualista, siempre es eclesial.

3.3. Las ocho enfermedades del espíritu

¿Cómo orientar, por consiguiente, la propia libertad? ¿Cómo discernir si estamos perdiendo el objetivo? Es verdad que cada uno tiene su camino, pero también es verdad que hay rasgos comunes y destacados en el camino de las personas que los asemejan. Este párrafo será una pequeña indicación y una invitación a leer las enseñanzas de la gran tradición de la Iglesia sobre los vicios y las virtudes.

Antes de hablar de los vicios (que llamaremos con otro nombre), es importante ser coherentes con lo que he dicho hasta ahora. Es fundamental superar el concepto jurídico (y meramente psicológico, o sea el «sentimiento de culpa») de pecado y entrar en una óptica existencial y espiritual. El pecado es un alejamiento de nuestra identidad y nuestra relación fundacional: la que tenemos con el Señor. Por otro lado, la antigua tradición monástica, especialmente la de los padres del desierto, siempre ha considerado el mal como una enfermedad, como un fallo. Pavel Evdokimov sostiene que «Oriente ignora todo principio jurídico, “penitencial”; su

⁴⁸ TERESA DE JESÚS, *Camino de perfección*, 28, 4.

⁴⁹ Cf. AGUSTÍN, *Confesiones*, 3, 6, 11.

actitud hacia los pecadores es terapéutica, no se inspira en un tribunal, sino en una clínica»⁵⁰. Para poder curar estos males, la tradición espiritual trató de ordenarlos para ver su naturaleza y colocación. El resultado fueron dos tradiciones afines: una oriental y una occidental.

En Oriente, la primera referencia sistemática es el *Tratado práctico* de Evagrio Pontico⁵¹ seguido por *Las instituciones cenobíticas* de Casiano⁵². Según Evagrio, los ocho *logismói*, de los cuales surgen todos los demás pensamientos y vicios⁵³, son: la gula (*gastrimarghía*), la fornicación y la lujuria (*porneía*), la avaricia (*philarguría*), la tristeza (*lúpe*), la ira (*orghé*), la acedia (*akedía*), la vanagloria (*kenodoxía*) y el orgullo (*huperefanía*)⁵⁴.

En Occidente, san Gregorio Magno hereda el esquema y lo modifica haciendo del orgullo la madre de todos los vicios. Además, el primer monje (benedictino) que fue elegido Papa, une tristeza y acedia y añade a la lista el vicio de la envidia. En la práctica, Gregorio conserva la lista de ocho elementos, pero con la separación del orgullo a otro nivel, nace la lista de los llamados «siete pecados capitales»⁵⁵. La obra más célebre después de las *Moralia* del papa Gregorio son las *Quaestionis disputatae «De malo»* de santo Tomás de Aquino que marcarán la pauta durante muchos siglos posteriores.

Quizá el apelativo podría parecer extraño, pero es preferible a «pecados», que implicaría actos cometidos, o a «vicios», que equivale a hábitos pecaminosos arraigados. El motivo de mi preferencia por el término «pensamientos» radica en que son sugerencias que pasan por el espíritu sin la intervención de la persona. Y ceder o no a ellas depende del hombre. Solo en esta última fase de decisión entra en juego la responsabilidad moral. Ya lo decía Evagrio: «Que estos pensamientos inquieten o no el alma, no depende de nosotros, pero que se instalen o no, que susciten o no las pasiones, he ahí lo que depende de nosotros»⁵⁶. Al fin y al cabo,

⁵⁰ P. EVDOKIMOV, «La vita spirituale», in *Id.*, *La novità dello spirito. Studi di spiritualità*, Ancora, Milano 1997³, p. 74.

⁵¹ EVAGRIO PONTICO, *Tratado práctico o del monje* (EVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique ou le moine*, t. II: SCh 171). Evagrio confirma la lista de los ocho vicios en otro tratado el *Antirrhethikos*, también conocido con el título *Contra los pensamientos malignos*. Evagrio también aborda el tema de los vicios en el *Peri logismon* (*Sobre los pensamientos*): *Sur les pensées*: SCh 43, Cerf, Paris 1998. El esquema de Evagrio, transmitido en la obra de Juan Damasceno, *Los ocho espíritus del mal* (PG 95), se ha convertido en parte integrante de la enseñanza tradicional.

⁵² Juan Casiano, *Las instituciones cenobíticas* (JEAN CASSIEN, *Les institutions cénobitiques*: SCh 109).

⁵³ Se los denominará capitales precisamente porque son las «cabezas» de las que surgen otros. Cf. También TOMÁS DE AQUINO, *Sobre el mal*, I, q. 1 a. 1 co.

⁵⁴ Cf. EVAGRIO PONTICO, *Tratado práctico*, 6.

⁵⁵ GREGORIO MAGNO, *Comentario moral a Job* (GRÉGOIRE LE GRAND, *Morales sur Job*, I. 1 et 2: SCh 32).

⁵⁶ EVAGRIO PONTICO, *Tratado práctico*, 6.

son fruto de la llamada concupiscencia que, como bien resume el Concilio de Trento, procede del pecado e inclina a él, pero no es un pecado en sí mismo; al contrario, luchar contra ella es una fuente de mérito⁵⁷.

A propósito de pensamientos malignos —también conocidos como *logismói*— se cuenta que un hermano fue a visitar a *abba Poimen* y le dijo: «Me rondan por la cabeza muchos pensamientos, por eso estoy en peligro». El anciano, entonces, lo llevó al aire libre y le dijo: «¡Ensancha el pecho y retén los vientos!». Y el otro respondió: «No puedo hacerlo». Entonces el anciano le dijo: «Si no puedes hacerlo, tampoco puedes impedir a los pensamientos [*logismói*] que entren: por tanto, tu tarea es resistir a ellos»⁵⁸. No tenemos el control de lo que nos pasa por la mente, pero estamos llamados a vigilar el corazón y la voluntad. Lo mejor que puedes hacer con los *logismói* es no entrar en diálogo con ellos, porque «Satanás es un tejedor de hilos: en la medida en que le proporcionas hilos, él los teje»⁵⁹.

El material tradicional sobre los pensamientos es tan rico y vasto que haría falta un libro entero simplemente para aportar algunas de las ideas que ya presentaron y exploraron los antiguos monjes. Mi intención es mucho más modesta y consiste en presentar perspectivas que ayuden a comprender los vicios, no como una transgresión de un código moral extrínseco, sino cómo fallar en la maduración humana y espiritual a la que estamos llamados. En este sentido, en lugar de considerar cada uno de los pensamientos individualmente, propongo una reflexión sintética que muestra el ingenio que hay detrás del enfoque de los padres. A tal propósito, el enfoque de los padres orientales tiene mi preferencia.

El primero de los vicios tratados en Oriente es la *gula*. En el plano bíblico, este vicio es «capital» tanto en las primeras páginas del Génesis como en los Evangelios, que presentan la gula como la primera de las tentaciones a la que el diablo somete a Jesús⁶⁰. No olvidemos, en este contexto, la pérdida de la primogenitura de Esaú y la rebelión del pueblo en el desierto contra Moisés y Aarón. La gula representa una naturaleza ilusoria de lo necesario. Lo fútil y

⁵⁷ Cf. *DH* 1515.

⁵⁸ I PADRI DEL DESERTO, *Detti. Collezione sistematica*, ed. Luigi d'Ayala Valva, Qiqajon, Magnano (BI) 2013, 303; X, p. 81.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 373. El dicho lo refiere un anciano de quien no se dice el nombre y al *apophtegma* siguen estas palabras: «Y lo dijo refiriéndose a los [malos] pensamientos».

⁶⁰ Cf. Mt 4,3-4; Lc 4,3-4.

lo secundario de repente se convierten en algo necesario y esencial⁶¹. El *logismós* de la gula confunde y distorsiona el significado del dicho «se come para vivir» y lo convierte en «se vive para comer». Se trata de una inversión terrible en los valores, tanto que así el propio Dios es el vientre⁶².

A la falta de control de la gula se suma la distorsión de la esfera sexual con la *lujuria*. El impulso sexual está orientado a la relación, al reconocimiento de la alteridad. La lujuria usa la alteridad, abusa de esta para su propio placer. En lugar de ser un impulso de personalización y de reconocimiento mutuo, la lujuria transforma el encuentro en consumo y anonimia genital. La lujuria y la fornicación pierden su objetivo porque borran el rostro. No es casual que la pornografía, que es un negocio gracias a la *porneía*, no invierta en las historias, sino que se concentra de modo obsesivo en los genitales y los actos hiperbólicos.

La *avaricia*, en griego *phil-arguría*, significa literalmente «amor/amistad con el dinero». La avaricia extiende el amor de amistad que es un gran espacio de relacionalidad y de reconocimiento recíproco a las realidades que no tienen ni voz ni rostro. Jesús considera la avaricia y el amor al dinero precisamente como un gran contendiente por el lugar de Dios en el corazón. «Nadie puede servir a dos señores. [...] No podéis servir a Dios y al dinero»⁶³. Pablo, por su lado, dice sin rodeos que la codicia es una idolatría⁶⁴. También aquí hay una descentralización y un desorden que, en lugar de utilizar los bienes materiales para liberar los recursos del hombre, convierte al hombre en esclavo de los recursos que tiene a su disposición. La avaricia y la codicia son antagonistas directas de la libertad, la paz interior y la felicidad. Es una gran paradoja: queremos los bienes materiales para ser felices, pero los bienes materiales se convierten en una ocupación y una preocupación que nos privan de la felicidad.

En cuanto a la *tristeza*, Evagrio afirma que «algunas veces surge a causa de la frustración de los deseos, otras veces es una consecuencia de la ira»⁶⁵. Aquí es útil tratar este *logismós* en relación con la envidia, que introdujo san Gregorio Magno. Los dos vicios están entrelazados. Citando a san Juan Damasceno, santo Tomás define la envidia como «la tristeza por el bien

⁶¹ Evagrio lo declina según las necesidades del monje (cf. EVAGRIO PONTICO, *Tratado práctico*, 7).

⁶² Cf. Flp 3,19.

⁶³ Mt 6,24; cf. Lc 16,13.

⁶⁴ Cf. Col 3,5.

⁶⁵ EVAGRIO PONTICO, *Tratado práctico*, 10.

ajeno»⁶⁶. El envidioso es peor del avaricioso. El avaricioso está contento con sus bienes pasajeros. El envidioso, en cambio, está triste por el bien ajeno. Se compara y siempre ve que la hierba del vecino es más verde. La tristeza es el síndrome de Caín. Se compara con el otro y no se da cuenta de la mirada de Dios puesta en él ni de la atención dialogante que Dios le dedica. La tristeza es un presagio de muerte, mata los días hundiéndolos en la monotonía y, llevada al extremo, podría derivar en consecuencias más graves como el suicidio o el asesinato, si se mezcla con la mencionada envidia.

La *akédia* (acedia) es cercana a la tristeza. Es tristeza y aburrimiento de las cosas de Dios. Según Evagrio, es el *logismós* «más pesado de todos», hace que «el sol parezca moverse lentamente, como si estuviera casi inmóvil, el día parece tener cincuenta horas» y obliga al monje a fijar los ojos fuera de la ventana por aburrimiento, todo se le hace insoportable y le lleva a desear otros lugares⁶⁷. Este *logismós* también se denomina «demonio del mediodía». Habitualmente, el demonio se asocia a la noche y las tinieblas, y no a la plena luz del día. Pero el carácter inesperado de la acedia, que ataca en la plenitud de recursos y a plena luz del día, la convierte en un mal particularmente temible y letal. Precisamente cuando todo está a la luz del sol, a mediodía, la acedia viene a proyectar sus sombras, produciendo un temible contraste. Se podría llamar con nombres más modernos como «la crisis de la mediana edad», «la crisis de identidad», así como *burnout*, depresión, desánimo, agotamiento. Acedia significa también indiferencia y «falta de cuidado». En la antigüedad designaba el hecho de no cuidarse de enterrar a los propios difuntos. Proyectada hacia la dimensión espiritual, implica la falta de cuidado hacia la propia vida, el propio bienestar y, en definitiva, la propia salvación⁶⁸.

En cuanto al vicio de la *ira*, Evagrio muestra cómo contamina el tiempo y el carácter de los afectados durante mucho tiempo: «La ira exaspera el alma por todo el día, pero especialmente durante las oraciones, apoderándose del espíritu, turbando el sueño y causando debilitamiento del cuerpo»⁶⁹. En la medida de lo posible hay que evitar la ira, pero como si somos realistas

⁶⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Sobre el mal*, X, a. 1, 1.

⁶⁷ Cf. EVAGRIO PONTICO, *Tratado práctico*, 12.

⁶⁸ Cf. J.-Ch. NAULT, *Il demonio meridiano. L'accidia, un'insidia sconosciuta del nostro tempo*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2015, pp. 21-22.

⁶⁹ EVAGRIO PONTICO, *Tratado práctico*, 11.

vemos que no siempre es posible, un hombre con un carácter bastante explosivo transmite sus consejos: «Si os indignáis, no lleguéis a pecar; que el sol no se ponga sobre vuestra ira»⁷⁰.

La *vanagloria* busca la propia gloria en lugar de desear la gloria de Dios. Forma parte de las dinámicas del *homo incurvatus in sé* que querría que todas las atenciones fueran para él. La vanidad, además de distraerse del Señor, poco a poco se distrae también de los valores y comienza a hacer el bien no por el bien en sí mismo sino por la gloria que conlleva. A la larga, la vanagloria apaga la fe. Jesús lo denuncia: «¿Cómo podréis creer vosotros, que aceptáis gloria unos de otros y no buscáis la gloria que viene del único Dios?»⁷¹.

Por último, tenemos el *orgullo*, que Gregorio Magno considera no tanto un vicio capital entre otros, sino la raíz de todos los vicios capitales. Antes que él, Orígenes ya explica que no todos los pecados son iguales y se pregunta cuál es el pecado mayor, y muestra que el mayor de los pecados es el orgullo porque fue la causa de la caída de los ángeles⁷². El problema del orgullo es que es un vicio de las tinieblas que puede disfrazarse de ángel de la luz. Montaigne recuerda que incluso ciertas formas de humildad nacen de la presunción y del orgullo⁷³. El orgullo y la soberbia son una ilusión. San Pablo nos invita a preguntarnos: «¿Tienes algo que no hayas recibido? Y, si lo has recibido, ¿a qué tanto orgullo, como si nadie te lo hubiera dado?»⁷⁴. Sin el Señor nosotros simplemente no somos, y mucho menos tendríamos nada. La humildad es salir de la ilusión y reconocer la verdad. Con razón, santa Teresa destaca el estrecho vínculo entre humildad y verdad: «Una vez —escribe la santa— estaba yo considerando por qué razón era Nuestro Señor tan amigo de esta virtud de la humildad y púsoseme delante, a mi parecer sin considerarlo sino de presto, esto: que es porque Dios es suma Verdad y la humildad es andar en verdad; que lo es muy grande no tener cosa buena de nosotros, sino la miseria y ser nada; y quien esto no entiende, anda en mentira. A quien más lo entienda agrada más a la suma Verdad, porque anda en ella»⁷⁵.

Si nos fijamos bien, todos estos vicios son cadenas mentirosas que distraen al ser humano de la verdad sobre sí mismo y sobre Dios, pervierten y enfrían las relaciones; limitan al ser humano a tener satisfacciones inmediatas e ilusorias y, en consecuencia, encadenan la

⁷⁰ Ef 4,26.

⁷¹ Jn 5,44.

⁷² ORÍGENES, *Homilias sobre Ezequiel*, 9, 2.

⁷³ Cf. M. de MONTAIGNE, *Essais*, II, Gallimard, Paris 1965, 541.

⁷⁴ 1Cor 4,7.

⁷⁵ TERESA DE JESÚS, *El castillo interior*, 6, 10, 7.

libertad. Los varios remedios —¡sumamente concretos!— que proponen los Padres tienen en común la intencionalidad de liberar al ser humano de replegarse sobre sí mismo mediante la apertura al Señor y a su gracia. El hombre se libera de sus síntomas y de sus «pensamientos malignos» cuando recupera la sintonía con el «pensamiento»⁷⁶ y los «sentimientos»⁷⁷ de Cristo, al abrirse de nuevo a la relación con el Señor que infunde su Espíritu de amor en el corazón⁷⁸ y nutre el alma con la savia de su propia vida⁷⁹.

3.4 La libertad como proexistencia a imagen de Cristo

La analogía soteriológica de la liberación se basa en un gran número de razones⁸⁰. Jesucristo es el Dios humano libre y que libera al hombre. Él libera al hombre de la esclavitud del *fatum*. Lo expresa también la «literatura» iconográfica a través del icono del Cristo Pantokrator que apoya sus pies en el arco del destino, rompiéndolo, liberando al hombre de la tragedia del eterno retorno y de los caprichos de los dioses y de la ineludible venganza de *kronos* que aplasta todo esfuerzo humano y todo ser humano. Cristo también libera al hombre del dominio del pecado y de sus efectos. Cristo además libera al hombre histórico con el anuncio revolucionario de la fraternidad y la comunión, que son aspectos muy concretos y liberadores del Evangelio. Antes de todos estos rostros de la liberación, sin embargo, Cristo libera la libertad del hombre y renueva la humanidad del hombre asumiendo la naturaleza humana con la que se une en cierto modo a todo hombre⁸¹. Cristo, el hombre nuevo, da a cada ser humano la posibilidad de renovarse introduciéndole en la comunión con Él, en su Cuerpo que es la Iglesia. Este don ontológico se hace personal a través de la *sequela Christi*, la *imitatio Christi*, viviendo el mandamiento nuevo. Concretamente, Cristo se presenta como maestro en la liberación de la libertad mostrando al hombre el verdadero camino de la libertad que es la obediencia y la proexistencia del amor: «Os doy un mandamiento nuevo: que os améis unos a otros; como yo os he amado, amaos también unos a otros»⁸². Para

⁷⁶ Cf. 1Cor 2,16.

⁷⁷ Cf. Rm 15,5; 2Cor 13,11; Fil 2,5.

⁷⁸ Cf. Rm 5,5.

⁷⁹ Cf. Jn 15,5.

⁸⁰ En el primero de sus dos tomos sobre la soteriología, Bernard Sesboüé dedica un capítulo al estudio bíblico e histórico del paradigma soteriológico del Cristo liberador. (Cf. B. SESBOÜÉ, *Jésus-Christ l'unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut*, t. I, *Problématique et relecture doctrinale*, Desclée, Paris 2003², pp. 175-198).

⁸¹ Cf. CONCILIO VATICANO II, Constitución pastoral *Gaudium et spes*, n. 22.

⁸² Jn 13,34.

explicar este punto hago referencia a las enseñanzas de un gran Padre de la Iglesia, san Máximo el Confesor, a cuya actualidad nos remite Benedicto XVI en una espléndida catequesis de 2008⁸³. A primera vista, el discurso puede parecer un poco alejado de nuestro interés. De hecho, parte de la disputa dogmática sobre las dos voluntades de Cristo que Máximo defiende contra la herejía del monotelismo. Máximo afirma que la Escritura no nos muestra un Cristo-humano manco, sin voluntad, sino un verdadero Dios y verdadero hombre, con dos naturalezas, una divina y una humana y, por consiguiente, con dos voluntades: una divina y una humana. Benedicto XVI, sin embargo, poner de relieve el problema que aparentemente podría surgir de esta afirmación que parece sumamente clara: «Dios, en Jesucristo, asumió realmente la totalidad del ser humano —obviamente, excepto el pecado—; por tanto, también una voluntad humana. Dicho de esta forma resulta claro: Cristo, o es hombre o no lo es. Si es hombre, también tiene voluntad. Pero entonces surge el problema: ¿no se cae así en una especie de dualismo? ¿No se acaba afirmando dos personalidades completas: razón, voluntad y sentimiento? ¿Cómo superar el dualismo, conservar la integridad del ser humano y, sin embargo, defender la unidad de la persona de Cristo, que no era esquizofrénico?». La respuesta de Máximo el Confesor es más relevante que nunca para nuestro tema. Benedicto XVI la resume así: «San Máximo demuestra que el hombre no encuentra su unidad, su integración, su totalidad en sí mismo, sino superándose a sí mismo, saliendo de sí mismo. De este modo, también en Cristo, saliendo de sí mismo, el hombre se encuentra a sí mismo en Dios, en el Hijo de Dios. No se debe amputar al hombre para explicar la Encarnación; basta comprender el dinamismo del ser humano, que sólo se realiza saliendo de sí mismo. Sólo en Dios nos encontramos a nosotros mismos; sólo en Él encontramos nuestra totalidad e integridad. Así se ve que el hombre que se encierra en sí mismo no está completo; por el contrario, el hombre que se abre, que sale de sí mismo, es un hombre completo y precisamente en el Hijo de Dios se encuentra a sí mismo, encuentra su verdadera humanidad».

Benedicto XVI continúa la explicación en su catequesis mostrando que el culmen de la libertad no es la capacidad de decir no, sino de abrirse con un sí a Dios y al prójimo: «San Máximo nos dice, y sabemos que es verdad: Adán —y Adán somos nosotros— creía que el "no" era el culmen de la libertad. Sólo sería realmente libre quien puede decir "no"; para realizar realmente su libertad, el hombre debe decir "no" a Dios; sólo así cree que es él

⁸³ Cf. BENEDICTO XVI, *Audiencia general* (25 de junio de 2008).

mismo, que ha llegado al culmen de la libertad. La naturaleza humana de Cristo también llevaba en sí esta tendencia, pero la superó, pues Jesús comprendió que el "no" no es el grado máximo de la libertad humana. El grado máximo de la libertad es el "sí", la conformidad con la voluntad de Dios. El hombre sólo llega a ser realmente él mismo en el "sí"; el hombre sólo llega a estar inmensamente abierto, sólo llega a ser "divino" en la gran apertura del "sí", en la unificación de su voluntad con la voluntad divina. Adán deseaba ser como Dios, es decir, ser completamente libre. Pero el hombre que se encierra en sí mismo no es divino, no es completamente libre; lo es si sale de sí; en el "sí" llega a ser libre». Al igual que Cristo, el hombre realiza su proexistencia no ya centrándose en sí mismo, sino, por así decirlo, descentrándose en el amor, porque sólo quien ama como Cristo se encuentra y se realiza.

Conclusión

Resumiendo el discurso, la experiencia concreta de la libertad aparece con tres rostros complementarios: libertad de, libertad para, libertad ante. La libertad, que Dios nos ha dado, como don y tarea, se realiza a sí misma no replegándose a sus propios caprichos, sino liberándose de (=libertad de) las tendencias miopes para ver claramente su llamada al amor (=libertad para) en relación a Dios y al prójimo (=libertad ante). Como acto intencional, en efecto, el amor no se experimenta sin la alteridad, por lo que la libertad cristiana que ama es una libertad que vive ante Dios, en su presencia, y ante los demás, dentro de la comunión querida por Dios, como «signo e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano»⁸⁴, es decir, la Iglesia.

⁸⁴ CONCILIO VATICANO II, Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium*, núm. 1.