

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR
FACULTAD ECLESIAÍSTICA DE CIENCIAS
FILOSÓFICO – TEOLÓGICAS**

**DISERTACIÓN PREVIA A LA OBTENCIÓN DEL TÍTULO
DE
LICENCIADO EN TEOLOGÍA**

**TÍTULO DE LA DISERTACIÓN
“CRISTO, LIBERTAD TRASCENDENTAL”**

por

ALVAREZ SOLANO DOLORES MARGARITA, RM.

Director: MSc. David de la Torre

QUITO, 2018.

Resumen

La búsqueda de la libertad pertenece al ser humano y lo constituye. Sin embargo, en esta búsqueda que da sentido a nuestra existencia corremos el riesgo de equivocarnos.

Más aún, el ser humano no se basta a sí mismo, no alcanza a dar sentido a todas las dimensiones de su existencia. Al contrario, su condición humana comporta en la profundidad de su ser una estructura trascendental, esto es, una apertura o un carácter inquieto, que lo impulsa a reconocer la capacidad de autotrascendencia.

Si admitimos que la búsqueda de la libertad nos constituye, conviene permitir que se levante también en nuestro horizonte de fe una cuestión fundamental que interroge por la verdadera libertad, ¿Puede el ser humano ser libre si prescinde de Dios? La respuesta que esta reflexión propone se articula desde una óptica cristiana, la cual concibe que el hombre no puede ser libre si prescinde de Dios, porque la alteridad es condición de posibilidad para la libertad.

Por eso, esta disertación articula la reflexión teológica desde el cristianismo. Este reconoce en la persona de Jesucristo al ser humano verdaderamente libre ¡Él es la Libertad Trascendental! Nosotros alcanzaremos la libertad en la medida en que nuestra existencia se vaya configurando con la vida de Cristo. Esto, en un tiempo en el que la Iglesia como portadora del mensaje de salvación continúa afanándose en ofrecer a toda persona de buena voluntad y al cristiano del siglo XXI una auténtica experiencia de Dios.

PALABRAS CLAVE: teología, antropología, filosofía, trascendencia, autocomunicación, experiencia.

Abstract

The search of freedom is part of the human being which shapes him. Nevertheless, in this search, that gives sense to our existence, we take the risk of making mistakes.

Besides that, the human being can't be satisfied by himself, he can't get a full understanding of all the dimensions of his existence. On the other hand, his human condition has a transcendental structure in the deep of his being. This cause an unsettled behaviour in humans that encourage them to recognize their self-transcendence capacity,

If we admit that the pursuit of freedom is part of us, a fundamental question in the perspective of our faith should be considered to wonder about the true freedom. Can the human being be free apart from God? The answer to this reflection from a Christian perspective, concludes that man can't be free apart from God, because the otherness is conditioned for the possibility of freedom.

Therefore, this dissertation articulates the theological reflection from Christianity, where it recognizes in the person of Jesus Christ the truly free human being ;He is the Transcendental Freedom! We will achieve freedom to extent that our existence is configured with the life of Christ. This at the same that the Church, as the bearer of the salvation message, continues striving to offer everyone with good will and the Christian from 21st century, an authentic experience of God.

KEY WORDS: theology, anthropology, philosophy, transcendence, self-communication, experience.

ÍNDICE

RESUMEN	ii
ABSTRACT	iii
INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO I	5
1. La constitución trascendental del ser humano	5
1.1. Como persona y sujeto	7
1.2. El ser responsable y libre	16
1.3. El ser dependiente de la disposición ajena	21
CAPÍTULO II	23
2. El rostro humano de Dios	23
2.1. La autocomunicación de Dios	24
2.2. El Dios de Jesucristo	27
2.3. Jesús, el rostro humano de Dios	32
CAPÍTULO III	35
3. Sobre la existencia cristiana	36
3.1. La comunión con Cristo dinámica de la existencia cristiana	37
3.2. Un maestro de espiritualidad: San Ignacio de Loyola, un hombre libre	40
3.3. Una discípula de la espiritualidad de San Ignacio de Loyola: Mercedes Molina, una mujer libre	45
CONCLUSIONES	53
REFERENCIAS	57

INTRODUCCIÓN

En nuestros tiempos se interpreta la libertad como autodeterminación, esto significa que, libre es aquel que decide por sí mismo o que es causa de sus propias acciones. Este modo de comprender la libertad humana convierte al ser humano en el creador absoluto del sentido de su vida, porque fija en la inmanencia del individuo el origen y el fin de la libertad. Por eso, aquí la libertad se transforma en el lugar de la génesis del no-sentido, pues su ejercicio se desenvolverá totalmente en la inmanencia del sujeto. Tal lógica se ha venido encarnando principalmente en dos figuras históricas que son como un eufemismo del absoluto, estas son: la violencia y la muerte. Violencia brutal que no solo es de las armas y de los medios de destrucción en masa, terror silencioso y universal de la injusticia en las relaciones políticas, sociales y económicas entre personas, grupos y naciones (Lima, 2002b, pp. 171-174). Desde esta óptica, la fuente de la libertad es inmanente. En consecuencia, esta interpretación de la libertad afirma la autonomía humana hasta negar toda relación del ser humano con Dios y con el universo entero (GS, 1967, núm. 2).

El cristianismo reconoce y profesa a Dios como el principio y fundamento de todo lo creado, sin embargo, aun creyendo es posible prescindir en nuestra cotidianidad de su Presencia Silenciosa, podemos dejar al misterio Absoluto, al margen de nuestra vida. Esto sucede, cuando no buscamos, ni aceptamos más relacionarnos con Dios en el discernimiento de su voluntad para nuestra vida. Cuando queremos tener el control de cada paso en nuestro diario vivir, cuando no dejamos espacio a la novedad de su Espíritu que irrumpe cuando menos lo esperamos. Y, no obstante, es en la cotidianidad, en lo aparentemente trivial de nuestro diario vivir que el misterio silencioso se revela, se manifiesta buscándonos amorosamente para hacernos partícipes de su propia vida, que es la verdadera y llena de sentido.

También percibimos que, desde el corazón de nuestra modernidad surge una búsqueda incesante de sentido, un anhelo por lo espiritual. Esto significa que hay un resurgimiento de lo espiritual. El carácter inquieto del ser humano lo impulsa a reconocer la capacidad de

autotrascendencia, de descentramiento¹ del ser humano en la apertura al Otro y a los demás. Más aún, el profundo deseo de vivir la verdadera libertad está presente en nuestros días al querer comprender y encontrar el Sentido de nuestra vida. Deseo que nos mueve de un lugar a otro, que nos impulsa a un constante peregrinar buscando la fuente de la vida. Es en esa búsqueda, que un espejismo de la libertad ha ilusionado el corazón del ser humano, ese espejismo se ha expresado como autopraxis o autodeterminación llevada hasta el extremo de negar cualquier relación con Dios. Otros, habiendo encontrado a Dios como verdadero origen y fin de la libertad humana, ora la acogen ora la ignoran. Sutilmente aparece esta experiencia en nuestra vida de creyentes y prescindimos de Dios.

Por eso, se torna relevante detenernos y examinar sobre la libertad preguntándonos ¿Puede el ser humano ser libre si prescinde de Dios? Esta es la cuestión central que buscaremos responder en la medida de lo posible, a lo largo de la presente reflexión teológica. Ya que, en virtud de su esencia, la verdadera libertad es ordenada para el bien y es en el curso de su movimiento que el sentido se constituye como razón de la vida, reflejando la verdad del Ser. Se nos impone entonces, encontrar una ruta que nos lleve al reencuentro de la fuente trascendente de la libertad y del sentido de nuestra existencia. Esa ruta implica retomar la experiencia histórica de la Trascendencia², que ha guiado desde hace dos milenios el trayecto del ser humano “(...) en el descubrimiento de sí mismo y en su autoafirmación como persona-inteligencia y libertad”³ (Lima, 2002b, pp. 221). De tal manera que en el milenio que hemos comenzado no continúe oscureciéndose más esa luz dos veces milenaria.

Ante el desafío planteado, el cristianismo sostiene que el ser humano está constitutivamente orientado hacia la Trascendencia. Su condición humana comprende una apertura trascendental de contar seriamente con un Dios-Encarnado-Jesucristo, Él es la verdadera libertad, la Libertad Trascendental. Por lo tanto, para el cristianismo, el ser humano no puede ser libre si prescinde de Dios, porque la alteridad es condición de posibilidad para la libertad. Esta es la hipótesis principal que pretendemos desarrollar.

Desenvolver esta respuesta teológica requiere que la reflexión parta de la consideración de la constitución del ser humano a la luz de la antropología trascendental. Por eso, en el primer capítulo nos ocuparemos de analizar y comprender cada una de las cinco dimensiones

¹ El descentramiento es el movimiento provocado en una persona en la medida que ésta se va adhiriendo a la persona de Jesucristo. En la medida en que el centro de su vida está fuera de ella, la persona se convierte en una persona para los otros, por ser un hombre o una mujer de Dios, como Jesús (Palacio, 2007, p. 859).

² Sobre la *Experiencia histórica de la Trascendencia* ver las reflexiones de: Lima, Henrique C. (2002). *Escritos de filosofía III. Filosofía e cultura*. 2ª edição. São Paulo: Loyola. pp. 193-221.

³ “(...) na descoberta de si mesmo e na sua *auto-afirmação* como *pessoa-inteligência* e liberdade...” La traducción es nuestra.

constitutivas del ser humano como un ser persona y sujeto; que trasciende siendo responsable y libre; que se pregunta por la salvación y por la dependencia de una disposición ajena. Estas dimensiones se dan de modo simultáneo en la existencia humana, son percibidas cuando el ser humano se pone de frente a la esencia de sí mismo, cuando se pregunta por el sentido de su vida, o cuando se acerca a la experiencia trascendental que lo pone de frente al misterio. ¿Pero qué misterio es ese? ¿Cómo lo reconozco? ¿Cuál es su rostro?

Continuando la reflexión, el segundo capítulo nos permite contemplar el rostro del misterio, el rostro humano de Dios que es su Hijo Único - Plenitud de la revelación. Para llegar a este punto se examinará la autocomunicación de Dios, cómo y para qué se revela. Pues, la Trascendencia – Dios, el Absoluto – en el cristianismo es comunicación de Dios al hombre, se da a conocer, es decir, se revela. Luego, pasaremos a una reflexión en torno al Dios de Jesucristo, su Padre y nuestro Padre (Rahner, 1967, p. 93). Concluiremos este capítulo, mostrando que el Hijo de Dios pasó haciendo el bien para manifestarnos la Sabiduría de Dios. El Dios en quien creemos los cristianos se nos ha dado a conocer en el hombre Jesús de Nazaret, el Dios encarnado que revela al Dios humanizado, por cuanto, lo encontramos en todo lo que es verdaderamente humano (Castillo, 2007, pp. 56-67). En consecuencia, como creyentes ponemos nuestra fe en todo lo humano, en las alegrías y tristezas, en los gozos y esperanzas de la humanidad, como lo señala la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* (GS, 1967, núm. 1). En este diálogo con Dios en su Palabra, que es Jesucristo, nos comprendemos a nosotros mismos y encontramos respuestas a las cuestiones más profundas que anidan en nuestro corazón (Benedicto XVI, 2010, p. 39).

Finalmente, en el tercer capítulo se explicitará sobre la condición de posibilidad para la libertad, es decir, sobre la interrelación o la alteridad entre lo humano y lo divino. Por eso, la reflexión se concentra en la existencia cristiana. Precisamos de inicio su núcleo fundamental que es la comunión y configuración con Cristo. Luego delineamos la configuración de la libertad cristiana en la experiencia cristológica de dos cristianos San Ignacio de Loyola y la Beata Mercedes de Jesús Molina, de tal manera que podamos de hecho considerar la posibilidad de llegar a experimentar en nuestra existencia a Jesucristo como la libertad trascendental.

Concluyendo, se puede decir que, recorrer esta trayectoria bajo los enfoques enunciados permitirá indagar y explicitar el cómo se ha dado y cómo continúa dándose esa interrelación entre lo humano y lo divino, entre la divina gracia y la libertad del hombre. Queremos mostrar que el Evangelio tanto ayer como hoy, cuenta con todas las posibilidades de ser escuchado y oído de nuevo, como una Buena Noticia que da vida y en ella la auténtica libertad. Las siguientes reflexiones tienen su fuente de inspiración en esta convicción de fe. Ya en otros

tiempos el escritor francés André Malraux nos alertaba que “El siglo XXI será espiritual o no será.”⁴ De igual modo, el teólogo Karl Rahner (1967) reflexionando sobre la espiritualidad del futuro nos prevenía que “el cristiano del futuro o será un ‘místico’, es decir, una persona que ha ‘experimentado’ algo, o no será cristiano” (p. 25). Es decir, que la nota primera y más importante que ha de caracterizar al cristiano es la relación personal e inmediata con Dios. Por eso, urge que el hombre y la mujer tomen conciencia de la necesidad e importancia vital que la interrelación con el Absoluto constituye para cada uno de ellos en este mundo y en íntima correspondencia ir construyendo el sentido de sus vidas aquí y ahora.

⁴ Este pensamiento de André Malraux no se encuentra en sus escritos. El ex director de la revista católica argentina “Criterio”, Carlos Flórida, afirma que el escritor se la dijo durante una entrevista que le realizó en 1963, siendo ministro de Cultura del gobierno de Francia. Esta es la única referencia existente.

CAPÍTULO I

LA CONSTITUCIÓN TRASCENDENTAL DEL SER HUMANO

La búsqueda de la libertad pertenece al ser humano y lo constituye. Esta búsqueda se manifiesta en el hombre en su existencia intramundana, es decir, en su estar en el tiempo y el espacio. Se manifiesta principalmente, cuando busca comprenderse, en otras palabras, cuando busca el sentido de su vida y la del mundo, en el aquí y ahora de su existencia. ¿Qué es lo que mueve al ser humano en tal búsqueda? ¿De dónde procede la inquietud constante por el sentido de su vida? La respuesta a estas dos preguntas la buscaremos en la antropología trascendental⁵ porque ella se ocupa del dinamismo de esta búsqueda de sentido, es decir, de aquello que mueve al ser humano a trascender su inmanencia en búsqueda de la Trascendencia⁶. Esta antropología usa el método trascendental para analizar las condiciones de posibilidad del conocimiento humano que sirven como base antropológica en la búsqueda de sentido y para acoger al Trascendente, es decir, a Dios (Howard, 2000, p. 310).

El método trascendental emerge de la filosofía trascendental kantiana. Este método no busca el conocimiento de los objetos, sino más bien, pregunta por los elementos que el sujeto trae en sí para conocer un objeto, busca entender el cómo somos capaces de conocer los objetos, por eso, el sujeto para Immanuel Kant es el ser trascendental. Esos elementos o condiciones en el sujeto son dados a priori, es decir, previamente. Cabe entonces preguntar ahora ¿Cuáles son esas condiciones de posibilidad en el sujeto cognoscente? Las condiciones de posibilidad en el sujeto cognoscente son el tiempo y el espacio. Por eso, el ser trascendental solo puede conocer el fenómeno que se da en el tiempo y en el espacio (Howard, 2000, p. 311).

⁵ *Trascendental*, es un adjetivo del término clásico latino *transcendere*. Este término se hizo usual en el lenguaje filosófico después de Kant. Trascendental significa que, el ser humano tiene *algo* dentro que lo lleva más allá de sí mismo. Significa la realidad *a priori* del sujeto que le orienta hacia algo que desborda lo categorial y es común a todos los hombres (Aranda, 1991, pp. 76-77).

⁶ *Trascendencia*. El término Trascendencia viene del latín *transcendere*. El sentido que le damos aquí es de Absoluto, es decir, Dios (Lima, 2002b, pp. 193-198).

Desde una perspectiva cristiana, el teólogo Karl Rahner⁷, uno de los mayores exponentes de la constitución trascendental del ser humano, toma este plan gnoseológico kantiano para trabajar una Cristología trascendental – que presupone una antropología trascendental, es decir, una concepción del ser humano – y dialogar con su tiempo, la modernidad, porque para Rahner:

La teología (...) es (...) auténticamente proclamable en la medida que logra hallar contacto con toda la autoconcepción profana del hombre en una época determinada, en la medida en que logra establecer diálogo con ella, hacerla suya y dejarse fecundar por ella en el lenguaje y en la cosa misma (Rahner, 2007, p. 24).

De este modo, nuestro teólogo se propuso dialogar con uno de los mayores representantes de la modernidad, el filósofo Immanuel Kant⁸.

Siguiendo la trayectoria de la antropología trascendental es necesario explicitar lo que ella llama de “estructuras apriorísticas” de la posesión de sí mismo. A saber, considera que “la estructura del sujeto es apriorística, es decir, ella constituye una ley previa de si y cómo algo puede mostrarse al sujeto cognoscente” (Rahner, 2007, p. 37). Esto significa que, en el hombre hay una constitución previamente dada, esto es, una estructura a priori del conocer y del actuar. Y tal ley, regula lo que y la manera como algo puede anunciarse al sujeto que conoce. Karl Rahner nos da un ejemplo muy claro para comprender este punto sobre la estructura apriorística, nos habla de los oídos, estos significan una ley apriorística, porque hay en ellos un tejido, el cual determina que a los oídos sólo pueden anunciarse tonos. Así, ellos solo recogerán según su propia ley entre la multitud de posibilidades (Rahner, 2007, p. 37).

Los presupuestos que la antropología trascendental nos propone se refieren a la constitución a priori del hombre o a su esencia, lo comprende como un ser persona y sujeto; un ser que trasciende⁹; responsable y libre; que pregunta por la salvación y se percibe dependiente de la disposición ajena. Estas cinco dimensiones acontecen de modo simultáneo en nuestra existencia y sólo serán percibidas por el hombre cuando este se pregunte por el sentido de su

⁷ Karl Rahner, teólogo contemporáneo (1904 -1984). Nació en Friburgo – Alemania. Jesuita. Uno de los más influyentes teólogos del siglo XX. Participó como teólogo del Concilio Vaticano II. Creó la revista *Concilium*.

⁸ Immanuel Kant (1724-1804) filósofo alemán.

⁹ La palabra "trascender" viene del latín *transcendere* y significa "subir de un sitio otro". Sus componentes léxicos son: el prefijo trans- (de un lado a otro) y *scendere* (trepar, escalar). Sobrepassar un determinado límite. Diccionario etimológico, *Transcender*, <https://etimologias.dechile.net/?trascender> (9/11/2018).

vida, cuando la experiencia trascendental lo ponga de frente al Misterio. Por eso, en este primer capítulo, nos proponemos comprender la constitución del ser humano a la luz de la antropología trascendental. Tres momentos lo constituyen. El primero contempla dos dimensiones, como un ser persona y sujeto y el ser que trasciende. El segundo momento, analiza su responsabilidad y libertad; así como su pregunta por la salvación; Finalmente nos topamos con la quinta dimensión, el hombre como un ser dependiente de la disposición ajena.

1.1. El hombre como persona y sujeto

Para el cristianismo, al menos tres razones justifican la importancia y necesidad de comprender el significado de persona y sujeto. La primera, porque este concepto forma parte de los presupuestos que hacen posible que cada persona escuche y responda a la revelación cristiana. La segunda, porque la realidad concreta del cristianismo afirma que es posible un diálogo y una relación personal con Dios. Y la tercera, porque es posible acoger la salvación personal y eterna, así como, ser responsable ante lo que Dios nos pide. A más de esto, el cristianismo también afirma que, Dios se ha revelado por su Palabra, que ha hablado y sigue hablando al hombre de hoy, que lo llama ante su faz y que en la oración podemos y debemos hablar con Él. Para el teólogo Karl Rahner, estas afirmaciones son oscuras y difíciles sino comprendemos al ser humano como persona y sujeto (Rahner, 2007, p. 44).

¿Qué entendemos cuando designamos al hombre como persona y sujeto? La respuesta a esta pregunta debe comenzar distinguiendo que, esta dimensión no enuncia una determinada pieza en él, y sí, nos remite a una experiencia del hombre acerca de su subjetividad y personalidad. Tal experiencia es originaria y fundamental, y no se da de manera muda, es decir, sin reflexión, tampoco viene dada mediante palabras. Por lo tanto, no está adoctrinada desde fuera (Rahner, 2007, p. 45). Pero ¿Cuándo se da esta experiencia? Cuando:

El hombre mira a su interior, mira retrospectivamente a su pasado y contempla su entorno, y constata estremecido o aliviado que, en relación con todos los datos particulares de su realidad, en cierto modo puede alejarse de sí mismo y cargar lo que él es a lo que él no es. Advierte que él es el que ha devenido de otro (Rahner, 2007, p. 45-46).

En esta experiencia, el hombre se percibe como persona que es sujeto: cuando se sitúa-ante-sí-mismo como producto de lo radicalmente extraño para él y cuando concede a las antropologías particulares empíricas el derecho de seguirlo explicando y reduciendo, es ahí donde se experimenta a sí mismo como sujeto y persona.

El hombre al cuestionarse analíticamente a sí mismo, se abre al horizonte ilimitado de tal preguntar, se abarca a sí mismo y todos los momentos pensables de tal análisis y con ello se ha puesto a sí mismo como el que es más que la suma de los componentes analizables de su realidad. De ahí que, “este ser-situado-ante-sí-mismo, esta confrontación con la totalidad de sus condiciones y este condicionamiento, lo muestran como el que es más que la suma de sus factores” (Rahner, 2007, p. 48). Por lo tanto, este comportarse consigo-mismo no es ningún momento en él junto a otros elementos, sino que es una realidad que constituye el carácter de sujeto del ser humano. Por consiguiente, ser persona significa “autoposición de un sujeto como tal, en una referencia sabedora y libre al todo. Esta referencia es la condición de posibilidad y el horizonte previo para que el hombre (...) pueda comportarse consigo mismo como una unidad y totalidad” (Rahner, 2007, p. 49).

La antropología trascendental sustenta también que, “[Existe] en el hombre una [inevitable] unidad en la diferencia entre originaria posesión de sí mismo y reflexión” (Rahner, 2007, p. 32), es decir, la conciencia conociendo un objeto y haciendo el retorno sobre su acto se conoce percibiéndose activamente. De ese modo, el conocimiento es al mismo tiempo diverso y uno (Gilbert, 2004, p. 193). Esto significa que, si amamos, si estamos atormentados por preguntas, si nos sentimos tristes, si somos fieles, si extrañamos algo o a alguien, entonces esta realidad humano-existencial es una unidad de la realidad y de su propio estar-en-sí. Esta dimensión de la persona viene dada ya en la libre autorrealización del hombre. Y, más aún, al saber debe sumarse un factor de reflexión, con ella entra la universalidad y comunicación espiritual, aunque tal factor no alcance esta unidad ni a objetivar adecuadamente. Pero ¿Dónde se da realmente la posesión de sí mismo o el retorno completo del sujeto sobre sí mismo?

La posesión de sí mismo o el retorno completo del sujeto sobre sí mismo se da en la totalidad del conocimiento espiritual del hombre. Así mismo, el filósofo Paul Gilbert (2004) afirma que “El espíritu está presente a sí, pero solo lo sabe por la reflexión (...) Él se conoce si fue primero conocido. No accede directamente a sí. (...) La intencionalidad espiritual significa

que él tiende a lo que no es para ser lo que él es”¹⁰ (p. 192). Santo Tomás de Aquino, también converge en este modo de conocer, muestra que “el espíritu accede a sí reflexionando (...) La conciencia conociendo un objeto y haciendo el retorno sobre su acto se conoce conociéndose activamente. De ese modo el conocimiento es al mismo tiempo diverso (intencional) y uno (reflexivo)”¹¹ (Gilbert, 2004, p. 193).

Más aún, el práctico estar dado el hombre para sí mismo o el carácter de sujeto es un dato indeducible, inherente a la existencia y viene dado en cada experiencia particular como su condición apriorística y no puede producirse desde otros elementos. Por último, cabe indagar, ¿Cuál o quién es el objeto de esta experiencia? En cuanto al objeto de tal experiencia, “aparece allí donde el hombre (...) es (...) sujeto, y no donde tiene ante él un “sujeto” de manera objetiva” (Rahner, 2007, p. 50).

¿Y qué puede hacer el hombre con esta experiencia originaria? Según Rahner (2007), en el hombre lo experimentado puede ser también lo reprimido, es decir, dejar de lado una cosa, desinteresarnos de ella, dejarla estar, aunque nos pertenezca, podemos hacer que la experiencia originaria no tenga efecto y dejarla pasar desapercibida. Por otro lado, el hombre puede hablar de esta experiencia mediante palabras y conceptos y puede ocurrir también que no quiera o no pueda traducirla en palabras. Entonces, tal experiencia puede quedar escondida, callada y no ser anunciada en alta voz (p. 47).

Sin embargo, el filósofo Paul Gilbert (2004) nos recuerda que “cuando el pensamiento enfrenta lo que constituye la esencia de sus interrogantes y que es soporte de todos sus esfuerzos culturales y científicos, toca su bien más precioso y realiza aquello para lo cual fue hecho.” (p. 9) En consecuencia, afirmar que el hombre es persona y sujeto significa que el hombre es el indeducible y no puede producirse desde otros elementos, significa que está confiado a sí mismo y cuando se explica se pone como el sujeto que hace esto y no puede ser suprimido porque él es el anterior y el más originario de su experiencia (Rahner, 2007, p. 50). En suma, entendemos por persona la autoposición de un sujeto orientado al Trascendente, es decir, a Dios. Y es precisamente esta referencia la condición que permite al hombre su autoposición.

¹⁰ “O espírito está presente a si, mas só o sabe pela reflexão (...) “Ele se conhece se foi primeiro conhecido”. Não acede diretamente a si. (...) A intencionalidade espiritual significa que o espírito tende para o que ele não é para ser o que ele é.” (Gilbert, 2004, p. 192). La traducción es nuestra.

¹¹ Sto. Tomás, “... o espírito acede a si fazendo reflexão (...) A consciência conhecendo um objeto e fazendo retorno sobre seu ato se conhece conhecendo-se ativamente. Desse modo o conhecimento é ao mesmo tempo diverso (intencional) y uno (reflexivo).” Citado por (Gilbert, 2004, p. 193)

Hasta aquí, hemos buscado comprender el primer presupuesto de la constitución a priori del hombre, que lo afirma como persona y sujeto. Pasamos ahora, al análisis del segundo presupuesto, el hombre como el ser que trasciende.

El hombre como el ser que trasciende

El hombre es el ser que trasciende¹², es decir, es aquel que puede cuestionarlo todo, puede interrogar todo lo enunciable. Y al rebasar las preguntas de un horizonte finito se muestra como el ser de un horizonte infinito. Este horizonte infinito, retrocede cada vez más lejos, cuantas más respuestas es capaz de darse, porque cada respuesta vuelve a ser siempre el nacimiento de un nuevo preguntar. Por lo tanto, el hombre se experimenta como la posibilidad infinita, pues vuelve a cuestionar siempre, en la teoría y en la praxis cada resultado logrado. También podemos decir que, el hombre es el espíritu que se experimenta como tal, es la pregunta que se levanta vacía, pero real e inevitablemente ante él, y que él nunca puede superar ni responder adecuadamente (Rahner, 2007, p. 50-51).

Éste, ir más allá de nuestro sistema finito se configura como experiencia trascendental. Llamamos de experiencia trascendental a la conciencia subjetiva, no temática¹³, necesaria e insuprimible del sujeto que conoce. Esta conciencia, está dada en todo acto de conocimiento y tiene un carácter ilimitado, abierto a la amplitud sin fin de toda realidad posible. Ella es una experiencia porque es el elemento constitutivo y condición de posibilidad de toda experiencia concreta de cualquier objeto. Y, se llama trascendental porque pertenece a las estructuras necesarias e insuprimibles del sujeto que conoce y porque consiste en rebasar un determinado grupo de objetos posibles o de categorías. Tal experiencia trascendental es experiencia de conocimiento, de la voluntad y de la libertad a las que también les corresponde el carácter de trascendentalidad porque a ellas se les puede preguntar por el origen – de dónde – y por el destino – hacia dónde – del sujeto, ya que es un sujeto que conoce y es libre al mismo tiempo (Rahner, 2007, p. 38-39).

La experiencia trascendental es la experiencia de la Trascendencia, y esta se comunica, como el origen – de dónde – y el destino – el hacia dónde –, de la experiencia trascendental (Rahner, 2007, p. 39). Aquí cabe resaltar las consideraciones del filósofo Lima Vaz (2002b)

¹³ No temático, es lo *no* conceptualizado o lo *no* definido.

sobre la Filosofía y Teología de la Trascendencia. Para él, la experiencia de la Trascendencia se mueve en el campo ontológico¹⁴ y como experiencia del Ser se desdobra en experiencia noética de la Verdad, experiencia ética del Bien y experiencia metafísica y religiosa del Uno o del Absoluto (p. 209). Por lo tanto, el hombre es el ser que trasciende hacia el misterio.

¿Qué puede el hombre intentar ante la experiencia trascendental? Puede pretender dejar en paz la terrible infinitud a la que está expuesto al preguntar, por la angustia que le causa; puede huir a lo familiar y cotidiano, sólo que tal infinitud lo alcanza en su cotidianidad; puede pasar de largo, encogiéndose de hombros y dedicarse a lo concreto de su mundo, a su acción categorial¹⁵ en el tiempo y el espacio. Esta actitud frente a la experiencia trascendental es posible de una triple manera:

1. La mayoría de las personas harán esto de manera ingenua. Viven alejados de sí y metidos en lo concreto de su vida y de su mundo. Tienen mucho que hacer y muy importante, pero, cuando aparece la reflexión que los lleva más lejos prefieren no romperse la cabeza.

2. Otros decidirán cargar con la existencia categorial y sus tareas, pero tienen presente que todo está envuelto por una última pregunta. Sin embargo, creen poder soportarla en silencio. Pero entonces, se dan cuenta que no pueden eludir tal pregunta.

3. Y otros se entregarán a la categorialidad desesperada en la existencia humana, es decir, se dedicarán a trabajar, leer, investigar, a ganar dinero y cuando llegue la desesperación se dirán así mismos que, su vida como un todo no tiene ningún sentido y que es mejor reprimir la pregunta por el sentido y rechazarla, porque es absurda (Rahner, 2007, pp. 51-52).

El hombre es el ser que trasciende, porque todo su conocimiento y su acción cognoscitiva están fundados en una anticipación del ser en general, en un saber no temático. Es necesario entender esta anticipación del ser, como la presencia de aquello hacia lo que está abierta la persona, a saber, el ser simplemente. El movimiento de la trascendencia es la irradiación del horizonte infinito del ser, ante el cual, el ser humano se experimenta en su

¹⁴ Sobre: A Ontologia como “ciência do ser” e, portanto, ciência primeira na ordem da hierarquia lógica dos saberes, nasce justamente da possibilidade de se formular a questão sobre o ser e o não-ser no espaço lógico aberto pela noção de *transcendência*.

Sobre: La Ontología “como ciencia del ser” y, por lo tanto, ciencia primera en el orden de la jerarquía lógica de los saberes, nace justamente de la posibilidad de formular la cuestión sobre el ser y el no-ser en el espacio lógico abierto por la noción de trascendencia” (Lima H. , 2002b, p. 209. Nota 33). La traducción es nuestra.

¹⁵ *Categorial*, es el nombre dado al ámbito de la experiencia, alude a lo concreto, lo empírico, lo objetivo, a la realidad espacio-temporal del hombre y por lo tanto también a lo histórico, es lo *a posteriori*. Así, la realidad categorial es el mundo concreto y cotidiano de los hombres. (Vorgrimler, 2004, p. 185)

trascendencia como el que pregunta, el inquieto constantemente por esa irradiación del ser o como el expuesto a lo inefable. También, puede entenderse como sujeto solamente en el sentido de receptor del ser y de la gracia. Gracia significa tanto, la libertad del fundamento del ser que da el ser al hombre, y que es experimentada en su finitud y contingencia, como también lo que se denomina en un sentido teológico más estricto¹⁶ (Rahner, 2007, pp. 51-53).

En consecuencia, la trascendencia es inherente al ser humano que está confrontado consigo mismo, que tiene en sus manos la responsabilidad de sí mismo, y así es persona y sujeto. Esta experiencia trascendental es la vivencia de una disposición fundamental la cual precede toda experiencia objetiva. Esta trascendencia significa “(...) aquella apertura apriorística del sujeto al ser en general que se da precisamente cuando el hombre, cuidando y aprovisionando, temiendo y esperando, se experimenta como expuesto a la multiplicidad de su mundo cotidiano” (Rahner, 2007, p. 54). Tal experiencia originaria de la trascendencia sólo puede darse por mediación de la objetividad categorial del entorno o del hombre mismo. Consecuentemente, esta experiencia trascendental puede pasar desapercibida con facilidad, pues está dada como un ingrediente secreto. Pero el hombre es y permanece el ser que trasciende, es decir, aquel ante el cual, llega como misterio la infinitud silenciosa de la realidad. Con esto, el ser humano se convierte en pura apertura para este misterio y así es también situado ante sí mismo (Rahner, 2007, pp. 54-55).

Ahora bien, si la experiencia originaria de la trascendencia sólo puede darse por mediación de la objetividad categorial del entorno o del hombre mismo. Se hace importante y necesario, poner de relieve una de estas mediaciones. Se trata, de la alteridad o de la apertura a los demás. En la tradición filosófica moderna, la alteridad recibió desenvolvimientos muy marcados por la crítica a la filosofía totalizadora. Entre los pioneros de esta crítica o filosofía de la intersubjetividad¹⁷ que proclama la orientación constitutiva hacia los demás encontramos al teólogo suizo Karl Barth, al filósofo judío Martin Buber, al filósofo judío Emmanuel Levinas, al filósofo judío Gabriel Marcel, al teólogo alemán Romano Guardini, entre otros. Por

¹⁶ Gracia, En el lenguaje teológico gracia designa un don gratuito de Dios a la criatura racional en orden a la santificación y a la vida eterna (Cf. Diccionario de teología moral. (1960) Roberti. Francesco. *Gracia*. España: Litúrgica Española. p. 552). Es el extraordinario don sobrenatural que Dios concede a todos los hombres mediante la Encarnación y Redención de Cristo, haciéndoles partícipes de la vida sobrenatural (Cf. Fernández, Aurelio. Teología dogmática. (2012) vol II. *Creación, Antropología, Eclesiología, Sacramentos, Escatología*. Madrid: BAC. p. 148).

¹⁷ Filosofía de la *intersubjetividad*, es aquella que sintetiza dos extremos: el individualismo y el colectivismo totalitario.

la brevedad del análisis a la cual nos dedicamos, daremos énfasis a las reflexiones del filósofo judío Emmanuel Levinas.

Levinas ve en el “yo pienso” cartesiano la raíz de los mayores males que se instauraron en su tiempo, como las guerras y los exterminios. Piensa, que querer construir un mundo sobre la primacía del conocimiento objetivo y de la técnica es, en el fondo, destruir la humanidad del hombre. Afirma categóricamente que es necesario dar primacía al “otro”, que el ser humano solo comprenderá su misterio, cuando encuentre al otro y construya con él una relación interpersonal. Por eso, su pensamiento nos orienta por la metafísica de la alteridad.

La metafísica de la alteridad supone la referencia al ser o en términos levinasianos el deseo metafísico, que no es necesidad, ni nostalgia, ni indigencia, sino un movimiento que parte de un mundo familiar hacia un fuera de sí extranjero, hacia un allá lejos. Su punto de llegada es llamado otro en un sentido elevado. Así, el deseo metafísico “tiende hacia lo totalmente otro” (Levinas, 1977, p. 57). El deseo metafísico nunca es satisfecho, “(...) desea el más allá de todo lo que puede simplemente colmarlo. Es como la bondad: Lo deseado no lo calma, lo profundiza” (Levinas, 1977, p. 58). El deseo es absoluto, si el ser que desea es mortal y lo anhelado, invisible. La invisibilidad, nos dice Levinas no indica ausencia de relación, implica relaciones. En fin, el Deseo es deseo de lo absolutamente Otro. No de las satisfacciones del hambre, de la sed o de cualquier otra necesidad, la metafísica desea lo Otro más allá de las satisfacciones. El deseo no puede prescindir de actos, sólo que, estos actos no son ni consumación, ni caricia, ni liturgia (Levinas, 1977, pp. 58-59).

El deseo o referencia espera salir de sí hacia el ser. Esa apertura se encuentra “en un movimiento [de salida] que, de inmediato es responsabilidad por el prójimo” (Levinas, 1977, p. 9). Levinas comprende este movimiento de salida como relación ética con alguien, a modo de responsabilidad sobre los demás que no se prestan a ser objetivados por una mirada teórica, totalizante, el otro es irreductible, pues el concepto despoja al individuo de su alteridad y unicidad. El concepto es lícito para la cosa. Comprende también la referencia al ser como un movimiento que nos conduce al exterior, no nos permite sustraernos de la responsabilidad y nos conduce hacia lo Otro y los demás. El otro o el prójimo se presenta a nosotros a través de la desnudez de su Rostro. Razón por la cual E. Levinas se ocupará de la descripción de la epifanía del rostro como un deshechizamiento¹⁸ del mundo. “El rostro es la desnudez del pobre,

¹⁸ El *deshechizamiento* o desencantamiento que nuestro autor quiere alcanzar es el de la ambigüedad en la aparición del ser; se alcanza el deshechizamiento al escuchar la voz de los afligidos (Levinas, 1977, p. 11).

de la viuda, del huérfano, del extranjero y su expresión indica, no matarás” (Levinas, 1977, p. 11). El otro irrumpe en mi existencia, es abordable tan sólo a través del diálogo, de la proximidad y del contacto.

De igual manera, el filósofo P. Gilbert (2004) nos advierte que la desnudez del Rostro trae varias consecuencias, nos dispone al otro, nos hace sensibles a su juicio y a su mirada, renunciamos a protegernos. Por eso, la desnudez del rostro promueve el don mutuo de los dos interlocutores en su libertad. Todos los rostros, sin excepción, imponen el respeto y prohíben la manipulación. Su mirada cuestiona al interlocutor y despierta su responsabilidad. En la fenomenología de la experiencia cara-a-cara se instaura una relación sin intimidación, es el lenguaje, esencialmente no violento. Esto permite descubrir y escuchar al otro como necesitado que exige justicia y obras (p. 209).

La relación con el otro es asimétrica, es decir, el otro no es un yo situado en la otra orilla, sino que se presenta siempre a distinto nivel. Este puede ser un huérfano, una viuda y el extranjero indefenso y necesitado ante el cual puedo aparecer rico, o es el Altísimo ante quien me siento indigno. Nunca hay similitud en la posición. Esta relación tiene como punto de partida no del sujeto hacia el otro, decidida desde mi libertad, sino que, siempre viene hacia mí, el yo sufre un acontecimiento inesperado y solicita una respuesta que debe traducirse en obras. La persona solo existe en relación con el mundo, con los demás y con Dios. El otro está delante de mí como un valor que el hombre no ha creado ni puede destruir, pues se identifica con la misma dignidad, fundada en su conciencia y libertad. Necesitamos decir que sí a su existencia, independiente del color de su piel, condición social o género. Somos responsables frente al otro (Gilbert, 2004, p. 209).

Por otro lado, P. Gilbert (2004) afirma que “Encontrando al otro con rigor y respeto, presentimos al principio”¹⁹ (p. 209). Aquí principio es la Trascendencia, el infinito. Es decir que, en el encuentro con los demás, experimentamos el más en lo menos, adquirimos una experiencia del infinito, del totalmente Otro. Tomar en serio a las personas, reconocer concreta y eficazmente a cada ser humano, es reconocer la realidad misteriosa que está detrás del hombre y lo constituye en su singularidad inviolable. Así, en el rostro del hombre concreto, está el Rostro concreto de Dios. El ser humano es la presencia y el rostro de Dios vuelto hacia mí y la respuesta que le estoy dando al otro es una respuesta que le estoy dando a Dios.

¹⁹ “Encontrando o outro com rigor e respeito, presentimos o princípio” (Gilbert, 2004, p. 209). La traducción es nuestra.

La filosofía de la intersubjetividad deja bastante claro que la alteridad pertenece a la realidad de la persona, que no es un adjetivo o añadido, sino una dimensión constitutiva del ser humano. Por eso, somos seres capaces de entrar en una relación interpersonal. Buber afirma que “el hombre se torna un yo a través del tú” (Gastaldi, 1994, p. 101). Italo Gastaldi deja claro que, el punto en el cual convergen los análisis realizados por Martin Buber, Mounier, Emmanuel Levinas, Laín Entralgo, etc., sobre el hecho fundamental de la existencia humana es que todo hombre es interpelado como persona por otro ser humano, en la palabra, en el amor y en la obra y debe dar su respuesta: aceptación o rechazo (Gastaldi, 1994, p. 102).

Por lo tanto, este sujeto humano es fundamentalmente y por naturaleza “apertura para todo en absoluto, para el ser en general” (Rahner, 2007, p. 37). Esto significa, que estamos orientados esencialmente a Dios. En el ámbito categorial esta apertura se manifiesta como el ‘carácter inquieto’ del ser humano o la insatisfacción permanente. Podemos observar este carácter inquieto en la experiencia de San Agustín (1955) “(...) nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti” (p. 83. Libro I,I,I.). Así, se expresa lo trascendental en el hombre de ayer y en el de hoy.

En nuestra cotidianidad, buscamos responder a esa inquietud usando varias categorías, por ejemplo: cuando tomamos decisiones frente al estudio, puedo desear primero hacer una licenciatura en filosofía, y al terminar, no sentirme satisfecho, entonces, busco hacer una maestría y tal vez aún no me sienta satisfecho, por eso buscaré hacer un doctorado, e incluso con eso puedo no sentirme satisfecho entonces puedo pensar en escribir otros libros. Y así, la insatisfacción o inquietud se impone después de cada meta alcanzada, siempre deseamos algo más. Otro ejemplo es la poesía, es un categorial para responder a esa inquietud. Sin embargo, las respuestas no apagan y no satisfacen totalmente ese carácter inquieto del corazón humano. El mercado capitalista se beneficia de esa inquietud, se apoya en ella para movernos al consumo de sus mercancías, por eso, comprar es una respuesta categorial. Donar algo, es otra respuesta categorial, así como un compromiso pastoral. Pero, esa multitud de categoriales no apaga la inquietud. Se percibe aquí claramente, que el elemento trascendental, es decir, la inquietud es condición de posibilidad para las respuestas que podemos dar.

Consecuentemente, la antropología trascendental concibe al ser humano, como el existente necesariamente trascendental, es decir, concibe al hombre como un ser orientado a la proximidad inmediata²⁰ con Dios. Karl Rahner llama a esta orientación de “(...) ordenación

²⁰ Inmediata, **In**, pref, hacia dentro, adentro, al interior (infiltrar). **Mediato**, adj, estar próximo a algo.

ontológica (*desiderium*)²¹ a la inmediatez de Dios” (Rahner, 2007, p. 348). A tal orientación, las personas pueden responder dejándola de lado o acogiéndola en responsabilidad y libertad. El hombre como el ser responsable y libre es el tercer presupuesto de la constitución trascendental del hombre que a continuación la examinaremos.

1.2. El hombre como el ser responsable y libre

En el primer momento de este capítulo hemos visto que el hombre es persona y sujeto, y es también el ser que trasciende. Avanzamos ahora, a un segundo momento donde lo contemplaremos como un ser responsable y libre, y como el ser que se pregunta por la salvación.

¿A qué libertad nos referimos cuando miramos al hombre como el ser responsable y libre? La libertad en pauta se instaura en el horizonte de una antropología trascendental. La constitución antropológica trascendental del ser humano abriga en su núcleo fundamental uno de los ejes principales de estas reflexiones, esta es, la libertad trascendental. De ahí que, tal libertad es una de las condiciones de posibilidad dada al sujeto. Preguntamos entonces ¿cómo se manifiesta y cómo está dada esta libertad en el ser humano?

La libertad está radicada en el polo subjetivo de la existencia humana y de su experiencia, y no en los datos categoriales. Por eso, Rahner llama nuestra atención para tener cuidado con dos confusiones muy comunes sobre la libertad. Frente a la primera confusión nos advierte que con demasiada facilidad interpretamos nuestra libertad como una facultad particular junto a otras, por la que podemos hacer u omitir esto o lo otro, en una elección arbitraria. Más aún, la libertad no puede dividirse en fragmentos particulares porque no es una facultad mental, que una vez hace esto y otra vez lo otro. La segunda confusión acentúa que libertad es la facultad de hacer esto y luego lo otro, de modo que lo segundo signifique lo contrario y la supresión de lo primero. En efecto, la libertad no es la facultad de seguir haciendo eternamente en un eterno disponer de nuevo. No es la capacidad de revisar siempre. No existe para que todo pueda ser siempre diferente. Razón por la cual, la responsabilidad y libertad del

-No es una forma de saltar por encima de las mediaciones para ir directamente a Dios.

-Sino lo que **qualifica** la experiencia como siendo de Dios, lo que nos permite reconocerle, como dice San Ignacio “sin dudar ni poder dudar” (EE 175) en medio de la realidad sin confundirle con ella. Por ejemplo, la consolación espiritual. Palacio, Carlos. (2007). *Experiencia de Dios*. En, Diccionario de Espiritualidad Ignaciana (pp. 855-862). Bilbao: Mensajero - Sal Terrae.

²¹ *Desiderium*, palabra latina, significa deseo o anhelo de algo.

hombre no es un dato particular, empírico junto a otros en la realidad del hombre, ni un momento en nuestra vida cotidiana donde podamos decir allí hemos sido libres y en esta otra ocasión no lo hemos sido (Rahner, 2007, p. 121).

Se trata más bien, de algo consecuente o de la aplicación y concreción de la experiencia trascendental de la libertad. Desde un enfoque originario:

En cuanto el hombre por su trascendencia se halla en una apertura fundamental, está confiado a sí mismo, está entregado y encomendado a sí mismo no sólo conociendo, sino también actuando; y en este estar en sus propias manos se experimenta como responsable y libre (Rahner, 2007, p. 55).

Lo que Karl Rahner (2007) llama libertad trascendental es “la propia responsabilidad última de la persona, no sólo en el conocimiento, o sea, no sólo como conciencia de sí mismo, sino también como acción propia” (p. 56). Razón por la cual, tal libertad, no queda oculta en una interioridad personal, porque entiende al hombre como un hombre concreto, como una unidad real. Entonces, la libertad trascendental estará siempre mediada por la realidad concreta del tiempo y del espacio, de la corporalidad y de la historia del hombre. Por eso, una libertad tal como la entiende el cristianismo necesita distinguir siempre la llamada polaridad entre, libertad en el origen y la libertad tal como pasa a través del mundo y de la existencia, entre carácter originario y objetivación categorial, entre una libertad-manantial y una libertad-emanada, entre una libertad en el origen y una libertad en su encarnación concreta, mundana. Estas dimensiones son dos momentos que forman una unidad de la libertad (Rahner, 2007, pp. 56-57).

Al igual que la subjetividad y la personalidad, también la responsabilidad y la libertad son una realidad de la experiencia trascendental, es decir, son una experiencia allí donde el sujeto se experimenta a sí mismo como sujeto, o sea, como el ente que por su trascendencia posee ante el ser una originaria e insoluble unidad y presencia así mismo. Donde este sujeto experimenta su acción como acción subjetiva, allí él está haciendo la experiencia de la responsabilidad y libertad en el fondo de su existencia (Rahner, 2007, p. 57).

La libertad auténtica del hombre es permanentemente una porque ella constituye una característica fundamental del sujeto uno como tal. Porque y en la medida que me percibo como sujeto y como persona, me descubro también como libre y en concreto como libre en una

libertad que se refiere a un único sujeto entero en la unidad de la realización en toda su existencia. Así, este sujeto en una acción temporal siempre acontecida y siempre por acontecer se experimenta como autoposesión y como realidad, porque es responsable y debe ser responsabilizado, hasta que la respuesta personal del sujeto a aquella infinita incomprendibilidad sea dada en su trascendencia, ya sea aceptada o rechazada. Por eso, la libertad “(...) es ante todo la entrega del sujeto a-sí-mismo, de modo que la libertad en su esencia fundamental tiende al sujeto como tal y como un todo. En la libertad real, el sujeto se refiere a sí mismo, se entiende y se pone así mismo (...) no hace algo, sino que se hace a sí mismo” (Rahner, 2007, p. 121).

Por consiguiente, la libertad se refiere al todo de una existencia humana. La libertad es la facultad del sujeto de entender y disponer acerca de sí mismo como una unidad y totalidad. Esta unidad, “(...) precede a los actos y sucesos particulares de la vida humana como su condición de posibilidad, lo mismo que la condición de sujeto del hombre” (Rahner, 2007, p. 122). La libertad es también, la única facultad de lo definitivo. Mediante la libertad el ser humano ha de ser llevado a su situación definitiva e irrevocable. Es la facultad de la subjetividad, o sea, del sujeto. Es la facultad de lo eterno y de fundar lo necesario, lo permanente, lo definitivo, al que evidentemente no podemos asistir desde fuera como espectadores, pues somos nosotros mismos los que seguimos aconteciendo todavía con libertad. Si comenzamos a reflexionar sobre la libertad entonces ese acto en el polo subjetivo es a su vez libertad (Rahner, 2007, pp. 123-124). En suma, la libertad “(...) no es la facultad de poder hacer esto o lo otro, sino la facultad de decidir sobre sí mismo y hacerse a sí mismo” (Rahner, 2007, p. 59).

¿Qué puede el hombre hacer frente a su libertad y responsabilidad? Puede esquivarse e interpretarse como producto extraño para él; pero esta interpretación es acción del sujeto que se rechaza a sí mismo o interpreta su libertad como condenación a la arbitrariedad vacía de lo extraño para él. Pues, precisamente en esta interpretación, actúa de nuevo como sujeto libre y se confirma en el no a sí mismo. En otras palabras, en la libertad se trata siempre del hombre en cuanto tal y como un todo, y el objeto de la libertad es el sujeto mismo. Por eso, el sujeto responsable es aquel que sabe, que el hombre se experimenta siempre como el determinado por otro, como el dispuesto por otro, como el funcional, como el dependiente, como el analizable, como el soluble hacia atrás y hacia delante. Este sujeto responsable está llamado a decir y hacer lo que debe hacer con esta disposición. Está llamado también a tomar una posición ante todas

estas cosas, y puede huir o aceptar, volverse desconfiado y desesperarse, o tomar cualquier otra actitud (Rahner, 2007, p. 59).

El hombre como el ser que se pregunta por la salvación

Como ya hemos visto, en la medida en que el hombre como sujeto libre responde por sí mismo como objeto de su auténtica y originaria acción de la libertad, la cual afecta al todo de su existencia humana, se “puede hablar ahora de que el hombre tiene una salvación y de que la auténtica pregunta personal de la existencia es en verdad una pregunta de salvación” (Rahner, 2007, p. 59).

¿A qué se refiere el cristianismo cuando afirma que el hombre tiene una salvación y que se pregunta por la salvación? Nuestro teólogo explica que la salvación no se refiere a una situación futura que se precipita sobre el hombre desde fuera, ya sea de forma agradable o desagradable (perdición). Tampoco significa, un juicio moral. El verdadero concepto teológico de salvación significa más bien, “(...) el carácter definitivo de la verdadera autointeligencia [comprensión] y de la verdadera acción propia [autorrealización] del hombre [en] libertad ante Dios, por la aceptación de la propia mismidad, tal como se le [manifiesta y se le ofrece] en la elección de la trascendencia interpretada como libertad” (Rahner, 2007, p. 60). Entonces, podemos entender la salvación como la opción libre del hombre en búsqueda de eternidad o deseo por la trascendencia. La eternidad no es lo contrario del tiempo, sino la consumación del tiempo de la libertad. Así, la eternidad del hombre sólo puede entenderse como la autenticidad y el carácter definitivo de la libertad. Y, por eso, la pregunta por la salvación va entrelazada con el deseo de inmortalidad y de eternidad (Rahner, 2007, p. 60).

¿Dónde se juega mi salvación? ¿Podemos pensar un lugar en donde acontece la salvación? ¿Por qué y para qué la salvación? Estas cuestiones, nos remiten al enunciado que es fundamental para la descripción de los presupuestos que el mensaje cristiano atribuye al ser humano. Este enunciado afirma que “el hombre como ser personal que trasciende y está dotado de libertad es también (...) un ser mundano, temporal e histórico” (Rahner, 2007, p. 60).

El hombre es un ser mundano, temporal e histórico. Primero, porque la pregunta por la salvación se presenta históricamente, y significa una realidad histórica. Y segundo, porque el ámbito de la trascendencia y de la salvación, incluye previamente la historia del hombre, su carácter mundano y su temporalidad. El concepto de historicidad incluye en sí los conceptos

de mundanidad y temporalidad. Y desde una interpretación recta del cristianismo es decisivo que esta mundanidad, temporalidad e historicidad sean momentos en el hombre que él tiene junto a la libre personalidad y, que van inherentes a la libre subjetividad de la persona. La subjetividad y libre autointerpretación personal del hombre se produce a través del mundo, del tiempo y de la historia. Más aún, insiste Rahner en que la pregunta por la salvación no puede dejar de lado la historicidad y su constitución social. Primero porque la historicidad del hombre es una dimensión intrínseca y constitutiva del sujeto espiritual y libre. Y luego, porque es una pregunta que se refiere al sujeto uno y entero en su libertad. Por lo tanto, la trascendentalidad y la libertad se realizan en la historia. Afirma también, que el hombre tiene su esencia eterna previamente dada y confiada a su libertad y reflexión, en cuanto experimenta, sufre y actúa su historia. De ahí que, entendemos por historicidad aquella peculiar determinación fundamental del hombre, por la cual está situado en el tiempo como sujeto libre y por la cual está dispuesto para el mundo que él debe crear y padecer con libertad (Rahner, 2007, p. 61).

El carácter mundano del hombre, que es, su permanente estar entregado a la alteridad de un mundo previamente dado e impuesto como entorno y donde convive con los otros, constituye un momento interno de este sujeto, el cual debe entenderse y hacerse con libertad, así pasa a ser un momento eternamente válido en este sujeto. El hombre como sujeto no ha venido a parar casualmente a este mundo, sino que la propia alienación mundana del sujeto es precisamente la manera como él se halla a sí mismo. Tiempo, mundo e historia median al sujeto consigo mismo y con su autoposición inmediata y libre (Rahner, 2007, p. 61).

Si la historicidad del hombre es una dimensión intrínseca y constitutiva del sujeto espiritual y libre, la pregunta de la salvación no puede dejar de lado la historia. Por eso, el hombre debe buscar la salvación en la historia, en cuanto, la encuentra allí previamente dada y la acepta. ¿En qué medida es posible pensar en una historia de la salvación y de la condenación? Rahner responde que es posible pensar en estas dos historias en la medida en que la historicidad es un existencial del sujeto, es decir, una condición de posibilidad, y en la medida en que el sujeto de la salvación es histórico. También, porque la pregunta de la salvación ha sido impuesta a la libertad. Así, para la realización de la propia existencia, se requiere la intercomunicación entre los sujetos espirituales en la verdad, en el amor y en la sociedad, porque se trata de una existencia histórica, que se la integra como un momento constitutivo interno. Esto genera la unidad de la historia de todos los hombres y la unidad de una historia de la salvación, esta unidad es una característica trascendental presente tanto en la historia personal y como en la de todos (Rahner, 2007, p. 62).

Hasta el momento, hemos recorrido ya, 4 dimensiones de la constitución trascendental del hombre, estas son: como un ser persona y sujeto, que trasciende siendo responsable y libre, y como un ser que se pregunta por la salvación. Finalmente, consideraremos la quinta dimensión del hombre como un ser dependiente de la disposición ajena.

1.3. El hombre como el ser dependiente de la disposición ajena

Esta dimensión del hombre como el ser dependiente de la disposición ajena, afirma que el hombre está sustentado por el Misterio²². Esto significa que, “A pesar de su subjetividad libre, el hombre se experimenta como dependiente, como dispuesto en una forma sobre la que él no puede disponer” (Rahner, 2007, p. 62). Contemplamos esta dependencia, en su constitución como sujeto trascendental, es decir, su referencia a la Trascendencia, la cual, no se impone por la fuerza, sino que, la percibe como puesta y dispuesta por otro, como sustentada en el abismo del Misterio inefable.

Además de esta dependencia, el hombre experimenta un condicionamiento histórico-mundano. Esto quiere decir que, la persona en su acción en el mundo y también en su reflexión teórica objetiva, se experimenta dentro de una posición histórica, previamente dada, sin que él la haya buscado. El hombre sabe siempre de su finitud histórica y este saber le permite alcanzar lo que caracteriza su esencia, esto es que, al hacer la experiencia de su condicionamiento histórico, él se sitúa más allá de este, pero a pesar de eso, no puede dejarlo atrás. Lo que constituye al hombre es éste situarse entre finitud e infinitud y se manifiesta cada vez que el hombre en su trascendencia infinita y en su libertad se experimenta como impuesto a sí mismo e históricamente condicionado (Rahner, 2007, p. 63).

Y más aún, “El hombre nunca es la pura posición de su propia libertad” (Rahner, 2007, p. 63). de una libertad que pudiera hacer pleno uso, en una absoluta autosuficiencia. Jamás, agota todas sus posibilidades en el mundo y en la historia. Pero, tampoco puede distanciarse de ellas y refugiarse en una fingida subjetividad o interioridad, hasta llegar a decir que se ha hecho independiente de la realidad, del mundo y de la historia previamente dada. El hombre es agente y paciente, su experiencia le ofrece la síntesis entre la posibilidad previamente dada a su libertad y la libre autodisposición entre lo que le es propio y lo extraño, entre acción y pasión, entre saber y hacer. La reflexión nunca puede controlar, dominar o alcanzar por completo el

²² Misterio, en la comprensión rahneriana “... es aquello que no puede ser abarcado y así determinado por algo todavía más amplio” (Rahner., 2007, p. 88).

todo del fundamento. El hombre es todavía el desconocido para sí mismo y es también el sujeto sustraído (separado) a sí mismo, en lo que se refiere a su origen y a su fin. Por eso, el ser humano llega a su verdad auténtica, cuando acepta con relajada serenidad esta imposibilidad conocida de disponer de su propia realidad (Rahner, 2007, p. 63).

En conclusión, cinco son para la antropología trascendental los presupuestos que configuran la constitución trascendental del hombre y estos lo hacen capaz de trascender, es decir, de ir más allá de su inmanencia en la búsqueda de la libertad o del sentido de su vida. Tal constitución no es un apéndice, sino elementos constitutivos dados a priori, esto es, dados previamente para su feliz existencia. Rahner nos advierte que todos estos conceptos que hemos usado para comprender al ser humano, debemos considerarlos como evocaciones de una concepción de la existencia. Y que probablemente bajo la guía de éstas, el hombre en la realización de su vida puede experimentar por sí mismo que en el fondo es inevitable esta autointeligencia o autocomprensión, ya sea que la acepte o proteste contra ella. Al finalizar este capítulo nos encontramos frente a una concepción del hombre que lo concibe capaz de buscar su libertad o hacerse libre y darle sentido a su vida. En esa búsqueda la relación con el Trascendente es vital y necesaria, una relación sin la cual difícilmente culminará tal búsqueda. Por eso, nuestra reflexión en el siguiente capítulo dirige su mirada al Trascendente que es Dios, para indagar ¿Quién es ese horizonte infinito? ¿Cómo se ha manifestado y cómo sigue atrayendo al ser humano hacia una vida llena de sentido?

CAPÍTULO II

EL ROSTRO HUMANO DE DIOS

La concepción cristiana del hombre comprende que lo humano no es solipsismo sino relación o interrelación consigo propio, con Dios, con los otros y con el mundo. No empieza ni termina en sí mismo. Es constantemente atraído en libertad por Dios. Siendo esto parte constitutiva y fundamental en la existencia humana emerge la necesidad de detenernos ante el Infinito para vislumbrar el rostro del Misterio, su rostro humano y cercano a cada ser humano.

El centro vital del cristianismo está constituido por el amor de Dios, (Queiruga, 1995, p. 31) gratuito y entregado – principalmente en Jesucristo – con una generosidad sin límites, ni fronteras, un amor que literalmente nos resulta increíble. Si Dios es amor: “ser hombre es tratar de vivir en el amor” (Queiruga, 1995, p. 32). Por eso, el cristianismo es el anuncio de un acontecimiento, por iniciativa divina, a favor del hombre y es también llamado a apropiarse libre y responsablemente de ese acontecimiento. Dios quiere salvar al hombre respetando su libertad y llamándolo a esa salvación. (Queiruga, 1995, p. 51). De este modo “Dios entra en la vida del ser humano [...] únicamente como salvación” (Queiruga, 1995, p. 32), para ayudarlo en la difícil tarea de construirse a sí y de construir la historia. Por eso, la gratuidad y la humanidad son rasgos fundamentales de la revelación del Dios de Jesucristo. Y la novedad de esta manifestación consiste en que Dios existe para nosotros, viene a nosotros y nos trae el sentido de nuestra vida en Jesús. Él es la llegada misma del sentido. Así Dios compromete su vida con nosotros.

En el segundo capítulo de esta reflexión teológica, nos disponemos a contemplar el rostro humano de Dios que es su Hijo Único y Plenitud de la revelación. Para llegar a este punto, iniciaremos examinando la autocomunicación de Dios, cómo y para qué se revela. Luego, pasaremos a una reflexión en torno al Dios de Jesucristo, su Padre y nuestro Padre (Rahner, 1967, pp. 93-166). Concluiremos este capítulo, mostrando que el Hijo de Dios pasó haciendo el bien para manifestarnos la Sabiduría de Dios. El Dios en quien creemos los cristianos se nos ha dado a conocer en el hombre Jesús de Nazaret, el Dios encarnado que revela

al Dios humanizado, por cuanto, lo encontramos en todo lo que es verdaderamente humano (Castillo, 2007, pp. 56-67).

2.1. La autocomunicación de Dios que es Amor

El ser humano está constitutivamente orientado a la trascendencia, es decir, referido al misterio sagrado, que aquí llamamos Dios. Razón por la cual, se insta una necesidad ontológica de contar seriamente con Él – Dios –. Consecuentemente, esa orientación trascendental y esa necesidad ontológica implican una interrelación, es decir, una comunicación recíproca entre lo humano y lo divino.

Moviéndonos en un horizonte trascendental, esta comprensión de la condición humana nos pone de cara al Absoluto, se hace necesario e indispensable plantearnos la cuestión sobre el misterio sagrado – Dios. ¿Quién es? ¿Cómo es posible conocerlo? ¿Se comunica, cómo lo hace? ¿Para qué nos busca?

El Concilio Vaticano II afirma la autocomunicación divina: “Quiso Dios, con su bondad y sabiduría, revelarse a Sí mismo y manifestar el misterio de su voluntad (cf. Ef 1,9)”²³ (DV, 1967, núm. 2). El querer de Dios es darse a conocer, por eso, la Trascendencia, es decir, Dios, el Absoluto, en el cristianismo es comunicación de Dios al hombre, se da a conocer, es decir, se revela. Gratuitamente el misterio silencioso e invisible se aproxima al ser humano orientándolo hacia Sí.

Con tales afirmaciones, este Concilio deja claro lo específico del mensaje cristiano, a saber, que la “faz de Dios (...) se nos muestra en la autocomunicación de Dios (...) en sí mismo a nosotros” (Rahner, 2007, p. 169). Existe autocomunicación porque el dador es al mismo tiempo el don.

La contribución de la teología trascendental también nos ayuda a comprender la autocomunicación de Dios. Explica que, si por un lado tenemos al que se da, es decir, a Dios, por otro lado, nos encontramos con el que es el lugar y el acontecimiento de la revelación, este es el ser humano. ¿Pero cómo puede darse esta comunicación? En el hombre, es la orientación fundamental o referencia al Absoluto lo que lo inquieta o lo instiga en la búsqueda incesante del misterio. Para Karl Rahner esa búsqueda reside en una de las premisas fundamentales de la teología, se trata de la experiencia trascendental. Por eso, recordemos con brevedad lo que se entiende por esta experiencia.

²³ Los textos bíblicos citados en esta disertación son extraídos de la Biblia de Jerusalén. (1998) Nueva edición revisada y aumentada. Bilbao, España: Desclée de Brouwer.

Bernard Sesboüé²⁴ (1986) nos ayuda a recordar con precisión en qué consiste esta experiencia trascendental. Nos dice que “(...) en la presencia a sí mismo constitutiva de toda conciencia, se pueden distinguir dos polos” (p. 1). Uno se llama categorial y el otro trascendental.

El primer polo es el llamado objetivo o categorial:

(...) consiste en la actividad del conocimiento y de la voluntad referida al mundo, a las cosas, a los demás, a uno mismo. A este polo pertenece la elaboración del lenguaje mediante el cual son nombrados los seres y elaborados los conceptos o "categorías". Es el polo de nuestro conocimiento explícito, temático y objetivo (Sesboüé, 1984, p. 1).

El segundo polo es el subjetivo, el dominio de lo trascendental y no temático.

(...) la actividad del conocimiento objetivo presupone y es posibilitado por la existencia del polo subjetivo, infinitamente más difícil de captar y definir porque (...) elude (...) cualquier tematización o definición (Sesboüé, 1984, p. 2).

Además, el polo subjetivo posee una amplitud infinita. Por él, el sujeto es ‘pura apertura al ser’ en general, es decir, apertura absolutamente a todo. De esta forma el ser humano se capta como sujeto finito, pero habitado por un deseo infinito tanto en el orden del conocimiento como en el de la voluntad. Y lo comprueba la insatisfacción experimentada ante toda realidad conocida o poseída. Por eso, nuestro preguntar nunca puede detenerse, puesto que cualquier respuesta es planteamiento de una nueva pregunta. Es a esta experiencia que Karl Rahner llama de experiencia trascendental (Sesboüé, 1984, p. 2).

Mediante estos polos: categorial y trascendental, la búsqueda incesante del misterio por parte del hombre es impulsada por la iniciativa divina, que quiere entregarse gratuitamente al hombre. “(...) de tal forma que esa búsqueda, tiene su meta y su punto de partida en el Dios de la absoluta proximidad e inmediatez” (Sesboüé, 1984, p. 2). Así, la experiencia trascendental es la señal del misterio sagrado que se hace presente a manera de una cercanía absoluta e indulgente, de una oferta absoluta de sí mismo (Rahner, 2007, p. 111).

Según Bernard Sesboüé (1986), esta iniciativa gratuita de Dios que interviene en la conciencia humana recibe de Karl Rahner un nombre técnico: existencial sobrenatural.

²⁴ Sesboüé, Bernard. (1984). *Karl Rahner y los cristianos anónimos*, Recuperado de <http://www.seleccionesdeteologia.net/> (15/04/2012). Bernard Sesboüé es profesor Emérito de la Facultad de Teología del Centre de Sévres en París. Nacido en 1929, es un Jesuita francés dedicado a la academia. Es especialista en ecumenismo y muy reconocido internacionalmente, con más de cincuenta publicaciones traducidas a varias lenguas. Su obra ofrece una presentación actualizada y clara de la fe cristiana en relación con la Cristología Patristica y al diálogo inter-religioso.

Existencial porque designa una estructura básica que afecta necesariamente a todos los comportamientos de la existencia del hombre (...) Y *sobrenatural* puesto que no afecta formalmente al hombre en virtud de su naturaleza creada, sino a causa de la iniciativa absolutamente gratuita de Dios. Con lo que Rahner nos conduce a una perspectiva explícitamente cristiana (p. 3).

De esta manera, el ser humano surge como destinatario de la autocomunicación de Dios. “El hombre es el evento de una libre, gratuita e indulgente autocomunicación absoluta de Dios” (Rahner, 2007, p. 147). En una doble dimensión de gracia divinizadora y redentora. Divinizadora porque Dios se nos da para compartir con nosotros su vida y redentora porque Dios perdona nuestro pecado y nos justifica. Precisamente así, Rahner afirma con vigor el dato fundamental del cristianismo, a saber, que la iniciativa primera y absoluta procede de Dios que se acerca al hombre. La búsqueda de éste es sólo y siempre respuesta a la gracia.

La autocomunicación de Dios siempre será ofrecimiento o don, pues considera la libertad dada al ser humano, puede acogerla o rechazarla. Mismo, frente a la posibilidad de un distraerse de su orientación fundamental y dejarse atrapar por su obrar categorial en el mundo, ese dinamismo que lo constituye no quedará anulado, sino que reaparecerá, pervertido, en forma de preocupación o de angustia (Sesboüe, 1984, p. 2). En definitiva, el ser humano no puede prescindir de una interrelación con el Absoluto en este mundo, porque hacerlo significaría entregarse a una autodeterminación.

El Concilio Vaticano II afirma también que, “En esta revelación, Dios invisible (cf. Col 1,15; 1Tim 1,17), movido de amor, habla a los hombres como amigos (cf. Ex 33,11; Jn 15, 14-15), trata con ellos (cf. Bar 3,38) para invitarlos y recibirlos en su compañía” (DV, 1967, núm. 2). La finalidad de la aproximación divina, amorosa y amigable es establecer una relación personal con el ser humano. De tal manera que este pueda participar de la vida divina. Focalizar este modo de proceder divino, nos aproxima al corazón de la fe, esto es, a la Trinidad, al Dios que se revela gratuitamente. Ella se levanta aquí como el centro de nuestra atención, nos acercaremos a la vida íntima de Dios para en la medida de lo posible comprender quién es el misterio de amor que se hace cercano.

Ciertamente, la Trinidad es el misterio más trascendente, sin embargo, es también el más inmanente a la vida cristiana. Porque ésta no es más que una participación en nosotros de la misma vida de Dios por medio de la gracia que hace presente el misterio del Dios Trino, centro, objeto y fin de toda nuestra vida sobrenatural. En suma, la vida cristiana sin la Trinidad

perdería todo su sentido y razón de ser.

Karl Rahner (2007), en sus reflexiones teológicas nos ofrece un punto de apoyo sobre el cual se levanta el sentido de la doctrina Trinitaria. Quiere evitar con esta reflexión las confusiones de esta doctrina y mostrar positivamente que la teología trinitaria “no es un sutil juego de pensamientos teológicos, sino una afirmación necesaria” (p. 171). Así, su finalidad es tomar en serio la autocomunicación de Dios mismo. Tal punto de apoyo es el presupuesto de que: “la Trinidad dada en la historia de la salvación y de la revelación es la inmanente” (Rahner, 2007, p. 169). Es decir, que Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo en su autocomunicación a su creación por la gracia y la encarnación de Dios se da y aparece realmente como es en sí. Llega allí donde estamos nosotros, y nosotros lo recibimos como él mismo. Dios ha llegado al centro más íntimo de la existencia humana como salvación, es decir, como Espíritu Santo y como historicidad concreta en Jesucristo, donde Dios mismo se da y no una representación suya. Este Dios como Espíritu y como Hijo llega a nosotros como: misterio sagrado, fundamento y origen inabarcable, se mantiene como tal, y lo llamamos Dios Padre (Rahner, 2007, p. 170).

Por consiguiente, en el Espíritu, tanto el Logos como el Padre, se da Dios así mismo, los tres son en igual manera el Dios único y mismo en la plenitud ilimitada de la divinidad una, en posesión de la única y misma esencia divina. Solo así podemos acoger la afirmación de la fe cristiana de que: “Dios mismo, como permanente misterio sagrado, como el fundamento inabarcable de la existencia trascendental del hombre, no es sólo el Dios de la lejanía infinita, sino (...) el Dios de la cercanía absoluta en una verdadera comunicación de sí mismo” (Rahner, 2007, p. 171).

2.2. El Dios de Jesucristo

Siendo el ser humano orientado a Dios, el infinito, no puede encontrar su satisfacción en nada finito, sea material o espiritual, y tampoco en las personas. De ahí, su carácter inquieto y su actitud itinerante. La persona humana sólo puede encontrar su plenitud definitiva si se encuentra con una persona que sea infinita, y esta persona solo puede ser el Absoluto, o sea, Dios (Kasper, 2011, p. 183). El encuentro con el Absoluto sólo podrá ser experimentado y realizado en la historia. Razón por la cual, el ser humano debe esperar, buscar y encontrar la comunicación de Dios en este mundo, debe contar con una revelación que es capaz de oírla. Por eso, es necesario que el hombre se encuentre delante de Dios como delante de un ser personal, trascendente y libre con quien puede entrar en diálogo y establecer una comunión (Rahner, 1967, pp. 98-99).

En torno a nuestro asunto conviene interrogarnos. ¿Qué significa creer en el Dios revelado por Jesucristo? ¿Cómo Jesús concibió a Dios en su existencia? ¿Quién es ese Dios mediado por Jesús? Ciertamente no podemos delimitar con exactitud el Dios de Jesús. Pero si podemos dedicarnos a tratar el modo como Dios aparece en la vida de Jesús, así como buscar su significado e implicación más universales. Analizaremos algunas características relevantes del rostro humano de Dios que se encuentran en Jesús, estas son: un ser personal, trascendente y libre.

Dios es personal. El análisis de que Dios es personal parte de la posibilidad de aplicar a Dios la categoría de persona sólo en sentido análogo, es decir, en un grado superior al nuestro. En un primero momento tengamos presente que la categoría de persona implica un triple elemento: El primer elemento establece que Dios no es un objeto, no es una cosa que se pueda constatar y fijar. Sino que, Dios es un sujeto que habla y obra en su originaria libertad. Esta concepción salvaguarda el carácter inmanipulable y oculto de Dios en la revelación. El segundo elemento establece que Dios no es un predicado del mundo, ni del hombre. Sino que, Dios es un sujeto soberano. El reconocimiento de la soberanía de Dios significa justamente la libertad del ser humano. El tercer y último elemento en la categoría de persona establece que Dios es la realidad que lo determina todo. Afirma que Dios es un ser trascendente un tú personal que está en todas las cosas, que se le encuentra en todo, especialmente en todos los seres humanos (Kasper, 2011, pp. 184-185).

En Jesús su experiencia y convicción de que Dios es personal es un presupuesto fundamental que lo trae presente a partir de su herencia judía. La tradición judía a menudo representa a Dios antropomórficamente, es decir, reaccionando con diversos sentimientos o relacionándose con los seres humanos. Contemplamos esto en la elección de Israel. Dios escogió un pueblo “Yahveh (...) os ha elegido” (Dt 7, 7) y se relacionó con él “Cuando Israel era niño, yo le amé, y de Egipto llamé a mi hijo” (Os 11, 1). Observamos entonces que, el Dios bíblico es un Dios de los hombres, un Dios que habla el lenguaje humano, que se revela como Dios padre “Porque yo soy para Israel un padre” (Jer 31, 9) y que Israel es su hijo, por elección (Kasper, 2002, p. 166). De esta manera, podemos comprender que en el antiguo testamento el tema del Padre pone de manifiesto lo propio y específico de la fe veterotestamentaria: “la libertad y soberanía de Dios, su trascendencia, que es libertad en el amor y que por eso se revela históricamente como condescendencia de Dios en la inmanencia, como ser-con-nosotros” (Kasper, 2002, p. 168). Dios como Padre es origen, presente y futuro, un Dios de la historia.

En continuidad con la tradición bíblica, Jesús el judío presentará a Dios como una persona que establece relaciones personales con los seres humanos. Jesús habla de Dios de una manera única, tiene la audacia de llamar a Dios Padre y más aún se va identificando con ese Padre. Al recorrer el evangelio de Mateo nos encontramos con una afirmación de Jesús “Al Padre le conoce sólo el Hijo” (Mt 11, 27) Jesús declara que sólo Él es el que nos puede revelar a Dios como Padre, pues sólo Él lo conoce y es Él quien nos concede dirigirnos a Dios como Padre nuestro. “Vosotros, pues, orad así Padre Nuestro” (Mt 6, 9).

En Jesús este Dios personal es “Abba”²⁵ Padre (Mc 14, 36). La mayoría de los exégetas están de acuerdo en atribuir este uso lingüístico al propio Jesús. Sería difícil imaginar que la experiencia de Dios como Padre no estuviera muy cerca de la concepción de Dios propia de Jesús. Al dirigirnos a los evangelios encontramos la palabra aramea Abba en la boca de Jesús alrededor de ciento setenta veces, sesenta en los sinópticos y en el evangelio de Juan ciento nueve veces. Es una frecuencia significativa que nos revela las relaciones entre Dios y Jesús, relaciones de familiaridad e intimidad personal que escandalizarían a cualquier judío (Haight, 2007, p. 129).

La metáfora de Dios como Padre tiene un rico significado que aparece en el contexto del anuncio del reinado de Dios. ¿En qué debería consistir la cercanía del reino de Dios, no dada siempre, sino “ahora”, en forma nueva e insuperable? Jesús vivió una relación con Dios singularmente y de manera nueva en comparación con las demás personas. Él percibía su relación de “Hijo” con el “Padre”. Jesús experimenta un acercamiento radical de Dios hacia Él, lo cual antes no se daba de igual manera entre los “pecadores”, y lo considera relevante para todos los seres humanos, pues en esa relación acontecía ahora de manera nueva e irrevocable la cercanía de Dios para todos (Rahner, 2007, pp. 299-300).

Para la sensibilidad de los contemporáneos de Jesús era irrespetuoso dirigirse a Dios con el término familiar abba. Si Jesús se atrevió a hacerlo se debe a que anunciaba de una manera única la cercanía de Dios (Kasper, 2002, p. 137). Jesús expresó esta convicción como cuidado providencial de un Dios personal que se preocupa de todo, por la creación, por el cielo, la tierra, los lirios del campo y principalmente por cada ser humano. Él sabe cómo Padre, lo

²⁵ Originariamente *abba* es una forma balbuciente propia de los niños (como nuestro ‘papá’). Sin embargo, no quedó reducida al lenguaje infantil, sino que también la emplearon los adolescentes; además se llamaba *abba* a otras personas respetables. Por lo tanto, *abba* era un término infantil, un lenguaje corriente y un tratamiento de cortesía (Cf. Kasper, (2002), *Jesús, el Cristo*, 11 ed, Salamanca, Sígueme, p. 137).

que sus hijos necesitan. Los capítulos 6 y 7 del evangelio de Mateo pueden ser considerados la carta magna que nos revela la providente paternidad de Dios (Coda, 1993, p. 107).

Por eso os digo: No andéis preocupados por vuestra vida, qué comeréis, ni por vuestro cuerpo, con qué os vestiréis. ¿No vale más la vida que el alimento, y el cuerpo más que el vestido? Mirad las aves del cielo: no siembran, ni cosechan, ni recogen en graneros; y vuestro Padre celestial las alimenta. ¿No valéis vosotros más que ellas? Por lo demás, ¿quién de vosotros puede, por más que se preocupe, añadir un solo codo a la medida de su vida? Y del vestido, ¿por qué preocuparos? Observad los lirios del campo, cómo crecen; no se fatigan, ni hilan. Pero yo os digo que ni Salomón, en toda su gloria, se vistió como uno de ellos (...) No os preocupéis del mañana: el mañana se preocupará de sí mismo. Cada día tiene bastante con su propio mal (Mt 6, 25-34).

Cabe distinguir también, que el Dios de Jesús con estos cuidados no sofoca la libertad humana, más bien, es un Padre que invita a la responsabilidad, es exigente y hace crecer, promueve la libertad y suscita la capacidad de arriesgarse por el bien. Observamos esto en la parábola de los talentos “El que había recibido un talento dijo: Señor, sé que eres un hombre duro, que cosechas donde no sembraste y recoges donde no esparciste. Por eso me dio miedo, y fui y escondí en tierra tu talento. Mira, aquí tienes lo que es tuyo” (Mt 25, 24ss).

Ciertamente esta revelación que nos ofrece Jesús está en continuidad con el mensaje central del antiguo testamento, pero es más profunda, por ser plenamente universal y por ser absolutamente personalizante, en el sentido que afecta a cada ser humano en su condición real (Coda, 1993, p. 108). Su bondad y cuidados no tienen límites. Su solicitud se extiende hasta los gorriones (Mt 10, 29). Llamando a Dios Abba, Jesús muestra la nueva concepción que tiene de Él: Dios está muy cerca de cada ser humano en el amor.

Para Walter Kasper (2002) el sentido teológico del tratamiento Abba resulta comprensible sólo cuando se le considera en relación con el mensaje de Jesús sobre el señorío de Dios. Entonces podemos ver claramente que la invocación de Padre representa: “el señorío de Dios en el amor, la gloria de Dios se muestra en su libertad soberana para el amor y el perdón” (p. 138). El evangelio de Lucas nos ayuda comprender este señorío en el amor cuando habla de la misericordia del Padre celestial (Lc 6, 36) como bondad creadora. El amor paternal de Dios vale para todos sin excepción (Lc 15, 24). Donde el señorío de Dios se instaura, allí

existe una nueva creación, lo viejo queda para atrás y todo se hace nuevo al resplandor del amor (Kasper, 2002, p. 139).

De esta interpretación del señorío de Dios queda claro que el reino de Dios es exclusivamente y siempre de Dios. No lo merecemos por esfuerzo alguno ni lo alcanzamos solamente con luchas sociales o políticas, no podemos calcular su llegada ni podemos planearlo u organizarlo. No podemos hacerlo ni construirlo solos, no podemos proyectarlo ni imaginarlo sin Dios. El reino es dado (Mt 21, 34) y dejado en herencia. Sin embargo, la llegada de este reino en el amor no implica ni quietismo, ni pasividad (Kasper, 2002, p. 140).

Concluyendo podemos decir que, encontramos en Jesús la misma estructura fundamental de la concepción de Dios como Padre que nos ofrece el antiguo testamento: la verdad de una revelación histórica que descubre el sentido universal y el fundamento de toda realidad. Con el término Abba designó a Dios como un ser personal que obra y habla libremente en la historia y entra en comunión con los hombres. Dios tiene un rostro personal y un nombre. Como libertad en el amor es el origen y el futuro de la historia, es esperanza, el amante en libertad y el libre en el amor, que se ha manifestado en Jesucristo (Kasper, 2002, p. 172).

Con lo dicho hasta este momento sobre el Dios de Jesucristo queda evidente lo que los teólogos afirman, que la radical novedad que Jesús nos trajo sobre el conocimiento de Dios está en que Dios es Padre. Sin embargo, por más que expliquemos esta novedad central de Jesús, ella no alcanza la magnitud del Dios de Jesucristo.

Kasper (2011) afirma que “una novedad del nuevo testamento es que concentra la revelación en la persona del ‘revelador escatológico’ del Padre; por su medio la revelación veterotestamentaria alcanza su plenitud” (p. 170). Este revelador es Jesucristo, el hijo único del Padre. Ese Dios del que nos habla el nuevo testamento “es no sólo ni principalmente el Dios que es Padre, sino sobre todo el Dios encarnado. Es decir, el Dios humanizado” (Castillo, 2007, p. 52). Aquel que irrumpió en el krónos de la humanidad revelando su rostro en Jesús de Nazaret. Necesitamos, por lo tanto, parar delante de ese revelador escatológico del Padre y adentrarnos en su revelación.

2.3. Jesús, el rostro humano de Dios

El Dios único en quien creemos los cristianos se nos ha dado a conocer en el hombre Jesús de Nazaret, el Dios encarnado (Castillo, 2007, pp. 56-67). Y nos ha llamado en su Hijo, por pura gracia, a la más íntima unión con Él. Así lo afirman las Escrituras, el Nuevo Testamento dice que “el Dios libre e imprevisible ha dicho su última palabra, totalmente definitiva, en este diálogo (...) entre él y el hombre. El Kairós²⁶ se ha cumplido (Mc 1,15)” (Rahner, 1967, pp. 134-135). La última palabra divina ha sido su Hijo Jesucristo. Por su vez, también reafirma esta realidad salvífica el Papa Pablo VI “Dios habló a nuestros padres en distintas ocasiones y de muchas maneras por los profetas. Ahora, en esta etapa final nos ha hablado por el Hijo (Hebr 1, 1-2). Pues envió a su Hijo (...) para que habitara entre los hombres y les contara la intimidad de Dios” (DV, 1967, núm. 4).

Una necesidad emerge aquí, distinguir esta situación única e irrepetible de otros acontecimientos divinos, precisar su significado y determinar su contenido. Buscando distinguir esta situación única e irrepetible (1Tm 2,6; 6,15; Tt 1,3) de otros acontecimientos divinos, cabe observar que, el Kairós neotestamentario revela la actitud definitiva de Dios en su relación con el hombre y con el mundo. Se distingue esencialmente, de todo lo sucedido hasta ahora y supone una novedad. Es la plenitud de los tiempos anteriores (Mc 1,15; Ga 4,4; Ef 1,10).

En el Antiguo Testamento “Que Dios entre en relación (...) personal con el hombre, que entable un diálogo con él, es (...) una gracia y una misericordia incomprensibles, así como una revelación de su amor” (Rahner, 1967, p. 137). Y la cumbre del amor de Dios es que Dios lo mantenga a pesar de la infidelidad de su pueblo y de su continuo alejarse. Pero, ese amor no pasa de ahí, porque bondad, indulgencia, misericordia y cuidado son atributos que también puede poseer un señor con respecto a su siervo. Esta relación señor-siervo no implica todavía que el señor quiera hacer participar a su siervo de su propia vida personal. Puede ser un señor lejano e inaccesible. Pero, esta relación vista desde una perspectiva neotestamentaria se nos revela “como momento de un movimiento divino de acercamiento hacia la criatura, en el que él mismo, el inaccesible, ha querido entregarse al hombre en el misterio de su vida intrapersonal” (Rahner, 1967, p. 138). Además, es necesario tener en cuenta que, este principio

²⁶ *Kairós*, viene del griego ó significa tiempo oportuno.

de un amor personal ya tenía una orientación interna hacia algo que había de venir, hacia una alianza nueva.

En el Nuevo Testamento, Dios se ha revelado como Dios del amor, Dios es el amor. Esto caracteriza decisivamente su obrar libre e histórico en la plenitud del tiempo, en el Kairós del Nuevo Testamento. Y, “este amor es, (...) un acto libre de Dios en Cristo, (...) es el acaecer de la comunión plena y total de la vida más íntima de Dios al hombre por él amado” (Rahner, 1967, p. 140).

Según el cristianismo, estos dos elementos caracterizan el concepto de amor auténtico y personal. Por eso, el amor es donación libre de una persona que se posee a sí misma, y esta donación es siempre milagro y gracia. El amor en sentido pleno y personal es un confiar y un abrir lo más íntimo de “sí mismo” a, y para, la persona amada. Este carácter del amor, lo podemos contemplar en la misión del Hijo unigénito de Dios, ya que, “en su encarnación, en su cruz y en su glorificación ha quedado patente que Dios es el amor y que ha recibido al hombre en su unión amorosa más íntima” (Rahner, 1967, p. 141). Esta evidencia debemos entenderla en el sentido de que, todo el libre obrar de Dios en la historia total de la salvación ha querido de antemano ese acontecer. Y por la acción de Dios en Cristo, su voluntad libre de unirse completa y personalmente al hombre se ha hecho irrevocable y total.

Cristo es el ἐπιτέλεισμα²⁷ [fin de la ley] (Rom 10,4), la plenitud de los tiempos (Mc 1,15), y lo que en él se reveló es la ἀγάπη²⁸ [el amor de Dios] (Rom 5,8) (...) En la realidad de Cristo se da concreta y verdaderamente el amor de Dios; (...) El amor de Dios se ha revelado mediante esta presencia real en el mundo (Rahner, 1967, p. 141).

El Hijo de Dios ha llevado a cabo la redención eterna, con su encarnación, muerte en cruz y resurrección. Con todo esto ha tenido lugar un hecho definitivo e irrevocable porque Cristo permanece eternamente, “Porque tanto amó Dios al mundo que dio su Hijo unigénito” (Jn 3,16). Sólo así las promesas han sido cumplidas realmente. Dios se nos ha dado en Cristo (1Jn 1,3) y en el Espíritu Santo (2Co 13,13). Esta comunión de amor la establece el Espíritu divino, a través de él Dios derrama sobre nosotros su amor (Rm 5,5; Ga 4,6; 1Jn 3,24; 4,13);

²⁷ ἐπιτέλεισμα (fin de la ley)

²⁸ ἀγάπη (el amor de Dios)

en el Espíritu se nos ha abierto la más íntima vida personal de Dios. Él nos introduce en el conocimiento de Dios (Jn 15,26; 16,13; 1Co 2,12; 1Jn 2,20,27) Por él somos hijos de Dios (1Jn 3,1,2). De esto modo, hemos entrado en la más íntima comunión con Dios. Tal relación depende de la realidad de Cristo; es una realidad que debe su existencia a la comunicación personal, única y libre, de Dios en Cristo (Rahner, 1967, p. 142).

Como podemos ver, el significado de la Plenitud de la revelación en Cristo consiste en que de un modo pleno Dios se ha dado a conocer o “se revela adviniendo él mismo en Cristo” (Moingt, 2010, p. 13). Por eso, la fe cristiana afirma que lo esencial de la revelación se encuentra en el acontecimiento de Cristo. El misterio de la encarnación nos dice que, Jesús de Nazaret es el Hijo de Dios, también nos dice que, es el misterio de la humanización de Dios. Y aún podemos indagar como preguntaban sus contemporáneos ¿Quién es éste? Josep M.^a Rovira (1986) nos ayuda respondiendo que “Jesús se presenta en el evangelio como aquel hombre que provoca curiosidad, desconcierto, simpatía y atracción, escándalo... o fe” (p. 169). Con esto quiere decir, que nuestra aproximación a Jesús es semejante a la que se da en los encuentros entre personas, hay un contraste de luz y de sombras. Y, sin embargo, lo que Dios padre ha querido es expresarse humanamente a sí mismo: “manifestar su designio de amor en la forma del hombre humilde, libre y entregado a servir (...) lleno de amor verdadero, el verdadero amor de quien sabe entregar su vida por los suyos, ya que así se realizaría la humildad-en-servicio y en libertad” (Rovira., 1986, p. 173).

Según el Concilio Vaticano II, Jesucristo es la Palabra de Dios hecha carne para dialogar con los hombres.

(...) habla las palabras de Dios (Jn 3, 34) y realiza la obra de la salvación que Dios que el Padre le encargó (Cf. Jn 5, 36; 17, 4). Por eso quien ve a Jesucristo, ve al Padre (Cf. Jn 14, 9); (...) Él lleva a plenitud toda la revelación y la confirma con testimonio divino; a saber, que Dios está con nosotros para librarnos de las tinieblas (...) y para hacernos resucitar a una vida eterna (DV, 1967, núm. 4).

Ciertamente la pasión y la muerte es el relato central de los evangelios. Pero la pasión y la muerte no abarcan todo lo que los evangelios nos enseñan. Ni tampoco las palabras sobre la renuncia y la cruz agotan lo central del mensaje de Jesús. Por ello, los cristianos creemos en un Dios que está allí donde hay dolor, tristeza, sufrimiento y lágrimas, pero también está allí donde la gente se encuentra bien, disfruta, ríe y se divierte.

A lo largo de este segundo capítulo hemos recorrido los caminos de la revelación del Dios único, es decir, del acto de Dios de hacerse presente en el mundo, a los hombres, de atraerlos a él y de comunicarse a ellos. Con el fin último de contemplar el rostro del misterio sagrado, es decir, el rostro humano de Dios que es su Hijo Único y Plenitud de la revelación. Hemos podido observar como Dios ha venido al mundo desde el comienzo de los tiempos y de manera definitiva en Jesús de Nazaret, no para desaparecer, sino para habitar siempre entre nosotros (Moingt, 2010, p. 19).

El Papa Benedicto XVI llama nuestra atención ante una idea de Dios que se ha difundido sobre todo en Occidente, esta idea afirma que Dios es extraño a la vida y a los problemas del hombre y más aún, que su presencia puede ser una amenaza a su autonomía. Cuando en verdad, toda la economía de la salvación nos muestra que Dios habla e interviene en la historia en favor del hombre y de su salvación integral (Benedicto XVI, 2010, pp. 48-49). Por eso, el siguiente capítulo se encargará de desarrollar la interrelación entre lo humano y lo divino, entre la divina gracia y la libertad del ser humano, es decir, la actitud definitiva que Dios ha tenido para con el ser humano en su Hijo unigénito. En esta actitud última, Dios quiere hacer participar a cada hombre de su propia vida personal. Porque “sólo Dios responde a la sed que hay en el corazón de todo ser humano” (Benedicto XVI, 2010, p. 48).

CAPÍTULO III

SOBRE LA EXISTENCIA CRISTIANA

El presente capítulo comprende tres momentos. En la primera parte nos proponemos reflexionar sobre la dinámica de la existencia cristiana, que es la comunión y configuración con Cristo. En la segunda y tercera parte de este capítulo queremos mostrar la dinámica de la existencia cristiana en un hombre y en una mujer que la vivieron en su cotidianidad orientándolos a la libertad trascendental. Esto, sin ninguna pretensión de delinear un itinerario único al creyente de hoy, sino más bien, con el deseo de mostrar que el Evangelio tanto ayer como hoy, cuenta con todas las posibilidades de ser escuchado y oído de nuevo, como una Buena Noticia que da vida y en ella la auténtica libertad.

Recientes consideraciones del contexto espiritual del siglo XXI indican que el catolicismo es percibido como una religión fría, triste, legalista y normativa. Además, se interpreta la libertad como autodeterminación, esto significa que, libre es aquel que decide por sí mismo o que es causa de sus propias acciones. Esta interpretación de la libertad tiende a prescindir de la relación del hombre con Dios, es decir, que no lo niega ni lo afirma, sino que sencillamente lo deja a un lado, desconociendo así, la capacidad vital de trascendencia inherente al ser humano. Sin embargo, desde el corazón de nuestra modernidad surgen también cuestiones espirituales profundas, una búsqueda incesante de sentido, grupos religiosos y un apasionamiento por lo espiritual. Esto significa que hay un resurgimiento de lo religioso y un ascenso de lo espiritual, como serios desafíos que cuestionan la teología y la pastoral (Bacq y Theobald, 2011, p. 181).

Desde esta perspectiva de cuestionamiento y de cambio ¿Qué tiene que decir la espiritualidad y de manera particular la cristiana? ¿Cómo puede darse una interrelación entre lo divino y lo humano, entre la gracia y la libertad de este? Por espiritualidad entendemos aquí “(...) la manera de vivir de una persona animada desde el interior. Su búsqueda de autenticidad

consigo misma, con los otros, con lo divino y con el cosmos” (Bacq y Theobald, 2011, p. 183). La vida espiritual es una aventura de toda la vida, un itinerario a inventar, a desarrollar a lo largo de la existencia. También es la búsqueda constante de sentido en la cotidianidad y del Absoluto. Abrazar esta aventura supone riesgo, un salto en su propio misterio, en la relación con los demás y con el cosmos, pero también es un acto de fe en el misterio de Dios. Dar este salto nos conduce a un constante nacimiento que se inserta en un acto de libertad, de liberación de todo lo que encadena y de todo lo que destruye a la persona (Bacq y Theobald, 2011, p. 184).

3.1. La comunión con Cristo dinámica de la existencia cristiana

La existencia cristiana no es una realidad estática, conlleva un proceso de identificación y comunión con Jesucristo, por eso implica un desenvolvimiento continuo. A este, San Pablo lo llama un movimiento “de hacernos adultos en Cristo” (Ef 4, 11-16). Esto significa, madurez cristiana como comunión de vida con Cristo (Palaoro, 1992, p. 15). La comunión personal con Dios es posible en y por un acercamiento benévolo del Absoluto a nosotros, y es en su Hijo Jesucristo que Él se ha acercado a cada persona. Esto significa que la vida cristiana gira en torno a una relación personal del ser humano con Dios en su Unigénito, una relación de persona a persona. De esta manera, es sobre la base de una aproximación gratuita de Dios que el ser humano se pone en relación vital e inmediata con Él. Por ello, el acto de ese encuentro – que tiene lugar en este mundo – acontece por la fe, a esto le llamamos salvación. Salvación que comprende una propuesta y una respuesta. La propuesta viene de Dios y la respuesta cabe al ser humano.

De aquí se desprende que la comunión con Cristo es el núcleo de la vida cristiana. Trae como consecuencia una vida nueva y se expresa en el compromiso de crear comunión con los demás. Esta se mide por su relación con Cristo en un proceso continuo. La relación con Él tiende a reproducir en sí la imagen de Cristo mediante una participación cada vez mayor en su vida, muerte y resurrección. Por eso, la espiritualidad cristiana se fundamenta sobre el Evangelio, es decir, sobre Cristo “Camino, verdad y vida” (Jn 14,6). Que nos lleva a una transformación vital, o sea, a la madurez cristiana (Palaoro, 1992, p. 15).

El hacernos adultos en Cristo requiere una adhesión a Él, y el dejarse guiar por su Espíritu. El mismo que va tallando lentamente en cada persona la imagen del Hijo, y en esta

transformación vital se actualiza en nosotros el designio de Dios. Por consiguiente, es la docilidad a la gracia la que permitirá un crecimiento interior. En ningún momento significa pasividad, sino capacidad de acoger el mensaje cada vez con mayor profundidad. De esta manera, el ser humano es estimulado por la gracia, llevado constantemente a una transformación interior y de renovación, haciéndolo capaz de reconocer la voluntad de Dios para su vida (Palaoro, 1992, p. 16).

Una exigencia que se impone en el crecimiento interior es la cooperación por parte del ser humano a las gracias que recibe. Tal cooperación se dará entre contradicciones, conflictos, tensiones, rupturas que abrirán nuevos horizontes para nuevas síntesis, otras entregas que exigirán una nueva generosidad (Palaoro, 1992, p. 16). Teniendo como presupuesto la dinámica de la espiritualidad cristiana, es decir, el proceso de identificación y comunión con Cristo (Castillo, 2007, p. 25).

Consecuentemente, en la comunión con Cristo es posible afirmar una interrelación entre lo humano y lo divino, es decir, una comunicación entre Dios y el hombre, en el tiempo y en el espacio. Debido en un primer momento a su constitución trascendental y a la aproximación gratuita y amorosa de Dios, que se ha acercado y continúa acercándose personalmente a cada hombre y mujer de hoy. Por eso, tanto ayer como hoy en la configuración con su Unigénito es que encontramos el modo de existir más plenamente humanos. Dios no quiere ser el eternamente distante, sino que quiere llegar a ser el centro más íntimo de nuestra existencia, en la libre gracia de su autocomunicación y en la libre respuesta de cada persona.

Por eso, a lo largo de la historia, la gracia de Dios ha llevado constantemente a hombres y mujeres a una transformación interior y de renovación, haciéndolos capaces de escuchar la Buena Nueva y de reconocer la voluntad de Dios para su vida. Por lo tanto, haciéndolos plenamente humanos y plenamente libres. En el siguiente punto nos ocuparemos de comprender la configuración de la libertad cristiana en la experiencia cristológica de dos cristianos San Ignacio de Loyola y la Beata Mercedes de Jesús Molina, de tal manera que podamos de hecho considerar la posibilidad de llegar a experimentar en nuestra existencia a Jesucristo como la libertad trascendental.

Para esbozar la experiencia cristológica de San Ignacio y la Beata Mercedes, se hace necesario en primer lugar recordar como presupuesto tres líneas fundamentales de nuestra relación con Jesucristo y luego distinguir una trilogía de conceptos. La primera línea fundamental determina que el punto de partida para abordar una cristología es nuestra relación

con Jesucristo. La segunda subraya que el querer de Dios es que creamos en su Hijo (1Jn 3, 23). Y la tercera línea comprende que, donde se da esta relación personal con Cristo en la historia como algo Absoluto, se da el cristianismo explícito, y donde se la interpreta legítimamente se da el cristianismo eclesial (Rahner y Thüsing, 1975, p. 21).

Además, nuestra reflexión necesita distinguir una trilogía de conceptos principales: la experiencia cristiana de Dios (Lima, 2002a, p. 242), la experiencia de Ignacio como la de Mercedes, y la experiencia ignaciana de Dios (Palacio, 2007, pp. 855-862).

Hablar de una relación personal con Jesucristo es hablar de una experiencia cristiana de Dios que emerge como un desafío, o como un riesgo esencial que la fe necesita correr. El filósofo y teólogo Henrique C. de Lima Vaz (2002a), afirma que es importante para la lucidez y el vigor de la vida cristiana definir la experiencia de Dios como “la experiencia de una Plenitud o de un Sentido radical” (p. 242). Se trata de una Plenitud que no nos ahoga sino de una Plenitud que es sentido: nos libera y nos ilumina. No es un sentido entre otros, sino el Sentido Absoluto, es lo que antes hemos llamado de Trascendencia, es decir, Dios mismo. Por eso, la vida cristiana busca una experiencia de Dios en su verdad. Sin la auténtica experiencia de Dios nuestra vida andará errante entre muchos dioses, pero serán ídolos o imágenes engañosas de la verdad que hemos perdido (Lima, 2002a, p. 242). Con relación a la experiencia cristológica de Ignacio ésta fue recogida en su Autobiografía. La misma que “es el relato hecho por el mismo Ignacio de su itinerario espiritual” (Palacio, 2007, p. 855). Una radiografía interior de su experiencia espiritual. Más que contar sobre sí mismo, Ignacio va describiendo el modo como Dios fue actuando en su vida y su colaboración con Él en su identificación con Cristo, por eso, el Ignacio histórico casi desaparece para dar lugar a la acción de Dios en su vida. La experiencia cristológica de Mercedes es aquella de una cristiana que, bajo la acción del Espíritu, toma conciencia, cada vez más clara y profunda, de la voluntad de Dios sobre ella misma y sobre el mundo. En su Autobiografía²⁹, llamada también Apuntes describe el modo como Dios fue actuando en su interioridad. Dios toma la dirección de su vida y Mercedes lo consiente, no hace otra cosa que disponerse y corresponder a la fuerza de la gracia que la

²⁹ Los Apuntes de Mercedes de Jesús Molina son un verdadera Autobiografía-dictada, donde “La verdad histórica, la verdad de la autocomunicación del mismo Dios se halla presente, intacta”. Benítez, (1987). Presentación. En, *Mercedes de Jesús su vida*. p. 17. Quito: Don Bosco. El teólogo Dr. C. Snider cataloga los Apuntes, como el documento mayor, el más importante para el conocimiento de los hechos de la vida y de la interioridad misma de Mercedes (...) redactados por la M. María del Corazón de Jesús”. La Autobiografía se citará con la sigla “A” por ser más conocido como Apuntes. Haro, (1988). Mercedes de Jesús su vida. p. 23. Quito: Don Bosco.

conduce por caminos impensables. Observaremos la configuración de estas dos experiencias en los siguientes apartados.

El tercer y último concepto principal en este capítulo es la experiencia ignaciana de Dios. Esta es la perspectiva abierta por Ignacio hacia una nueva y peculiar experiencia divina. Es esta perspectiva, la que puede ser compartida por otros, esto es lo ignaciano de la experiencia o la experiencia ignaciana de Dios que quedó plasmada en el texto de los Ejercicios Espirituales (Palacio, 2007, p. 855). Es aquí en el contexto de esta propuesta que se comprenderá más adelante la experiencia ignaciana de Dios de una discípula de Ignacio de Loyola, ella es, Mercedes Molina y Ayala.

3.2. Un maestro de espiritualidad San Ignacio de Loyola, un hombre libre

En este tema queremos mostrar la dinámica espiritual de un hombre cuya vida giró en torno al Hijo de Dios, el Señor Jesucristo, razón por la cual, le fue posible vivir en su cotidianidad la libertad cristiana.

Recordemos que, cuando hablamos de la dinámica de la existencia cristiana, subrayamos que su núcleo fundamental es la comunión e identificación con Cristo. Este proceso en Ignacio de Loyola lo encontraremos en su Autobiografía (San Ignacio, El Peregrino. Autobiografía de San Ignacio de Loyola, 1983), en el libro de Ejercicios Espirituales (São Inácio, 2002) y en su Diario Espiritual³⁰ (San Ignacio, 1952). Buscar y encontrar las huellas de Cristo dejadas en Ignacio es descubrir el corazón y el eje alrededor del cual giró toda su existencia. A través de su encuentro personal con Dios en la persona de Jesucristo, se inicia un proceso continuo de crecimiento interior, de transformación radical de su vida. Su experiencia espiritual se va estructurando a lo largo de su vida. En ella la gracia de Dios introduce a Ignacio progresivamente en el conocimiento y vivencia del misterio de Cristo. Por eso podemos preguntar ¿Cómo fue la experiencia de Dios y que transformaciones provocó en la vida de San Ignacio de Loyola? ¿Qué dice Ignacio de Jesús? y ¿Quién es Jesús para Ignacio? De tal manera que podamos esbozar su experiencia cristológica (Palaoro, 1992, p. 18).

³⁰ El Diario espiritual de Ignacio de Loyola comprende dos cuadernos. El primero contiene un proceso espiritual de cuarenta días que van del 2 de febrero al 12 de marzo de 1544, dedicado a la elección de la pobreza de las iglesias de la Compañía. El segundo nos habla de sus sentimientos espirituales desde el día 13 de marzo al 27 de febrero de 1545.

Iñigo López de Loyola se contentaba con ser un joven refinado y alegre, amante de la ropa elegante y de la buena vida, arraigado en una fe que le hacía repetir lo que en su entorno se decía de Jesús. Dios irrumpe en su vida cuando este vive una experiencia de falta de sentido y de hastío de la existencia. Mediante la lectura de dos libros, la Vida de Cristo y una Vida de Santos, dos propuestas de vida se levantan en su horizonte. Los libros le hacen soñar. Por una parte, le proponen todo lo que debe hacer en servicio de una cierta dama; por otra, lo incitan a colocarse al servicio de Jesús para hacer grandes cosas como San Francisco de Asís y Santo Domingo. La primera alternativa lo deja con sabor a vanidad, tristeza y vacío. La segunda por el contrario lo deja gozoso y contento, como si su vida encontrara en eso la propia realización (Kolvenbach, 1999, p. 67).

En esta diversidad de resonancias y en el creciente discernimiento, Cristo se le revela como su Señor (Palaoro, 1992, p. 20). Descubre la llamada de otro Rey, el Rey Eterno que es Cristo Jesús y se detiene a reflexionar. Ignacio descubre progresivamente a Jesucristo todo entero como su Dios. Lo experimenta como el Sentido radical. Se siente atraído por el ideal del servicio a la persona de Jesucristo (Aut. 7; 11; 14; 17). Su novedad será una visión de Jesús inseparable de su servicio en lo concreto de la acción cotidiana, apostólicamente orientada, y un **estilo** de vida al servicio de la misión de Jesús (Kolvenbach, 1999, p. 67). Por eso, la ciudad de Loyola continúa siendo el escenario de una conversión radical de Ignacio, la cual lo consagra firmemente al servicio del Señor y a un nuevo estilo de vida (Palaoro, 1992, p. 21).

La experiencia de Ignacio se enriquece con la inmersión en la vida con Jesucristo siendo compañero en el servicio al Padre y guiado por el Espíritu Santo. En tal experiencia uno de los rasgos de Cristo que él ha visto y ha vivido se impone: Cristo como Uno de la Trinidad. El cual está siempre unido al Padre y al Espíritu. Así, desde el principio de su experiencia Ignacio descubre a la Trinidad (Kolvenbach, 1999, pp. 68-70).

Una experiencia de vital importancia en este período es la Ilustración del Cardoner³¹. En su Autobiografía Ignacio mismo nos cuenta que sus “ojos interiores” (Aut. 29), se abrieron y “esto con una ilustración tan grande, que le parecían todas las cosas nuevas (...) le parecía como si fuese otro hombre y tuviera otro intelecto, que tenía antes” (Aut. 30). Esta ilustración

³¹ Ilustración del Cardoner: “Una vez iba por devoción a una iglesia que estaba poco más de una milla de Manresa (...), y el camino va junto al río; y yendo así en sus devociones, se sentó un poco con la cara hacia el río, el cual iba hondo. Y estando allí sentado, se le empezaron abrir los ojos del entendimiento; y no que viese alguna visión, sino entendiendo y conociendo muchas cosas, tanto de cosas espirituales, como de las cosas de fe y de letras; y esto con una ilustración tan grande, que le parecía todas las cosas nuevas (...) recibió una grande claridad en el entendimiento (...) le parecía como si fuese otro hombre y tuviese otro intelecto, que tenía antes” (Aut. 30).

le da a Ignacio una mentalidad nueva y un espíritu nuevo. La “nueva inteligencia”, le permite reestructurar su vida, su concepto de Dios, del ser humano y del mundo. Provoca una reconversión tal que de hombre solitario pasa a hombre solidario, de hombre penitencial y contemplativo a hombre activo, elige la acción y el apostolado por Cristo. De la imitación de los santos pasa al seguimiento de Jesucristo, de la soledad al encuentro con las personas por la actividad apostólica. En fin, a partir de este momento él tomará sus decisiones siempre a partir del ideal apostólico (Palaoro, 1992, p. 23).

Por eso Ignacio quiere vivir bajo el Espíritu de Dios, discerniendo cuanto le inspira (Kolvenbach, 1999, p. 69). Vivir como compañero de Jesús en su Espíritu. Esto significa que no podrá ser nunca enteramente racional, es decir, un calculador exacto, sino que debe permanecer abierto al Espíritu que sopla donde quiere y cuando quiere, abierto al entusiasmo, a lo bello y a lo nuevo que el Espíritu no deja de suscitar incesantemente en el cuerpo de Cristo que es la Iglesia (Kolvenbach, 1999, p. 70).

De este modo, Ignacio va purificando su voluntad, a través de una entrega verdaderamente cristiana y ordenándola conforme a los caminos de Dios. Alcanza una auténtica pobreza de espíritu que lo libera de su deseo ambicioso de confiar en sí mismo y en sus fuerzas para conseguir su propia salvación; se abandona al poder de la gracia única fuente de salvación (Palaoro, 1992, p. 23).

Para entonces, Ignacio concentra su mirada contemplativa en el Misterio de Cristo. Percibe que podemos vivir en la dimensión de lo universal y sin embargo actuar en lo particular. Desde esta perspectiva lo universal es la divina Majestad, o sea, Dios y lo particular es la vida de Cristo. Aquel que es el máximo no puede ser coartado, ni obstaculizado por nada, se encuentra en lo mínimo del Verbo encarnado, en un lugar y tiempo preciso de nuestra historia. Por eso, podemos seguir a Cristo sumergidos en el trabajo concreto de cada día, pero con un corazón tensado hacia el infinito de Dios, que hace presente en el aquí y ahora los amplios horizontes de su designio de salvación (Kolvenbach, 1999, p. 71). Para Ignacio, en su lectura de lo particular en que se revela lo universal de Aquel que es Uno de la Trinidad tiene sus preferencias. Elige aquellos pasajes de los Evangelios en los que Cristo está siempre en movimiento. Está en estado de pascua, es decir, está constantemente de paso, de ciudad en ciudad, de pueblo en pueblo hasta el gran Paso – la Pascua –. Donde, por nosotros, pasa de una muerte cruel y vergonzosa a la alegría de vivir para siempre (Kolvenbach, 1999, p. 71).

Por eso, para comprender la cristología de Ignacio, es necesario entrar en el movimiento que ella propone. Tal cristología sabe que, contemplar al Señor en movimiento es una llamada a ponerse en un camino en el cual Él será nuestro compañero. De ahí que, es necesario, pedir el “conocimiento interno del Señor, que por mí se ha hecho hombre para que más le ame y le siga” (EE 104). Ya que para él la asimilación personal del misterio de Cristo necesita primero conocer, luego amar y finalmente seguir a Cristo.

Nos propone, primero contemplar los misterios de la infancia de Jesús (EE 111). Su mirada contemplativa lo encuentra todo en movimiento: María y José siempre en camino con, y por, el Niño. Segundo, contemplar los 30 años en Nazaret, ve a Jesús avanzando y progresando para cumplir su misión de enviado y tercero la subida a Jerusalén, en este trayecto Ignacio escoge dieciséis misterios de la vida de Cristo nos hace encontrar al Señor en plena actividad (Kolvenbach, 1999, p. 71). En el trayecto, bruscamente aparece el misterio desconcertante, “el Señor se ve condenado a una repentina pasividad sufriente, que le priva de todo y de todos” (Kolvenbach, 1999, p. 72). La omnipotencia divina se revela ahora en la impotencia humana libremente sufrida. Ya no es el Señor quien traza su camino son los otros. La mirada contemplativa de Ignacio se centra en “lo que Cristo padece y no hace: su no-respuesta al proceso, su no-reacción a las provocaciones y malos tratos” (Kolvenbach, 1999, p. 72). El sentido de este camino está en que ha sufrido por nosotros, por mí, y esto por amor.

La radicalidad con que Ignacio propone a este Dios que sufre y muere por amor, insiste en dos eventos imprescindibles: en la elección desconcertante que Dios ha hecho por nuestro amor y en la elección que Cristo ha hecho: anunciar el advenimiento del Reino en pobreza, en la humillación y en la cruz (Kolvenbach, 1999, p. 73). Para él, el Hijo del hombre ha escogido real y libremente un camino en sentido contrario al impulso que nos arrastra a todos, este es, a escalar cada vez más alejándonos de los marginados y rechazados. La cruz es el resultado de esta elección. En todo el realismo del acontecimiento del Calvario, Ignacio privilegia la elección llena del amor de Dios (Kolvenbach, 1999, p. 74).

Cabe aún poner de relieve que Ignacio encuentra en una visión a su Cristo. Es la visión de la Storta: “Y estando un día en una iglesia haciendo oración algunas millas antes de llegar a Roma, sintió tal mutación en su alma y vio tan claramente que Dios Padre lo ponía con Cristo, su Hijo, que no se atrevería a dudar de esto, sino que Dios Padre le ponía con su Hijo” (Aut. 96). Ignacio tiene la certeza de que Dios Padre lo coloca con su Hijo, que lleva la cruz, como compañero en su camino pascual (Kolvenbach, 1999, p. 74). Podemos observar también, que

es “El Padre Eterno quien toma la iniciativa y expone el deseo de Ignacio: ‘Quiero que recibas a éste en tu servicio’. Y a su vez Jesucristo, (...) responde dirigiéndose a Ignacio: ‘Quiero que tú nos sirvas’, tomando de este modo a Ignacio a su servicio” (Palaoro, 1992, p. 26). La respuesta de Ignacio es la adhesión a Aquel que camina llevando la cruz, es decir, a Cristo, y más aún, se une a Él eligiendo lo mismo que Él ha elegido para colaborar con Él en la salvación del mundo.

Yo quiero y elijo, por imitar más actualmente a Cristo nuestro Señor, pobreza con Cristo pobre que riqueza, oprobios con Cristo lleno de ellos que honores, y deseo más ser estimado por vano y loco por Cristo, que primero fue tenido por tal, que por sabio ni prudente en este mundo (EE 167).

La iniciativa de elegir con Cristo lo que Él ha elegido no parte de Ignacio sino de Dios Padre que lo pone junto a su Hijo y de Cristo que lo llama a ser su compañero, por llevar todo lo creado a su plenitud. Él es puesto de modo particular con el Crucificado. Es conformado a Cristo en la cruz. La misma que está en el centro de su espiritualidad. Ignacio se siente definitivamente admitido en la intimidad del Padre y del Hijo, en la comunión más plena con Jesucristo. Y esta comunión “significará sobre todo intimidad de servicio apostólico. Servir será de ahora en adelante consagrarse enteramente a la cooperación con la acción trinitaria, como compañero de Jesús, en la pobreza, humildad, abnegación de sí mismo” (Palaoro, 1992, p. 27). Este servicio por amor se concretiza en el servicio a la Iglesia, bajo la autoridad del Vicario de Cristo. Desde esta perspectiva, anunciar la Buena Noticia significa para Ignacio, asumir en seguimiento del Uno de la Trinidad el evangelio de la cruz, aun cuando podamos ser considerados locos como Él, locos, para que la gloria de la Trinidad resplandezca en la vida de cada ser humano (Kolvenbach, 1999, p. 75).

Retomando esta rápida visión del itinerario vivido por Ignacio, contemplamos una unidad progresiva. Dios irrumpió en su vida como la presencia del Sentido Radical, el Absoluto de su existencia que lo transformó hondamente y lo iluminó hasta transformarle en un servidor infatigable para Dios en el seguimiento de su Señor. Para él, Jesucristo es el Dios a quien hay que servir; es el Uno de la Trinidad, el Rey eterno que lo invita a colaborar en su misión; se le revela como peregrino y lo llama a ponerse en camino como compañero y Él se adhiere al Verbo encarnado y más aun eligiendo y deseando lo mismo que Jesús ha elegido. Su proceso

de identificación y comunión con Cristo revelan una adhesión cada vez más apasionada al Rey eterno y a su servicio (Palaoro, 1992, p. 27).

3.3. Una discípula de la espiritualidad de San Ignacio de Loyola: Mercedes Molina, una mujer libre.

Mercedes a través de su encuentro personal con Dios, en la persona de Jesucristo, inicia un proceso de continuo crecimiento interior y de transformación radical de su vida. Se transformó en la peregrina del Absoluto, pasó a un estado de continua búsqueda del querer divino, parafraseando al P. Iparraguirre (1952) podemos llamarla de “exploradora de la voluntad divina” (p. 57). A lo largo de su existencia Mercedes vive una dinámica de comunión y configuración con Cristo, a través de la cual, la gracia la introduce progresivamente en el conocimiento y vivencia del misterio de Cristo o de lo que llamamos de Libertad Trascendental (Haro, 1988, pp. 76-78).

Mercedes de Molina y Ayala (A 2, p. 59), fue instruida por su Madre en el conocimiento de los misterios de la fe que le hacían vivir los sentimientos de la verdadera devoción (Villafuerte, 1886, p. 17). Gozaba y disfrutaba de su situación social y económica (A 2, p. 64). Se complacía con ser una joven refinada y alegre, amante de las joyas y de la ropa elegante, pues, por “entonces parecía que su pasión dominante era el lujo y la ostentación en sus vestidos” (A 2, p. 72). Le agradaban los paseos a caballo y frecuentar los círculos sociales en los cuales tocaba el piano y cantaba (Fajardo, 1960, p. 29). De este modo, Mercedes llevaba una vida delicada y opulenta (Haro, 2000, p. 108). Fascinada por los goces de la vida de este mundo (Villafuerte, 1886, p. 19).

Es aquí, en su juventud cuando Dios irrumpe en la vida de Mercedes (Haro, 2000, p. 108), cuando vive una experiencia de falta de sentido y de hastío de la existencia (Vásquez, 1984, p. 55). “Cierta día, habiendo salido de paseo con un grupo de alegres compañeros, el caballo que montaba Mercedes se encabritó de pronto y la arrojó a tierra” (Snider, 1993, p. 59). Cayó del animal y se rompió un brazo (A 2, p. 64). Durante los largos días de reposo forzado, se hizo insistente la acción de la gracia (Snider, 1993, p. 59). Mediante la lectura de libros, “se entregó a profundas meditaciones sobre la vanidad e inconstancia de sus bienes; y, el resultado fue, como en otro tiempo con San Ignacio de Loyola herido en la pierna, el propósito firme de darles de mano y entregarse al servicio divino sin reservas” (Fajardo, 1960, p. 30). De este modo, según el teólogo romano Carlos Snider (1993), Mercedes, a la luz de Dios, comprendió

la vanidad de las cosas terrenales y, movida por el divino Espíritu, hace una doble promesa: “renunciar al lujo y vestir el hábito blanco de Nuestra Señora de las Mercedes” (p. 59). Desde entonces comenzó a ejercitarse en la mortificación y sustituyó los ricos trajes por el sencillo vestido blanco de Nuestra Señora de las Mercedes. Este nuevo modo de vida lo siguió fielmente por tiempo indeterminado hasta cuando fuese la voluntad de Dios (A 2, p. 64). Más aún, deseaba ser beata profesa del hábito de la Merced y a imitación de Santa Mariana de Jesús, quiso hacer en manos del confesor los tres votos de pobreza castidad y obediencia, pero su confesor no se lo permitió (Fajardo, 1960, p. 30). Según la teóloga Luzmila Haro (2000) “Mercedes pasa de una existencia centrada en su yo a una existencia polarizada en Dios. Es su primera conversión” (p. 109). Inicia así, un proceso de descentramiento, es decir, el centro de su vida ya no es ella misma, sino la persona de Jesucristo.

Aún en estos momentos de su vida podemos encontrar la llamada “conversión definitiva” (Haro, 2000, p. 110). Cuando contaba con veinte años su confesor le mandó dejase el hábito de Nuestra Señora de la Merced. Mercedes obedece y vuelve a su vida delicada y opulenta, y entre la ilusión y el encanto empeña su palabra para contraer matrimonio (Haro, 2000, p. 110). “Pero el Señor esperaba a Mercedes en este camino de flores que gustosa recorría, como en el de Damasco esperó a Saulo, para rendirla con un impulso de su gracia” (Fajardo, 1960, p. 31). Recordemos este momento:

Al regreso de un paseo con los familiares del novio, Mercedes se retiró una tarde a reposar en su cuarto. Junto a la cabecera, colgado de la pared, pendía un crucifijo. Ella lo miró, y en ese momento toda su alma se sintió trastornada. Le pareció que el matrimonio, que estaba próximo a contraer, era como una traición o infidelidad. Movida por la gracia de Dios, cayó de rodillas y, delante del Crucifijo, hizo voto de castidad perpetua, escogiendo como a único esposo de su alma al Señor Jesús (Snider, 1993, pp. 60-61).

En plena juventud, su espíritu era trabajado por la gracia (Fajardo, 1960, p. 30), le cambia definitivamente el rumbo de su vida. Cristo entonces, se le revela como su único Señor, el Absoluto de su vida, llamándola a seguirle y a entregarse sin reserva (Vásquez, 1984, p. 55). Se siente así, atraída por el ideal de seguimiento y servicio a la persona de Jesucristo. Por una entrega total e indivisa a Jesús, la cual la consagra firmemente al servicio del Señor Jesús y a un nuevo estilo de vida irrevocable (Haro, 2000, p. 109).

Encontramos así a Mercedes, con la firme determinación de progresar en el camino de la perfección “pensó dedicarse seriamente a los ejercicios de una virtud sólida y perfecta” (A 2, p. 76-77). Su única preocupación fue “imitar de modo más perfecto a la Azucena de Quito, Santa Mariana de Jesús (...) vida retirada de piedad, oración, caridad con el prójimo y austera penitencia” (Snider, 1993, p. 62). Además, afirma que, en este tiempo Mercedes se dejaba guiar por su director espiritual; pero su verdadero guía era el Señor. El cual le concedió la gracia de dedicarse a la oración mental, de quietud y de unión con Dios. Así mismo, subraya que es el amor de Dios, la razón por la cual Mercedes escoge imitar y asemejarse a Cristo crucificado. Porque según el espíritu de Dios las almas tienden a ser conformes a la imagen de su Hijo (Rom 8,29), (Snider, 1993, p. 63).

Para la teóloga Luzmila Haro (2000), la presencia del Espíritu de Dios en la vida de Mercedes se manifiesta por medio de dones extraordinarios, que Dios libremente le concede. Le ilumina sobre los misterios de su Reino, sobre Sí mismo, sobre la humanidad de Jesús y los misterios que vivió en este mundo, para que comprenda y asimile el misterio de Dios en su vida (pp. 113-115). También el Padre Eliecer Fajardo (1960) comprende que “Las ilustraciones que recibía nuestra Mercedes, por este tiempo, eran notables acerca de los más sublimes misterios de la fe” (p. 39). En una de las visiones más importantes para Mercedes, donde ve a Jesús, camino del calvario nos permite visualizar cómo Cristo se le revela de manera especial: “Durante esta época N. Señor se le presentó cargado con la Cruz; vestía túnica morada, invitándola a que le ayudase a salvar almas” (A 5, p. 604). Ante esta invitación, Mercedes no quiso otra cosa que seguir a su Esposo, camino del calvario (A 3, p. 565).

El centro de esta visión es Jesús. El invisible se hace presente. Es una Cristofanía. Mercedes contempla a Cristo en el misterio de su dolor y desde allí escucha la palabra milenaria de Jesús “Sígueme”. De este modo ingresa en el discipulado propio de Jesús, comparte su vida y misión (Haro, 2000, p. 183-193). Lo contempla en movimiento, en camino hacia el calvario y ella se hace compañera del peregrino. A partir de esta visión la vida de Mercedes gira en torno a Cristo camino del Calvario. Y esta vida de oración, austeridad y dedicación al servicio del prójimo, se prolongó por casi veinte años (Snider, 1993, pp. 64-65). Al ver la distribución de su tiempo, sorprende, nos dice el Padre Fajardo:

Ver en ella muchas prácticas ignacianas: lectura espiritual, oración mental y vocal, tomar puntos para la meditación del día siguiente, examen de conciencia dos

veces al día, etc., cuando Mercedes no conocía Jesuitas; pero se halla la explicación recordando que era imitadora de Mariana de Jesús y leyendo la distribución análoga que ella guardaba, dada por los padres de la Compañía (Fajardo, 1960, pp. 38-39).

Según el Padre Villafuerte (1886) “Mercedes (...) purificaba de día en día su alma para la unión divina, velaba sobre su espíritu extraordinariamente, procurando extinguir en él todo lo que fuese obstáculo” (p. 43). Su director espiritual viendo el progreso en los ejercicios espirituales que llevaba le admitió en privado los votos de pobreza, castidad y obediencia (Villafuerte, 1886, p. 44). Por eso, es un período de purificación. Es el tiempo y la fase de soledad, de oración y de ‘metanoia’ interior, que hallamos en la vida de tantos santos, en los tiempos modernos, san Francisco de Asís en la Verna, San Ignacio de Loyola en Manresa (Snider, 1993, p. 62).

Para Snider (1993), más adelante, el influjo de la espiritualidad ignaciana³² fue decisivo. Afirma que, en efecto, Mercedes conocía y asimilaba la espiritualidad ignaciana a través del profundo conocimiento e imitación de la vida de Mariana de Jesús (p. 67). Y el Padre Fajardo (1960) cree no equivocarse al pensar que el amor filial a la Compañía de Jesús y la asimilación de su espiritualidad “nació en ella de la lectura asidua de la Vida de su modelo, Santa Mariana de Jesús, escrita por el guayaquileño P. Jacinto Morán de Butrón” (p. 47). La teóloga Luzmila Haro (1988), también afirma que: “Su espiritualidad era ya de tenor Ignaciano, por haberla aprendido en la escuela de su modelo, Santa Mariana de Jesús” (p. 77-78).

Esta connotación ignaciana de su espiritualidad fue acentuada a partir de 1963 gracias a la ayuda de algunos padres Jesuitas, como el Padre José Luis Segura, Miguel Franco y Domingo García. De entre ellos fue el Padre “Domingo García, el verdadero instrumento de Dios para que en Mercedes se cumplan los designios del Espíritu. Su guía y orientación la lleva hacia la cima de la santidad, en la forma propia que la gracia del Espíritu quería para ella” (Haro, 1988, p. 78).

Durante este tiempo podemos contemplar que el horizonte inamovible de la vida de Mercedes es el querer de Dios. Horizonte que la atrae y la orienta en el seguimiento de Cristo

³² Los jesuitas, restablecidos en la Iglesia universal por Pío VII en 1814, habían regresado al Ecuador el año 1850, después de casi un siglo de ausencia (pues habían sido expulsados en 1767). En 1852 nuevamente los jesuitas son expulsados y diez años más tarde retornan al Ecuador, es decir, en el año 1862, gracias a la ayuda del presidente Gabriel García Moreno” (Snider, 1993, p. 67).

Jesús. “Mercedes sintió la necesidad de un desprendimiento total para seguir a Jesús” (Snider, 1993, p. 68). Y “Lo único que a ella le interesaba era cumplir su divina voluntad” (Snider, 1993, p. 69). Por eso, este tiempo se caracteriza por el continuo discernimiento y desprendimiento de todo cuanto le impedía realizar la voluntad divina. Consecuentemente, al buscar y encontrar la voluntad divina para su vida, Mercedes comprende que “es la obediencia la que debe guiar sus pasos” (Haro, 2000, p. 202). Es el maestro divino quien modela su espíritu, quien graba en su ser esta nota característica de su espiritualidad.

Tal experiencia de discernimiento, desprendimiento y obediencia, analizada desde el Principio y fundamento de los ejercicios espirituales ignacianos, el cual propone “es menester hacernos indiferentes a todas las cosas criadas (...) solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce para el fin que somos criados” (EE 23), nos permite visualizarla en todo su esplendor, es decir, la configuración de la indiferencia y del magis (más) ignaciano.

Comenzó por sus magníficos vestidos que conservaba todavía, aunque no los había usado desde algún tiempo. Los vendió por un precio ínfimo. La ropa interior, que también era magnífica, la repartió entre las niñas pobres... Vendió su casa y su hacienda, y dio el dinero a los pobres y a la Iglesia de San José de Guayaquil. (...) Sólo le quedaba separarse de su hermana a la que tan tiernamente amaba [se sentía exigida a dejar su casa y ser peregrina en el mundo (Fajardo, 1960, p. 78)]. El sacrificio era grande. (...) Pero no importaba: lo quería su esposo (...) pidió ser admitida en una casa de huérfanas, casa apta para practicar la pobreza y la caridad. Dejó su ciudad para siempre en dirección a las selvas amazónicas (Snider, 1993, pp. 68-73).

Mercedes ha sentido que Dios la ama. Ve a Dios como Padre, seguridad absoluta en cuyas manos se puede abandonar para hallar en Él la verdadera libertad. Según el teólogo Santiago Arzubialde (2009):

(...) en el fondo de la libertad humana, se halla incluida por esencia la vocación a la configuración con el Hijo (...) nos hallamos en el núcleo de la cristología ‘implícita’ del acto de libertad en toda su densidad, (...) La indiferencia, (...) en cuanto actitud existencial humana, lleva en sí la imagen del Hijo (pp. 117-120).

En consecuencia, este es un tiempo donde ella permanece atenta al querer divino, decía: “yo quiero lo que Dios quiere” (A 2, p. 497). El discernimiento de la voluntad de Dios es constante, movida por el amor a Jesucristo (Villafuerte, 1886, p. 49). Además “A la sólida y prolongada formación ascética anterior unida a su intensa vida contemplativa se añade en este periodo una entrega apostólica más directa y completa, un compromiso caritativo y misionero, fecundo y duradero” (Haro, 1988, p. 78). Así, ejercitaba el celo apostólico por la salvación de las almas que le había pedido Jesucristo (Fajardo, 1960, p. 80). De este modo, el ser contemplativa en la acción o la unión de la vida interior con la acción apostólica para con el prójimo será siempre la nota característica de su espiritualidad (Snider, 1993, p. 77).

Para entonces, Mercedes ha llegado a su madurez espiritual, es decir, a un periodo de paz, de gozo en el espíritu en medio de las dificultades, de intensa actividad y profunda contemplación (Haro, 1988, p. 78). Podemos comprender esta madurez al observar a Mercedes cuando encuentra en una visión a su Cristo como en su modo de proceder durante este tiempo en Riobamba. La visión donde encuentra a su Cristo es la visión de la Gloria³³.

Esta visión es quizá la más alta teofanía otorgada a Mercedes de Jesús, es la cumbre de su unión mística (Haro, 2000, p. 252). En un primer momento observamos que Mercedes experimenta en su ser la iniciativa divina que le atrae a la oración, la gratuidad infinita de Dios le otorga el don de la unión transformante (Haro, 2000, p. 251). Luego, ante las piezas hermosas, las escaleras de finísimo oro y los pelícanos que pueden ser un símbolo de las bellezas de este mundo, podemos notar que a Mercedes nada de esto le atrae su atención, no se detiene en esos objetos; corre siempre en pos de su Amado. Por eso, esta visión nos permite “contemplar la intimidad profunda de Mercedes de Jesús: Su corazón ama con pasión al Hijo de Dios, su único anhelo, su ideal, su meta exclusiva es buscarle hasta encontrarse con Él” (Haro, 2000, p. 251). Tal actitud está impregnada de entusiasmo y gran decisión. La historia de su vida es traducción concreta de esta actitud, abandona todo por identificarse con Cristo. Es la mujer sin hacienda, sin casa, sin familia, sin patria. Su corazón está libre de todo apego a este mundo que pasa (Haro, 2000, p. 273). De ahí que, en la intimidad de su ser brilla como sol

³³ (...) se retiró a su pieza y se sintió nuevamente atraída a la oración y a ese estado de éxtasis. Luego se encontró en unas piezas sumamente hermosas, más como su corazón amaba con pasión, no hallaba contento sin encontrar el objeto de su amor y comenzó a correr por las piezas en busca de su amado. Llegó a unas escaleras de finísimo oro y en cada una de ellas encontraba un pelicano que desgarraba su pecho, más ella no paraba en esos objetos. Corría siempre en pos de su amado. Llegó a un lugar muy alto, que le cubría de resplandores, pero se descorrió aquel velo y encontró a nuestro Señor Jesucristo, pero apenas se abrazó con Él, se transformó en nuevos resplandores. Luego le fue mostrando una multitud de seres que no tenían cuerpo comprendió que eran las almas de los bienaventurados y que aquella morada era la gloria (Haro, 1988, pp. 108-109).

radiante una meta trascendente y única: Encontrarse con Cristo Jesús, transformarse en Él. Cristificarse (Haro, 2000, p. 261).

En un tercer momento, la gloria de Dios se presenta a Mercedes como un lugar muy alto cubierto de resplandores. Aquí Mercedes tiene la certeza inquebrantable de que llega a conocer la morada de la gloria, la morada de Dios (Haro, 2000, p. 256). Cuando llega a ese lugar muy alto cubierto de resplandores se encuentra con “Nuestro Señor Jesucristo, se abraza con Él e inmediatamente el Señor se transforma en nuevos resplandores.”³⁴ Es la humanidad resucitada y gloriosa de Cristo la que ve, el abrazo es la unión transformante con el Señor. Llega a un contacto personal con el Señor que le abre de par en par las puertas del secreto de Dios, la gloria del Señor la envuelve en sus resplandores y queda sumergida en esa luz que es Dios mismo (Haro, 2000, p. 254-258).

Desde un punto de vista ignaciano podemos relacionar la experiencia cristológica de Mercedes con lo que propone la cuarta semana de los ejercicios espirituales ignacianos. La cuarta semana es el triunfo de la causa de Jesús. El Crucificado ha Resucitado. Un aspecto importante aquí es que la alegría y el gozo que Jesús resucitado experimenta y que el ejercitante está invitado a sentir con el Resucitado, son criterios de discernimiento para la vida del ejercitante. Y la consolación ignaciana está a la base de los sentimientos a discernir en su vida que le ayudan a enfrentar dificultades y proyectos con un horizonte de Esperanza.

Ante este panorama, podemos observar que la madurez espiritual de Mercedes es vivida dentro de una perspectiva Pascual, es decir, una combinación de tercera y cuarta semana de ejercicios espirituales. Y que, hasta la reconciliación definitiva en el Reino de los cielos Mercedes está enviada a la misión del Padre, junto con Cristo resucitado y glorificado, pero aún cargado con la cruz, y sigue trabajando en este mundo por una reconciliación entre todos, de manera que, pueda seguirle en la gloria como también participa en su pena (Rui-Wamba, 2014). Por eso, Luzmila Haro (1988) subraya que a Mercedes Dios le concede un periodo de paz, de gozo en el espíritu, mismo, en medio de las dificultades, de intensa actividad y profunda contemplación (p. 78).

Retomando el itinerario vivido por Mercedes, contemplamos una unidad, un progresivo descubrimiento de Dios (Haro, 2000, p. 259). Dios irrumpió en la vida de Mercedes como la

³⁴ Cabe advertir, que la visión que analizamos, para describirla, Mercedes usa un lenguaje sensorial como abrazo y nuevos resplandores, estos son recursos análogos para expresar una realidad que se da sin ninguna influencia corporal, ni de sentidos, sino que es de espíritu a espíritu, de persona a persona, Dios – hombre. Así lo afirma expresamente Santa Teresa de Jesús en la séptima morada del castillo interior. Santa Teresa de Jesús. (1976). *Obras completas*. (p. 1034ss). (2ª ed.). Madrid: Espiritualidad Trina.

presencia del Sentido último, el Absoluto de su existencia que la transformó profundamente y la iluminó hasta convertirla en una servidora infatigable para Dios en el seguimiento de su Señor. Para Mercedes, Jesucristo es el Dios a quien hay que servir; es el Cristo en camino hacia la cruz, se le revela como peregrino y la invita a seguirle como compañera, eligiendo y deseando lo mismo que Él ha elegido; se le revela como el Uno de la Trinidad, el Absoluto de su vida y Ella se adhiere a Jesús Resucitado. Su proceso de identificación y comunión con Cristo revelan una adhesión cada vez más apasionada al Rey Eterno y a su servicio. También observamos una docilidad a la acción de Dios, vive en continua respuesta al Espíritu, y para esto, vive en constante discreción de espíritus. Por todo esto, el Papa Juan Pablo II (1985) afirma que “El Espíritu Santo ha dibujado en el rostro de Madre Mercedes los rasgos de Cristo manso y humilde, misericordioso y acogedor” (p. 585). De este modo, Mercedes fue simultáneamente una grande y extraordinaria penitente, un alma fuertemente activa y al mismo tiempo profundamente contemplativa.

CONCLUSIONES

Partimos de un cuestionamiento sobre la libertad humana, a saber, si el hombre puede vivir libre prescindiendo de Dios. Hemos buscado dar respuesta a tal planteamiento abordando en primer lugar su comprensión, a través del análisis de su constitución a la luz de la antropología trascendental. Luego pasamos a examinar la autocomunicación de Dios: cómo y para qué se revela. Y finalmente nos detuvimos a contemplar cómo se da la interrelación o la alteridad entre lo humano y lo divino.

Mostramos que el hombre en su existencia intramundana, en su estar en el tiempo y el espacio busca comprenderse, es decir, busca el sentido de su vida y la del mundo, en el aquí y ahora de su existir. Esa búsqueda de sentido – en la comprensión cristiana – está inscrita en la profundidad de su ser y es llamada de ordenación antropológica, es decir, el ser humano está orientado a la proximidad inmediata para con Dios. Por eso, la antropología trascendental piensa en este ser como el existente necesariamente trascendental, esto es, orientado hacia Dios. Y, solamente en relación con Él irá encontrando el sentido de su existencia.

Esta antropología se ocupa del dinamismo de la búsqueda de sentido, de aquello que mueve al hombre a trascender su inmanencia. Por eso llega a especificar la estructura que nos permite tal movimiento. Dentro de esta, encontramos que el ser humano es persona y sujeto; que trasciende siendo responsable y libre; que se pregunta por la salvación y su estar dispuesto a la disposición ajena; pero, sobre todo, el hombre se reconoce como creatura frente al misterio absoluto y cuenta con la capacidad de escuchar al Trascendente en este mundo, en las experiencias de la vida cotidiana, es el oyente de la Palabra. Estas dimensiones se manifiestan en la cotidianidad, las percibimos cuando nos ponemos frente a la esencia de nosotros mismos, cuando nos preguntamos por el sentido, o cuando nos acercamos a la experiencia trascendental que nos pone frente a Dios.

Sin embargo, la persona puede dejar de lado o pasar por alto el todo que ella es. Lo experimentado puede ser también reprimido, es decir, escondido, o desinteresarnos de ello, o admitir que esté porque nos pertenece, o podemos hacer que la experiencia originaria no tenga efecto y consentir que pase desapercibida. Podemos hablar de ella mediante palabras y conceptos y puede ocurrir también que no queramos o no podamos traducirla en palabras.

En un segundo momento nos referimos a la autocomunicación de Dios que es Amor. Retomamos lo que se afirma sobre ella en el Concilio Vaticano II, en su Constitución *Dei Verbum*. Allí se afirma que Dios quiso con bondad y sabiduría, revelarse a Sí mismo y manifestar el Misterio de su voluntad por medio de Cristo, la Palabra hecha carne. Y que cada persona, a través del Espíritu Santo puede llegar hasta Dios Padre y participar de la naturaleza divina. En esta autocomunicación de Dios, gratuitamente el misterio silencioso e invisible se aproxima al ser humano. Movidado de amor lo busca incansablemente y le habla como amigo para invitarlo y recibirlo en su compañía orientándolo hacia Sí.

Hemos contemplado el rostro del misterio absoluto, el rostro humano de Dios en Jesucristo, su Hijo Único que es la Plenitud de la revelación. Él pasó haciendo el bien para manifestarnos la Sabiduría de Dios. Por eso, en Jesucristo se establece la capacidad de conocer internamente la vida divina. El Absoluto ha llegado al centro más íntimo de la existencia humana como salvación divinizante, es decir, como Espíritu Santo y como historicidad concreta en Jesucristo, donde el mismo Dios se da y no una representación suya. Este Dios como Espíritu e Hijo, llega a nosotros como es siempre: misterio sagrado, fundamento y origen inabarcable, se mantiene como tal y lo llamamos Dios Padre.

Encontramos en Jesucristo la verdad de una revelación histórica que descubre el sentido universal y el fundamento de toda la realidad. Él, con el término *Abba* designa a Dios como un ser personal que obra y habla libremente en la historia y entra en comunión con los hombres. Que tiene un rostro personal y un nombre. Que como libertad en el amor es el origen y el futuro de la historia, es esperanza, el amante en libertad y el libre en el amor, que se ha manifestado en Cristo. Sin embargo, Ese Dios del que nos habla el nuevo testamento es no sólo ni principalmente Aquel que es Padre, sino sobre todo el Encarnado. Es decir, el Dios humanizado.

Cabe sin duda recordar, que la autocomunicación de Dios siempre será ofrecimiento o don, pues considera la libertad dada al ser humano, Él puede acogerla o rechazarla. Mismo frente a la posibilidad de un distraerse de su orientación fundamental y dejarse atrapar por otros

señores en el mundo, ese dinamismo que lo constituye no quedará anulado, sino que reaparecerá, pervertido, en forma de preocupación o de angustia.

En un tercer momento explicamos sobre la condición de posibilidad para la libertad, es decir, sobre la interrelación o la alteridad entre lo humano y lo divino. Por un lado, la trascendencia en el cristianismo es comunicación de Dios al hombre. Podemos comunicarnos con Él, pero la iniciativa de esa comunicación siempre parte de Dios, sin embargo, Él respeta la respuesta de cada persona, respeta la libertad que nos fue dada. Por otro lado, el ser humano está constitutivamente orientado a la Trascendencia. Razón por la cual, se instaura una necesidad ontológica de contar seriamente con Dios. Consecuentemente esa orientación trascendental y esa necesidad ontológica implican una interrelación, es decir, una comunicación recíproca entre lo humano y lo divino. De ahí también podemos inferir que prescindir de la interrelación con el Absoluto en este mundo significa entregarse a un no ser humano en su modo de existir o en otras palabras un entregarse a una autodeterminación intramundana.

En efecto, desde una óptica cristiana hay una estructura relacional entre Dios y el ser humano. Un Otro radicalmente diferente de mí aparece en el horizonte humano, Dios, la Trascendencia. Él es la alteridad. Al revelarse en Jesucristo, Él es el Otro en los otros. Por eso, la alteridad es parte constitutiva de la condición humana y por eso mismo una dimensión fundamental. Somos seres tanto cuanto vivimos en relación, de ahí que el paradigma de la encarnación de Jesucristo sea el que nos permita cimentar nuestra vida en un horizonte de diálogo e interacción con los demás. Cristo revela la existencia humana en la plenitud de su destino y misión. Como segundo y escatológico Adán. Representa un paradigma de los valores y objetivos humanos. Como modelo es un tema constante en la Soteriología pues atrae discípulos y ofrece un significado absoluto y una plenitud a tal compromiso y modo de vivir. Un paradigma basado en esta mediación simbólica nos remite a la Antropología Teológica Cristiana y su enfoque de la libertad en la autocomprensión humana como independencia de elección desde el horizonte del Reino de Dios. La alteridad se constituye así en condición imprescindible y de posibilidad para la libertad.

Por consiguiente, la dependencia de Dios nos abre la puerta a una experiencia de libertad y responsabilidad plenas. Nuestra autonomía ante Dios no se anula, al contrario, encuentran su horizonte de realización. Cuando se interroga por la salvación: no se trata de una “simple” salvación sino también de una salvación para un ejercicio renovado de la libertad humana, no pasiva sino activa y creativa. Esta experiencia es la aceptación de la liberación de

la esclavitud del pecado, de la culpa, de la muerte y de toda forma de ansiedad. Es una salvación real y verdadera, integral, definitiva, social y universal. Así, acoger la trascendencia significa abandonarse, reconocimiento de finitud y necesidad, interpelación por una alteridad que está fuera de sí, pero no lejana. Rechazarla puede generar escepticismo o sin sentido ante los interrogantes más profundos de la existencia.

La respuesta que alcanzamos al final de esta reflexión es que el ser humano no puede ser libre si prescinde de Dios, porque la alteridad es una condición de posibilidad para la libertad. Esa alteridad la constituyen Dios y los otros. Somos hechos para la relación con Dios, con nosotros mismos, con los otros y con el mundo. Nuestra estructura fundamental se ve comprometida cuando prescindimos de una de estas relaciones. Por eso, quien se deja caer en el misterio que llamamos Dios, cree y espera convencido de que ese abandonarse en el misterio incomprensible es realmente la caída en el misterio de la bienaventuranza que nos perdona y diviniza, y al saber de esto en la reflexión de su conciencia y de su fe explícita, se estará enrumbando por el camino de la libertad cristiana. Entonces, el ser humano encuentra sentido en su existencia y en la verdad revelada, es decir, en el mensaje inmutable del Dios humanizado en Jesucristo.

Podemos también observar que tanto en San Ignacio como en la beata Mercedes es posible vivir desde aquí y ahora, desde nuestra existencia en este mundo la libertad trascendental que es la comunión y configuración con Jesucristo, es decir, parecemos cada vez más al Hijo de Dios. De ahí podemos comprender mejor, que cada hombre o mujer es conocido y amado personalmente por Dios. Este amor invita a una respuesta que, para ser auténticamente humana, debe ser expresión de una libertad radical. Por eso, en orden a responder al amor de Dios, toda persona es llamada a ser libre para dar de sí misma, aceptando la responsabilidad y las consecuencias de las propias acciones. Libre para ser fiel, para trabajar en la fe en pro de la felicidad verdadera, que es el fin de la vida humana. Libre para trabajar con otros en el servicio del Reino de Dios para la redención de la creación.

Al ser la libertad del hombre uno de los temas fundamentales del pensamiento contemporáneo, conviene vislumbrar otras investigaciones de igual relevancia. Podemos emprender una reflexión en torno a la relación que existe entre la libertad del ser humano y los condicionamientos para el ejercicio de dicha libertad. Éste es un aspecto que no se ha considerado en el presente trabajo por cuanto no ha sido planteado en el marco referencial, sin embargo, podría contribuir a una mejor comprensión de la dimensión trascendental del ser humano.

REFERENCIAS

- Aranda, A. (1991). Las propuestas de Karl Rahner para una teología trinitaria sistemática. (S. d. Navarra, Ed.) *Scripta Theológica*, 23, 69-123. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/autor?codigo=341456>
- Arzubialdi, S. (2009). *Ejercicios Espirituales de San Ignacio. Historia y Análisis*. Bilbao: Ediciones Mensajero. Sal Terrae.
- Bacq y Theobald (3ª ed.). (2011). *Una nueva oportunidad para el evangelio*. Bilbao: Desclée De Brouwer.
- Cardenal Palazzini, P. (1981). Decreto sobre las "Virtudes Heróicas". En L. Haro Villagómez, *Beatificación de Mercedes de Jesús* (pp. 547-553). Roma.
- Castillo, J. (2007). *Espiritualidad para insatisfechos*. Madrid: Trotta.
- Coda, P. (1993). *Dios, uno y trino. Revelación, experiencia y teología del Dios de los cristianos*. Salamanca: Cervantes.
- Fajardo, E (3ª ed.). (1960). *La Rosa del Guayas. Biografía de la sierva de Dios, Sor Mercedes de Jesús Molina*. Quito.
- Gastaldi, I (4ª ed.). (1994). *El hombre un misterio*. Quito: Don Bosco.
- Gilbert, P. (2004). *A simplicidade do Princípio. Prolegômenos à metafísica*. São Paulo: Loyola.
- Haight, R. (2007). *Jesús, símbolo de Dios*. Madrid: Trotta.
- Haro, L. (1988). *Mercedes de Jesús, su vida* (Vol. I). Quito: Don Bosco.
- Haro, L. (2000). *La inspiración primigenia del Instituto* (Vol. III). Quito: Don Bosco.
- Howard, C. (2000). *Dicionário de Immanuel Kant*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Iparraguirre, I., y Dalmases, C. (1952). *Obras completas de San Ignacio de Loyola*. Madrid: BAC.
- Juan Pablo II. (1985). Homilia en la beatificación de Mercedes de Jesús. En L. Haro Villagómez, *Beatificación de Mercedes de Jesús* (pp. 577-588). Guayaquil.
- Kasper, W (8ª ed.). (2011). *El Dios de Jesucristo*. Salamanca: Sígueme.
- Kasper, W (11ª ed.). (2002). *Jesús. El Cristo*. Salamanca: Sígueme.

- Kolvenbach, P.-H. (1999). *Decir... Al "Indecible"*. Bilbao: Mensajero - Sal Terrae.
- Levinas, E. (1977). *Totalidad e Infinito*. Salamanca: Sígueme.
- Lima, H (3ª ed.). (2002a). *Escritos de filosofía I: Problemas de fronteira*. São Paulo: Loyola.
- Lima, H (2ª ed.). (2002b). *Escritos de Filosofía III. Filosofía e cultura*. São Paulo: Loyola.
- Moingt, J. (2010). *Dios que viene al hombre. De la Aparición al nacimiento de Dios. La aparición* (Vol. II). Salamanca: Sígueme.
- Palacio, C. (2007). Experiencia de Dios. En G. d. (GEI), *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana* (pp. 855-862). Bilbao: Mensajero - Sal Terrae.
- Palaoro, A. (1992). *A Experiência espiritual de Sto. Inácio e a Dinâmica interna dos Exercícios*. São Paulo: Loyola.
- Queiruga, A. (1995). El centro es amor. En A. Queiruga, *Recuperar la salvación. Para una interpretación liberadora de la experiencia cristiana* (pp. 31-83). Santander: Sal Terrae.
- Rahner y Thüsing. (1975). *Cristología, Estudio teológico y exegético*. Madrid: Cristiandad.
- Rahner, K (3ª ed.). (1967). *Escritos de teología I. Theos en el Nuevo Testamento* (Vol. I). Madrid: Taurus.
- Rahner, K. (1967). *Escritos de Teología VII. Espiritualidad antigua y actual*. Madrid: Taurus.
- Rahner, K. (2007). *Curso fundamental sobre la fe*. Barcelona: Herder.
- Rovira, J. M. (1986). *La humanidad de Dios*. Salamanca: Secretariado Trinitario.
- Rui-Wamba, S. M. (2014). Cuarta Semana de los Ejercicios Espirituales. (CEAFAX, Entrevistador)
- San Agustín (3ª ed.). (1955). *Las Confesiones*. (Vol. II). (Edición crítica y anotada por el P. Angel Custodio Vega, Ed.) Madrid: BAC.
- San Ignacio. (1952). Diario espiritual. En I. y. Iparraguirre, *Obras completas de San Ignacio de Loyola* (pp. 273-340). Madrid: BAC.
- San Ignacio (2ª ed.). (1983). *El Peregrino. Autobiografía de San Ignacio de Loyola*. (S. Josep M.ª Rambla Ianch, Trad.) Barcelona: Mensajero - Sal Terrae.
- São Inácio (2ª ed.). (2002). *Exercícios Espirituais*. São Paulo: Loyola.
- Sesboüe, B. (1984). Karl Rahner y los "cristianos anónimos". *Selecciones de teologia.net 25, 521-535*. Recuperado de http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/lilib/vol25/99/099_sesboue.pdf
- Snider, C. (1993). Mercedes de Jesús Molina. Sus virtudes heroicas. En L. Haro, *Beatificación de Mercedes de Jesús* (pp. 45-234). Roma.
- Vásquez, H. (1984). *Mercedes de Jesús Molina, la peregrina de Dios*. Guayaquil: Justicia y Paz.

Villafuerte, E. (1886). *Vida de la Sierva de Dios Sor Mercedes de Jesús*. Barcelona: Librería Religiosa.

Vorgrimler, H. (2004). *Karl Rahner. Experiencia de Dios en su vida y pensamiento*. Bilbao: Sal Terrae.

DOCUMENTOS DE LA IGLESIA

Benedicto XVI, P. (2010). *Exhortación Apostólica Postsinodal "Verbum Dómini"*. Bogotá: San Pablo.

CTI. (2004). *Comunión y servicio: la persona humana creada a Imagen de Dios. Comisión Teológica Internacional, 1-22.*

Concilio Vaticano II, (1967). *Constitución Dei Verbum*. Madrid: BAC.

Concilio Vaticano II, (1967). *Constitución Gaudium et Spes*. Madrid: BAC.