

EL ENCUENTRO CON CRISTO. INICIO DE UNA VIDA

J. J. PÉREZ-SOBA
FACULTAD DE TEOLOGÍA "SAN DÁMASO"
MADRID

INTRODUCCIÓN

"Vivo sin vivir en mí / y tan alta vida espero / que muero porque no muero"¹. Quizá esta afirmación de Santa Teresa, además de ser una de las cumbres líricas de la literatura española, es también la traducción más perfecta en original castellano de una de las afirmaciones más sublimes de San Pablo: "Mi vivir es Cristo y una ganancia el morir" (Flp1,21). La genialidad de su interpretación reside en que sabe formular de forma paradójica permanente, propia de la perfección de la vida cristiana, la intensidad de la expresión de San Pablo que es ante todo una conclusión de su deseo de morir para estar con Cristo (v. 23). En el corazón de la paradoja entre la vida y la muerte se nos revela con una fuerza dramática y existencial de qué forma Cristo es nuestra vida. Para entenderlo, hemos de interpretar de un modo muy determinado lo que significa para el hombre vivir.

Podemos tener presente la frase de Santa Teresa como medio para discernir el significado que tiene la vida en referencia a Cristo. La insistencia en definir la vida no por sí misma sino por la "esperanza" de "tan alta vida" que es el término medio de la afirmación, es el que sirve para unir los otros dos elementos el "vivir fuera de sí" y el "morir". Es una primera articulación interna que nos va a servir de camino.

Resulta absolutamente incomprensible la expresión anterior si por vida entendemos sólo la vida física. Se trata de un sentido tan corto de existencia

¹ SANTA TERESA DE JESÚS, *Obras completas* (Madrid, Editorial de Espiritualidad, 3^a1986) 1177.

que impide que la presencia de Cristo la vivifique en verdad. El hecho de poder vivir “en alguien” y no “vivir en mí” nos abre a un modo de vida diferente y que puede iluminar la misma muerte que ya no es un mero fin, sino un principio de vida.

Tampoco nos sirve para iluminar la expresión un sentido simplemente poético. Este es sin duda el lenguaje que usa la Santa para expresar la verdad que quiere comunicar. Pero podemos decir con seguridad que si la considerásemos una simple metáfora perdería su valor fundamental. Entre otras muchas razones sería muy poco original en su lenguaje. En gran parte de la poesía amorosa las expresiones acerca de un valor extático del amor o del “morir de amor” son abundantísimas². Aquí la fuerza de la expresión reside en que usa el término vida no como una licencia poética con una proyección afectiva, sino con un profundo realismo. De nuevo el “tan alta vida espero” indica la seguridad absoluta con la que habla. Tal “alta vida” tiene un valor absoluto más allá de una proyección simbólica más o menos bella, se trata de un asunto en el que la verdad de la expresión es necesaria para hablar con propiedad y sólo puede entenderse como *vida eterna*. Esta interpretación está sostenida por la relación de oposición entre vida y muerte que da un valor intensamente humano a todo el conjunto. Queda reflejado finalmente en la serenidad que invade todo el conjunto de la poesía, tan alejado de la sublimación de la intensidad dramática que quieren dar los otros poetas a sus composiciones.

EL SENTIDO DE LA VIDA

La importancia indudable y lo excelso del verso teresiano está precisamente en la profunda verdad que expresa. En efecto, nos deja patente la existencia un *sentido de vivir* que todo hombre intuye al escuchar los versos, y que llama con urgencia a convertir en vida. En fin, el modo como nos sentimos interpelados por el poema es una invitación a descubrir un *sentido*. Así lo percibimos sin necesidad de muchas reflexiones. Toca una fibra sensible del hombre, algo cercano a su corazón, porque está presente en el modo mismo de enfocar su vida.

² Sirva como ejemplo nuestro Lope de Vega: F. LOPE DE VEGA Y CARPIO, “Santa Casilda”, en: *Teatro Teológico Español II* (Madrid, BAC, 1946) 618: “Por ella muriendo vivo, / por ella de la muerte voy, / por ella sin vida estoy. / Libre soy y soy cautivo”; *Id.*, “El niño diablo”, en: *Teatro Teológico, o. c.*, 543: “que sí que no estoy en mí / porque sé que en vos estoy”.

Buscamos, por tanto, entender lo que significa vivir humanamente, esto es, vivir de verdad, no simplemente sobrevivir o, como se ha hecho expresión común, “ir tirando”. Vivir sólo para mantener la vida es un profundo contrasentido o, mejor, un obvio *sinsentido* que afecta al vivir que deja de ser plenamente humano³.

Estamos ante una dimensión propia de todo hombre y que descubre por eso mismo en su vivir. Un testimonio cualificado de eso es la conocida frase de Juvenal: “Considera el mayor crimen preferir la supervivencia al pudor y, por amor de la vida, perder el sentido de vivir”⁴. Es la misma frase que usa Kant como colofón de la *Crítica de la razón práctica* para mostrar lo específico del sentido moral frente a un simple vivir físico o biológico. La moralidad es aquél único modo de existencia que responde a la *dignidad* de la persona⁵. Vivir con dignidad no es autoafirmarse frente a los demás como reclamo de un respeto, sino la búsqueda de un sentido más grande que mi vida fáctica.

Aquí está el fundamento humano básico de todo obrar moral que nos permite dar una dirección a la vida del hombre. No se trata sólo de juzgar sobre los actos concretos, sino de *vivir la vida con sentido*. A este sentido de vivir es al que hacen referencia San Pablo y Santa Teresa, o mejor, estos tratan de un *nuevo sentido de vivir* que han descubierto en Cristo.

Podemos entender ahora que sólo desde la percepción básica de un significado de vivir más grande que la vida física es posible captar lo específico de la revelación de Cristo como vida⁶. De otro modo, cuando el hombre se asienta sólo en un vivir comprendido como conservar la vida física o juzga la existencia humana como una “calidad de vida” que admite grados diversos y que se suele medir en términos de bienestar, es entonces imposible que el cristianismo aparezca como una propuesta de vida. El contenido de la fe se interpretará entonces como un sistema ideológico que,

³ Para el sentido de la vida en su pluralidad de significados: cf. L. MELINA, “Vita”, en: G. TANZELLA -A. STRUMIA (eds.), *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede* (Roma, Urbaniana University Press-Città Nuova, 2002) 1519-1529.

⁴ JUVENAL, *Satirae*, VIII, 83-84: “Summum crede nefas animam praeferre pudori / et propter vitam vivendi perdere causas”. Cit. en *Veritatis Splendor* 94.

⁵ Cf. I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, Z. II, A 283. Es una cita especialmente querida para Kant y se encuentra al menos otras dos veces en sus obras.

⁶ Un hermoso desarrollo de este argumento está en: O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, “Navegar es necesario-Vivir no es necesario. Reflexión sobre el sentido de la ética”: *Salmanticensis* 43 (1996) 365-394.

en la actualidad, inevitablemente se juzgará como desfasado y muy difícil de aplicar en los ámbitos de la existencia cotidiana.

Igualmente, si seguimos entendiendo toda referencia a esa vida “fuera de sí” como una proyección de los propios deseos que dan una sensación de paz, se pierde así el contenido propio de la vida como *horizonte*, como algo que alcanzar. Entonces, se puede admitir el lenguaje de “vivir en Cristo” y repetirlo con convencimiento, pero queda como una mera veleidad, es decir, una especie de creencia que ni siquiera guía nuestra vida. Es lo que ocurre cuando insistimos en un *sentido espiritual* separado de toda realización de la vida, puede ser fuente de consuelo, que no es poco, pero es incapaz de ser constructor de una “vida lograda”.

El sentido de la vida no es algo meramente dado, tiene que ver con el dramatismo de la vida, con la conciencia de podernos realizar o destruir en nuestras acciones. Es un nuevo sentido de vivir o morir como nos lo recuerda San Agustín, cuando nos dice que el hombre: “¿No está acaso simultáneamente en la vida y en la muerte; es decir, en la vida que vive mientras no le es arrebatada del todo, pero en la muerte en que ahora mismo está ya muriendo mientras la vida se le está yendo?”⁷.

Entonces el sentido de la vida se nos presenta como una pregunta, con un valor plenamente existencial que el hombre debe encontrar en su propia historia. Podemos entonces entender lo radical de la propuesta de Blondel cuando señala con fuerza:

“¿Sí o no? ¿Tiene la vida humana un sentido y el hombre un destino? Yo actúo, pero sin saber siquiera en qué consiste la acción, sin haber deseado vivir, sin conocer exactamente ni quién soy, ni siquiera si soy. Oigo decir que esta apariencia de ser que se agita en mí, que estas acciones leves y fugaces como sombras llevan en sí un peso eterno de responsabilidad, y que no puedo comprar la nada ni siquiera a precio de sangre, porque para mí la nada ya no existe. ¡Estaría entonces condenado a la vida, condenado a la muerte, condenado a la eternidad! Pero ¿cómo y con qué derecho puede ser así, si yo ni lo he sabido ni lo he querido?”⁸.

Con esto afirma con firmeza desde un principio que todo posible sentido de la vida no puede ser algo ajeno a lo que me mueve a actuar. Cualquier

⁷ S. AGUSTÍN, *De Civitate Dei* I, 13,10 (CCSL 48,392).

⁸ M. BLONDEL, *La Acción (1893). Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica* (Madrid, BAC, 1996) 3.

planteamiento que quiera separarlo del modo como todo hombre busca su propio destino por medio de sus acciones resultará algo ajeno y por tanto sospechoso o, en todo caso, superfluo, como un tesoro reservado para algunos elegidos.

Si el "verdadero vivir del hombre" es encontrar un sentido, el "vivir en Cristo" no puede ser ajeno al sentido de la vida del hombre. Comprenderlo de otro modo, haría incomprendible la pretensión cristiana de llegar a todo hombre y tener una verdad necesaria para la salvación.

LA CONSTRUCCIÓN DE UNA VIDA. LA NARRACIÓN DE UNA HISTORIA

Poder hablar de un sentido de vivir que es interno a las acciones de los hombres está con relación a la comprensión de *la vida como un todo*. Esto significa superar una concepción de la acción a modo de sucesión de estados subjetivos que quedan fragmentados. Al referirnos a la acción no estamos discutiendo el sentido de un acto como un cálculo de resultados y la proporción de los mismos. Tampoco podemos referirnos a la impresión subjetiva que nos causa el proponernos una acción como posible. Hablar de sentido en este ámbito es ver el modo como la vida se puede dirigir hacia un horizonte y que es éste el que hace salir de nosotros todo un abanico de actos que sólo encuentran su valor con relación a tal horizonte.

Una constatación de este hecho es la sensación de *aburrimiento*, que surge cuando nuestro actuar sólo acaba en un estado de cosas exterior a nosotros. La consecuencia incuestionable de esto es la falta de aliciente de nuestras acciones y la pérdida del *gusto* por la vida que está ligado intrínsecamente a un vivir en plenitud. Nos hallamos ante la tristeza que impide la acción y "conduce a la muerte" (2 Co 7,10)⁹.

Cuando se pierde este horizonte vital sólo queda la posibilidad de una razón instrumental que tiende a juzgar nuestros actos desde fuera y desligados entre sí. Ha sido sobre todo A. MacIntyre quien ha sido capaz de destacar lo inhumano de una vida planteada sólo como el conjunto de las reacciones afectivas que nos causan las acciones¹⁰. El resultado es una *vida*

⁹ Cf. J. CHOZA, *La supresión del pudor y otros ensayos* (Pamplona, EUNSA, 1980) 115: "Tristeza (*añía*) significa 'lo que impide moverse', 'lo que impide ir', es decir, *parálisis*, lo que impide a la persona cumplir su fecundidad es la tristeza".

¹⁰ Cf. A. MACINTYRE, *After Virtue. A Study in Moral Theory* (London, Duckworth, 2^a1985) 204-225.

fragmentada, dividida en una serie de compartimentos estancos a los que vinculamos las distintas emociones que vamos viviendo. En tal calidoscopio de referencias es imposible hablar de la vida que supere el hecho del momento vivido. El emotivismo actual es el que ha encerrado la vida en la cárcel del instante y reduce su contenido en la emoción que nos despierta una situación determinada en la que nos vemos implicados.

La consecuencia de esto es la imposibilidad de ver la propia vida como la *construcción de una historia*. Esta pérdida, al agudizarse, ha conducido en el denominado “pensamiento postmoderno” al auténtico eclipse de la moral que no es sino expresión de la pérdida del sentido¹¹.

El camino abierto por MacIntyre ha sido recorrido por otros muchos que han destacado los motivos del surgir mismo de la ética precisamente en esa misma situación: la necesidad de responder del sentido de la vida en los momentos en los que el hombre se enfrenta ante situaciones límite. Como es lógico, la primera expresión social de esta preocupación se produjo por medio de un género literario: la tragedia¹².

Esto es lo que se ha venido a llamar *ética narrativa* porque su razonamiento se inspira en la estructura interna de la narración de las historias para poder explicar el modo como el hombre se plantea la construcción de la propia vida¹³.

La importancia de este planteamiento es que no identifica la moralidad con la forma de juzgar los actos de un modo separado de la vida. Entonces el significado de “vida” no es una mera sucesión de estados afectivos, o de decisiones aisladas en correspondencia con la ley, por el contrario, adquiere el sentido de *un todo* que la persona toma en sus manos y a la cual dirige interiormente el fin de sus acciones. Aquí podemos dilucidar la auténtica moralidad de un acto mediante la relación del mismo con su fin, entendemos

¹¹ Cf. J. M. MARDONES, *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento* (Santander, Sal Terrae, 1988) 68: “la problemática del fin del sentido y de la historia se continúa en el fin de la ética. Si no hay sentido en la historia, si carecemos de un criterio electivo y valorativo, hemos perdido la orientación normativa”.

¹² Es la tesis de M. C. NUSSBAUM, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* (Cambridge, Cambridge University Press, 1986) 12: “This was clearly not the view of the Greeks. For them there were human lives and problems, and various genres in both prose and poetry in which one could reflect about those problems. Indeed, epic and tragic poets were widely assumed to be the central ethical thinkers and teachers of Greece; no body thought of their work as less serious, less aimed at truth, than the speculative prose treatises of historians and philosophers”.

¹³ Como análisis teórico de la narración, cf. P. RICOEUR, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II* (Paris, du Seuil, 1986).

que no es una relación instrumental de un medio a un fin extrínseco, ahora se trata de descubrir cómo tal acción conduce a esa vida plena porque hace crecer en cuanto hombre al sujeto que la realiza.

La idea clásica de la *euvdaimoni*,a significa esto: una vida en plenitud, el “todo” de la vida¹⁴. Es algo muy diferente de un estado de felicidad subjetivo o a la posesión de un bien querido. La vida como totalidad tiene un contenido propio que se descubre como el fin al cual dirigir las acciones. Se puede hablar de la importancia de *aprender a vivir* porque se nos va manifestando progresivamente el “todo” que significa la vida y que descubrimos en nuestras acciones.

Es un modo distinto de hablar acerca de “la vida” porque en este *sentido moral* la vida es irreductible a una medida simplemente cuantitativa o de una “cualidad” basada en proporciones. Entonces, la vida adquiere las características propias de la persona. La vida moral es aquella que es digna expresión de la persona, y tal dignidad se entiende en moral precisamente como la realidad que no tiene precio, que no admite comparación alguna con lo que no es personal. En esta relación intrínseca con la vida personal es como se nos revela sin duda alguna que un acto es moral si construye a la persona en cuanto totalidad.

Se trata entonces de la construcción del *sujeto moral* por medio de ser capaz de vivir una vida en plenitud de sentido. Esto va conformando en la persona un *carácter moral* que le identifica y permite ir construyendo su propia historia. En este camino la presencia de los demás, en especial por medio de la amistad, es fundamental¹⁵. El sentido de la propia vida está unido a mi comunicación con los demás, al sentido que se percibe en relación con ellos. Es la construcción de una vida como una excelencia humana, una luz para vivir. Sólo así se puede afirmar con fuerza que se vive, porque se sabe vivir cuando se sabe para qué vivir.

Eso sí, no basta presentar la necesidad de la transformación personal para poder hablar en realidad de la moralidad de una acción, debemos también mostrar el modo como esto se constituye y la importancia que tiene para ello la presencia de otra persona. Sólo así no vivimos para un sentido

¹⁴ Para este tema: cf. G. ABBÀ, *Felicidad, vida buena y virtud. Ensayo de filosofía moral* (Barcelona, EIUNSA, 1992).

¹⁵ Cf. P.-J. WADELL, *Friendship and the Moral Life* (Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1989). Como estudio del valor teológico de la amistad: cf. D. DA CUNHA, *A amizade segundo São Tomás de Aquino* (S. João do Estoril, Principia, 2000).

fáctico siempre vacilante por carecer de fundamento, podemos también “vivir en alguien” que nos antecede y nos da sentido.

LA REVELACIÓN DE UN ENCUENTRO

La auténtica novedad que podemos reconocer en nuestra vida sucede por la aparición imprevista de otra persona, y esto adquiere la categoría de un evento. En cuanto aparición personal sucede por algo que es indeductible, no se puede predecir por el estado de cosas en el mundo o por una exigencia *a priori* de nuestra naturaleza racional. Pero tampoco es un mero azar, brota de una intención primera que me antecede y a la cual he de responder. Tal revelación incluye entonces como uno de sus elementos *la libertad* que estará siempre implicada en el encuentro. Esto quiere decir que la existencia de un desencuentro es también un modo de expresarse la libertad. Es lo que se denomina carácter dramático de la vida humana, ésta no es un desarrollo lineal de la naturaleza, sino una historia forjada de encuentros inopinados que han hecho variar tantas veces nuestros planes y conforma nuestra existencia¹⁶.

Es necesario apreciar hasta el fondo lo original de la aparición de una persona. Es lo que, en el denominado pensamiento *dialógico* se ha venido a determinar con la categoría del *encuentro*. Los autores dialógicos nunca han buscado definirlo, sólo se han referido a él como una experiencia originaria con un valor irreductible y que contiene una revelación de la persona distinta de cualquier otra. Van a insistir entonces en un modo propio de conocer que especifica el diálogo y se diferencia del uso meramente deductivo porque existe un interlocutor que actúa en mí y el modo de razonar debe permanecer abierto a sus intervenciones a lo largo del discurso propio¹⁷. Se requiere una sensibilidad determinada para valorar lo específico de este modo de conocer y cómo encierra en sí mismo un elemento personal intransferible.

Evidentemente, al hablar de encuentro en este contexto nos referimos al que tiene un sentido que sólo puede darse entre personas. Si se comparase con cualquier otra cosa -encontrarse algo- supondría un verdadero fracaso moral; una reducción intolerable de la riqueza del encuentro al mundo

¹⁶ Cf. R. FISICHELLA, “Rileggendo Hans Urs von Balthasar”: *Gregorianum* 71 (1990) 511-546.

¹⁷ Para introducirse en este tipo de pensamiento: A. LÓPEZ QUINTÁS, *El poder del diálogo y del encuentro* (Madrid, BAC, 1997).

impersonal de las cosas o de la utilidad¹⁸. La diferencia esencial entre uno y otro es que “encontrar una cosa” supone que se la buscaba, es decir, su valor se mide por el objeto de un deseo, en cambio, todo encuentro verdadero con una persona es abrirse a un nuevo sentido que no puede ceñirse a los propios deseos. De aquí el valor insustituible de la persona en la medida en que no se corresponde sólo a un deseo o a una función, sino que nos abre la posibilidad de una relación única que nos enriquece como personas.

Por eso, el primer elemento que se nos revela en el encuentro es el de la dimensión de la interpersonalidad: la existencia de un valor específico y original en la misma relación que se establece entre las personas y que se diferencia esencialmente de toda relación objeto-sujeto. Aquí se puede comprender que el encuentro supone no sólo conocer a una persona, sino ante todo “reconocer” a la persona en esta experiencia.

Se nos manifiesta entonces con gran claridad la relación intrínseca entre el encuentro y la revelación de una persona. Lo original de la persona sólo se conoce en la medida en que se nos abre y se nos manifiesta en el hecho de recibirla como alguien en lo propio.

Este conocimiento específicamente personal contenido en el encuentro y que sobreviene como una revelación, ha servido para una profunda renovación de algunos principios teológicos. Es un punto fundamental para comprender el significado nuevo del acto de fe y descubrir el porqué se centra en Cristo:

“En el encuentro con Jesús, el Cristo, mediado históricamente por la Iglesia, tenemos acceso por el Espíritu al Padre, porque él es la plenitud de la revelación cristiana, él es la Palabra que ilumina definitivamente todas las palabras reveladoras de la salvación, él es la meta hacia donde confluyen todas las ansias y expectativas de la historia humana”¹⁹.

Al mismo tiempo, se puede comprender mejor el mismo acto de fe como entrega personal de la inteligencia y la voluntad a Dios (*Dei Verbum* 5) y, por ello, un acto que en sí mismo es *vida*. La Revelación no es en primer lugar la transmisión de unos contenidos noéticos, es la comunicación de una vida. Es

¹⁸ Cf. E. MOUNIER, “Personnalisme et Christianisme”, en: *Oeuvres I* (Paris, du Seuil, 1961) 739: “Je péche contre le personne chaque fois que j'accule un homme vivant à s'identifier à une de ses fonctions, ou que je me comporte avec lui comme s'il s'y réduisait en fait”.

¹⁹ A. JIMÉNEZ ORTIZ, “Encuentro”, en: R. LATOURELLE-R. FISICHELLA (eds.), *Diccionario de Teología Fundamental* (Madrid, Ediciones Paulinas, 1992) 378 s.

esto lo que contiene la categoría del encuentro con Cristo y que está en la base de toda especificidad de la experiencia cristiana fundamental.

Esta perspectiva ha permitido destacar el valor experiencial del conocimiento teológico y aclarar su naturaleza. Se alza como una propuesta frente al intento de un “sistema cerrado” de pensamiento racionalista que quisiera explicar complejivamente la religión y hacer innecesaria la fe por entenderla como un estado inmaduro del conocimiento. Este modo experiencial de conocer la deducción es un elemento secundario respecto del análisis del contenido de la experiencia. De la misma manera se evita el extrinsecismo del saber teológico en la medida en que se ve la falsedad de un planteamiento que parte de un conocimiento perfecto de la esencia del hombre al cual se le añadiría desde fuera el conocimiento de la gracia y sus efectos en la vida de los hombres.

Por eso, al hablar de Cristo desde la experiencia de nuestro encuentro con Él estamos convirtiendo a esa experiencia en un auténtico “lugar teológico” porque es fundamento de sentido para el acto de la fe²⁰. Como tal lugar, en él hay una gran riqueza escondida que sirve posteriormente para guiar nuestra experiencia con la verdad interna que contiene. Es un modo de acceder al misterio de nuestra fe que hay que saber aplicar a nuestro modo de relación con la persona de Cristo como fundamento de nuestra salvación. Nuestro “vivir” es en verdad un “vivir en” la persona que nos llama.

Pero todavía nos queda introducirnos en serio en el modo como un encuentro puede ser capaz, por su verdad interna, de permitir a una persona construir su propia vida como ese todo que busca en el deseo de plenitud.

VALOR MORAL DEL DINAMISMO DEL ENCUENTRO

No hablamos de un encuentro cualquiera sino de un encuentro *de amor*. Éste tiene unas características particulares que hay que tener en cuenta. Los autores principales del pensamiento dialógico no han tomado como modelo el encuentro de amor sino sólo la llamada. Quizá se percibe aquí el hecho de ser un pensamiento que ha nacido en una tradición judía que tiene como centro de su experiencia la Palabra de Dios. En cambio, en el cristianismo la referencia primera es el encuentro con Cristo en el que “la mirada de amor”

²⁰ Cf. G. COLOMBO, *La ragione teologica* (Milano, Glossa, 1995).

(cf. Mc 10,21) específica de tal modo ese acto que el amor es el único modo de calificar este encuentro²¹.

El encuentro de amor nos abre a la dimensión moral de todo encuentro y de modo especialísimo el de Cristo. No podemos extrañarnos de esta afirmación que está en la entraña del Evangelio: con razón la encíclica *Veritatis Splendor* se abre con una consideración del encuentro con el joven rico, pues la considera como el modelo paradigmático de la moral cristiana.

Pero esto se debe, en primer lugar, a que todo encuentro de amor en sí mismo tiene un valor moral. A algunos puede parecerles una afirmación chocante, pero esto sucede sólo en la medida en que se tenga una concepción legalista de la moral que identifique lo ético con la obligación.

Nosotros, que hemos partido de la búsqueda de un sentido, podemos reconocer el valor original del amor para la moral. Esto nos conduce a considerar que la experiencia moral fundamental es la respuesta de amor a la llamada de otra persona. Es una perspectiva que nos abre a una consideración mucho más amplia de la moral que debe tener en su base la experiencia del encuentro.

Analizar el encuentro como un acto de amor nos permite introducirnos mejor en su dinámica interna. Es ahora cuando podemos analizar con profundidad el modo mismo como se hace posible constituir un encuentro y reconocerlo como un acto de amor²².

La naturaleza afectiva esencial al amor nos remite a la existencia de un fundamento anterior a todo encuentro de amor, éste requiere un modo especial de *presencia* afectiva que va a ser su soporte. Al hablar de "presencia afectiva" lo hacemos sin perder el valor personal característico de la categoría del encuentro. El modo como lo expresa Santo Tomás es de lo más personalista pues la describe: "cómo el amado está en el amante"²³. Esto le permite introducir el encuentro en una completa dinámica afectiva que está toda dirigida al don de sí. Es decir, el dinamismo afectivo que nace

²¹ Explica este punto: H. U. VON BALTHASAR, "Martin Buber and Christianity", en: P. A. SCHILPP-M. FRIEDMAN (eds.), *The Philosophy of Martin Buber* (La Salle Illinois, Open Court, 1967) 341-359.

²² He analizado el encuentro dentro de la dinámica del amor en: J. J. PÉREZ-SOBA, "Presencia, encuentro y comunión", en: L. MELINA-J. NORIEGA-J. J. PÉREZ-SOBA, *La plenitud del obrar cristiano. Dinámica de la acción y perspectiva teológica de la moral* (Madrid, Palabra, 2001) 345-377.

²³ Lo estudia: A. COMBES, "Sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante. Essai d'exégèse thomiste", en: *Miscellanea Antonio Piolanti* I (Romae, Pontificia Universitas Lateranensis, 1963) 111-137.

de una unión primera tiende a realizar una unión real entre personas que es lo que se denomina en lenguaje personalista una *comuni6n*. Entonces, la categoría personal de la presencia es la que permite especificar el encuentro ya que el afecto nos remite a una dinámica de comunicaci6n más amplia que la relaci6n íntima entre personas, por ese horizonte a la que abre se van a constituir los distintos ámbitos humanos de comuni6n. En este dinamismo el bien objetivo tiene un papel decisivo.

La importancia de esta *presencia* anterior al encuentro es que permite ver el origen mismo de la libertad en ese momento afectivo. Será en él donde se encuentra la *verdad* de un amor que guíe internamente la libertad y permita la construcci6n de la acci6n moral.

Entonces se evita una absolutizaci6n de la categoría del *encuentro* en la medida en que se nos abre la referencia a su origen -la *presencia*- y su fin -la *comuni6n*-. Son tres momentos distintos de una misma relaci6n interpersonal y que actúan como fundamento, revelaci6n y fin del carácter moral de nuestras acciones. Si separamos el momento del encuentro del conjunto del dinamismo se corre el peligro de considerarlo como un todo y un sentido en sí. Esto se aprecia en determinados personalismos por la dificultad que tienen algunos autores de superar la inmediatez del encuentro y descubrir un horizonte que permita la construcci6n de una vida común²⁴.

En cuanto en el encuentro el amor se dirige a otra persona, la aceptaci6n de la llamada de amor de tal persona se vive como una intenci6n unitiva que nos conduce a salir de nosotros mismos²⁵. Este es el aspecto extático del amor personal que ha sido uno de los elementos más destacados del amor y en el cual siempre está contenida una apreciaci6n de un valor especial para la persona²⁶. “Salir de sí mismo” es por sí misma una formulaci6n paradójica, pero la única válida para describir el efecto del amor en nosotros. Supone el reconocimiento de la dinámica “atractiva” del amor que procede de ser una uni6n afectiva primera. El dinamismo básico de esta uni6n acaba en el

²⁴ Cf. M. NÉDONCELLE, “L'intersubjectivité d'après Martin Buber et Emmanuel Lévinas”, en: *Intersubjectivité et ontologie. Le défi personaliste* (Louvain-Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1974) 365-374.

²⁵ Habla de ella D. VON HILDEBRAND, *La esencia del amor* (Pamplona, EUNSA, 1998). Profundiza en este punto: J. CRUZ CRUZ, *El éxtasis de la intimidad. Ontología del amor humano en Tomás de Aquino* (Madrid, Rialp, 1999).

²⁶ Cf. S. TOMÁS DE AQUINO, *STh.* I-II, q. 28, a. 3; que lo toma de DIONISIO, *De divinis nominibus*, c. 4, 13 (PG 3,712a). Para su estudio histórico como una corriente de pensamiento cf. el libro clásico de: P. ROUSSELOT, *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age* (Münster, Druck und Verlag Aschendorffschen Buchhandlung, 1908).

amado que tiene por consiguiente la primacía en el movimiento del amor. Por el amor estoy llamado a salir de mí mismo porque antes el amado ha entrado en mí. Al fin y al cabo, es la acción primera del amado lo que se experimenta en este momento “extático” del amor.

No se puede considerar el éxtasis amoroso un hecho extraño ni mucho menos irracional, pues procede de una lógica interna del amor. Para poder descubrir la dimensión completa de tal éxtasis no se puede reducir éste a un elemento psicológico, hay que comprender de qué modo el amor procede de un *amor originario* que contiene en sí un principio de generosidad que es la razón interna del amor extático²⁷. Este amor es “originario” porque afecta a una dimensión preconsciente del dinamismo moral. Es aquí donde podemos comprender que “el amor es creativo por su naturaleza”²⁸. La creación como acto primero de amor contiene la racionalidad básica del amor mismo y, entre otros elementos, destaca el de la *libertad*. La revelación de la creación se sostiene en que se muestra la libertad de Dios en ese acto de amor primero. Estos elementos el hombre los descubre en lo “creativo” del encuentro que me hace vivir de otro modo, ya no para mí mismo, sino “para otro”.

Si volvemos a nuestro poema inicial, el “*sin vivir en mí*” de Santa Teresa ante todo lleva hasta su extremo este aspecto del amor. Aquí adquiere un valor específico en la medida en que en la frase “vivir” ya no es mi simple subsistir, sino que el “en mí” nos revela el modo de vivir una presencia de amor. Por ella puedo vivir “en otro”, es más, puedo en verdad mi “vivir *para* otra persona” por el amor que tengo por ella.

Este valor extático es algo que sólo puede ser experimentado, que permanece desconocido, latente, mientras no se hace vida. La grandeza última de este momento extático es que no sólo hace salir de sí, sino que es el requisito para poder llegar al auténtico conocimiento de sí mismo. Entramos aquí en el umbral del misterio que está unido intrínsecamente al sentido de nuestra vida. Nos lo va a revelar un encuentro con Cristo. Se nos descubre con plenitud en el momento en que Él nos revela su misma intimidad y misión como lo recuerda *Gaudium et Spes* 24:

“Más aún, cuando el Señor Jesús ruega al Padre *que todos sean una misma cosa... como nosotros lo somos* (Jn 17,21-22), desplegando perspectivas inaccesibles a la razón humana,

²⁷ Como estudio de ese amor originario: cf. H. ARENDT, *El concepto de amor en san Agustín* (Madrid, Encuentro, 2001) 71-107.

²⁸ JUAN PABLO II, *Dives in misericordia* 14.

insinúa una cierta semejanza entre la unión de las personas divinas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y la caridad. Esta semejanza pone de manifiesto cómo el hombre, la única criatura en la tierra que Dios ha amado por sí misma, no puede encontrarse plenamente a sí mismo sino en el sincero don de sí”.

EL ENCUENTRO CON CRISTO. LA PLENITUD DE VIDA

“*Y tan alta vida espero...*” Ya señalamos que en esta afirmación está contenido el quicio de la poesía teresiana porque es expresión de la esperanza que domina todo el dinamismo de transformación que nos quiere mostrar la Santa. El objeto de esa esperanza es del todo especial, se trata de una “alta vida”, no una vida cualquiera sino la verdadera vida cristiana a la que uno debe introducirse por la muerte. Lo excelso de esa vida es lo original de Cristo, es allí donde se nos manifiesta “lo más alto del hombre”, esto es, “manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la grandeza de su vocación” (*Gaudium et Spes* 22).

Evidentemente, allí está una clave del sentido de la vida absolutamente único y de tal contenido que es difícil de exponer, aunque sea en sus rasgos fundamentales.

En primer lugar, el pensamiento cristiano ha proclamado como uno de sus puntos nucleares lo específico del papel de Cristo y su reconocimiento para la vida del hombre. Esta afirmación ha sido el centro de la reciente declaración de la Congregación de la Doctrina de la Fe *Dominus Iesus*. En la teología esta convicción se ha desarrollado sistemáticamente en lo que se denomina “cristocentrismo” para indicar una exigencia interna del método teológico que debe saber releer la realidad con los ojos de Cristo²⁹.

Por eso el Concilio señaló con claridad que una de las claves de la renovación moral que necesita nuestro tiempo es: “ilustrar la grandeza de la vocación de los fieles en Cristo” (*Optatam Totius* 16). Es todavía una tarea

²⁹ Cf. G. BIFFI, *Approccio al cristocentrismo. Note storiche per un tema eterno* (Milano, Jaca Book, 1994).

por realizar pues, casi treinta años después, todavía no se ha encontrado una respuesta del todo articulada a la necesidad de una moral cristológica³⁰.

Es un punto que, surgido de la experiencia del encuentro con Cristo, apunta a los problemas fundamentales que ha planteado la modernidad al cristianismo: el valor universal de la persona de Cristo y su salvación cuando se fundan en hechos históricos y temporales. Es lo que se ha denominado el “problema de Lessing” y que atenta contra el núcleo mismo del cristianismo. La formulación exacta del papel de Cristo en los planteamientos morales precisamente conduce a centrarse en el valor de ese encuentro que despierta la vida moral cristiana. Ha sido Hans Urs von Balthasar el que ha presentado lúcidamente la solución a este tema al decir que Cristo es el “universal concreto” de la vida cristiana³¹.

Con ello se nos aclara el fundamento del valor único de Jesucristo que se vive por medio de su encuentro. Es la aclaración de las exigencias internas de tal encuentro en el descubrimiento de su pleno valor. Se convierte en un principio que permite discernir lo genuinamente cristiano frente a los posibles reduccionismos que pueden asaltarlo. Pero las claves con las que se mueve Balthasar son todavía las de una contestación de las categorías kantianas y no las propias de la lógica del encuentro que hemos expuesto anteriormente con brevedad.

Los elementos específicos del encuentro con Cristo son características que afectan al mismo encuentro en cuanto tal y que entonces lo configuran de un modo determinado propio de todos los cristianos. Sólo así lo más genuino de nuestra fe se nos aparece como ya presente en la vida y no como algo que nos venga totalmente del exterior.

El primer elemento que sorprende del encuentro con Cristo, tal como nos lo narran los evangelios, es que, aunque sea el hombre el que se acerque a Él, Él *ya lo conoce*. No se debe interpretar este hecho como una habilidad psicológica, es un punto mucho más radical de la novedad que presenta Cristo en este mundo. “Sólo el conoce lo que hay en el hombre” (cf. Jn 2,25).

En segundo lugar, este conocimiento se manifiesta en forma de llamada. A diferencia de los rabinos de su época, Cristo elige a sus discípulos, y nadie puede llegar a serlo si Él no lo ha elegido como tal. Se cumple al pie de la

³⁰ Cf. para ello el primer Congreso de la CATI (Coordinamento delle associazioni teologiche italiane) con el lema: *Gesù di Nazareth e la morale*. Recogido en: *Rivista di Teologia Morale* 31 (1999) 469-500.

³¹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, “Las nueve tesis”, en: COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos 1969-1996* (Madrid, BAC, 1998) 87-102.

letra lo que les anunció a los apóstoles en parábolas: “no sois vosotros los que me habéis elegido, soy yo el que os he elegido y os he destinado para que vayáis y deis fruto y vuestro fruto dure” (Jn 15,16).

Con ello el encuentro único con Cristo nos manifiesta en una especial unidad dos elementos que sólo eran propios del *amor originario*: la remisión a un principio que nos descubre una verdad anterior a nuestra conciencia y la existencia de una elección primera a la que hemos de responder para encontrar nuestro destino. El amor originario para el hombre es un amor *electivo* y no un descenso óntico al mundo. “En el ser elegido el hombre se comprende perteneciendo no al mundo sino a Dios”³².

Todo encuentro con Cristo es una respuesta al amor originario que está en Él y en Él se manifiesta como el amor de un Padre. Es aquí donde la dimensión trinitaria de este encuentro se impone en la medida que, por ser un encuentro de amor, exige el reconocimiento de las personas implicadas en él. Significa introducirnos en un amor mayor que nosotros mismos (cf. 1 Jn 3,20) para el cual hemos sido elegidos.

La respuesta que se nos reclama debe ser digna de la llamada. Es en este sentido como hemos de comprender las primeras palabras de Cristo que nos recoge el Evangelio de Marcos: “El tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios está cerca, convertíos y creed en el Evangelio” (Mc 1,15). El anuncio en cuanto es una llamada requiere del hombre la respuesta de la *conversión*. Ésta se debe comprender como un primer reconocimiento de la llamada interna que nos atrae a Cristo por la gracia y la entrega sincera a Él³³. Por tanto, también es un amor electivo que tiene como objeto *la entrega de la vida*.

El encuentro con Cristo nos abre entonces a una intención de otro sobre nosotros mismos que nos capacita para un nuevo horizonte de vida. “En el encuentro con Cristo se desvela un misterio: por un don del Espíritu el hombre descubre la absoluta singularidad de Cristo, Hijo de Dios Padre. Nunca la experiencia de absoluto puede llegar a un vértice más alto que

³² ARENDT, o. c., 109. Un hermoso artículo sobre ello en: A. RUIZ RETEGUI, “Un Dios de elección”, en: AA.VV., *Cristo y el Dios de los cristianos. Hacia una comprensión actual de la teología. XVIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra. Pamplona 9-11 de Abril de 1997* (Pamplona, EUNSA, 1998) 579-597.

³³ Cf. H. BOUILLARD, *Conversion et grâce chez S. Thomas d'Aquin. Étude historique* (Paris, Aubier, 1944).

cuando el hombre se encuentra ante Cristo y ante su ofrecimiento redentor en la cruz”³⁴.

Este horizonte de vida está unido al destino de Cristo, al sentido de su existencia humana que se va a revelar dentro de la *entrega de su propia vida*, de su don de sí. Este hecho va a pasar a ser la condición de su seguimiento, el requisito para vivir en comunión con él. Así lo expresa en lo que se denomina *la paradoja cristiana*: “Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame. Pues quien quiera salvar su vida la perderá, pero quien pierda su vida por mí la encontrará. Pues ¿de qué le servirá al hombre ganar el mundo entero, si arruina su vida? O ¿qué puede dar el hombre a cambio de su vida?” (Mt 16,34-36).

Es la paradoja incluida en todo seguimiento de Jesús y que sólo se ilumina en su *misterio pascual*. Es necesario pasar por un amor que se enfrenta a la muerte con sentido para revelar ese amor más fuerte que la muerte (cf. Ct 8,6).

La muerte de Cristo se comprende como un *sentido de la vida* unido a la conversión a Cristo. El punto de referencia que desde los orígenes del cristianismo ha servido para comprender la conversión ha sido la muerte, sobre todo por estar vinculada al bautismo como participación del misterio pascual de Cristo (cf. Rm 6,1-11). La vida cristiana es así un modo específico de vivir “sin vivir en mí”. La dinámica interna que genera la conversión está magníficamente expresada por San Agustín en estos términos: “El amor mismo es nuestra muerte al mundo, y nuestra vida con Dios. Pues si la muerte es cuando el alma sale del cuerpo, ¿cómo no ha de ser muerte el que nuestro amor salga fuera del mundo? Por ello el amor es tan fuerte como la muerte. ¿Qué puede ser más fuerte que aquel que vence al mundo?”³⁵.

En este misterio pascual como *don de sí de Cristo* se nos ofrece al “vivir en él” por la conversión una nueva existencia a modo de un *nuevo nacimiento*. Esto es lo que significa “nacer de lo alto” (Jn 3,3) de donde procede esa “alta vida” que esperamos.

La novedad de esta vida está unida a la relación personal que se establece: y es la participación en la *filiación divina de Cristo*, “ser hijos en el Hijo”. Es una realidad que, como procede del amor originario expresión de la

³⁴ L. MELINA-J. PÉREZ-SOBA-J. NORIEGA, “Tesis y cuestiones acerca del estatuto de la teología moral fundamental”: *Revista Española de Teología* 61 (2001) 104.

³⁵ S. AGUSTÍN, *In Ioan. Eu. Tract.*, 65,1 (CCSL 36,491).

predestinación en Cristo, tiene el valor completo de una *nueva creación*³⁶. El nuevo sentido de “ser hijos” configura la construcción de nuestra vida, y forma parte de ella desde un principio y configura filialmente nuestra libertad, nuestro amor y nuestra entrega³⁷.

Lo que encontramos en el origen del *don de sí de Cristo* es el Don por excelencia de la intimidad de Dios: el Espíritu Santo. El mismo nombre de “Cristo” (Ungido) expresa que es Él el que recibe ese Don de modo único, “sin medida” (Jn 3,34) y que su *misión* es transmitirnos ese Espíritu para que nos identifiquemos con Él, “a la medida del don de Cristo” (Ef 4,7).

El encuentro con Cristo nos remite entonces a una participación en la vida de Cristo que nos revela la finalidad última del Don de Dios. El destino que Dios Padre ha designado al hombre es la bienaventuranza. Ésta no se puede comprender sólo como un gozo, o un estado subjetivo de felicidad, sino en los términos de la vida plena de Cristo resucitado. Él, en cuanto hombre, nos muestra y alcanza para nosotros la *vida eterna*. Nosotros, al introducirnos en esta transformación en Cristo, en la medida en que Él se nos ofrece como camino alcanzamos incoativamente tal bienaventuranza pues Él nos conduce por medio de su glorificación a vivir para la *gloria del Padre* (cf. Ef 1,12)³⁸.

LA VIDA COMO TESTIMONIO

“*Que muero, porque no muero*” así termina el estribillo de la poesía presentándonos la paradoja interna de la misma en su mayor fuerza dramática. La “alta vida” define nuestra esperanza y, como hemos visto, se nos manifiesta en el encuentro con Cristo, se realiza en la aceptación de su amistad y nos anuncia esa vida sin fin que es la revelación última del amor originario. Podemos introducirnos ahora en la última paradoja que nos aparece en nuestro intento de conducir nuestra vida en relación con Cristo.

El “morir” del que nos habla Santa Teresa, tiene un sentido preciso de “morir en Cristo” en el cual vivimos. Por tanto, queda configurado como un

³⁶ Cf. F. OCÁRIZ BRAÑA, “La elevación sobrenatural como re-creación en Cristo”, en: *Atti del'VIII Congresso Tomistico Internazionale, IV: Prospettive Teologiche Moderne* (Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1981) 281-292. Para la predestinación en Cristo: cf. A. SCOLA, *Questioni di antropologia teologica*, (Roma, Mursia, 1997) 126-128.

³⁷ Desarrolla una ética “filial”: R. TREMBLAY, *Radicali e fondati nel Figlio. Contributi per una morale di tipo filiale* (Roma, Dehoniana, 1997).

³⁸ Cf. J. NORIEGA, “El camino al Padre”, en: *La plenitud del obrar cristiano, o. c.*, 155-182.

término relativo, es decir, su significado no está en sí mismo, está unido al fin del morir que es alcanzar “tan alta vida”. Es el nuevo fin alcanzado en el momento de la conversión el que tiene la primacía en la significación. Éste es el que va a configurar un nuevo modo de dinamizar el *deseo* del hombre y, por consiguiente, puede especificar los elementos básicos del existir cristiano.

Al introducir en nuestro análisis el deseo, lo hacemos en el sentido de motor de nuestras acciones. Es necesario conocer su dinamismo para saber cómo se integran en la totalidad de la vida las distintas acciones y, con ellas, los diversos deseos correspondientes en la construcción de la existencia personal.

La dinámica del deseo es en sí paradójica³⁹. Por una parte, el deseo nos indica una realidad todavía no alcanzada. Lo provisional de nuestro estado actual, frente a lo absoluto del objeto del deseo, es lo que se expresa aquí a modo de una muerte. Así se indica a la vez su propio dinamismo y el término que persigue. Su *dinamismo* en cuanto todo deseo insatisfecho se identifica con “morir” porque implica vivir fuera de sí en una unión todavía no alcanzada. La intensidad del “no vivir” frente al reposo de “estar en otro” da a este movimiento del deseo la semejanza del expirar de la muerte.

Es más, en este caso el “muero” que significa el deseo tiene como objeto el mismo “morir”. Es el *término* nuevo que es el fin del deseo. Así se reconoce este último morir con el acto de amor completo. Morir por amor es alcanzar el mayor grado del mismo, aquél único amor que puede apagar el deseo. Con la expresión “morir por no morir” no se nos describe otra cosa que la más pura dinámica de la esperanza cristiana⁴⁰.

Es un modo delicado y efectivo de presentarnos el valor *escatológico* de toda vida cristiana que, al no estar centrada en sí misma sino en la vida glorificada de Cristo, tiene como anhelo y motor de su deseo la vida eterna como comunión definitiva, “la vida escondida con Cristo en Dios” (Col 3,3). Aquí está la clave que cierra la paradoja, la ilumina aunque no la disuelve. Es cierto que el objeto del deseo, tal como nos lo presenta Santa Teresa, es morir, pero esto es debido al amor que alcanza, que es eterno y tal “morir” es entonces “no morir”. Entonces el “muero porque no muero” tiene ese último

³⁹ Cf. L. MELINA, “Amor, deseo y acción”, en: *La plenitud del obrar cristiano, o. c.*, 319-344; F. BOTTURI, *Desiderio e verità. Per una antropología cristiana nell'età secolarizzata* (Milano, Massimo, 1985).

⁴⁰ Escribe sobre ella muy hermosamente: J. PIEPER, “Esperanza”, en: *Las virtudes fundamentales* (Madrid, Rialp, 1976) 367-413.

significado del no morir que sólo se alcanza mediante la muerte y define la esperanza cristiana. Es moral desear morir porque sólo mediante la muerte alcanzamos la verdadera vida, es una muerte que está perfectamente integrada y orientada al sentido de la vida personal.

En cuanto el objeto del deseo no es la muerte en sí, sino que está especificado por la vida que se alcanza, la vida plena de la bienaventuranza, este morir conversivo del que hablamos no niega, sino que da plenitud a la variedad de deseos que componen nuestra vida afectiva. Estos deseos quedan integrados por la caridad y dirigen nuestros actos a ese “más” de Dios que va creciendo en nosotros en la medida en que nos dejamos amar por Él.

En cuanto la vida cristiana queda medida por el deseo de esa plenitud de amor, un amor del que ya participa por la caridad, así se convierte en *testimonio de un amor más grande*. Es cierto, ser testigo para el cristiano no es un mero acto aislado en unas circunstancias determinadas, es una dimensión que conforma su vida. Es, en resumidas cuentas, un *modo específico de vivir*. El testimonio es el modo cristiano de “no vivir en sí”. El mismo objeto del testimonio que se nos pide es precisamente que “ninguno de nosotros vive para sí mismo y ninguno muere para sí mismo; pues si vivimos, vivimos para el Señor, y si morimos, morimos para el Señor. En la vida y en la muerte somos del Señor” (Rm 7,7-8).

La entrega de la vida, la expresión máxima del sentido de la vida, es entonces el testimonio más verdadero de la nueva vida recibida en Cristo y la identificación plena con Él. Contiene la verdad plena de la vida que mueve nuestra libertad a actuar y que la guía a su fin.

Una vida vivida como testimonio alcanza su sentido en la entrega. Para ello reclama del sujeto que la realiza un amor completo, que integre en sí todos los dinamismos de la persona, pues sólo a través de ellos es como se puede entregar “toda la vida”. Esto evidentemente requiere el ejercicio de las virtudes que ahora se comprenden como participación de las virtudes de Cristo que es el que nos transforma interiormente. El testimonio cristiano, al mismo tiempo, nunca es individual. Precisamente, por tener referencia al mismo Cristo mediante la recepción de su don, la vida de testigo nos inserta en la comunión de la Iglesia. Sólo Ella recibe de Cristo todos los carismas y los presenta reales en el mundo como continuación de la vida de Cristo que se realiza en la actualidad. El “más” propio de todo testimonio indica la

pertenencia eclesial que es esencial a la vida del cristiano pues lo configura como tal⁴¹.

El testimonio que manifiesta y hace plena la entrega se entrelaza así con todo el resto de contenidos de la vida humana, con todas las ilusiones que mueven a actuar a las personas, con todas las realidades por las que viven y mueren especialmente por la acción del Espíritu Santo⁴². El testimonio permite guiar a los hombres que lo reciben a un fin más grande, a un horizonte de eternidad.

De este modo podemos comprender cómo la Eucaristía, don de Cristo, entrega de los cristianos, es el testimonio que da la misma Iglesia a sus fieles de la verdad y la fuerza redentora entrega de Cristo. Allí les invita a un encuentro singular con Él que va a configurar y dirigir su vida cristiana. La Eucaristía es, sin duda, como dice el Concilio Vaticano II, “fuente y culmen de toda la vida cristiana” (*Lumen Gentium* 11).

Así, como martirio, interpretó San Ignacio de Antioquía el discipulado con Cristo y así traducía él la expresión de San Pablo que inspiró a Santa Teresa:

“Mi deseo está crucificado y en mí no hay fuego que ame la materia. Pero un agua viva habla dentro de mí y, en lo íntimo, me dice: “Ven al Padre”. No siento gusto por el alimento de corrupción ni por los placeres de esta vida. Quiero pan de Dios, que es la carne de Jesucristo, el de la descendencia de David, y como bebida quiero su sangre que es el amor incorruptible”⁴³.

⁴¹ Cf. J. L. ILLANES, “La Iglesia, contemporaneidad de Cristo con el hombre de todo tiempo”, en: G. BORGONOVO (ed.), *Gesù Cristo, legge vivente e personale della Santa Chiesa. Atti del IX Colloquio Internazionale di Teologia di Lugano sul Primo capitolo dell’Enciclica Veritatis Splendor Lugano, 15-17 giugno 1995*. (Casale Monferrato, Piemme, 1996) 177-209.

⁴² Es lo que estudia: L. MELINA, *Sharing in Christ's Virtues* (Washington DC, The Catholic University of America Press, 2001).

⁴³ S. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ad Romanos* 7,1.