



Identidad personal y redención ¿qué temen los modernos filósofos morales?

Descripción

Un amigo vino ayer a verme a casa y, dejándose caer sobre un sofá, dijo, después de suspirar: «Estoy exhausto». Yo creo que todos hemos sentido alguna vez esta sensación de un estrés extenuante. Luchamos por estar a la altura del trabajo, a la altura de nuestros amigos, a la altura de la familia y de nuestros compromisos sociales. Los grandes desplazamientos, las expectativas laborales, los siempre frágiles lazos del matrimonio y de la responsabilidad tiran de nosotros en todas las direcciones. Y si nuestros recursos, nuestra dedicación de tiempo, nuestra energía y nuestro tiempo son elásticos, no son sin embargo infinitos. Cuanto más nos exigimos a nosotros mismos, más tememos llegar a rompernos.

Cuando pienso en las objeciones que la gente de mi entorno plantea al cristianismo, me viene a la cabeza inmediatamente este amigo mío echado en el sillón, fuera de sí por el exceso de apremios que tiene nuestra vida. La mayoría de esta gente no son racionalistas convencidos que den de lado lo sobrenatural, ni disolutos hedonistas enemigos de todo constreñimiento moral; no tienen por dogma que el universo sea de esencia puramente material, y muchos de ellos quieren incluso vivir en conformidad con un código moral. Sus objeciones al cristianismo tienen que ver más bien con la sobretensión y el miedo a romperse. Puestos cara a cara frente al Sermón de la Montaña, no podrán sino dejarse caer en el sillón, por así decir, y proclamar que plantea unas exigencias simplemente excesivas. El cristianismo promete una nueva vida en Cristo, pero nuestra reacción es encogernos a la vista de lo que nos espera. Pensamos en nuestro presente modo de vida, y no nos imaginamos a nosotros mismos soportando un viaje tan largo como ese. Oímos la llamada de san Pablo —«Presentad vuestros cuerpos como un sacrificio vivo, santo y aceptable a Dios»— y lamentamos no disponer de recursos interiores suficientes para llegar tan lejos. Tememos que la propuesta nos haga saltar por los aires.

Es importante comprender este miedo, porque está en el meollo de no pocos aspectos de la cultura contemporánea. El amenazante vigor de las exigencias morales ensombrece el alma del hombre moderno y posmoderno. Cuando hablamos de la necesidad de respetar la individualidad irreplicable de todas y cada una de las personas, estamos dando forma a un deseo que permita, más aún incluso, que favorezca la posesión de uno mismo. En lugar de forzar a los individuos a lograr unas normas y expectativas genéricas, queremos crear un entorno social en el que la ambición moral pueda ser como un traje hecho a la medida. Que nadie se rompa por aspirar a exigencias que no son las suyas. Nosotros resistiremos, con tal que podamos ajustar con precisión las exigencias morales a nuestras personales capacidades y a nuestras irrepitibles circunstancias.

Pero el cristianismo enseña otra doctrina. En *La Divina Comedia*, Dante describe la salida del séptimo

y último límite del purgatorio como un muro de fuego. En este poema, Virgilio lo cruza, pero Dante no se atreve a hacerlo, paralizado por el miedo. La voz de Virgilio trata de inspirarle confianza. «Hijo mío, habrá tormento, pero muerte no». De acuerdo con las promesas del Evangelio, la muerte ha sido vencida por la vida. Ese país extraño puede ser nuestra patria. Podemos emprender el largo trayecto desde la condición de pecadores a la de santos. Esta es la confianza que Dante pinta en las animantes palabras de Virgilio. Esta confianza es deudora de la manera en que el cristianismo entiende la expiación.

Tendemos a pensar que lo que domina en el proyecto del hombre moderno es la ambición. Con sólo que nos libráramos de las cadenas del dogma, se nos dice, el verdadero potencial del alma humana saldría inmediatamente a relucir. El progreso —palabra clave de la Modernidad— es el fruto prometido de la libertad. La ambición está sin duda presente, pero algunas de las figuras más influyentes de la Modernidad, como Rousseau y Emerson, estaban asimismo preocupadas por ese agotamiento espiritual que procede de los inútiles esfuerzos por llegar a cumplir unas exigencias poco realistas, deshumanizadoras. Uno y otro concentraron sus críticas a la moralidad tradicional en el proyecto que ésta había construido socialmente para empujar a que hombres y mujeres adoptaran roles sociales desconectados de sus auténticas personalidades. Ambos trataron de crear espacios donde los hombres y las mujeres pudieran respirar siendo ellos mismos.»

En el primero y el segundo de sus *Discursos*, Rousseau analiza en profundidad las maneras en que las costumbres sociales vigentes alienan a los seres humanos y corrompen la dignidad intrínseca de cada persona. Nuestro saludable instinto de conservación, nuestra elemental lealtad hacia lo que es nuestra identidad como personas —eso que Rousseau llamaba *amour de soi*—, queda transfigurado en una comparación competitiva entre nosotros mismos y los demás —lo que llamaba *amour propre*—. A consecuencia de este cambio, nos doblamos y deformamos a nosotros mismos al objeto de acomodarnos a las categorías sociales vigentes y adaptarnos con éxito a las normas sociales dominantes. De seres espontáneos y libres que éramos, nos transformamos en animales sociales calculadores. Diluimos nuestra personalidad en numerosos roles sociales, a consecuencia de lo cual quedamos desvinculados de nuestro yo verdadero. No sorprende, por tanto, que Rousseau haya deseado que nos desprendamos de nuestras expectativas sociales para poder vivir a continuación de acuerdo con la verdad interior de nuestro yo más auténtico. Como proclama el librepensador vicario savoyano en el *Emilio*: «Espero ese momento cuando, liberado de las cadenas del cuerpo, pueda ser yo mismo sin contradicción, sin división interna, y no tenga necesidad sino de mí mismo para ser feliz». La plena realización se produce cuando todo lo que define nuestras vidas se desarrolla a partir de nuestra propia individualidad.

Un siglo más tarde, Emerson no seguirá las concretas teorías de Rousseau acerca del origen de la alineación social, pero estará de acuerdo con él en el amplio rechazo de los efectos deshumanizadores que acarrea la acomodación del individuo a lo social. La esencial similitud entre ambos radica en el juicio común acerca de las coercitivas estructuras de la vida social, que fuerzan cambios en los individuos hasta el punto de crear en ellos un hiato entre su yo verdadero y su yo social. Cuando Emerson dice que «la imitación es un suicidio», está llamando la atención sobre la muerte espiritual que procede de la autoalienación. Cuando nos exigimos a nosotros mismos la realización de conductas y metas establecidos por otros, nos arriesgamos a despertarnos una mañana sumergidos en las responsabilidades del matrimonio, de los niños, del trabajo, de la hipoteca, sintiendo como si hubiésemos perdido el contacto con todas las pasiones y deseos que una vez nos animaron y pusieron en marcha. La antítesis de una vida vacía es la posesión de sí, y por eso es

contra la fuerza dispersante, vaciante del deber y de la responsabilidad contra lo que Emerson dirige su versión americana de la fe del vicario saboyano: «Ninguna ley puede ser sagrada para mí, si no es la de mi naturaleza. Bien y mal son sólo nombres, listos para ser aplicados a una cosa u otra; lo único correcto es lo que se deriva de mi propia constitución, y lo único incorrecto lo que está en contra de ella». El bien supremo es la autoafirmación, y por tanto Emerson puede concluir que «si yo soy un hijo del mal, viviré de acuerdo con el mal». La fidelidad a sí mismo es el único antídoto contra la alineación. La fidelidad a uno mismo es el primer mandamiento.

Por ironías de la vida, el diagnóstico que Rousseau y Emerson hicieron sobre la pérdida del yo en la adaptación social se ha convertido en la máxima sapiencial del conformismo de nuestros días. «Crítica la autoridad» es la filosofía de combate de millones de individuos, y procede directamente del miedo a que las exigencias colectivas puedan corromper la integridad individual. La atmósfera terapéutica de la cultura contemporánea está asimismo impregnada de variantes de esa estrategia esencialmente roussoniana y emersoniana de resistencia activa a la alineación de sí mismo: «¡Sé tú mismo!».

Algunos defensores de la moralidad tradicional sostienen que esta moderna y posmoderna búsqueda de autenticidad no es sino un amparo para regalarse a sí mismo y una justificación de la inmoralidad; pero esta reacción yerra su diagnóstico acerca de la estructura que subyace a las protestas de Rousseau y de Emerson contra las exigencias conminatorias de la moralidad. Pues en su raíz, el impulso a rechazar la moralidad tradicional es un acto de defensa, no de laxitud. El miedo se refiere a la expiación, no a la libertad.

Tanto Rousseau como Emerson son profundamente pesimistas acerca de cualquier forma de cambio personal que no tenga su origen en una motivación interna. Han perdido la esperanza de poder conectar quienes ellos son en este momento con las personas que la moralidad tradicional quiere que lleguen a ser mediante la disciplina. No consiguen ver cómo un hombre o una mujer sujetos a las exigencias de los mandamientos puede «no quedar dividido» en relación a él o a ella misma. Ambos ven el desarrollo personal conminado moralmente como una forma de autodestrucción, una inmolación de los propios deseos e impulsos en beneficio de algo extrínseco al propio yo.

De esta manera, para poder afirmar su lealtad a su individualidad propia, tanto Rousseau como Emerson rechazan cualquier forma de disciplina moral que no haya sido hecha a la medida de su conciencia. Quiero volver a insistir en que la meta no es despejar el horizonte de exigencias morales para dar lugar a una desinhibida autocomplacencia. Ni Rousseau ni Emerson nos quieren dispersos en vanos proyectos que ofrezcan solamente satisfacciones momentáneas. Lo que quieren es que nuestras circunstancias singulares, nuestras peculiares necesidades en tanto que individuos, y nuestras intensamente personales emociones y sentimientos sean el norte de una vida de autoposesión, pues sólo de esta manera podemos ser moralmente ambiciosos y quedar al mismo tiempo «a bien» con nosotros mismos.

Los cristianos críticos de la modernidad se apresuran a señalar que no es sino una fantasía prometeica lo de imaginar que los ideales morales puedan emanar de algún modo de ese proyecto de lealtad hacia uno mismo. Incluso críticos sin ningún tipo de fe han asegurado que la idea de una disciplina moral diseñada a la medida de los individuos constituye una fórmula para lograr, en el mejor de los casos, la mediocridad. Nietzsche fue quizá el más vivido de los hombres sin fe críticos con las esperanzas modernas de que una moralidad individual fuera aplicable a todos. Según Nietzsche, aquellos que reclaman sustitutos seculares de la disciplina moral que suministraba el cristianismo

tradicional no son más que «ridículos intérpretes del ideal moral del cristianismo». Con una invectiva deliciosa, Nietzsche describe a las legiones de modernos pedagogos que de continuo intentan enseñar una ética humanística como «sepulcros blanqueados que simulan estar vivos». Un individualismo uniformante producirá una moral deslucida, sin coraje para pronunciar un «sí» sin ambages a la fuerza irreducible del yo, a la «voluntad de poder» de los fuertes. Para Nietzsche, la moderna ética de la autenticidad igualitaria produce hombres de baja estatura moral, sin coraje para rechazar la moralidad —o para romperse heroicamente persiguiendo ideales ambiguos—.

Las propuestas del mismo Nietzsche para crear ideales presentan defectos fatales, pero no voy a entrar ahora en su descripción. He enrolado a Nietzsche en esta discusión solamente para mostrar que incluso quienes están contra el cristianismo pueden reconocer y describir la incoherencia de la visión moral de Rousseau y de Emerson. Sin embargo, el simple hecho de mostrar el fracaso de la ética humanística moderna no equivale a hacer inmediatamente más plausible el humanismo cristiano. Para conseguir esto último, me propongo mostrar que el interés subyacente por la lealtad al propio yo, que ha puesto en marcha a modernos pensadores de la talla de Rousseau o Emerson, es en realidad una parte importante de la tradición cristiana. No ha sido la modernidad la que ha descubierto la amenaza de la alineación. La solicitud por la lealtad hacia sí mismo está también presente en la literatura cristiana clásica, y es una preocupación en la que el cristianismo ha metido la cabeza.

La historia de la conversión de san Agustín al cristianismo, por ejemplo, gira en torno al mismo problema de expiación e identidad personal, que inquieta a Rousseau y a Emerson. Siendo joven, Agustín leyó el *Hortensius* de Cicerón. «Ese libro cambió mis sentimientos», escribió en sus Confesiones. «Me abrió a nuevos valores y prioridades... De repente, todas las vanas esperanzas quedaron vacías para mí, y empecé a añorar la inmortalidad de la sabiduría». Con el celo de su nuevo descubrimiento, Agustín se embarcó en la búsqueda de la verdad.

Para Agustín, la búsqueda fue difícil y no pudo evitar algunos retrocesos, pero al final llegó a percibir la verdad del cristianismo. Y sin embargo, esto no fue suficiente. Pues a pesar de todas sus conquistas intelectuales, nada había cambiado en sí mismo, como individuo. «No salía de mi asombro», reconoce él, «al reconocer con ansiedad cuánto tiempo había transcurrido desde que tenía diecinueve años, cuando empecé a arder en el celo por la sabiduría, haciéndome a la idea de que tan pronto la encontrara, abandonaré todas las esperanzas sin fundamento y rechazaré la sandez de mis ambiciones vacías. Y he aquí que ya estaba en mis treinta, y seguía dilapidando mi vida en el mismo barro, sin abandonar mi estado de indecisión».

El problema al que Agustín se enfrentaba era uno relativo a la identidad personal, más que a uno referente a la naturaleza humana. Agustín estaba convencido de que la castidad era virtuosa, y que la virtud constituía el perfeccionamiento y no la disminución de su propia naturaleza en tanto que criatura racional. No tenía dificultad alguna en imaginar una naturaleza humana transformada; y, sin embargo, él no podía cambiar. «Encadenado por el mórbido impulso y la dulzura letal de la carne, arrastraba mi cadena, pero al mismo tiempo temía verme librado de ella». Agustín suspiraba por el cambio, pero no podía obtenerlo, porque deseaba ser fiel a sí mismo. «Ahora ya había descubierto la perla preciosa. Para comprarla, tenía que vender cuanto poseía», pero, anota con consternación, «dudaba». Agustín amaba sus costumbres, y no podía hacerse a la idea de vivir sin ellas, no porque pensara que eran buenas, sino simplemente porque eran *las suyas*.

La historia del camino espiritual de Agustín expresa el drama de la verdadera naturaleza de nuestra

resistencia a la visión que el cristianismo tiene de la redención, una resistencia que ha hallado una tan poderosa moderna manifestación en Rousseau y Emerson. Como Dante frente al muro de fuego a la salida del purgatorio, Agustín dudaba frente a la alternativa exigida por la moralidad cristiana, una alternativa en que halla su forma moral la promesa de un cambio redentor. Esta exigencia parece demandar la muerte del yo, una renuncia a la identidad personal. Agustín no podía creer que un arbusto pudiera arder sin consumirse.

En su modesta «divina comedia», *The Great Divorce*, C. S. Lewis describe su miedo a la renuncia. Los espectros que son recibidos por la Gente Firme a la entrada del cielo pueden emprender su marcha hacia Dios sólo cuando abandonan sus dudas, sus vicios y su vergüenza. En el relato de Lewis, son pocos los que lo hacen, y la razón es sencilla. No pueden imaginarse ser *ellos mismos* sin esas precisas cualidades de su alma que precisamente los enajenan de Dios. Como la silbante serpiente de la sensualidad avisa al hombre asustado, en una escena que recuerda las dudas de Agustín, cuando dice: «¿Cómo podrías tú vivir sin mí?». Es difícil dar crédito a la promesa cristiana de que, soportando un cambio tal, surgirá en nosotros una vida nueva y no la muerte; que un cambio tal, nos estirará pero no nos romperá.

Al mensaje cristiano no debe interesarle llegar a compromisos con la ansiedad existencial con que invariablemente responde nuestra naturaleza cuando nos planteamos si nuestros deseos individuales, compromisos, costumbres de vida y proyectos pueden realmente soportar una ética no mundana. Pues el carácter no mundano de la ética cristiana proviene del hecho de que el pecado llega a estructurar nuestra personalidad humana y moldear nuestras costumbres. El pecado no es un defecto periférico; no es una desgraciada pero subalterna característica de nuestras vidas. El pecado determina nuestra identidad. Como Agustín era bien consciente, superar esta inclinación supone convertirse en una persona diferente. Todo cambio redentor debe romper los lazos de la fidelidad a sí mismo, si es que podemos ser apartados de ese yo que ama su estado de pecado. San Pablo utiliza el más fuerte de los lenguajes para referirse a esto, al decir: «Sabemos que el hombre viejo que llevamos dentro ha sido crucificado con Cristo, de modo que el cuerpo del pecado puede ser destruido... Quien ha muerto está libre de pecado» (Rom. 6, 6-7). En la medida en que somos leales a nuestro yo pecador, es lógico que tengamos miedo a que nuestra identidad como personas no logre sobrevivir a la transformación redentora.

Para los mártires de la primitiva Iglesia, la lealtad a Cristo era sobre todo una cuestión de vida y muerte físicas. Sus muertes proporcionaban un testimonio visible y evidente de la estructura disyuntiva de la ética cristiana de la redención. El lenguaje paulino de la muerte, sin embargo, no implica una interrupción física de la vida. Lo que está en juego es quiénes somos nosotros como individuos: nuestras lealtades, nuestros compromisos, nuestras esperanzas y nuestras aspiraciones. Los Evangelios nos muestran a Jesús diciendo, una vez y otra: «Quien encuentre su vida, la perderá, pero quien la pierda por mi causa, la ganará». San Agustín no tuvo que enfrentarse al martirio, pero sintió la amargura de la pérdida. No se trata de que Agustín fuera incapaz de imaginarse un ser humano llevando una vida casta, no menos que el muchacho rico del Evangelio era incapaz de imaginarse la venta de todas sus posesiones. El mundo proporciona numerosos ejemplos que muestran que es posible ser humano y vivir castamente o pobremente. El problema para Agustín y para el joven rico era más bien personal, a saber: ¿cómo puedo yo vivir célibe, como puedo yo vivir pobre, sin morir a mis actuales proyectos, lealtades y compromisos? Y si al hacerlo, muero, ¿podré alguna vez volver a ser yo mismo? De nuevo, se trata de un problema de expiación.

¿Cómo podré tolerar, por tanto, un cambio redentor? Para la fe cristiana, la respuesta descansa en la identidad de Jesucristo como Hijo de Dios. Él está *pro nobis*, «por nosotros», como un poder que nos hace partícipes de la redención. En algunas justificaciones clásicas de la expiación, este poder participativo ha sido discutido en términos de intercambio o de sustitución. Otros lo describen como el papel representativo o educativo que juega Jesús. La aritmética del análisis puede concentrarse de maneras diversas sobre la deuda, la pena, el sacrificio y el beneficio moral. Cada explicación tiene sus propias ventajas e inconvenientes, pero lo que unifica a todas las teorías de la expiación es su común preocupación en mostrar que los cambios, tanto los producidos como los exigidos por la concepción cristiana de la vida redimida, son accesibles. Es posible establecer una conexión entre lo viejo y lo nuevo, entre el morir al pecado y el llegar a la vida nueva, y esta conexión se encuentra en Cristo.

Los estudios de Dietrich Bonhoeffer nos ayudan a comprender mejor este aspecto de la teoría de la expiación. Al describir la lógica de la redención, observa Bonhoeffer, «Dios no hace «la vista gorda» con el pecado, pues esto significaría no tomar en serio a los seres humanos como personas, en su verdadera culpabilidad». Sea lo que fuere lo que Dios hace por los seres humanos a través de Cristo, tiene que ser una «iniciativa» que tenga en cuenta la realidad de nuestras vidas, tal y como las vivimos en la realidad. Bonhoeffer continúa con la afirmación fundamental de toda teoría de la expiación: «Dios se toma en serio la culpabilidad de los seres humanos, y por tanto sólo el castigo y la superación del pecado pueden poner remedio a la cuestión». Este es el castigo que Cristo sufre por nosotros.

Los lectores no deben tropezar contra el uso que Bonhoeffer hace del castigo como unidad de medida para describir las condiciones de la seriedad divina a la hora de abordar la peculiaridad de la existencia humana. Podría haber utilizado el concepto de satisfacción, o de sacrificio, o de modelo, o algún otro todavía no descubierto para describir la función vinculante que conecta a la persona que ha muerto a su hombre viejo con el que vive como un hombre nuevo en Cristo. La clave es que Jesucristo ha hecho lo necesario para establecer ese vínculo: El ha efectuado la expiación y nosotros participamos en ella.

Uno de los mayores problemas de la teoría de la expiación es que los términos que se emplean son con frecuencia abstractos. Las deudas tienen que ser pagadas; la satisfacción, ofrecida; el sacrificio, realizado. Todo ello parece alejado de la preocupación por la autenticidad que nosotros, hombres modernos, hemos aprendido de Roussau y Emerson y sus pares. En las *Cartas* de san Pablo, en las que la teoría occidental cristiana de la expiación ha encontrado en gran medida su fuente de inspiración, la conexión con la autenticidad se hace más evidente, pues Pablo observa el poder asimilativo de Jesucristo realizado concretamente en la vida de los que creen. «¿O no sabéis —pregunta Pablo a los cristianos de Roma— que todos los que hemos sido bautizados en Cristo Jesús, hemos sido bautizados en su muerte? Porque somos sepultados juntamente con él paramuerte por el bautismo, a fin de que como Cristo resucitó de los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros andemos en vida nueva» (*Rom*, 6, 3-4). Lo que está en juego no es una redención de cuentas cosmológicas. Dios no está ahí, en el cielo, echando cuentas sobre nuestro débito y nuestro haber. Se trata más bien, según Pablo, de que Dios está haciendo algo aquí y ahora, y que esta «acción» suya se dirige a individuos concretos. El poder de incorporarnos a sí que tiene Jesucristo, que recibe su forma objetiva en el sacramento del bautismo, y la subjetiva por medio de la fe, conduce al creyente a lo largo del camino que separa una vida dominada por el pecado de una vida que pone a juego su identidad por lograr el ideal de la perfección moral.

En consecuencia, Pablo puede emplear la mayor de las imágenes de disyunción posibles —la muerte— mientras sigue afirmando una continuidad de la identidad personal. Jesucristo es el poder que permanece a lo largo de esta disyunción. Él ha muerto y ha sido resucitado. La promesa de los Evangelios es que nosotros podremos participar en su modo de reducir estas diferencias. El resultado final es la expiación. Por grandes que sean las exigencias morales, podemos esforzarnos en alcanzarlas, violentándonos incluso hasta el punto de morir a nosotros mismos, pero sin que ello vaya a fracturarnos. Por poner esta cuestión en terminología más familiar a los estudiantes de las teorías clásicas de la expiación: en Cristo, podemos acercarnos a la santidad de Dios sin ser por ello consumidos por las llamas purificadoras del juicio. Podemos llegar a ser alguien completamente diferente —santos incluso— sin autovaciarnos de nuestra individualidad.

Una clara expresión de esta confianza en que la exigencia moral más radical no contradice la continuidad de la identidad personal, podríamos hallarla en la encíclica de Juan Pablo II sobre cuestiones fundamentales de teología moral, la *Veritatis Splendor*. El tema principal de la encíclica es la soberanía de la verdad moral, no sólo en tanto que universal e inmutable sino también como aquello que reclama la lealtad de cada persona, considerada como un todo. El ideal de la perfección moral cristiana brota de esta soberanía, y las reflexiones concretas que Juan Pablo II se hace allí sobre algunas cuestiones técnicas de la teología moral católica son en definitiva la precisa defensa de la amplitud y profundidad de las exigencias morales frente a diferentes intentos de estrechar y suavizar las obligaciones morales.

Una de las discusiones más importantes trata de la relación entre la ley divina y la libertad humana. En esa ocasión, Juan Pablo responde a las preocupaciones contemporáneas sobre la autoalineación con este postulado moral: «Diseñada según la libertad misma de Dios, la libertad del hombre no queda anulada cuando obedece a la ley divina; de hecho, es sólo por medio de esta obediencia como nuestra libertad permanece en la verdad y se conforma a la dignidad humana». Las exigencias de la ética cristiana, incluso los consejos evangélicos (como en ese apabullante Sermón de la Montaña) que compelen al seguidor de Cristo hacia fines sobrenaturales, no son la disminución sino el cumplimiento

de nuestra individualidad.

Para hacer válido este postulado, Juan Pablo tiene que justificar de algún modo la expiación. No asume ni propone ninguna teoría en particular, sino que repite los argumentos básicos de *Romanos*, 6. Para Juan Pablo II, la soberanía de la verdad moral «queda confirmada de un modo particularmente elocuente por el martirio cristiano». La muerte espiritual a la servidumbre de los poderes mundanos puede muy bien verse acompañada por la muerte física. Es posible que el reino de este mundo mande a la horca a sus traidores. Y sin embargo la elocuencia de los mártires descansa en algo más que en esta extremosidad de su obediencia. Para Juan Pablo II, como para la primitiva Iglesia, la elocuencia del martirio es evangélica, y no estoica, puesto que la vía del sufrimiento y de la muerte actualiza la vía de Jesucristo. Lo mismo vale para el sufrimiento menos visible de todos aquellos que sienten su dolorosa muerte a las lealtades mundanas —el odiar al padre y a la madre, el arrancar los ojos a la sensualidad o el vender las posesiones amadas—. Las muy reales y personales aflicciones y trabajos de quien está sometido a la disciplina de la perfección moral recapitulan el camino del Varón de Dolores. Esta actualización sirve como expresión formal de la lógica de la teoría clásica de la expiación. Podemos soportar vernos solicitados por las exigencias del discipulado, porque Cristo ha ido por delante de nosotros marcándonos el camino. Él mismo extendió sus brazos sobre la cruz.

En este punto volvemos a encontrarnos con las preocupaciones de Rousseau y Emerson. La afirmación sin ambages que Juan Pablo II hace de la meta de la perfección moral y su aceptación del ideal del martirio, parece que daría la razón a la crítica de la fe cristiana como algo que violenta a la persona humana —que aunque el cristianismo pueda hablar de redención, en realidad alimenta un deseo de muerte, una tosca negación de sí mismo que se complace en el sufrimiento—. Y desde luego es legítimo plantearse si la soberanía de una verdad moral que alcanza su máxima expresión en el martirio deja algún hueco a la individualidad, a los proyectos y lealtades que pueblan nuestras vidas y dan forma a nuestra identidad. Lejos de permitirnos estar «a bien» con nosotros mismos en Cristo, la perfección de las exigencias de la moral cristiana parece introducir una cuña en nuestras vidas que nos partirá en dos: la pequeña astilla de la corrección moral y de la obediencia, por un lado, y la vasta realidad de nuestras vidas irredentas, por otra.

¿Acaso no estaban en lo cierto los israelitas al exclamar, al pie del monte Sinaí: «No permitas que Dios nos hable, porque moriríamos» (Ex. 20, 19)? Una vuelta a san Agustín nos permite observar cómo el proceso cristiano de una transformación redentora puede consumir profundamente íntimas lealtades y hábitos en el fuego de la autodisciplina, afirmando todavía al mismo tiempo la permanencia de nuestra apersonalidad. Acerca de esta cuestión, el aspecto esencial de sus *Confesiones* no es ningún argumento teológico particular que se plantee Agustín. En lugar de eso, lo que llama la atención es la acertada combinación literaria de disyunción y continuidad. Agustín arroja de sí su pasado, cuando lo repudia, al tiempo que lo solicita junto a sí, al recordarlo.

La clave del éxito de Agustín es la estructura penitencial de los primeros ocho libros de sus *Confesiones*. Esta le permite introducir una cuña entre su identidad actual y sus lealtades pasadas. El había buscado el placer, la realización personal, la fama, el conocimiento e incluso la sabiduría. Todo ello se mostró vano y fútil. Pero en el retrato que hace de sí mismo, Agustín no arroja de sí su pasado como nosotros sí hacemos con frecuencia al tratar de nosotros mismos. De sus concupiscencias juveniles no dice que fueran experiencias provechosas. No busca subsumir su particularidad como persona en un esquema general de maduración humana, como cuando nosotros decimos que «aquello ocurrió en la época de nuestra adolescencia». No se oculta a sí mismo en el anonimato,

justificando sus errores y pecados como resultados de unas circunstancias adversas o de males influencias sociales. Más bien, coloca sus concupiscencias juveniles y su vanagloria de adulto lo más cerca que puede de su propia identidad. Agustín reivindica cada episodio, cada carretera secundaria y callejón sin salida recorridos en sus búsquedas simultáneamente como *yeros* y como *suyos*. Uno no puede arrepentirse de aquello que niega poseer.

Rechazar y al mismo tiempo reclamar los rasgos principales de la propia vida, como hace Agustín en nombre del arrepentimiento, crea un efecto literario que muy bien podríamos llamar expiatorio. Esto es posible porque, en cada ocasión, la voz arrepentida de Agustín pone la realidad de su vida en las manos de Dios. Lleva hasta el final la súplica dirigida a Dios, que abre las *Confesiones* con estas palabras: «Aunque polvo y cenizas como soy, deja que me acoja a tu misericordia, porque es a tu misericordia a quien me dirijo, no a un hombre, que simplemente se reiría de mí. Tal vez Tú te rías de mí también, pero te compadecerás y tendrás piedad de mí». La identidad de Dios como aquel que viene con poder para redimir permite a Agustín poseer su pasado como de veras suyo, mientras que, simultáneamente, puede enajenarse de él en tanto que gobernado por el pecado. Dios expía por todos aquellos cuyas vidas están rotas, como lo estaba la de Agustín, a causa de la diferencia entre el amor a uno mismo y el deseo de lo divino.

Donald MacKinnon fue uno de los teólogos más característicos del siglo XX, y su capacidad para pensar en contra de las sutiles modas teológicas convencionales, le condujo a reconocer que con frecuencia resolvemos las preguntas más profundas dándoles una forma inapropiada o poco refinada. Escribiendo en los años sesenta del siglo pasado, cuando las cuestiones claves de la moralidad y la religión se referenciaban en términos epistemológicos, él propuso estas cautelares palabras de desacuerdo: «El filósofo de la religión tiende con facilidad a pensar que los mayores obstáculos que se cruzan hoy en el camino de la fe religiosa se encuentran en la incomprensibilidad e inaceptabilidad de conceptos tan fundamentales como un Dios creador, un alma inmaterial, etc. Pero puede suceder que, como pura cuestión de hecho, el rechazo más sólidamente asentado a tomar en serio las exigencias de la religión cristiana tenga sus raíces en una afilada crítica a la moral cristiana, a la imagen de la vida buena que propone el cristianismo».

MacKinnon estaba en lo cierto, no lo dudo. Por poco que pudiera «el hombre moderno» de Bultmann creer en «la visión del mundo mitológica» de la cultura premoderna, estoy seguro de que el hombre y la mujer posmodernos, en nuestros días, son capaces de creer prácticamente en cualquier cosa. La nuestra es una época escéptica, y el fruto del escepticismo es con mucha frecuencia la credulidad. Sabemos que no podemos saber, de modo que nos disponemos a aceptar lo útil o lo seductor o lo excitante o lo familiar. ¿Por qué ponerme en tensión cuando no hay nada fuera de mí hacia lo que tender, y cuando a mí me gusta, más o menos, lo que yo soy? La repugnancia que nosotros, los hombres y las mujeres posmodernos, sentimos hacia la ética cristiana tiene en gran medida su origen en el modo en que las esperanzas de redención conllevan una ética disyuntiva, distinta de la mundana —una que persigue una nueva identidad en Cristo—.

Uno puede intentar mostrar la coherencia teológica de esta exigencia moral, una coherencia que descansa en la claridad con que el cristianismo ha identificado a Jesucristo como el Hijo de Dios y que, por nosotros y por nuestra salvación se encarnó, fue crucificado, murió y fue resucitado por el Padre. Uno puede mostrar cómo a partir de la premisa de que Cristo es el Hijo de Dios que está «por nosotros», se puede llegar a un análisis de la expiación que haga de la ambición moral cristiana una posibilidad auténtica, y de ella una autenticidad posible; Uno puede recurrir a la lógica del

arrepentimiento en las *Confesiones* de Agustín para ilustrar el modo en que el cristianismo, de manera diferente a como lo hacen las corrientes dominantes en la modernidad cuando hablan de cambios morales, promueve una vida moralmente ambiciosa de autorrenuncia y de honesta fidelidad a sí mismo. Pero si la sociedad posmoderna cae de nuevo en la duda que era la propia de la Modernidad y plantea: «¿Pero cómo puede usted probar que Jesús es realmente el Hijo de Dios encarnado, que murió por nosotros y por nuestra salvación?», entonces uno tiene pocos recursos que ofrecer, distintos al de la proclamación. Como Karl Barth sabía y nunca se cansó de repetir, la gracia de Dios es la respuesta a todas las preguntas éticas. Sólo el poder de esa gran realidad divina, el Dios que es El que es, puede hacernos superar nuestro miedo al cambio moral.

El imperativo moral de nuestro tiempo es por tanto inequívoco. Sé paciente con los roussonianos y los emersonianos, cuyo angustioso anhelo de autoposesión les hace retroceder frente a las ambiciones soberanas de la vida moral cristiana. Su miedo a un cambio que los redima es respetable, es un miedo que el mismo san Agustín señaló como su mayor resistencia a ser de Dios. Pero no confundas paciencia con componenda. Cuéntales con paciencia que Cristo vino para redimirnos y que no hay peligro en que la disciplina de una vida cristiana vaya a someternos a una tensión que nos rompa —tampoco a aquellos de nosotros que nos sentimos «exhaustos»—. Cristo, crucificado y resucitado, promete algo distinto.

Fecha de creación

30/03/2005

Autor

R.R. Reno

Nuevarevista.net