

IDENTIDAD OBJETIVA DEL CRISTIANO Y CONCIENCIA SUBJETIVA

JUAN J. BOROBIA LAKA

Instituto de Antropología y Ética. Universidad de Navarra (Pamplona)

Introducción

El hombre «nuevo» se entiende en el cristianismo por oposición al hombre «viejo». Según la tradición de la Iglesia ese hombre nuevo es el hombre redimido, liberado del pecado, y elevado a un nuevo plano sobrenatural. En este plano, el hombre es justificado y santificado por la gracia alcanzada por Cristo. La gracia le dota de una nueva «naturaleza» –ser hijo de Dios–, le permite una nueva capacidad –un nuevo modo de operar con actos sobrenaturales– le concede acceso a unos nuevos medios de crecimiento existencial –los sacramentos–...

El concepto de hombre nuevo supone una nueva definición del ser humano, una definición cristiana del hombre. La cuestión suele ser tratada habitualmente desde la perspectiva de la elevación de la naturaleza humana operada por la gracia. Aquí –según el adagio catequético– se aborda desde la sanación que esa misma gracia actúa en las heridas dejadas por el pecado original. Una sanación parcial que no elimina la oscuridad, el dolor o la debilidad humanos, pero que es efectiva de alguna manera. El enfoque que se adopta en estas páginas sobre la definición cristiana del hombre parte del problema de la perplejidad natural que el hombre tiene ante sí mismo, es decir, cómo afecta la gracia a la inteligencia cuando trabaja sobre el concepto de hombre, como hombre en singular –como Sócrates, decían los escolásticos– o como hombre en general.

El problema de la in-identidad

El conocimiento de sí, de los otros y de la humanidad en general es una de las cuestiones originarias de la filosofía. Se trata obviamente de una cuestión existencial, que afecta a todos los planos vitales, y que no puede ser reducida a una simple investigación abstracta, aunque la

enorme magnitud de la pregunta —¿quién soy yo?— tiende a provocar una inmersión en los aspectos puramente teóricos de la cuestión. Gran parte de la filosofía contemporánea ha quedado atrapada en esa investigación. En Europa, se ha abordado principalmente desde la epistemología, desde el conocimiento que el sujeto tiene de sí mismo, analizando el alcance de ese conocimiento y sus condiciones de objetividad.

El análisis epistemológico ha tratado facetas muy diferentes del problema, que han sido desarrolladas críticamente y de las que basta aquí con señalar algunos ejemplos. La conclusión común a todas ellas es que el «yo» no puede ser comprensivamente conocido y ello por diversas razones.

La filosofía racionalista pretendió en sus orígenes acceder y descifrar la subjetividad humana de manera exhaustiva. El hombre podía dar razón suficiente de sí mismo. La evidencia cartesiana del sujeto era la puerta de entrada al mundo inmanente. Aunque Descartes proponga a Dios como fundamento último de esa evidencia, ese primer recurso a la garantía divina del conocimiento fue desechado como un tropiezo provisional que futuros análisis harían innecesario.

Con un talante ligeramente traumático, la capacidad reflexiva de la inteligencia humana fue descubriéndose incapaz de agotar las profundidades del yo humano, y de resolver de forma plausible la dificultad primera con la que tropezó Descartes¹. Al final, nos hemos encontrado volviendo a plantearnos el viejo lema del templo de Delfos que habíamos creído dejar atrás.

En ese proceso, el análisis racionalista ha ido desvelando aspectos implícitos del problema. La epistemología tomista había subrayado siglos antes la imposibilidad de un conocimiento exhaustivo del sujeto humano en razón de la falta de identidad entre el ser humano y su operación². Esta afirmación es equivalente en cierto sentido a la falta de identidad entre el sujeto pensante y el sujeto conocido en el acto de pensamiento que hace patente el racionalismo. El yo, recogiendo la conocida fórmula kantiana, acompaña todo acto de representación, también a aquellos en los que trata sobre sí mismo. Hay un yo prerracional que es el que opera a través de la razón. Un yo que piensa, pero que no

1. «Aún en sus actos temáticamente reflejos, la conciencia de esta subjetividad connota algo que no deviene objeto y que se ofrece aunque sólo de un modo concomitante, como el principio activo de la reflexión. Tal principio es un residuo inagotable, algo que siempre impide la conciencia adecuada de la subjetividad en que se da. La efectiva adecuación de esta conciencia es por completo imposible». MILLÁN-PUELLES, A., *La estructura de la subjetividad*, Rialp, Madrid 1967, p. 131.

2. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 14, a. 2, 3 y 4; y q. 87, a. 2.

puede ser pensado absolutamente. Un yo que se niega a ser objeto de una representación.

Esa primera falta de identidad se agudiza cuando se contempla la evolución temporal, histórica del hombre. La filosofía de la historia y la hermenéutica han desarrollado ampliamente aspectos de esta cuestión. El concepto de lo humano no es algo estático. El hombre no es un objeto o una cosa que pueda ser estudiado como hace la física o la geología. Pertenece al ser del hombre y a la humanidad en general el llegar a ser. El hombre es, pero es en la medida en que está siendo. El ser en presente del hombre no puede ser comprendido sin incluir su ser futurible, sin lo que quiere llegar a ser. Todos y cada uno de nosotros somos –también esencialmente– seres que desean llegar a ser plenamente, seres que autoconstruimos progresivamente nuestra propia forma de ser. La temporalidad revela que la identidad humana es una identidad en proceso. Este proceso temporal no elimina toda forma de identidad, porque cada uno sigue siendo él mismo a lo largo del tiempo, pero explica una parte de la perplejidad que todos sentimos ante algunas cosas que hicimos en el pasado y ante los proyectos que se abren ante nosotros en el futuro. El hombre no es definible absolutamente, sino que se va autodefiniendo con el tiempo.

En otro sentido, lo que fuera una cuestión inicialmente gnoseológica, es decir, la distancia entre el yo real –el sujeto que piensa– y el yo pensado –el yo que es consciente de sí– ha sido aplicada por Sigmund Freud al análisis de la psicología humana. Con algunos aciertos y con notables errores, Freud tiene el mérito de comprender que no es solamente una problemática abstracta, relacionada con el mundo de la lógica, con la existencia de los seres intencionales y su relación con el ser real físico, con inteligibles, noemas, conceptos, noúmenos... Él coloca esa cuestión en el centro del problema de la identidad humana. Para Freud, el hombre es consciente solamente de una parte de sí mismo –algo obvio una vez superada la ingenuidad del primer racionalismo–; con un sencillo y admirable contragolpe intelectual, en el que quizá resida su genialidad, subraya la proposición contraria: el hombre lleva dentro una parte inconsciente. Hay, por tanto, un yo que conocemos, y hay un yo que no conocemos, que no sabemos cómo funciona. Hay una parte del yo que no es racional, que no se alcanza por la reflexión, que no es reflexivo. En realidad, el hombre es un desconocido para sí mismo. Freud lo describe como un yo desconocido, impulsivo, tendencial. Lo no-racional, viene a decir, ha de ser irracional, o antirracional. A partir de ese punto de arranque elabora su teoría del inconsciente impulsivo y la dinámica de oposición y represión entre el yo-consciente y el yo-inconsciente. Esta parte de la propuesta psicoanalítica fue crítica-

da enseguida por la primera generación de sus discípulos, pero el concepto inicial sigue siendo válido.

Quizá se entienda mejor su posición si se advierte que vive en un momento en el que el ideal del racionalismo todavía impregna la cultura de su época. El paradigma del hombre como ser racional hacía pensar en un tipo de hombre muy consciente de sí, ilustrado, reflexivo... Un hombre que comprende de sí todo lo que debe saber, y que incluye en su comprensión cuáles son los límites de su conocimiento del mundo y de los otros. Un hombre equilibrado intelectualmente, inteligente en el sentido agudo de la palabra. A él opone Freud el hombre dionisiaco, pasional, emotivo, arrastrado por fuerzas desconocidas, pero que operan dentro de él mismo porque forman su sustancia oculta. El hombre es un algo o un alguien que en el fondo de su identidad está más allá de la razón civilizadora, que llora de rabia o de nostalgia, mata, comete locuras, se deja arrastrar por una apatía ilógica o ansía una sexualidad animal. Una imagen que recuerda la imagen del hombre que Nietzsche opone contundentemente al paradigma del hombre racional.

En el complejo pensamiento de Martin Heidegger se acentúa el desconocimiento que el hombre tiene de sí. Trata el mismo problema desde una perspectiva distinta, aunque en sintonía con la tradición histórica que le precede.

El concepto que tenemos de nosotros mismos es un concepto «fabricado», que no expresa ni de lejos la plenitud de ser que somos en realidad. El ser en sí, lo que realmente somos, no se identifica con el ser pensado, con lo que creemos o sabemos que somos. Nuestro conocimiento —y la filosofía en general— nos empuja a afirmar que conocemos al hombre, o que cada uno se conoce a sí mismo. Pero, según Heidegger, en realidad, ese conocimiento es una forma profunda de desconocimiento, porque el ser originario del hombre yace precisamente en el olvido, allá donde la razón no puede alcanzarlo. Heidegger acentúa el carácter prerracional del yo. Su forma de hacer filosofía consiste en recuperar ese ser olvidado. La verdadera filosofía no estriba en elaborar los datos que tenemos sobre el hombre. Sino en reconocer que hemos olvidado el verdadero ser del hombre para quedarnos simplemente con lo que sabemos de él.

Quizá sea suficiente la muestra de problemas que la filosofía de la subjetividad ha revelado para admitir como una primera conclusión que el hombre no es capaz de dar una suficiente respuesta de sí mismo, de su ser, del ser de los otros, de su misión en la existencia, de su exacta relación con el mundo, etc. Un enorme sector de los pensadores actuales ha hecho de esta constatación la premisa principal, y en ocasio-

nes exclusiva, de su investigación filosófica, hasta llegar a las formas extremas del pensamiento débil³, o del nihilismo.

La evidencia racional de la identidad

Si la filosofía moderna ha acentuado con notable exactitud la imposibilidad de una autodefinition comprensiva del hombre, su análisis ha permitido al mismo tiempo desvelar facetas inéditas de esa definición. Entre ellas, ésta de que el hombre se entienda como un ser subjetivamente in-idéntico consigo mismo.

La descripción de esa falta de identidad se traduce muchas veces en la aplicación al hombre de una doble identidad. El hombre viene a tener al mismo tiempo una doble fuente de operaciones: un yo irracional y un yo racional, un yo originario y un yo conocido, un yo consciente y un yo inconsciente, un yo que ha sido y un yo que está siendo indeterminadamente, etc.

Pero esas formas de dualidad se enfrentan a la evidencia de la propia existencia⁴, como una realidad individual, o egológica, si se prefiere llamarla así. Es obvio que hay una percepción del propio existir, cierto conocimiento de la propia subjetividad⁵, aunque no sea un conocimiento comprensivo.

Los cauces de ese conocimiento son diversos. El primero de ellos es esa constatación del propio existir. Hay cierta presencia del sujeto pensante ante sí mismo de forma indirecta o atemática⁶. El segundo es la reflexión sobre los propios actos intelectuales, volitivos, afectivos, corporales, etc., una reflexión difícil de precisar en todos sus aspectos y que conlleva fácilmente errores de apreciación sobre la naturaleza, pensamientos, motivaciones que se entrecruzan en la existencia humana⁷.

3. Para algunos pensadores, la inadecuación que la conciencia tiene respecto de sí implica que el hombre debe aceptar que no puede comprenderse ni explicarse a sí mismo, y, por lo tanto, debe admitir conscientemente un discurso sin objeto ni sujeto (cfr. VATTIMO, G., *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Gedisa, Barcelona 1987, p. 12). El argumento podría ser aceptado solamente si esta inadecuación fuera absoluta.

4. «En el hecho de que sentimos que sentimos y entendemos que entendemos, sentimos y entendemos que nosotros existimos». ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, XI, 9, BK 1170a31-33.

5. «Es verdad que la subjetividad tiene de sí una mayor evidencia, en el sentido de que le es más conocida su manera de ser, no de un modo científico o abstracto, sino por virtud de la experiencia que le es connatural». MILLÁN-PUELLES, A., *La estructura de la subjetividad*, op. cit., p. 189.

6. «Para el primer conocimiento que se tiene del alma, es suficiente la misma presencia del alma, que es el principio del acto a partir del cual el alma se percibe a sí misma, y por ello se dice que se conoce a sí misma por su sola presencia». TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 87, a. 1.

7. «Para la segunda clase de conocimiento no basta su presencia, sino que requiere una ardua y sutil investigación. Ello explica que muchos ignoren la naturaleza del alma y muchos también se hayan engañado respecto a ella». *Ibid.*

A partir de esos procesos, formamos un concepto de nosotros mismos, de nuestra propia identidad personal.

Es también evidente la matriz cultural en la que se conforma el propio pensamiento sobre el mundo y sobre uno mismo. La inteligencia humana no actúa en solitario, sino en comunidad con otros. Se basa en los conceptos recibidos primariamente del entorno y trabaja a partir de ellos, con sucesivas rectificaciones, ratificaciones y hallazgos. Contrastamos nuestros juicios con las personas que conviven con nosotros, recibimos de ellos información sobre la naturaleza del mundo y también sobre nosotros mismos. La conciencia de sí mismo incluye de forma natural el aprendizaje sobre nuestra propia manera de ser que nos han proporcionado los que nos rodean. La propia identidad es dependiente —desde su mismo origen— de la comunicación que establecemos con ese entorno⁸.

En ese sector de conocimiento se desarrolla nuestra actuación racional. Ahora mismo, es verdaderamente importante volver a descubrir la capacidad racional de la vida humana. El sueño del racionalismo —una comprensión definitiva del ser humano— se ha desvanecido. Muchos intelectuales han caído en otro sueño tan poco real como aquél al abandonar la confianza en la racionalidad humana. El hombre —cualquier hombre— sabe de sí mismo, se juzgue como se juzgue la medida de ese saber. Es responsable de sus actos conscientes, aunque esa responsabilidad dependa de la conciencia de sus actos. Dirige de alguna forma su existencia de acuerdo con sus deseos, decisiones o inhibiciones, por más que deba contar con otros factores —propios o externos— que no caen bajo su dominio racional. No cabe renunciar al segmento de racionalidad que hay en todo comportamiento humano normal.

Algunos autores niegan la necesidad de la actitud racional invocando la prerracionalidad del hombre. Defienden la naturalidad de comportamientos no racionales suponiendo que son tan específicamente humanos como los actos inteligentes. Argumentan que los actos racionales tienen, en el fondo, poderosas motivaciones no conscientes que intervienen en las decisiones libres con tanta o más fuerza que las razones conscientes. Han diseñado una imagen del hombre a la deriva, arrastrado por fuerzas ajenas a él mismo e internas a él mismo. Se ha

8. Para Habermas, la posesión de la conciencia —del espíritu— no es lo que constituye propiamente a la persona; siguiendo el paradigma de Mead y la teoría de los juegos lingüísticos de Wittgenstein, afirma que la identidad personal es el resultado de la interacción comunicativa, de la experiencia y comunicación intersubjetivas (cfr. HABERMAS, J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, vol. 2, Frankfurt 1981, p. 209). Habermas parece olvidar que la operación en la intersubjetividad no es la única clase de operaciones de la conciencia, sino solamente uno de sus modos de actuar.

convertido ya en un tópico hablar del hombre de nuestra era como de un náufrago en un océano sin referencias, y, para muchas personas, esa imagen ha sido incorporada con demasiada frecuencia al imaginario personal como una forma adecuada de explicarse a sí mismos.

Esa actitud es, en realidad, una asombrosa trampa, precisamente porque nace del análisis estrictamente racional del sujeto humano. El hombre dionisiaco sabe perfectamente las cartas que está jugando en la existencia. La supuesta irracionalidad de la vida es, en verdad, una respuesta estrictamente racional. No se trata de una paradoja, sino de una neta contradicción. Vivir según el capricho de los deseos prerracionales es una actitud tan consciente como renunciar a ellos. E intentar sumir en la caverna del inconsciente la responsabilidad de los actos «no-racionales» es sencillamente una mentira.

La filosofía moderna ha derrotado definitivamente la utopía del racionalismo puro. Estamos aprendiendo ahora a afirmar simultáneamente ambas verdades parciales: el hombre es un ser racional, y el hombre es más que de lo que su racionalidad le permite saber de sí mismo.

En este plano, la filosofía contemporánea ha expresado rotundamente que todos los conceptos parciales que se forman a partir del conocimiento propio, del conocimiento recibido y compartido con otros —en la cultura y en las ciencias empíricas sobre el hombre— no agotan la inextinguible profundidad de la subjetividad humana. El hombre no puede autodefinirse comprehensivamente. Es, para sí mismo, un ser inefable, del que puede hablar, pero al que nunca puede expresar sin residuos.

El retorno al misterio es, por lo tanto, una apelación que nace de la filosofía actual. La razón filosófica, en el siglo XXI, está recuperando el trabajo sobre aquellas cuestiones que exceden el puro análisis académica que tantas veces empobrece el trabajo mismo de la razón; está retornando a la gran filosofía, como gustaba denominarla a Karl Popper⁹. En la actualidad, además de valiosos estudios particulares, en el debate filosófico europeo está presente en gran medida una discusión antro-po-teológica, que tiene por objeto con mucha frecuencia la naturaleza y los contenidos propuestos por la religión. No me refiero al tópico de la irracionalidad de los fundamentalismos religiosos, que enmascara el problema bajo términos políticos o artículos para la opinión pública. Debajo de esa postura superficial, existe una argumentación de mayor calado, un importante diálogo entre aquello que aporta nuestra inteligencia sobre el ser del hombre y la validez de otras fuen-

9. «La gran filosofía es anterior a la filosofía académica y profesional». POPPER, K., «Mi concepción de la filosofía», en *En busca de un mundo mejor*, Paidós, Barcelona 1994, p. 225.

tes de información, como son, por ejemplo, la experiencia estética, moral o religiosa.

La definición religiosa del hombre

Las religiones aportan conceptos extrarracionales o superracionales sobre la vida humana, sobre su origen y destino, sobre su relación con el cosmos y con los demás hombres, sobre el uso de su libertad y los límites de su actuación... Las religiones pretenden una definición comprehensiva del ser humano, un concepto que describa la completa identidad de cada hombre y lo inscriba en el conjunto del universo. Responden, en este sentido además de muchos otros, a una exigencia interna de la razón.

Se podría sostener como una hipótesis plausible que la pregunta sobre la identidad misma del hombre está en el origen del comportamiento religioso. Aun en el caso de que se prefiera ignorar la pregunta, se le dé una respuesta negativa o se afirme la imposibilidad de responderla nos encontraríamos ante una forma de posicionamiento último ante la religión. Cualquier forma de reacción intelectual ante esa cuestión implica cierta actitud racional y existencial que tiene carácter antropológico, cosmológico y, en consecuencia, teológico.

Las religiones articulan un conjunto de respuestas de muy diferente carácter sobre la identidad del hombre. Respuestas que son, en ocasiones, ridículas o antirracionales porque atentan contra lo que nuestra razón ya ha descubierto de forma probativa. Respuestas que, en muchos otros casos, revelan una profunda sabiduría sobre aspectos trascendentales de la vida humana, como lo hacen también la poesía, la música o, en general, la experiencia artística. Pero, también como la filosofía o el arte, las formulaciones religiosas forman parte del proceso racional del hombre y tienen límites similares para definir la identidad última del ser humano. El hombre sigue siendo en el lenguaje religioso un ser inefable, incapaz de definirse a sí mismo.

Según la lógica misma del problema, algunas de las religiones proponen una definición del hombre que no nace de sus propios descubrimientos, de la exploración reflexiva e intuitiva de las capas más profundas de la personalidad humana, de la autorrevelación del hombre en las diversas formas de experiencia. Proponen, en su lugar, conceptos sobre el hombre que proceden de una revelación divina. En ellas, es Dios mismo quien dice al hombre quién es el hombre mismo.

Aquí nos encontramos con una formulación sobre la identidad humana de enorme coherencia racional. La completa descripción sobre el

ser del hombre y de su valor tiene su origen en una comprensión externa al hombre. Lo específico de la experiencia religiosa no es tanto la heteronomía moral, descrita por Kant, como la heterología. En lo que se refiere al hombre, lo sustantivo de la experiencia religiosa no es el comportamiento moral del hombre, sino la comprensión que el hombre alcanza sobre sí mismo. La religión no es, en primer lugar, un *nomos* ético, sino un *logos*, un concepto, una palabra, o, si se quiere, una fe en la que creer racionalmente. Desde ese punto de vista, se advierten notables lagunas en el desarrollo de la filosofía de la religión, tal y como ha evolucionado a lo largo del siglo pasado.

Sin infravalorar la importancia de otros pensamientos religiosos, la posición cristiana sobre esta cuestión es increíblemente coherente, racional. Asume con asombrosa naturalidad las aportaciones racionales sobre el ser del hombre, y las encuadra en un contexto más amplio, las encamina hacia terrenos intuidos por la razón, aunque todavía desconocidos por ella.

La definición cristiana del hombre

Uno de los argumentos más conocidos del último concilio ecuménico expresa exactamente esa posición: en Cristo, Dios revela al hombre quién es el hombre¹⁰. Ha sido tratada en muy diversos estudios el origen escriturístico de esa afirmación, y la necesidad de reestudiar la antropología desde una clave cristológica¹¹. Aún no se ha hecho, en cambio, demasiado explícito el contenido de esa propuesta. ¿Qué revela Dios sobre el hombre en el mensaje cristiano?

El pensamiento cristiano contemporáneo no ha desarrollado de forma sistemática los elementos antropológicos específicos del mensaje evangélico. Ha mostrado cierto complejo ante la potencia intelectual de las propuestas antropológicas de los últimos siglos; un complejo que nace con gran probabilidad de la conciencia cristiana sobre la unicidad de la verdad. Una nota original de la mentalidad cristiana reside en su capacidad de asumir cualquier fragmento de verdad presente en todo proceso racional. Ante la filosofía moderna, los intelectuales cristianos –filósofos y teólogos– se han detenido para cribar, desmenuzar y aquilatar los contenidos verdaderos que se incluyen en ella. Este talante positivamente dialógico del cristianismo siempre ha provocado en la Iglesia una actitud de curiosidad intelectual ante las aportaciones

10. Cfr. Constitución *Gaudium et spes*, n. 22.

11. Cfr. SCOLA, A., *Cuestiones de antropología teológica*, BAC, Madrid, 2000, pp. 40-41.

racionales. El esfuerzo para definir rigurosamente cuánto hay o no de cierto en el desarrollo cultural de la humanidad ha provocado la enorme versatilidad del pensamiento cristiano para asumir como propios los avances de la investigación racional. El coste de ese paciente esfuerzo es cierto retraso histórico a la hora de aceptar las últimas propuestas en cada época. Quizá ahora el pensamiento cristiano comienza a salir de uno de esos momentos de análisis en el que ha percibido las oposiciones o las compatibilidades entre él mismo y las propuestas de la filosofía de la inmanencia. Quizá ahora sea el momento de reproponer las verdades del cristianismo añadiendo el significado nuevo que se revela desde el punto de vista de la filosofía de los últimos siglos.

La revelación cristiana tiene su fuente fundamental en la Sagrada Escritura. El relato del capítulo primero del Génesis aporta datos decisivos sobre la naturaleza humana, necesarios para entender la visión judeocristiana del hombre y del mundo. El análisis teológico de esos textos ha sido cuidadoso y profuso, y ha desarrollado de forma importante la cualidad creatural del existir humano. La Iglesia ha entendido la trascendencia de esa cualidad originaria del hombre para defenderse de la visión biologicista sobre la humanidad. En la mentalidad común se ha divulgado que existe una oposición entre la teoría de la evolución y la doctrina cristiana; se ha acusado de nuevo a la Iglesia de retrasar el avance de la ciencia o de negar la validez de los resultados científicos en ese punto. No existe tal oposición en sentido estricto. Pero en el fondo esa acusación encierra un núcleo de veracidad. Existe oposición no en la exposición de la historia de la evolución humana, sino en las premisas que subyacen en esa exposición. Un amplio sector de evolucionistas sostiene que el hombre es un producto puro y simple del proceso evolutivo. Convierten a la biología en la ciencia primera –en la filosofía primera o filosofía universal¹²– sobre el hombre, y reducen al hombre a un complejo mecanismo genético. Existe, ciertamente, una clara colisión entre la visión de la génesis reductiva del biologicismo y la visión del capítulo primero del libro del Génesis. Desde esta perspectiva, la exégesis clásica y más aún la precisa exégesis contemporánea han mostrado el alcance de la primera revelación y los enlaces entre el Nuevo Testamento y el relato bíblico de la creación.

Al margen del análisis de esos textos, resta aun gran parte del desarrollo antropológico de los pasajes neotestamentarios, y el contraste de esta imagen del hombre cristiano con las diversas imágenes del hombre que aparecen en el pensamiento contemporáneo.

12. Cfr. RATZINGER, J., «Verité du Christianisme», en *Christianisme: héritages et destins*, Librairie Générale Française, París 2002, p. 323.

Jesucristo describe al hombre de forma más compleja y abierta que los grandes filósofos de los siglos XIX y XX. La visión antropológica de Friedrich Nietzsche o Martin Heidegger o Jürgen Habermas o cualquier otro que se elija como exponente del pensamiento moderno son visiones dependientes —en todo caso postcristianas— de la antropología expresada en el Evangelio, pero todas ellas son netamente inferiores a aquélla.

Jesucristo proporciona un conjunto de definiciones del hombre y de su comportamiento. Será necesario en su momento recogerlas en su totalidad y jerarquizarlo de acuerdo con el contexto y su estilo. En ocasiones habla sobre el ser mismo del hombre; en otras, sobre su obrar. Unas veces lo hace de forma directa, definiendo el sujeto y el predicado de la definición, otras se expresa de forma indirecta a través de relatos y parábolas genéricos, que se aplican de alguna forma a todo hombre. Algunas de esas definiciones son incondicionadas, otras están sujetas al cumplimiento de algún requisito por parte del hombre. Quizá se puedan señalar algunos factores comunes al conjunto.

En primer lugar, las expresiones de Jesús sobre el hombre describen, definen o revelan el ser mismo del hombre. Él dice lo que el hombre es, tal y como lo ve el mismo Dios, desde una posición ajena a la humanidad. Se ha dicho ya que no es posible una autorrevelación absoluta del hombre ante sí mismo, por vía de raciocinio, de reflexión o de intuición. De acuerdo con esa condición lógica, la identidad humana no es propuesta en el Evangelio bajo la forma de conclusiones racionales, silogismos o inferencias demostrativas. Son, al contrario, declaraciones *de facto*. Tendrían la misma fuerza racional si fuesen justamente las contrarias. Ante la imposibilidad de alcanzar el propio ser, Dios revela el ser del hombre. Como no sabemos qué o quién somos en el fondo de nuestra identidad, tanta verosimilitud tendría para nosotros una definición positiva o negativa. Cuando Jesús afirma, por ejemplo, que «vosotros sois la sal de la tierra, vosotros sois la luz del mundo», podía haber afirmado lo contrario, identificando al hombre con la corrupción o la oscuridad del mundo.

En este aspecto, las expresiones del Evangelio sobre el hombre tienen similitudes y diferencias con el lenguaje mítico. La derrota del racionalismo estricto ha abierto al pensamiento europeo hacia una valoración positiva de los viejos mitos, de los símbolos de lo humano que expresan aquellas zonas del hombre que están más allá del análisis racional. El lenguaje mítico permite abordar aspectos transracionales del obrar humano y del ser del hombre. Pero mito y religión difieren en su campo de extensión. La religión —las expresiones evangélicas son expresamente religiosas— alcanza al ser mismo del hombre, define la integri-

dad de su ser. El lenguaje religioso pretende ser comprensivo del ser del hombre y del cosmos por su relación con Dios. En ello reside su potencia, su grandeza y, al mismo tiempo, su inconmensurable riesgo para la vida humana.

Por esas razones, en segundo lugar, esas definiciones son subjetivamente hipotéticas. Cuando Dios afirma que somos de una forma determinada, es inevitable la pregunta sobre si realmente somos de esa forma o no. Las razones para aceptar esas afirmaciones son la conciencia de la imposibilidad de una definición autológica –el hombre no es capaz de develar su propio misterio– y cierto reconocimiento de sí en el significado interno de esas afirmaciones. Hay otras razones, en cambio, para dudar de su veracidad o para aceptarlas espontáneamente. Es claro el problema de la aceptación subjetiva del mensaje revelado. Las afirmaciones del Evangelio colisionan frontalmente con la percepción racional que el hombre tiene de sí mismo, con la percepción de su limitación y de su debilidad, con la percepción de la necesaria perplejidad que, en última instancia, tiene ante sí mismo. Quizá hoy uno de esos puntos de choque es que nuestra cultura acentúa fuertemente los aspectos negativos de la existencia. Es difícil encontrar, en el pensamiento especulativo actual, fuentes realistas de optimismo vital. La revelación cristiana, que es por una parte exigentemente realista, propone una visión de la vida humana en la que caben la felicidad, la plenitud vital –la santidad–, la transformación de las situaciones de injusticia...

En tercer lugar, esas expresiones son sustantivamente positivas. Las definiciones cristianas del hombre son esencialmente afirmativas. Jesucristo no condena al hombre, aunque afirme frecuentemente la condenación de algunos hombres. En ningún caso puede encontrarse en el Evangelio una expresión que rebaje la condición humana, la infravalore, o la limite de alguna manera. El lenguaje evangélico no es condenatorio, ni recriminatorio. Al contrario, la urdimbre conceptual en la que se insertan relatos y parábolas está tejida de una enorme valoración del ser mismo del hombre, que le asciende a la similitud con el Ser infinito de Dios, aunque no lo identifique con Él. No tiene sentido la acusación de antihumanidad que se ha lanzado contra la doctrina cristiana por motivos históricamente acrílicos. La visión que Cristo afirma sobre el hombre no se impone coartando la libertad ni desgaja de la vida humana ninguna de sus líneas estructurales. A diferencia del budismo, de la religión musulmana o de cualquier otra, afirma cuánto de valioso o positivo se encuentra en la vida real de los hombres. Además, como han señalado innumerables autores, el rechazo cristiano del pecado, del mal moral, no significa el rechazo de la persona del pecador. Una de las más profundas «innovaciones» de las palabras de Cristo reside en el tratamiento de la conciencia natural de culpa.

En cuarto lugar, y como consecuencia, las definiciones de Cristo sobre el hombre superan el ámbito de los deberes religiosos y morales. Para una mentalidad nacida del liberalismo, la religión es casi reducible a las prácticas religiosas o una normativa moral específica de cada una de ellas. No es infrecuente equiparar el término «religioso» al cumplimiento de los deberes culturales o litúrgicos de una religión. La obligada y reciente apertura del pensamiento occidental hacia la cultura musulmana ha probado la fragilidad de semejante reducción. Cualquier religión es algo más que una forma privada de relación entre un sujeto o una comunidad de sujetos y «su» Dios. La estructura conceptual de la religión contiene una visión global de la vida humana y de la relación del hombre con el entorno natural y social. Es posible no vivir las prácticas propias de una religión y ser una persona profundamente religiosa que mantiene como una creencia actual aquella estructura intelectual. Puede darse, en cambio, el experimento opuesto bajo diversas formas de fariseísmo religioso, cuando se vive en unas prácticas religiosas sin la adhesión interna que suponen realmente.

Cuando Jesucristo habla de la vida humana raramente alude al nivel de prácticas religiosas. Lógicamente, la predicación del Señor insta a la oración o a la penitencia, pero, aun con más frecuencia, supone que las personas ya realizan naturalmente oraciones de petición o actitudes de arrepentimiento.

Un segundo error habitual en la comprensión de lo que significa la experiencia religiosa consiste en la reducción de lo religioso al comportamiento moral. Obviamente, la posición religiosa de una persona se traduce en actitudes concretas, si predomina cierta coherencia.

Jesucristo propone lo que podrían llamarse actitudes universales ante la existencia. Así lo entiende la Iglesia católica, que postula que las palabras y hechos del Señor no están circunscritos a una época y a una mentalidad determinadas, sino que son aplicables a todos los hombres de todos los tiempos.

Esas actitudes universales se han llamado históricamente actitudes morales, en el sentido de que son la forma humana de alcanzar el bien propio del hombre. Pero hoy ese término está cargado de otras connotaciones. Moral se refiere hoy a la elección entre lo pecaminoso y lo bueno. Se entiende como juicio moral, que califica lo bueno y lo malo. Es evidente que la vida humana no se explica solamente a partir del dinamismo moral; hay muchas facetas de la existencia que no son estrictamente buenas o malas. En el Evangelio no se proponen una serie de dicotomías, de alternativas morales en este sentido.

Jesucristo no parece pretender definir la frontera entre lo bueno y lo malo. Eso ya estaba suficientemente aclarado en el Decálogo mosai-

co. Ciertamente Él proporciona una interpretación auténtica del Decálogo, pero su enseñanza va más allá del Decálogo, de la norma, de la ley moral. Afirma y supone la necesidad de vivir los Mandamientos de la Ley de Dios, pero propone algo más que una vida que se «limita» a cumplir los Mandamientos.

Ambos aspectos de la moralidad están recogidos en el mensaje revelado, y quizá por esa razón han sido confundidos muchas veces entre sí. La moral cristiana se ha movido entre ambos extremos y, al margen de la unidad entre los dos, algunos autores han caído en alguno de ellos. No es auténtica la interpretación de la vida cristiana con referencia a una casuística moral, que el mismo Jesucristo reprueba. Ni es tampoco coherente la apelación a éticas de situación o de opciones preferenciales que anulan la carga moral de actos determinados.

Invita, se puede decir, a ser verdaderamente humanos, a desear y buscar una genuina perfección vital. El tipo de perfección que propone —la santidad— no es la perfección del cumplimiento de los Mandamientos de la Ley de Dios, sino una plenitud humana de rasgos propios, con valores inéditos para el pensamiento filosófico, con un tipo de actitudes ante la existencia que superan la previsión racional que cada uno de nosotros puede imaginar. Desde su punto de vista, el hombre es capaz de realizar un tipo de vida en el que lo sobrenatural es algo cotidiano. Se dirige al hombre y a la mujer corrientes y les sugiere con asombrosa naturalidad que pierdan el miedo al futuro, que se entreguen a sí mismos sin ninguna condición, que renuncien a sus bienes, que adopten la postura de amar realmente a quienes les odian o a quienes desconocen, etc. Desde su peculiar perspectiva, la vida humana «normal» se mueve en esas coordenadas. Ese tipo de actitudes no son sino la expresión de la verdadera identidad del ser humano, aunque el análisis racional no alcance a descubrirlas.

No es preciso señalar aquí la relación que esos conceptos tienen con la doctrina cristiana de la gracia.

El contenido de las expresiones de Jesús sobre el hombre procede de una perspectiva más amplia que el ángulo de la religión o de la moral. Él parte de una profunda noción sobre el ser del hombre y desarrolla de muy diversas formas la expresión de esa última identidad humana en las actitudes trascendentales del hombre ante la vida¹³, y, con cierta frecuencia, aplica esas actitudes a campos concretos de experien-

13. Cfr., por ejemplo, el estudio de ZUBIRI, X., *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid 1984, aunque el análisis de las actitudes trascendentales que realiza Zubiri está orientado hacia la comprensión del fenómeno específicamente religioso, de forma paralela a como, en otro sentido, la antropología teológica de Karl Rahner apunta hacia una redefinición del específico campo moral.

cia, como cuando habla del amor conyugal, o de las riquezas, o de las relaciones familiares, por poner ejemplos bien conocidos.

Resulta sencillamente sorprendente asomarse a la extensión de temas explícitamente antropológicos que se diseña en la predicación de Jesucristo: la experiencia de la temporalidad, la cuestión del sentido añadido por el hombre, la felicidad –que quizá sea una de las cuestiones más paradójicas que se encuentran en la revelación cristiana sobre el hombre–, la aceptación positiva de la propia manera de ser, etc.

La conciencia subjetiva de la identidad cristiana

Es interesante, para terminar, apuntar el grave problema de la conciencia subjetiva que los cristianos tienen de sí mismos.

Las señales personales de identidad cristiana parecen reducirse, según lo indicado unas líneas más arriba, a algunas actitudes morales, que, además, se asumen de una manera muy relativa: la oposición al divorcio y al aborto, la práctica dominical y poco más. Por otra parte, esas cuestiones morales se relativizan en la vida cotidiana, porque se considera que el verdadero criterio moral es el de ser bueno, el de actuar en conciencia, cada uno a su manera. En los cristianos más comprometidos con la vida religiosa ordinaria, se entiende el compromiso moral como la dedicación a los pobres y necesitados como el signo distintivo de su identidad. Los cristianos de hoy no parecemos ser conscientes de una identidad propia. La conciencia subjetiva cristiana está difuminada y es confusa. Se entiende que, en realidad, no es preciso ser cristiano de una manera específica, o que serlo no añade nada determinante con respecto a la actitud religiosa de otras confesiones o, también, a la actitud solidaria de quien no cree en ninguna religión.

El problema que revela esa indefinición no radica en las actitudes morales, sino en la comprensión de la misma fe. En la mentalidad común, se ha reducido con frecuencia el cristianismo a un conjunto de ordenaciones morales, que para mucha gente de la calle no está justificado. Es natural esta reacción cuando se piensa que cualquier ordenamiento moral exige una fundamentación en los principios, y se puede afirmar que el pueblo cristiano ha olvidado los principios elementales de la fe. La investigación sociológica muestra que la fe común en el pueblo cristiano es un teísmo borroso, de rasgos ambiguos, lastrado de contenidos teóricos incompatibles objetivamente con las palabras del Evangelio. El relativismo ético no es sino la expresión de un relativismo noético acerca de los conceptos de Dios, Jesucristo, Iglesia, sacramentos... La estrecha unión entre la fe y su traducción moral dificulta

de forma importante establecer cuál de esos extremos es el núcleo del problema: si la debilidad moral ha supuesto un progresivo debilitamiento de la fe o si, por el contrario, la dramática ignorancia del contenido de la fe ha concluido en el declive moral. La cuestión no deja de tener mucho de bizantinismo y habrá que esperar a que el análisis histórico determine la proporción de ambos elementos.

Sea cual sea esa medida, parece probable que la reconstrucción o la reevangelización de la vida cultural europea signifique, en primer lugar, proporcionar a los hombres de nuestra era un conjunto de conceptos y de argumentos sobre su identidad humana y cristiana. La conversión de los cristianos parece exigir la re-comprensión de la identidad última del ser humano. Ser hombre es ser hijo de Dios –habitualmente pródi-go–, hermano de los demás hombres, sal y luz del mundo, sacerdotes-reyes, gente capaz de santidad.