

LA VIDA BUENA Y LA SANTIDAD CRISTIANA

IGNACIO CARRASCO DE PAULA
Università Cattolica del Sacro Cuore, Italia

El tema general, “una ética sin Dios”, evoca inmediatamente varias cuestiones. La primera, si una ética que durante siglos ha puesto como condición trascendental de sus reflexiones la libertad, la conciencia moral y Dios –por los menos como garante de la ley moral–, puede renunciar a uno de estos conceptos sin comprometer los otros y, en consecuencia, sin arriesgar su mismo futuro. Entiendo que pensar hoy una ética sin Dios significa preguntarse si esa ética podría sobrevivir.

En 1982 Toulmin publicó un conocido ensayo con el provocativo título: “Cómo la medicina salvó la vida de la ética”¹. Toulmin sostenía que a ese resultado se llegó desde la perentoria imagen de la condición humana impuesta por el avance de las biotecnologías médicas y los cambios socioculturales en la atención de la salud, innovación que dio lugar al nacimiento de la Bioética. Me pregunto si sería pertinente pensar a un discurso paralelo en el que el papel innovador fuese asumido por la disciplina teológica que también se ocupa del problema moral. Personalmente lo veo difícil, porque –a diferencia de la Bioética– la teología en estos momentos no parece un interlocutor comprensible para la ética.

No es lo mismo la relación entre dos disciplinas que entre los que las cultivan. Los muchos años que llevo viviendo en Italia me han malacostumbrado al supuesto de que, por encima de las diferencias que dividen los modernos güelfos y gibelinos, lo que ahora

1. Cfr. TOULMIN, S., “How Medicine Saved the life of Ethics”, *Perspectives in Biology and Medicine*, 25, 4 (1982), 736-749. Véase también PELLEGRINO, E. D., *Humanism and the Physicism*, The University of Tennessee Press, Knoxville 1979.

se llama área laica y área católica, generalmente se reconoce que la teología puede decir cosas interesantes y aprovechables aunque no necesariamente demostrables ni convincentes. No es lo que recuerdo de la España donde me crié culturalmente. Mi memoria me dice que no existía –y parece que tampoco existe ahora– una casa común para el filósofo y el teólogo, y eso independientemente de las creencias personales.

Las diferencias entre la ética y la teología moral son importantes, quizá insuperables, probablemente imposibles. No me refiero sólo al aspecto formal, metodológico o hermenéutico, a la asincronía entre el lenguaje del puro discurso racional y el idioma complejo de una racionalidad comprometida con una experiencia singular que no puede tematizar completamente. Tampoco me refiero al hecho de que la evidencia ética nace de una reflexión no necesariamente radicada en la vivencia de la vida, mientras que la fe cristiana se “encuentra” a partir de un “encuentro” con un viviente, Cristo. Me refiero, en cambio, a la potencial reacción resentida del filósofo frente a la aparente arrogancia del saber teológico que se presenta poseedor en exclusiva de un mundo cognoscitivo al que la filosofía sólo se puede aproximar. La filosofía estaría destinada a quedarse en el vestíbulo de lo serio.

Esta problemática ha sido recientemente discutida en Italia con ocasión de la encíclica de Juan Pablo II sobre las relaciones entre la razón y la fe, aun reconociendo su intento de valorizar el papel de la reflexión filosófica para la comprensión de la revelación cristiana.

Citando a Guardini podríamos apuntar que la fe se escapa a mi razón no por oscura sino todo lo contrario: porque *troppa luce*. Sólo que esto no soluciona el problema.

Como filósofo aspiro a que mi razón aferre el fondo de las cosas. Como teólogo comprendo que debo renunciar a que mi razón llegue al fondo de las cosas, por lo menos de ciertas cosas. Obviamente la renuncia no es a la razón en sí misma –eso sería insostenible–, sino a la exclusividad de las garantías que pide la razón, lo que puede resultar sorprendentemente recompensado por otras inesperadas pero no irrazonables garantías.

Vida buena y santidad

La santidad es un concepto asequible al ético en la medida en que en ella ve como una imagen especular —a nivel religioso— de su ideal de perfección. Máxime si además ese ético entiende su disciplina como la ciencia de los fines, o mejor aún como la ciencia del fin. Del fin del hombre, se entiende; de ese límite extremo más allá del cual no queda nada que desear, nada que pretender, nada que proyectar... Es razonable entender la “vida buena” como la meta de la ética, como la plena realización del exclusivo proyecto de humanidad que, nos guste o no, todos llevamos dentro, como llevamos nuestro propio e irrepetible designio genómico. También parece razonable entender la “santidad cristiana” como la traducción de ese proyecto en el mundo de la fe. El hombre que busca aspira a la vida buena, el hombre que ya ha encontrado —a Cristo, aunque aún no lo posea— aspira a la santidad cristiana.

No tengo nada contra el uso corriente del término “santidad”. Entiendo lo que se quiere decir cuando llamamos santa una persona, una institución, un lugar, un rito, un libro, etc. Por eso mismo, no me parece que sea el término adecuado para referirse, en un contexto rigurosamente ético, a la moral cristiana, pues hoy en día la santidad comprende demasiados significados y sobre ella convergen otros intereses.

Para hablar de santidad desde un punto de vista moral tendríamos que empezar delimitando al menos tres acepciones: 1) la santidad como ápice ideal de lo que llamamos vida espiritual, una cima a la que muchos están llamados, pero que en realidad alcanzan muy pocos elegidos; 2) la santidad como el reconocimiento público de una superioridad extrema como implica, por ejemplo, la demostración de la heroicidad de virtudes, incluidas las virtudes pequeñas: esa santidad no sólo “es”, sino que además debe parecerlo, o mejor debe ser evidenciable tanto si se realiza en el contexto de proezas rayanas en lo increíble, como si se desenvuelve en la cotidianidad de lo ordinario; 3) la santidad como expresión de la participación en la trascendencia divina por parte de algunas criaturas singulares, tanto personas como instituciones; lo santo pertenece a Dios, es su exclusiva; lo santo queda fuera de la competencia de los humanos y puede ser sólo objeto de contemplativa admiración y de adorante

respeto. Algo así como la noción de numinoso que, en la primera mitad del siglo pasado, intentó introducir Rudolf Otto.

En cualquiera de estos sentidos es difícil hablar de santidad en un contexto ético o moral, y más aún dentro de un razonamiento dialéctico con la buena vida. Hablando con rigor la moral cristiana cree en los ideales pero no hace propaganda de ideales. Ése es un tema perfecto para Platón, para Kant, para Bentham, para Nietzsche... Pero no es lenguaje de Cristo, ni siquiera en el anuncio de las bienaventuranzas, aunque piensen lo contrario autores del calibre de Schweitzer y de Bultman.

De la idea semítica de santo como una fuerza misteriosa ligada al mundo de lo divino y de la que es bueno mantenerse a debida distancia para no experimentar en la propia carne su poder irresistible, Israel había pasado a llamar santo a Yahvé para significar el “Dios escondido” pero presente con su acción poderosa y salvífica. En el Nuevo Testamento, además, la santidad está ligada no sólo al poder, sino sobre todo al amor inmenso de Dios hacia el hombre, la única criatura querida por sí misma², amor que se revela en el amor de Jesús, que se “presenta como fundamento último de la vocación de los cristianos y de su vida renovada”³.

Con lo que acabo de decir espero que se entenderá por qué, y desde qué perspectiva, al concepto de “santidad” he preferido el de “salvación cristiana”.

Identidad moral del cristiano

Entre otros nuevos intereses, nacidos a mediados del pasado siglo, la teología moral durante cincuenta años ha polarizado su atención hacia dos tareas que podríamos resumir del siguiente modo: la primera, la elaboración de un mundo cada vez más entregado a las leyes de la técnica y cada vez menos tolerante con las fastidiosas normas de la moral; la segunda, a mi modo de ver más necesaria, la elaboración de un modo de razonar idóneo para dar respuestas que expresen adecuadamente la identidad cristiana. Las preguntas que interpelan al cristiano no siempre piden “en qué y cómo podemos ponernos de acuerdo”, a veces pretenden que se

2. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, n. 24.

3. ODASSO, G., Voz “santitá”, en ROSSANO, P., RAVASI, G. y GIRLANDA, A. (eds.), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Paoline, Cinisello Balsamo, Milán 1998.

ponga en claro “quién se es realmente”, “qué es el dios en el que usted cree y del que usted habla”.

La verdad es que durante mucho tiempo el cristiano no ha prestado atención a ese tipo de preguntas o no las hemos tomado en serio, quizá porque se consideraba innecesario o porque estábamos demasiado seguros de que ya se conocía la respuesta, y nosotros los primeros. Sin embargo, la cuestión de la identidad moral del cristiano es fundamental ahora como en los inicios del cristianismo. Quizá entonces era más evidente su necesidad. Proyectado en minoría en una sociedad como la grecorromana, culturalmente bien pertrechada y pluralista —ciertamente de modo distinto a como entendemos hoy el pluralismo—, el cristiano no veía tan urgente la necesidad de dialogar como la de afirmar su identidad moral. Según testimonia la *Didaché*, el que se incorporaba a la fe aprendía a conceptualizar el mensaje moral cristiano como la elección entre dos caminos contrapuestos, dos estilos de vida, el pagano de entonces y el de los seguidores del Crucificado. Su nuevo estilo de vida no se ponía como alternativa a la vida buena, ni tampoco a la virtud política y la amistad de los helenistas, ni a la observancia y fidelidad a la alianza típica del pueblo judío, ni al cumplimiento de los deberes y responsabilidades para uno mismo y para el mundo, ni a la afirmación de la libertad por sí misma o la primacía de los valores subjetivamente percibidos como tales...; el perfil ético del cristiano de la *Didaché* es simplemente el de quien se encuentra en un estado de pecado, en una situación sumamente inestable y arriesgada, un *povero cristo* destinado al desastre pero que inesperadamente tropieza con un salvador⁴.

Era eso lo que había recibido de testimonios autorizados. Los Hechos de los Apóstoles nos han transmitido el resumen esquemático de cinco discursos de Pedro (Pentecostés, curación del lisiado, dos discursos delante del Sanedrín y uno en casa del centurión Cornelio) más uno del apóstol Pablo (en Antioquía de Pisidia) que permiten reconocer los puntos esenciales de la predicación apostólica primitiva (lo que conocemos como *kerygma*), también en lo que se refiere al mensaje moral. Los apóstoles hablaban como testigos directos de los hechos y las palabras, de la vida y de la

4. El primero en reflexionar sobre la diferencia existente entre la moral cristiana que se transmite de una generación a otra y la cuestión de su fundamentación racional fue San Agustín.

muerte y de la resurrección de Cristo, y proclamaban la esperanza en su vuelta gloriosa. Tanto Pedro como Pablo habían conocido en su vida momentos de insatisfacción, en que no veían un futuro para su pueblo, pero esperaban que viniera alguien; y eso fue exactamente lo que ocurrió: tuvieron un “encuentro”, muy distinto del que habían conjeturado, pero hallaron el salvador (cfr. Hch 4, 12), uno que se presentaba con las credenciales inconcebibles de la máxima derrota, la muerte, y del triunfo inesperado y definitivo sobre la misma muerte. A los que años después preguntaban a Pedro o a Pablo: “¿Qué debemos hacer?” (Hch 2, 37), respondían: “Arrepentíos y que cada uno de vosotros se haga bautizar en el nombre de Jesucristo para la remisión de vuestros pecados; después recibiréis el don del Espíritu Santo” (Hch 2, 38). En otras palabras: no es que tengáis que hacer otras cosas –mucho menos los centenares de prescripciones de la ley judaica–; tenéis que cambiar vosotros mismos, habéis de poner las condiciones para vivir un encuentro como el que hemos tenido nosotros. Como ha escrito Juan Pablo II: “...no será una fórmula lo que nos salve, pero sí una Persona y la certeza que ella nos infunde”⁵.

Un creyente acepta por supuesto que la ética sea el estudio del actuar humano, pero le cuesta transferir esa definición a la moral teológica, porque el obrar humano desde la fe pertenece al “mundo de lo que está en segundo lugar”, pues en realidad es una respuesta libre a algo que acaece primero, y “lo primero” es la iniciativa de Dios.

En consecuencia, la pregunta de la vida buena “en la fe” no se formula correctamente en términos de “hacia dónde tengo que orientar mi existencia”, a qué meta tendría que llegar, sino “dónde me lleva Dios” –se entiende: porque yo acepto libremente que me lleve–, qué es lo que me ofrece, “qué es lo que hace si yo le dejo hacer”. El Nuevo Testamento da una idea bastante precisa del papel de Dios a través de los verbos de acción que utiliza. Tanto en los Evangelios como en las cartas de Pablo se emplea una serie de predicados verbales que tienen como único sujeto posible Jesucristo y como único beneficiario el hombre.

Por ejemplo, el verbo “redimir”, que está relacionado con una experiencia social, como la de la liberación de un rehén o de un prisionero; si se trata de un esclavo, su compra o rescate. “Jesu-

5. JUAN PABLO II, *Novo millennio ineunte*, 29.

cristo redime” al precio de su propia sangre un ser humano gravemente limitado en su libertad, sometido al poder del mal –del diablo– y al imperio despótico de unas restricciones que lo aplastan.

Otros verbos, como “justificar”, están relacionados con un modelo jurídico: necesita ser justificado aquel que es considerado responsable –con razón o sin ella– de un grave delito. Según el testimonio del Nuevo Testamento “Cristo justifica” el hombre, y lo hace porque éste es verdadero culpable y merecedor de un castigo que se cierne amenazador sobre su cabeza sin que lo pueda evitar.

También Cristo es el sujeto activo de verbos que se refieren a una experiencia religiosa y ritual, como “expiar” y “santificar”. La expiación supone saldar una cuenta, y por tanto, eliminar una barrera que se interpone delante de Dios, mientras que la santificación es como un introducir en el mundo de los que pueden ser admitidos a la presencia divina, incluso como un introducir en la intimidad misma de Dios. “Jesucristo expía” el pecado del hombre y sólo Él tiene ese poder. “Jesucristo santifica” al hombre y sólo Él tiene la llave que introduce en la intimidad divina.

No faltan tampoco verbos que se refieren a la experiencia de las relaciones interpersonales, como son por ejemplo “reconciliar”, recuperar la amistad y la confianza perdida, reabrir un diálogo que se había hecho impracticable. Es una de las imágenes favoritas del Nuevo Testamento: Jesús que ha adoptado nuestro lenguaje y conversa –probablemente con un fuerte acento arameo– con Nicodemo, Zaqueo, la samaritana...

Creo que lo dicho es suficiente para sentirnos autorizados a sostener que la moral cristiana –su identidad– pueda ser calificada como una moral de redención, una moral de justificación, una moral de santidad, una moral de amistad y de reconciliación, una “moral de salvación”. A mi parecer es esta última expresión la que mejor significa el hacer de Cristo y la condición humana, esa vivencia, generalísima en el acontecer humano, de encontrarse en una situación de riesgo, de peligro inminente, que pide a gritos un “salvador”⁶.

6. Esta claro que la moral cristiana puede, y de hecho ha sido y es interpretada de otras maneras, por ejemplo como moral de la escuela de Cristo donde la identidad ética cristiana la da el seguimiento de las huellas de Cristo, o también como una moral de llamada/respuesta, o como moral de la caridad y de santidad, etc. Todas estas perspectivas tienen su verdad: es indudable que las caracte-

Cristo salvador

Tampoco el término “salvación” está libre de ambigüedades. Hoy día ha adquirido, especialmente desde la Reforma, un significado legítimo pero diverso del significado originario dominante en el Nuevo Testamento. Para Lutero, el problema vital, el único decisivo, el único que no puede ser postergado, es el de la salvación personal. Con ello miraba al desenlace final de la vida, cuando el destino queda fijado para toda la eternidad. Así “salvar es recibir de Dios la gloria y bienaventuranza eterna”.

También la teología católica postridentina ha tendido a ver la salvación preferentemente desde una perspectiva escatológica, bajo las categorías premio-castigo, y sólo en tiempos más recientes la usamos como una condición perteneciente a las realidades que son ya operantes en la vida cristiana aunque todavía no han alcanzado su plenitud. Hoy hablamos de la salvación como una realidad en desarrollo –la presencia efectiva del Cristo que salva–, un *già ma non ancora*.

Entre los evangelistas, es sobre todo Lucas el que presenta la personalidad y la actividad histórica de Jesús como salvador. No se puede excluir que en esta elección haya tenido cierto influjo el entorno cultural helenístico, en el que reyes, emperadores, hombres beneméritos y algunas divinidades eran llamados y/o venerados con el título de “salvador” y bienhechor (22, 25). Solamente Lucas atribuye expresamente a Jesús el título de salvador, *soter*, y lo hace precisamente en el evangelio de la infancia, cuando los ángeles revelan a los pastores la identidad del hijo de María: *Hoy para vosotros ha nacido el Salvador, que es el Mesías Señor*. Probablemente este mensaje es un concentrado de la profesión de fe en Jesús de la comunidad para la que escribía Lucas.

Pero, más allá del título, toda la estructura del evangelio, a través de palabras y gestos, pone en primer plano el aspecto salvador de la misión de Jesús, en sus modalidades históricas y en sus dimensiones espirituales, recurriendo a modelos pertenecientes a la tradición bíblica⁷. La salvación de Jesús es bien diferente de la pro-

rísticas evidenciadas son esenciales a la moral cristiana. Pero todas presentan sus límites, que no es éste el momento de discutir.

7. Esto no sólo en los dos capítulos del evangelio de la infancia (1, 54. 71.74.77; 2, 30.38), sino también en el evangelio de la manifestación pública. Jesús lleva la buena noticia de liberación a los pobres (4, 18-19). Frente al gesto

pagandada por el culto imperial o a la que se buscaba en las experiencias místicas. La primera era puro instrumento en apoyo del emperador, la segunda vano intento de escaparse de las angustias y temores a través de una ilusión pseudoreligiosa. La salvación de Jesús es la anunciada por los profetas, y concierne a los pobres, a los indigentes, a los indefensos, a los vulnerados, a los excluidos, a los extranjeros morales, a todos éstos sin distinciones ni etiquetas culturales, raciales o religiosas; es decir, a todos los humanos, exceptuados los que se sienten ya seguros⁸.

Una moral que salva

De lo expuesto hasta este momento, aparece con evidencia la profunda diversidad entre la moral cristiana y una moral de la vida buena como la aristotélica, a pesar del influjo que la *Ética a Nicómaco* ha tenido en la elaboración de las grandes síntesis teológicas, sobre todo por lo que se refiere al concepto de virtud. Esa ética ve en la autorrealización del hombre el punto de llegada de la moral, y en el esfuerzo para vivir las virtudes, la condición indispensable para llegar efectivamente a esa meta. Porque las virtudes se adquieren con el ejercicio. Eso es lo que valorizó muy bien un monje irlandés, Pelagio, a finales del siglo IV, haciendo del “ejercicio” como el paradigma de su interpretación de la vida cristiana. Él no necesitaba un salvador, él se sentía seguro, no veía ninguna amenaza que no pudiera superar por sí mismo, él solito se bastaba tanto para realizar el ideal de la vida buena como para alcanzar “al estado de hombre perfecto, a la madurez de la plenitud de Cristo” (Ef 4, 13). La Iglesia rechazó terminantemente por errónea esta lectura de la ética cristiana⁹, incluso en la forma diluida de lo que se ha llamado semipelagianismo¹⁰.

de Jesús que devuelve a la vida a un muchacho, la muchedumbre exclama: Dios ha visitado su “pueblo”, es decir se ha hecho presente como salvador poderoso y eficaz (7, 16; cfr. 19, 44); Jesús es portador de paz, de la paz que es fruto de la liberación mesiánica (1, 79; 2, 14; 19, 38.42).

8. Véase FABRIS, R., *Vangeli*, Cittadella Editrice, Asís 1985, pp. 930-931. La salvación cristiana alcanza a los humanos en su situación histórica concreta, pero tiene una dimensión que supera la historia (21, 28).

9. Concilio de Cartago, año 418.

10. Concilio II de Orange, año 529.

Según el *Diccionario* de la Real Academia Española, salvar es “librar a uno de un riesgo o peligro, ponerlo en seguro”. También “evitar un inconveniente, impedimento, dificultad o riesgo”. Igualmente es entendido como “vencer un obstáculo, pasando por encima o a través de él”. De estos significados el primero es el que mejor responde al concepto de salvación cristiana, pues es el único que presupone la entrada en escena de dos personajes: el que puede salvar y el que se encuentra en peligro.

Sobre este concepto común, es posible proyectar lo que dice la Revelación cristiana, y que en parte he explicado ya, tanto en lo que afirma explícitamente la fuente ya citada, Lucas (no es sólo el único), como por el análisis comparativo con otros términos usados en el Nuevo Testamento para significar la acción de Cristo para dignificar al hombre.

Analicemos más en detalle el significado ético del gesto salvador. Por salvación, insisto, se sobreentiende la acción de librar a alguno de un mal ya presente o de una amenaza o de un “peligro inminente y grave” contra un bien importante, especialmente contra la vida. Pero no se usa el verbo salvar para referirse a cualquier peligro: el “paradigma” de la acción salvadora es evitar la muerte precisamente en el momento en que parecía que se habían agotado todas las soluciones. La salvación tiene el timbre de lo inesperado, de lo que está fuera de todo cálculo, de lo que no puede estar cubierto por ninguna póliza de seguros. El salvador es necesario porque quien parece predestinado a sucumbir no puede librarse por sí mismo de su amargo destino: está imposibilitado de reaccionar, o no sabe cómo hacerlo, o simplemente no es capaz de hacerlo porque salvarse está muy por encima de sus posibilidades. El futuro aparece cerrado por una puerta blindada que sólo puede abrir una fuerza muy superior a todas las conocidas. También la salvación es un enigma.

Estas condiciones se cumplen, por ejemplo, en todos los pasajes del Nuevo Testamento donde se habla de Cristo como salvador. Cuando dice a alguno: “Vete, tu fe te ha salvado”, independientemente de cuál sea el beneficio que le concede —el ingreso en el reino, la curación de una enfermedad, e incluso la momentánea recuperación de la vida— es evidente que el beneficiario sólo lo ha conseguido porque ha encontrado a Cristo, es decir, ha creído en Él, ha aceptado que aquel rabino de Nazaret podía sacarle de la situación imposible en que se encontraba. En el Nuevo Testamento

la salvación de Cristo no es una promesa que se cumplirá en el *eschaton*, sino algo del aquí y ahora, signo de la presencia de Cristo e inicio de una nueva vida, la vida de una criatura nueva con una nueva identidad moral.

Afirmar que la moral cristiana es una moral de salvación significa también asumir una precisa concepción antropológica¹¹. La imagen del hombre dominante en el Nuevo Testamento no pone en entredicho la grandeza de quien posee una naturaleza espiritual, ni la dignidad de quien es persona y señor de sí mismo, pero remite a la misteriosa realidad del pecado de origen. La existencia humana —con ello indicamos algo más que la vida biológica— se desvela en toda su precariedad y, con ella, el perfil moral de quien, antes que nada, es un pecador y un indigente. La revelación cristiana enseña que el hombre nace con una naturaleza vulnerada sin esperanza y sin Dios en el mundo (Ef 2, 12). Una situación de hecho desesperada. De ahí la irrefutable reflexión de Pablo: “...*por un hombre de bien tal vez se atrevería uno a morir; mas la prueba de que Dios nos ama es que Cristo, siendo nosotros todavía pecadores, murió por nosotros*” (Rm 5, 7-8). El estupor está más que justificado también porque la acción de Cristo aparece plenamente deliberada: no se le oculta que el hombre es un pecador desgraciado y sin futuro, más aún es por eso que asume la condición humana menos el pecado para salvarlo a costa de la propia vida.

Obviamente esta concepción antropológica choca frontalmente con el modelo humano dominante en la cultura de nuestro tiempo. En primer lugar lo contradice porque el empeño moral fundamental no es entendido como una tarea individual, un programa de crecimiento en humanidad que cada uno debe realizar en solitario. El cristiano necesita la compañía de un otro. En este sentido no satisface la propuesta de la vida buena que en principio se mueve en el marco de una espléndida soledad, aun cuando esa vida virtuosa intente corregir ese límite a través de la relacionalidad. En un plano de pura racionalidad es difícil, aunque no imposible, no instrumentalizar al otro, es difícil que el otro no se convierta en una condición más para la perfección de mi vida buena. Adán no estaba solo cuando encontró a Eva. Adán no afrontó en solitario la experien-

11. Una moral, cualquier sistema ético, se define fundamentalmente por dos cosas: primera, el objetivo que se propone del que deriva la medida o norma moral; segunda, el papel que viene reconocido al sujeto moral, en concreto a la libertad y a la conciencia moral.

cia de contemplarse en un otro como él, *hueso —dice— de mis huesos y carne de mi carne* (Gn 2, 23), una experiencia indudablemente decisiva para empezar por fin a conocerse a sí mismo.

La moral cristiana choca también con el modelo del *Homo sapiens* contemporáneo absolutamente autosuficiente. Hoy el ideal es hacerse a sí mismo, contar sólo con las propias fuerzas, presumir de independencia de cualquier ayuda o sostén ajeno a mi persona. Quien aspira a autoconstruirse preferiblemente desde la nada no puede entender el lenguaje del mensaje moral cristiano, pues no necesita de Jesucristo; en realidad no necesita de nadie. El problema de la “seguridad” lo ha resuelto ya de otro modo. Su experiencia del mal podrá interpretarla como un error que se puede corregir, como una restricción de su libertad, como una imposición social, etc. De este problema se dio cuenta de alguna manera Nietzsche. Se equivocaba cuando definía la moral cristiana como una moral de esclavos. Pero acertó a percatarse de que cualquier *povero cristo* tenía acceso a ella, mientras que su superhombre no podría sobrevivir en ella.

La vida buena en el cristiano es la vida salvada o, por mejor decir, la vida del hombre salvado, incluso en la última milésima de su existencia. No importa si antes había sido un ladrón o un trabajador que una tarde regresaba del tajo. No hubo tiempo para decirles que tenían que ser los mejores, ni los más perfectos: les bastó aferrar la ocasión de su vida, el encuentro no programado con un compañero imprevisto, Jesús de Nazaret, el Dios que salva.