

## EL PECADO Y EL YO (POST)MODERNO REFLEXIONES DESDE LA PERSPECTIVA DEL “REALISMO CRISTIANO”

TERRENCE MERRIGAN  
University of Leuven, Bélgica

### *Introducción*

En un reciente estudio sobre las teorías de la subjetividad desde la época de Sigmund Freud (1865-1939) hasta la actualidad, Nick Mansfield explica que la palabra “sujeto” es “el término que se utiliza para describir la vida interior o el *yo*\*, especialmente cuando es pensado en su relación con el género, el poder, el lenguaje, la cultura y la política, etc.”<sup>1</sup>. Desde nuestro punto de vista, la definición de Mansfield es útil por dos motivos. En primer lugar, equipara la subjetividad con el yo, y proporciona cierta justificación para que

\* *Selfhood* (la cursiva es de Mansfield).

1. MANSFIELD, N., *Subjectivity: Theories of the Self from Freud to Haraway*, New York University Press, Nueva York 2000, p. 185. Mansfield es profesor de Estudios Culturales en la Universidad de Macquarie, Australia. “La ‘subjetividad’ se refiere, por tanto, a un principio abstracto o general que desafía nuestra separación en distintos yoes y que nos anima a imaginar que –o simplemente nos ayuda a entender por qué– nuestras vivencias interiores parecen involucrar de forma inevitable a otras personas, ya sea como objetos de necesidad, deseo e interés o como seres que comparten necesariamente experiencias comunes. En este sentido, el sujeto está siempre vinculado a algo exterior a él mismo: una idea o principio o la sociedad de otros sujetos. Este vínculo es lo que enfatiza la palabra ‘sujeto’. Etimológicamente, ser sujeto significa estar ‘puesto’ (o incluso arrojado) ‘por debajo’. Uno siempre es sujeto *para* o *de* algo. La palabra sujeto, por tanto, propone que el yo no es una entidad independiente y aislada, sino una que opera en la intersección de verdades generales y principios compartidos” (*ibid.*, p. 3).

se utilicen indistintamente las nociones de sujeto y yo<sup>2</sup>. En segundo lugar, destaca el hecho de que la discusión sobre la subjetividad o el yo es, esencialmente, una discusión sobre la relación del sujeto con otras realidades. En Mansfield, la enumeración de estas realidades no incluye a Dios, pero el teólogo ortodoxo griego John Zizioulas ha mostrado con sólidos argumentos que debería haberlo hecho. Según Zizioulas, la noción de persona —una noción tan central en el moderno pensamiento occidental— tuvo sus orígenes en un contexto netamente teológico. Este contexto fue el intento de los padres capadocios de formular una doctrina de la Trinidad que hiciera justicia a la identidad de Dios como trino<sup>3</sup>. La propuesta de Zizioulas no está exenta de críticas, pero su investigación resaltó la estrecha conexión entre el desarrollo de la noción de persona y la tradición cristiana. Si, como argumenta Zizioulas, la comprensión occidental de la persona se alcanzó a la luz de la doctrina sobre Dios, hay que preguntarse qué llegaría a ser de ella si desapareciese la referencia a Dios<sup>4</sup>. En resumen, ¿qué

2. De ningún modo es obvia esta ecuación. Cfr. ROSSEEL, E., *Het onschatbare subject: Aspecten van het postmoderne Zelf*, VUB Press, Bruselas 2001, pp. 65-90 donde Rosseel comenta los numerosos términos que entran en el debate relativo acerca del yo. Entre éstos se incluyen: sujeto, conciencia, ego (yo), persona, identidad y personalidad.

3. Cfr. ZIZIOULAS, J., *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*, St. Vladimir's Press, Nueva York 1985; "On Being a Person: Towards an Anthology of Personhood," en SCHWÖBEL, Ch. y GUNTON, C. E. (eds.), *Persons Divine and Human*, T&T Clark, Edimburgo 1991, pp. 33-46; "The Doctrine of the Holy Trinity: The Significance of the Cappadocian Contribution," en SCHWÖBEL, Ch., *Trinitarian theology today: essays on divine being and act*, T&T Clark, Edimburgo 1995, pp. 44-60. Cfr., por ejemplo, pp. 54-55 de "The Doctrine of the Holy Trinity: The Significance of the Cappadocian Contribution", donde Zizioulas escribe que la distinción capadocia entre "la naturaleza de Dios y Dios como Padre" originó la opinión de que "lo que provoca que Dios sea es la Persona del Padre, no la sustancia divina única". Al hacerlo así, afirma Zizioulas, los capadocios "otorgaron a la persona prioridad ontológica, y, de ahí, una existencia liberada de la necesidad lógica de sustancia, de lo 'existente en sí'". Según Zizioulas, "éste fue un paso revolucionario en la filosofía, cuyas consecuencias antropológicas no deben pasar inadvertidas". Para una discusión crítica sobre la postura de Zizioulas, cfr. TORRANCE, A. J., *Persons in Communion: Trinitarian Description and Human Participation*, T&T Clark, Edimburgo 1996, pp. 283-306.

4. Zizioulas explica que el concepto capadocio de la "imagen de Dios" se relaciona "no con la naturaleza —el hombre nunca puede llegar a ser Dios por naturaleza— sino con el carácter de persona. Esto significa que el hombre es libre de influir en el *cómo* de su existencia, ya sea en la dirección de la forma (el *cómo*) en que es Dios, o en la dirección de *qué* él es, es decir, la naturaleza del hombre. Vivir según la naturaleza (*kata physin*) equivaldría entonces a individualismo,

significaría el concepto de persona o de yo, si estuviera desprovisto de toda referencia al creador y fundamento del mundo y del orden moral?

Por supuesto, la respuesta a esta pregunta no es simplemente un problema de “pura” especulación. La historia europea, desde la Ilustración, se ha caracterizado por la eliminación progresiva de Dios de la esfera pública. Más recientemente, también parece encontrarse en peligro de ser prohibida en la esfera privada. Dios no debe ser mencionado, no solamente en documentos públicos como la Constitución europea, sino incluso en la conversación educada. Es mejor que quede sin nombrar. Algunos filósofos de la religión, y algunos teólogos, parecen proporcionar inconscientemente un soporte a esta prohibición sobre Dios al ensalzar las virtudes de la denominada teología apofática. Actualmente, se dice, la mejor forma de retratar a Dios es como lo oculto o incluso como El que calla. Así, no es sorprendente que aquellos que desean argumentar a favor de Dios, digamos, se sientan obligados a adoptar lo que sólo puede ser descrito como estrategias fideísticas apelando, por ejemplo, a la insistencia postmoderna sobre la naturaleza fiduciaria de toda afirmación de verdad o a la tolerancia postmoderna de una pluralidad de tradiciones (religiosas o de otro carácter). Si Dios ha de ser mencionado, esto sólo es permisible, al parecer, dentro de comunidades de discurso claramente definidas.

En nuestra época, por tanto, parece que Dios es más bien el villano de los libros de Harry Potter. El único título adecuado para Él parecería ser “Aquel que no debe ser nombrado”. ¿Qué sucede entonces con el yo que ha nacido fuera de la noción de persona divina? Parece que también el yo se encuentra en peligro de desaparición. A continuación, desearía hacer una reflexión sobre el aparente fallecimiento del yo. De acuerdo con los objetivos de este simposio, lo haré desde la perspectiva de la comprensión cristiana del pecado, y contemplando las implicaciones éticas de este desarrollo. Procederé en tres pasos.

mortalidad, etc., ya que el hombre no es *kata physin* inmortal. Vivir, por otro lado, según la imagen de Dios significa vivir de la forma que Dios es, es decir, como una imagen del carácter personal de Dios, y permitiría ‘hacerse como Dios’. Esto es lo que significa la *theosis* del hombre en el pensamiento de los Padres griegos”. ZIZIOULAS, J., “The Doctrine of the Holy Trinity: The Significance of the Cappadocian Contribution”, cit., p. 55.

En primer lugar, voy a examinar el modo en el que la doctrina del pecado ilumina la experiencia del yo en la modernidad. Seguiré aquí la guía de Reinhold Niebuhr, un autor cuyo estudio de *The Nature and Destiny of Man* es considerado como uno de los mejores retratos del yo moderno que engrandece al pensamiento del siglo XX.

En segundo lugar, voy a ofrecer algunas reflexiones sobre el pecado y la experiencia postmoderna del yo. En este punto, también me voy a guiar principalmente por Niebuhr, aunque ahora bajo una nueva lectura a la luz de la condición postmoderna, que él no trató directamente.

Por último, ofreceré algunas ideas sobre la respuesta cristiana al fallecimiento del yo.

Comencemos con el yo en la Edad Moderna.

### *El yo (pecador) en la edad de la modernidad*

#### *Reinhold Niebuhr y el "realismo cristiano"*

Reinhold Niebuhr (1892-1971) está considerado como uno de los principales exponentes del movimiento de la teología americana del siglo XX conocido como "realismo cristiano"<sup>5</sup>.

Este movimiento, que prospera en el periodo anterior y posterior a la segunda guerra mundial, nace de la desilusión originada por el liberalismo protestante y desconfianza en el barthianismo. No podía suscribir la visión optimista de la naturaleza humana ni el potencial humano que promulgaba el primero, ni podía tampoco compartir el total pesimismo sobre la historia del ser humano que caracterizaba al último.

En este caso, la palabra realismo no indicaba, en primer lugar, una escuela filosófica, pese a que los exponentes de esta visión "estaban influidos por el nuevo realismo en epistemología y metafí-

5. Para obtener un comentario extenso del movimiento conocido como Realismo cristiano, cfr. LIVINGSTON, J. C. y SCHÜSSLER FIORENZA, F. (eds.), *Modern Christian Thought*, 2 volúmenes, 2ª ed., Prentice Hall, Nueva Jersey 2000, vol. 2, pp. 165-195. Los comentarios sobre Reinhold Niebuhr aparecen en pp. 175-191.

sica” que emergió a principios del siglo XX. En su lugar, destacaba un completo “realismo relativo a la naturaleza y a la historia humanas”<sup>6</sup>. En palabras de un exponente del “realismo cristiano”, lo que estaba en juego era la determinación de ocuparse de los “aspectos *dados* del mundo”, una voluntad de aceptar que “Dios es Él mismo enfrentado a una limitación de posibilidades dadas, derivadas del carácter temporal del mundo, y derivadas del hecho de que la historia está moldeada en parte por voluntades finitas que el mismo Dios no violenta”<sup>7</sup>.

Por supuesto, el contexto inmediato del “realismo cristiano” fueron los trastornos económicos y sociales de la época posterior a la depresión y la aparición del nacionalsocialismo. Hablando de este contexto en 1941, John C. Bennet, un colega de Niebuhr, identificaba sus dos principales características: 1) “el final de la unidad espiritual del occidente cristiano, una unidad basada en una combinación de cristianismo y humanismo como las fuentes de las normas morales reconocidas por la conciencia de Occidente”; 2) la comprensión de “que nada es demasiado terrible para ser posible”, una comprensión impuesta a la gente por el triunfo de la violencia y de la brutalidad nazis. Según Bennet, las “consecuencias espirituales” de estos acontecimientos fueron tres: 1) un sentido creciente de “desesperanza”; 2) la dificultad de enfrentarse a la idea de que la “cara del mundo” había sido “transformada con tanta rapidez” por “la fuerza”; y 3) la restricción de la capacidad de la Iglesia “para hablar acerca del mundo”, aunque se permitiese “adorar y hablar acerca de Dios y su relación con el alma individual”<sup>8</sup>.

El contexto sociopolítico de Europa ha cambiado notablemente desde que escribió Bennet. No obstante, en cierto modo, su análisis parece ser extrañamente relevante para nuestros días. También nosotros vivimos en una época en la que el occidente cristiano parece encontrarse en un declive terminal; también nosotros sabemos

6. LIVINGSTON, J. C. y SCHÜSSLER FIORENZA, F. (eds.), *Modern Christian Thought*, cit., vol. 2, nota 2 (p. 167). El Realismo cristiano no debe ser confundido con la noción de “realismo teológico”, que se preocupa mucho más por el estado epistemológico de las propuestas teológicas. Para una discusión sobre este movimiento, cfr. GUNTON, C., HARDY, D. W., (eds.), *Realist Christian Theology in a Postmodern Age*, Cambridge Studies in Christian Doctrine, Cambridge University Press, Cambridge 1999, pp. 12-32.

7. BENNET, J. C., *Christian Realism*, SCM, Londres 1941, p. 13.

8. *Ibid.*, pp. 18, 20, 24, 26, y 28.

desde el 11-S que “nada es demasiado terrible para ser posible”. También nosotros estamos abrumados por el sentido de desesperanza que nos rodea, y por la impactante idea de que la fuerza bruta puede cambiar el mundo de forma irrevocable. Y, también nosotros estamos enfrentados ante una situación en que la voz pública de la Iglesia ha sido casi silenciada (aunque por medios más sutiles).

¿Son los retos a los que nos enfrentamos hoy realmente tan distintos de aquellos a los que se enfrentaban los “realistas cristianos” del siglo anterior? ¿Y no podría ser su respuesta al menos instructiva en cierta forma?

El componente específicamente cristiano del “realismo cristiano” consiste en apelar a la tradición cristiana como una fuente que ilumina tanto la historia humana como la condición humana. El “realismo cristiano” se fundamenta sobre la convicción de que “en el corazón del [cristianismo], existe una visión equilibrada de la vida del ser humano, que corrige de forma constante las aberraciones unilaterales”. Según Bennet, esta visión

“... debería protegernos tanto del sentimentalismo como del cinismo. Debería guardarnos de la sorpresa al encontrar entre las personas lealtad y devoción humildes, bondad que no esté corrompida por el orgullo, y debería prepararnos para el impacto cuando encontremos hombres [y mujeres] controlados por el orgullo, la codicia y el ansia de poder”<sup>9</sup>.

Niebuhr resume la idea fundamental del “realismo cristiano” cuando afirma:

“Los principios ultra-rationales de la verdad cristiana, que incluyen la paradoja y la contradicción y se tensionan hasta los límites de la racionalidad, se hacen plausibles al entenderse como claves que hacen comprensible el drama de la vida y la historia humanas, y sin los cuales éstas adquirirían un significado demasiado simple o caen en la falta de sentido”<sup>10</sup>.

9. *Ibid.*, pp. 66-67.

10. NIEBUHR, R., *Christian Realism and Political Problems*, Charles Scribner's Sons, Nueva York 1953, p. 185.

Entonces, para Niebuhr, la verdad cristiana<sup>11</sup> es capaz de iluminar la condición humana, aunque su poder iluminador nunca es algo simplemente dado. La verdad cristiana debe hacerse “plausible”. Esto implica una atención real a las preguntas y a las preocupaciones que son peculiares a cada época histórica particular. Cuando falta esta atención, se “reniega” de la fe porque ésta “responde a preguntas y resuelve contradicciones que ya no se sienten”<sup>12</sup>. Según su exposición, las ideas teológicas que no se corresponden con los “hechos de la experiencia” constituyen “una forma de herejía”<sup>13</sup>. Entre las ideas que Niebuhr creía estar confirmadas por la experiencia, la doctrina del pecado se sitúa en una posición muy elevada. Veamos brevemente su manera de entender esta doctrina.

#### *El caso del pecado original*

En 1965, Niebuhr llegó a observar lo siguiente: “Sigo creyendo que el ‘Suplemento literario del London Times’ estaba sustancialmente en lo cierto cuando hace algunos años publicó que ‘la doctrina del pecado original es la única doctrina empíricamente verificable de la fe cristiana’”<sup>14</sup>.

11. Por supuesto que para Niebuhr la verdad cristiana es principalmente verdad bíblica. No obstante, insistía en que la penetración de la condición humana no se podría alcanzar sin recurrir a las ciencias humanas. Cfr. una discusión detallada en NIEBUHR, *Christian Realism and Political Problems*, cit., pp. 191-203. Cfr., por ejemplo: “La sabiduría de los Evangelios se vacía de significado al ponerla en contradicción con la sabiduría del mundo y al negar que las coherencias y ámbitos de significado que las disciplinas culturales analizan y establecen rigurosamente tengan alguna relación con los Evangelios” (p. 192). Estas páginas forman parte de un capítulo titulado “Coherence, Incoherence and Christian Faith” (pp. 175-203). Para una discusión sobre los intentos de Niebuhr de adoptar un lenguaje menos teológico en su carrera posterior, cfr. STONE, R. H., *Reinhold Niebuhr: Prophet to Politicians*, Abingdon, Nashville 1972 (pp. 131-167), pp. 131-137. Cfr. también pp. 93-94.

12. NIEBUHR, R., *Christian Realism and Political Problems*, cit., pp. 190-191.

13. BENNET, J. C., *Christian Realism*, cit. p. 34, n. 8, citando a NIEBUHR, R., *Christianity and Power Politics*, p. 6. Cfr. GILKEY, L., *On Niebuhr: A Theological Study*, University of Chicago Press, Chicago 2001, pp. 127-128.

14. NIEBUHR, R., *Man's Nature and His Communities*, Nueva York 1965, p. 24, citado en LIVINGSTON, J. C., SCHÜSSLER FIORENZA, F., (eds.), *Modern Christian Thought*, cit., vol. 2, p. 190.

En la exposición de Niebuhr sobre la doctrina del pecado original, se manifiesta con mucha claridad el carácter fundamental del “realismo cristiano”. Lo que se ofrece ahí es una correlación completa entre una de las doctrinas más características del cristianismo y la común experiencia humana. Niebuhr describe la doctrina como “una verdad dialéctica que hace justicia al hecho de que el amor del hombre hacia sí mismo y su ego-centrismo son inevitables, pero no de tal modo como para encuadrarse en la categoría de necesidad natural”<sup>15</sup>. El núcleo de la doctrina es “la paradoja entre inevitabilidad y responsabilidad” en cuanto se relaciona con la tendencia de la humanidad al pecado. Esta paradoja “expresa una relación entre destino y libertad que no se puede racionalizar totalmente”, pero que, sin embargo, resuena en nuestra experiencia del yo y en el testimonio de la historia humana. A la vista de esta resonancia, la doctrina no es simplemente absurda. Representa, al contrario, “una comprensión racional de los límites de la racionalidad”, y constituye “una expresión de fe el que una contradicción racionalmente irresoluble puede apuntar hacia una verdad que la lógica no puede contener”. Según Niebuhr, “la lealtad a todos los hechos puede requerir un desafío provisional de la lógica, para que la complejidad de los hechos de experiencia no sean negados a favor de una prematura coherencia lógica”<sup>16</sup>.

Los hechos son, en este caso, apabullantes. Fueron magníficamente resumidos en el siglo XIX por John Henry Newman, que compartía el sentido de Niebuhr sobre el enorme misterio del mal. Newman escribe que, cuando “miraba fuera de sí mismo” al “mundo de los hombres”, contemplaba “un espectáculo” que le llenaba de “una indecible tristeza”. “La visión del mundo –exclamaba– no es sino el rollo del profeta, lleno de lamentaciones, gemidos y ayes”. A continuación prosigue:

“Consideremos el mundo por todo lo ancho y largo: su variada historia, las muchas razas humanas, sus orígenes, sus vicisitudes, su mutuo enajenamiento, sus conflictos; [...] sus empresas, sus carreras sin término o meta, sus logros y conquistas casuales, [...] la grandeza y pequeñez del hombre, sus aspiraciones sin límite y su breve duración, el velo tendido sobre su futuro, los desengaños de la vida, la derrota

15. NIEBUHR, R., *The Nature and Destiny of Man*, 2 vols., Nisbet & Co., Londres 1941, vol. 1, p. 279.

16. *Ibid.*, pp. 278-279.

del bien y el triunfo del mal, el dolor físico, la angustia espiritual, el predominio y la intensidad del pecado, la invasión de las idolatrías, las corrupciones, la irreligión espantosa y desesperada, la condición de la raza entera, tan tremenda y exactamente descrita por las palabras del Apóstol: ‘que no tienen esperanza y están sin Dios en el mundo’; todo ello es una visión que perturba y aterroriza e imprime sobre el alma el sentimiento de un profundo misterio que está absolutamente más allá de toda solución humana”.

La miseria y maldad del hombre –afirma Newman– es un “hecho que traspasa el corazón y desconcierta a la razón”. Newman no pudo encontrar otra explicación a este hecho que no fuese que “la raza humana está envuelta en alguna tremenda calamidad original”. Por tanto, pudo afirmar que, para él, “la doctrina del [...] pecado original” era “casi tan cierta como que el mundo existe y como la existencia de Dios”<sup>17</sup>.

Es sorprendente que tanto Niebuhr como Newman no siguiesen la misma línea de sus contemporáneos al invocar esta sorprendente doctrina. El contexto en el que ambos trabajaban estaba dominado por una teología liberal que, según se ha dicho, no podía concebir el mal como “un problema duradero, abrumador o intratable”<sup>18</sup>. De hecho, uno de los más grandes teólogos liberales del siglo XIX (y una de las tempranas influencias más importantes de Niebuhr), Albrecht Ritschl (1822-1889), declaraba que “el concepto [de pecado original] es bastante inútil como principio normativo para juzgar nuestra conducta, justamente porque la intensidad de nuestra conciencia de oposición moral al bien es mucho menor [que en tiempos anteriores], y las exageraciones de esa clase sólo podrían servir para hacernos insinceros con nosotros mismos”<sup>19</sup>.

Sugerir que el reconocimiento del pecado original es en cierto sentido una traición a nuestro verdadero yo habría asombrado a

17. NEWMAN, J. H., *Apologia Pro Vita Sua*, Penguin Books, Londres 1994, pp. 216-217 (trad. tomada de NEWMAN, J. H., *Apologia Pro Vita Sua*, BAC, Madrid 1977, pp. 189-190).

18. GILKEY, L., *On Niebuhr: A Theological Study*, cit., p. 31.

19. *Ibid.*, pp. 130-131. La referencia a Ritschl está tomada de RITSCHL, A., *The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation*, vol. 3, 1870-1874 (trad. al inglés, CLIFTON, N. J., Reference Book Publishers, 1966, capítulo 5, sec. 41).

Newman, y constituye la línea divisoria entre el liberalismo de Ritschl y la teología neo-ortodoxa de Niebuhr<sup>20</sup>. Observemos con mayor detenimiento la interpretación de este último sobre el modo en que el yo moderno se define a través del pecado.

*El pecado y el yo moderno*

Para Niebuhr, el pecado es, sobre todo, “auto-afirmación”, el intento desesperado del sujeto finito para asegurar su existencia<sup>21</sup>. El ego, enfrentado a su finitud creatural y a su ignorancia, se engaña a sí mismo. Frente a su contingencia, el ego “extiende” su poder más allá de sus límites, tratando desesperadamente de subyugar toda oposición a sus proyectos. Frente a su conocimiento limitado, el ego sobreestima su grado de “visión”, absolutizando sus verdades parciales. En ambos casos, “el ego [...] subordina otra vida a su voluntad y es así injusto con [dicha] vida”<sup>22</sup>. En ambos casos, también, el ego “participa en el pecado de buscar seguridad a expensas de otra vida”<sup>23</sup>. Niebuhr describe la “ansiedad” que conduce al sujeto a engañarse a sí mismo como “la precondition interna del pecado”. Insiste en que la ansiedad “no debe identificarse con el pecado porque siempre existe la posibilidad de que la fe [‘en la seguridad última del amor de Dios’] pueda purificar la ansiedad de la tendencia hacia la auto-afirmación pecaminosa”<sup>24</sup>. De hecho, sin embargo, el sujeto se busca coherentemente a sí mismo.

Según Niebuhr, esta búsqueda de sí se expresa, sobre todo, en los pecados de orgullo y sensualidad<sup>25</sup>.

20. La caracterización de la teología de Niebuhr no deja de ser problemática. Cfr. GILKEY, L., *On Niebuhr: A Theological Study*, cit., pp. 26-28.

21. NIEBUHR, R., *Nature and Destiny of Man*, cit., vol. 1, p. 195.

22. *Ibid.*, p. 191.

23. *Ibid.*, p. 194.

24. *Ibid.*, pp. 194-195. Cfr. LOVIN, R. W., *Reinhold Niebuhr and Christian Realism*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, pp. 139-147.

25. NIEBUHR, R., *Nature and Destiny of Man*, cit., vol. 1, pp. 198-255. “La sensualidad representa otra confusión resultante de la confusión original de sustituir a Dios por el yo como el centro de la existencia. El hombre, tras perder el verdadero centro de su vida, ya no es capaz de mantener su propia voluntad como el centro de sí mismo” (*ibid.*, p. 247).

El orgullo o *hybris*, cuyas raíces se encuentran en la negación de nuestra finitud, puede asumir una variedad de formas. Niebuhr enumera cuatro: *orgullo de poder*, la afirmación de auto-suficiencia y auto-dominio; *orgullo de conocimiento* u orgullo intelectual; *orgullo de virtud* o auto-rectitud; y *orgullo espiritual* que, señala Niebuhr, no es realmente “en absoluto una forma específica de orgullo, sino orgullo y auto-glorificación en su forma inclusiva y quintaesencial”<sup>26</sup>. Además, describe el orgullo espiritual como la explicitación de la “auto-deificación implícita en el orgullo moral”<sup>27</sup>.

La sensualidad es el pecado de sucumbir al momento, de buscar confort en lo familiar y en lo inalterable<sup>28</sup>. Es el yo “que busca escapar de sí mismo”, de su propia inadecuación como el centro de su propia existencia<sup>29</sup>. Es, en palabras de un comentador, “la absorción total en una actividad que no plantea cuestiones más allá de sí misma”<sup>30</sup>. Por tanto, puede abarcar cualquier cosa, desde la búsqueda del placer sexual hasta la comodidad que proporciona no hacer nada más que lo mínimo exigido de nosotros.

Lo que une al orgullo y la sensualidad es su arraigo en uno y el mismo pecado básico, el rechazo del yo a aceptar su estado como “criatura”, un ser que existe en la tensión entre “finitud y trascendencia”. De hecho, en cada acto de afirmarse a sí mismo, el ego da testimonio tanto de su grandeza como de su miseria. Es capaz de trascenderse a sí mismo. En realidad, el impulso de proyectar su poder y conocimiento es fruto de esta capacidad, una expresión de la conciencia de que su bondad y verdad no son últimas<sup>31</sup>. Sin embargo, los esfuerzos del ego por trascenderse a sí mismo están, desde el principio, contaminados por el propio interés, por el im-

26. *Ibid.*, p. 200.

27. *Ibid.*, p. 213.

28. *Ibid.*, pp. 242-255.

29. *Ibid.*, p. 249: “El yo, al encontrarse a sí mismo inadecuado como centro de su propia existencia, busca otro dios entre las distintas fuerzas, procesos e impulsos de la naturaleza sobre la que preside de forma aparente”.

30. LOVIN, R. W., *Reinhold Niebuhr and Christian Realism*, cit., pp. 146-147; cfr. pp. 142-147.

31. “Somos finitos, y por eso somos relativos y parciales; como criaturas representamos esta perspectiva particular y estos intereses especiales. Aunque como autotranscendentes estamos creados para la verdad y la rectitud; en consecuencia, somos conscientes de que nuestra verdad y bondad no son últimas”. GILKEY, L., *On Niebuhr A Theological Study*, cit., pp. 104-105.

pulso hacia la auto-conservación, por un arrogante sentido de su propia importancia.

Es aquí, en la tensión entre el movimiento ascendente hacia la auto-trascendencia y el movimiento descendente hacia la auto-conservación, donde la doctrina del pecado original se presenta como un diagnóstico “realista” de la condición humana. Esto significa que la doctrina se relaciona, en primer lugar, no por la Caída de nuestros antecesores sino por nosotros mismos, no por la ruptura de la relación de Adán con Dios, sino por nosotros. Como ha observado un comentarista, Niebuhr ha desplazado los orígenes del pecado desde el acto de Adán “hasta nuestra propia profundidad espiritual donde el yo se funda a sí mismo”. El pecado original es el pecado del yo, que “busca establecerse de forma independiente” para dar a su vida “un falso centro”<sup>32</sup>.

Para lograrlo, el yo debe primero engañarse a sí mismo. En palabras de Niebuhr, “como [nuestra] existencia concreta no merece la devoción que se le otorga, es obviamente necesario llevar a cabo algún engaño para justificar una devoción tan excesiva”<sup>33</sup>. Este engaño se centra, en primer lugar, en el yo. Sólo cuando el yo ha sido engañado, será capaz de engañar a otros que también están empeñados en su propia auto-conservación y auto-engrandecimiento.

Niebuhr invoca aquí la idea de Tertuliano de “ignorancia voluntaria”. Sólo mediante voluntario auto-engaño se pueden mantener las “pretensiones del yo”. No obstante, como insiste Niebuhr, este engaño “nunca llega a ser tan completamente una parte del yo que pueda ser considerado como una condición [permanente] de ignorancia”<sup>34</sup>. Si fuera éste el caso, el pecado sería reducido a error cuando es, de hecho, siempre una cuestión de elección deliberada<sup>35</sup>.

32. NIEBUHR, R., *Nature and Destiny of Man*, cit., vol. 1, p. 267.

33. *Ibid.*, p. 216.

34. *Ibid.*, pp. 217-218. En este punto, la fidelidad de Niebuhr a la experiencia le lleva incluso a cuestionar un principio básico del pensamiento protestante, es decir, la noción de la total depravación de la humanidad caída. Nuestra necesidad de convencernos a nosotros mismos de que nuestra lucha para conservar el yo es noble demuestra “el vestigio de verdad que, con toda su confusión, mora con el yo y que debe apaciguarse antes de que pueda actuar”. (*ibid.*, p. 216).

35. *Ibid.*, p. 193.

Ésta es la gran paradoja de la condición humana. “El hombre es a la vez fuerte y débil, libre y ligado, ciego y amplio de miras. Se encuentra en el punto de unión entre naturaleza y espíritu, y es partícipe tanto de la libertad como de la necesidad”<sup>36</sup>. El relato de la Caída es, en primer lugar, una descripción narrativa de esta condición<sup>37</sup>. La doctrina del pecado original es la afirmación de la verdad revelada en la narración. En palabras de Niebuhr:

“La doctrina cristiana del pecado original, con sus aseveraciones aparentemente contradictorias acerca de la inevitabilidad del pecado y de la responsabilidad del hombre por el pecado, es una verdad dialéctica, que hace justicia al hecho de que el amor a sí mismo y el egocentrismo del hombre son inevitables, pero no en el sentido de entrar en la categoría de necesidad natural. Es dentro de y a causa de su libertad, que peca el hombre”<sup>38</sup>.

La antropología teológica de Niebuhr impresionó de forma profunda a sus contemporáneos, haciendo posible que muchos, tanto dentro como fuera de la Iglesia, contemplasen no sólo su propia experiencia sino toda la experiencia de la modernidad con nuevos ojos. No obstante, como se nos ha recordado a menudo durante los últimos años, la modernidad ha dejado de existir. Nos

36. *Ibid.*

37. Cfr. el comentario de Niebuhr, en 1961, en el sentido de que él “preferiría ahora traducir estos símbolos históricos [“la caída y el pecado original”] en términos descriptivos, en lugar de ontológicos”. (LANDON, H. R., *Reinhold Niebuhr: A Prophetic Voice in Our Time*, Seabury, Greenwich Conn., 1962, p. 120, citado en STONE, R. H., *Reinhold Niebuhr*, cit. p. 135). Cfr. también el texto de NIEBUHR “Preface to the 1964 Edition”, donde observa que, al escribir la edición original del libro, “no me di cuenta de que la naturaleza legendaria de [el símbolo de la ‘Caída’] ni de que las dudosas connotaciones de [el símbolo del ‘pecado original’] podrían resultar tan ofensivas para la mentalidad moderna, que mi utilización de éstos oscureciera mi tesis fundamental y mi interpretación más ‘realista’ que ‘idealista’ de la naturaleza humana”. (*The Nature and Destiny of Man: A Christian Interpretation*, 2 volúmenes, “Introduction”, de LOVIN, R. W., Westminster John Knox Press, Louisville, KY 1996, vol. 1, p. xxv). Continúa anotando que, “ya no estoy tan seguro de que los símbolos históricos [incluyendo los de ‘el Cristo y el anti-Cristo’] contribuyan demasiado a la comprensión para hombre moderno de esta trágica e irónica historia” (*ibid.*, p. xxvi). No obstante, Niebuhr también señala que “los viejos son incapaces de cambiar sus categorías fundamentales, y en todo caso deberán atenerse a lo establecido, esperando que el drama cambiante de la historia pueda validar una parte de la verdad que tratan de discernir”.

38. NIEBUHR, R., *Nature and Destiny of Man*, cit., vol. 1, p. 279.

encontramos ahora en la época de la postmodernidad. Y la postmodernidad, se ha dicho, ha prescindido del sujeto moderno que Niebuhr analizó de forma tan implacable. ¿También se ha prescindido por ello de su análisis del pecado? Ese es el tema que se trata en el siguiente apartado.

*El yo (pecador) en la época de la postmodernidad*

*La noción de postmodernidad*

La naturaleza exacta de postmodernidad —y por implicación su relación con la modernidad— es en sí uno de los temas que preocupan a los teóricos contemporáneos en casi todas las ciencias humanas. Como ha observado un autor, el término “postmodernismo” “al igual que otros términos categóricos —como postestructuralismo, o modernismo, o romanticismo...—, padece de cierta inestabilidad *semántica* [cursiva del autor]: esto es, no existe un claro consenso acerca de su significado entre los especialistas”<sup>39</sup>.

Un eminente teórico, el sociólogo Zygmunt Bauman, distingue los términos “postmodernidad” y “postmodernismo”. Según éste, postmodernismo se refiere a “la colección de obras de arte o productos intelectuales creados bajo las condiciones, o en el periodo, de la postmodernidad”. “Postmodernidad” es el término utilizado para describir un complejo proceso histórico que se ha caracterizado, sobre todo, por un choque radical de paradigmas en “la filosofía y en las ciencias sociales filosóficamente formadas”. Este choque se manifiesta especialmente en la determinación de desafiar casi todas las verdades aceptadas de la modernidad, en particular aquellas que “pasaron inadvertidas” porque se daban simplemente por hecho. Entre éstas son centrales las convicciones que sustentaban la “auto-confianza de la modernidad”, en especial “la convicción de su propia superioridad sobre formas alternativas de vida [que eran] consideradas histórica o lógicamente ‘primitivas’; y su creencia de que puede demostrarse que su ventaja pragmática sobre las sociedades y culturas pre-modernas, lejos de ser una coin-

39. HASSAN, I., “Toward a Concept of Postmodernism”, en DOCHERTY, Th. (ed.), *Postmodernism: A Reader*, Harvester Wheatsheaf, Nueva York 1993 (pp. 146-156), p. 149.

cidencia histórica, posee fundamentos objetivos y absolutos, y validez universal”. Más concretamente, la postmodernidad ya no respalda la “jerarquía de valores impuesta sobre el mundo” por la tradición eurocéntrica de pensamiento y práctica. Todo elemento de esta visión del mundo está ahora abierto a ser rebatido<sup>40</sup>.

Por tanto, no es sorprendente que un comentarista haya descrito la postmodernidad como caracterizada por “una enorme voluntad de deshacer”, una tendencia que se refleja en la preponderancia de términos en el discurso postmoderno que denotan “indeterminación” (palabras como “ambigüedad”, “descentralización”, “diferencia” y otras). Tales palabras son “signos” de un movimiento hacia la deconstrucción de toda noción de un sujeto que sea simplemente inmediato o auto-fundante<sup>41</sup>, sea este sujeto el cuerpo político, sea la psique individual<sup>42</sup>.

A la luz de esta evolución, Bauman llega a decir que “el debate postmoderno se centra en la *auto*-conciencia (la cursiva es nuestra) de la sociedad occidental, y en los fundamentos (o la ausencia de

40. BAUMAN, Z., “The Fall of the Legislator”, en DOCHERTY, T., (ed.), *Postmodernism: A Reader*, cit., (pp. 128-140), pp. 135-136. Bauman escribe en esas páginas que, durante el periodo moderno, “para todos era evidente, excepto para los ciegos e ignorantes, que occidente era superior a oriente, el blanco frente al negro, lo civilizado frente a lo burdo, lo culto frente a lo no educado, lo cuerdo frente a lo demente, lo sano frente a lo enfermo, el hombre frente a la mujer, lo normal frente a lo delictivo, más frente a menos, la riqueza frente a la austeridad, la gran productividad frente a la escasa productividad, la alta cultura frente a la baja cultura. Todas estas ‘evidencias’ ya no existen. Ni una ha quedado sin ser rebatida”.

41. Cfr. TRACY, D., *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope*, Harper & Row, San Francisco 1989, p. 59. Tracy observa que el objetivo de Derrida es “producir una retórica de radical desestabilización para desenmascarar toda pretensión de autopresencia plena, a todo occidental satisfecho de sí mismo, apoyado sobre un ego tranquilo, alingüístico, autopresente fundante”. WINQUIST, Ch. E., “Analogy, Apology, and the Imaginative Pluralism of David Tracy”, *Journal of the American Academy of Religion* 56 (1987), 307-319, en la p. 314 hace referencia a este pasaje, pero identifica incorrectamente la fuente con TRACY, D., *The Analogical Imagination: Christian Theology a Niebuhr, Nature and Destiny of Man the Culture of Pluralism*, Crossroad, Nueva York 1981, p. 59.

42. Cfr. HASSAN, I., “Toward a Concept of Postmodernism”, cit., p. 153. “Una gran parte del pensamiento post-moderno está dirigido a exponer dos ilusiones de la modernidad: la irrealidad de la creencia de la modernidad en la presencia del sí como *el* presente [cursiva del autor], y la irrealidad de la comprensión moderna del yo autónomo, auto-fundante”. TRACY, D., “The Post-Modern Re-Naming of God as Incomprehensible and Hidden”, *Cross Currents* 50 (2000), (240-247), 240.

fundamentos) de esta conciencia”<sup>43</sup>. Mientras que la modernidad era, sobre todo, la “época de la certeza”, especialmente en relación con “la objetiva superioridad” de la racionalidad y cultura occidentales, lo “más profundo de las experiencias postmodernas es la *falta* [cursiva del autor] de auto-confianza”<sup>44</sup>.

Lo aún más sorprendente de la postmodernidad es, sin embargo, su aparente abandono de la búsqueda de certeza, su aparente voluntad de vivir “la vida en condiciones de permanente e incurable incertidumbre”. El postmoderno se ha resignado a vivir una existencia “en presencia de una cantidad ilimitada de formas opuestas de vida”, sin que ninguna de ellas “pueda demostrar que sus exigencias estén fundamentadas en algo más sólido y vinculante que sus propias convenciones históricamente modeladas”<sup>45</sup>. La palabra más adecuada para describir una situación así quizás no es “pluralismo”, sino más bien “policentrismo”. Como ha apuntado el teólogo americano, David Tracy, “ya no existe un centro cultural occidental con márgenes. Ahora existen muchos centros, entre los cuales Occidente es simplemente uno más”<sup>46</sup>.

### *El yo en la postmodernidad*

En 1991, Jacques Derrida mantenía que “la cuestión del sujeto y el ‘quien’ viviente se encuentra en el centro de las preocupaciones más apremiantes de las sociedades modernas”<sup>47</sup>. Más recientemente, se ha comentado que la manera en la que se entiende la subjetividad humana constituye la línea de falla, por llamarla de alguna manera, entre la modernidad y la postmodernidad<sup>48</sup>.

43. BAUMAN, Z., “The Fall of the Legislator”, cit., p. 134.

44. *Ibid.*, p. 135. Cfr. también pp. 137, 138, y 140.

45. *Ibid.*, p. 135.

46. TRACY, D., “Fragments: The Spiritual Situation of our Times,” en CAPUTO, J. D., SCANLON, M. J. (eds.), *God, the Gift and Postmodernism*, Indiana University Press, Bloomington, IN 1999 (pp. 170-184), p. 170.

47. MANSFIELD, N., *Subjectivity: Theories of the Self from Freud to Haraway*, cit., p. 1, citando a DERRIDA, J., “‘Eating Well’, or the Calculation of the Subject: An Interview with Jacques Derrida”, en CADAVA E. ET AL., *Who Comes After the Subject?*, Routledge, Nueva York 1991 (pp. 96-119), p. 115.

48. MANSFIELD, N., *Subjectivity*, cit., pp. 36 y 51.

Mientras que los así llamados pensadores modernos, representados, por ejemplo, por Sigmund Freud y Jacques Lacan, consideraban la subjetividad como el objeto legítimo de una búsqueda personal (a lo largo de la vida), es decir, como un ideal que debe ser “construido”<sup>49</sup>, los pensadores postmodernos como Friedrich Nietzsche y Michel Foucault la retrataron como una ilusión impulsada por el intento de “ellos”<sup>50</sup> de manipularnos. Mientras que los modernos tratan de analizar y aprovechar el proceso dinámico que –si se gestiona correctamente– generará un “individuo que se auto-soporte”<sup>51</sup>, los postmodernos tratan de exponer la mentira contenida en la idea de que puede existir en absoluto un “centro” más o menos estable de subjetividad.

Lo que divide la comprensión moderna de la postmoderna acerca del sujeto parecería ser, sobre todo, la cuestión de si merece la pena perseguir la búsqueda de la subjetividad. De hecho, para algunos postmodernos como Foucault, ésta es realmente algo nefasto, un síntoma del defecto fundamental de la sociedad, esto es, su tendencia al totalitarismo, su deseo de imponer la “igualdad” en lo que es irreductiblemente diferente e incuantificable<sup>52</sup>. En consecuencia, la postura de Foucault se ha descrito como “anti-subjetiva”<sup>53</sup>. Para él, el sujeto como tal no existe.<sup>54</sup> El sujeto es

49. *Ibid.*, pp. 8, 9 y 37; cfr. también pp. 1 y 11.

50. De hecho, los “ellos” a los que se refiere este texto no son tanto individuos particulares como la voluntad de poder que se manifiesta en la organización social. Cfr. *ibid.*, p. 55.

51. “Para Freud, el sujeto posee un contenido cognoscible, y una estructura analizable, etc. [...] como experiencias universales”. *Ibid.*, pp. 36. Cfr., también, p. 9.

52. *Ibid.*, pp. 54-55.

53. *Ibid.*, pp. 36, 64 y 10.

54. “Para los que trabajan con las ideas de Foucault, la subjetividad es siempre y en todo lugar una ficción, y no tiene realidad o estructura intrínseca, ni una que se nos da al nacer ni como resultado de las relaciones y experiencias del comienzo de nuestras vidas. Esta ficción puede ser refutada o remodelada como una subversión de las exigencias que el poder nos hace” (*ibid.*, p. 64). Richard Bernstein rebate de forma correcta el significado de este tipo de discurso y la aparente adhesión de Tracy. (Cfr. BERNSTEIN, R., “Radical Plurality, Fearful Ambiguity, and Engaged Hope” –reseña a David Tracy, *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope*, Harper & Row, San Francisco, 1987 –*The Journal of Religion* 69 [1989], 85-91). La noción filosófica de sujeto (como distinto de la concreta y corpórea persona humana) también es objeto de las críticas de DESCOMBES, V., “Apropos of the ‘Critique of the Subject’ and of the Critique of this Critique,” en CADAVA, E. ET AL., *Who Comes After the Subject?*, cit., p. 128. Para una calificación de la idea de que Foucault (o al menos el último Foucault)

producto del “casual, fortuito desarrollo histórico”. Es “siempre, en todo lugar, una ficción sin realidad intrínseca ni estructura”. La única identidad que el sujeto (transitorio) puede poseer alguna vez es una que él “idee” como una “alternativa, aunque fantástica o efímera” a la identidad que la sociedad trata de imponerle<sup>55</sup>. Irónicamente, el sujeto moderno ha sido deshecho (o “deconstruido”) por el escrutinio implacable de su estructura básica llevado a cabo durante la modernidad. “Las críticas lingüísticas, psicoanalíticas, éticas y políticas del sujeto autónomo centrado”<sup>56</sup> lo han conseguido explicar, en el mejor de los casos, como una ilusión y, en el peor (como en el caso de Foucault), como un fraude perpetrado por intereses personales.

A la luz de la desaparición, digamos, de todo sujeto identificable, Jameson comenta que el cambio desde lo “moderno” a lo “postmoderno” es esencialmente “uno en el cual la *alienación* del sujeto es desplazada por la *fragmentación* del sujeto”<sup>57</sup> (la cursiva es nuestra). Por supuesto que, como ilustra el anti-subjetivismo total de Foucault, existe una buena razón para pensar que incluso al sujeto postmoderno “fragmentado” no le va a ir mucho mejor que

“borró” al sujeto, cfr. DERRIDA, J., “‘Eating Well’, or the Calculation of the Subject: An Interview with Jacques Derrida,” CADAVA, E. ET AL., *Who Comes After the Subject?*, (pp. 96-119), p. 97.

55. Cfr. MANSFIELD, N., *Subjectivity*, cit., pp. 63-64; cfr. también p. 179. Cfr. HASSAN, I., “Toward a Concept of Postmodernism”, CADAVA, E. ET AL., p. 153. Hassan describe “las dos tendencias constitutivas, centrales del postmodernismo” como “indeterminación” e “inmanencia”. Explica que utiliza el segundo término “sin reminiscencias religiosas” para designar la capacidad de la mente para generalizarse en símbolos, intervenir cada vez más en la naturaleza, actuar sobre sí misma a través de sus propias abstracciones y convertirse así, crecientemente, inmediatamente (*im-mediately* [sic]) en su propio entorno. Esta tendencia noética puede evocarse además mediante conceptos tan diversos como difusión, diseminación, pulsión, interrelación, comunicación, interdependencia, que se derivan de la emergencia de los seres humanos como animales con lenguaje, *Homo pictor* u *Homo significans*, criaturas gnósticas que se constituyen de forma determinada a sí mismas y a su universo, mediante símbolos creados por ellas mismas. “¿No es ‘esta la señal de que toda esta configuración está a punto de derrumbarse y de que el hombre se encuentra en proceso de perecer mientras el ser del lenguaje sigue brillando con mayor fuerza en nuestro horizonte?’, es la famosa pregunta de Foucault”. La referencia a FOUCAULT es de su *The Order of Things*, Nueva York 1970, p. 386.

56. BERNSTEIN, R. J., “Radical Plurality, Fearful Ambiguity, and Engaged Hope”, cit., p. 89.

57. JAMESON, F., “Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism”, en DOCHERTY, Th. (ed.), *Postmodernism: A Reader*, cit., p. 71.

al muy llorado Humpty Dumpty, es decir, que, tras verlo caer, seremos incapaces de volver a unir sus trozos.

*El pecado y el yo residual del postmodernismo*

Las implicaciones de la deconstrucción postmoderna del yo para la antropología teológica –y en particular para la antropología de Niebuhr– son claras. Niebuhr entendía el ego pecador como un yo amenazado por su contingencia y su ignorancia, que se engañaba a sí mismo en su intento de conseguir seguridad. Este yo estaba perpetuamente “ansioso”<sup>58</sup>, caracterizado por lo que un autor ha descrito como “la patología más penetrante de la vida moderna: el miedo a la aniquilación”<sup>59</sup>.

El yo postmoderno no puede ser aniquilado porque, en realidad, no existe. Se encuentra “descentrado”. En palabras de un comentarista, “es simplemente el lugar desde el que habla una voz; o está constituido por el juego de deseos, o por ser llevado ante las leyes de distintas instituciones”<sup>60</sup>. Para el postmodernismo, “el sujeto humano no posee sustancia alguna”<sup>61</sup>. Podríamos decir que se trata, como mucho, de un yo “residual”, un efecto secundario del deconstruccionismo moderno.

Fredric Jameson ha observado que la “liberación, en la sociedad contemporánea, de la anterior *anomia* del sujeto centrado [es decir, el sujeto freudiano inmerso en la búsqueda de superar la alienación de su verdadero yo] también puede significar, no solamente una liberación de la ansiedad, sino una liberación a su vez de todo tipo de sentimiento, ya que no está ya presente un yo que ejecute el sentimiento”. Jameson explica que esta “decadencia del afecto”, como él la denomina, no quiere decir que la situación postmoderna

58. Para obtener un comentario sobre la noción de “ansiedad” en Niebuhr, cfr. LOVIN, R. W., *Reinhold Niebuhr and Christian Realism*, cit., pp. 139-143.

59. DELBLANCO, A., *The Death of Satan: How Americans Have Lost the Sense of Evil*, Farrar, Straus & Giroux, Nueva York 1995, p. 163.

60. HART, K., *Postmodernism: A Beginner's Guide*, Oneworld, Oxford 2004, pp. 49-50. Cfr. DELBLANCO, A., *The Death of Satan*, cit., p. 8.

61. HART, K., *Postmodernism*, cit., p. 98.

esté vacía de sentimiento, sino que los sentimientos que haya serán “impersonales y flotarán a la deriva”<sup>62</sup>.

El carácter fluctuante de la vida “afectiva” del sujeto postmoderno se corresponde con la indeterminación de su vida ética. Tracy ha apuntado esta dimensión de la condición postmoderna. “Con algunas excepciones notables –observa– demasiados pensadores postmodernos se sienten libres para deconstruir la historia del pasado y del presente sin describir con realismo ninguna esperanza ético-política concreta. Desean deconstruir el *status quo* a favor del *flexus quo*”<sup>63</sup>. Si el sujeto, el yo, no es más que “una oscura y cambiante matriz impersonal de relaciones, políticas y cuerpos”<sup>64</sup>, entonces carece de sentido hablar de responsabilidad *personal* o de obligación. Después de todo, ¿quién va a ser responsable o va a sentir obligación?<sup>65</sup>.

Podría decirse que el sujeto postmoderno es un yo en negación. De hecho, uno podría incluso describirlo como un practicante fanático de una forma pervertida de *auto*-negación religiosa. En este caso, no obstante, el objeto de la auto-negación no es dejar espacio para el resto (ni el prójimo de cada uno ni Dios mismo), sino para permitir a lo que queda del yo jugar al borde del abismo, recrearse en el vacío que se ha abierto. Este residuo del yo parecería

62. JAMESON, F., “Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism,” cit. (pp. 62-92), p. 72. Jameson prosigue observando lo siguiente: “No se trata de decir que los productos culturales de la época postmoderna estén totalmente vacíos de sentimiento, sino que más bien tales sentimientos, los cuales pueden denominarse de forma mejor y más precisa ‘intensidades’, ahora son impersonales y flotan a la deriva, y tienden a estar dominados por un peculiar tipo de euforia”. Cfr. también MANSFIELD, N., *Subjectivity*, cit., p. 165.

63. TRACY, D., “The Post-Modern Re-Naming of God as Incomprehensible and Hidden”, *Cross Currents* 50 (2000) (240-247), p. 244.

64. MANSFIELD, N., *Subjectivity*, cit., p. 174.

65. Cfr., a este respecto, DESCOMBES, V., “Apropos of the ‘Critique of the Subject’ and of the Critique of this Critique”, cit., p. 130: “La ‘crítica del sujeto’ [conducida por aquellos que deseen considerarla simplemente como un ‘postulado’ para fundamentar la filosofía práctica] parece ser, de hecho, paradójica ya que termina diciendo que en realidad no deberíamos atribuir a nadie sus actos y gestos, si no es a través de un tipo de ficción convencional. Pero si nunca podemos señalar a un sujeto cuando se trata de responder a la pregunta ¿Quién?, deja de ser posible, filosóficamente hablando, tomarse en serio las cuestiones prácticas”. Cfr. también HALDANE, J. J., “Atheism and Theism”, en SMART, J. J. C. y HALDANE, J. J., *Atheism and Theism*, Blackwell, Oxford 1996, p. 157: “Afirmar la propia existencia como un yo es reclamar que existen actos por los que uno es responsable”.

haber abrazado precisamente aquellas características de la existencia humana que Niebuhr consideraba que impulsaban hacia el pecado al yo moderno. El yo postmoderno abraza su contingencia y reconoce su ignorancia. Se deleita en lo fragmentario y evita toda demanda de verdad universal.

Como se ha indicado, los filósofos contemporáneos y los sociólogos y los psicoanalistas, han dedicado considerable tiempo y energía a explicar la emergencia de este yo residual. Los teólogos se han visto menos involucrados, al menos cuando se trata de desarrollar un análisis característicamente teológico del yo postmoderno. Me parece que Niebuhr podría tener algo que ofrecernos al respecto, aunque esto significaría desarrollar un aspecto de pensamiento al que él dedicó relativamente poca atención. Estoy pensando en su análisis de la noción de sensualidad.

Niebuhr dice de la sensualidad que ésta consiste esencialmente en “la destrucción de la armonía en el yo, a causa de la indebida identificación del yo tanto con su devoción a impulsos concretos como a deseos internos”<sup>66</sup>. Al haber desplazado a Dios como centro de su existencia (orgullo), el yo se vuelve hacia dentro, para descubrir que “es inadecuado como centro de su [propia] existencia”<sup>67</sup>. Consciente de que su “auto-adoración” es una ilusión, el yo “busca escapar encontrando otro dios”<sup>68</sup>. Estos nuevos ídolos pueden asumir numerosas formas, que incluyen “ebriedad, gula, licenciosidad sexual, amor por el lujo, o cualquier devoción desordenada hacia un bien mutable”<sup>69</sup>. Estos objetos sirven como distracciones para un yo que es incapaz de soportar la carga de su propia creaturalidad. Representan el intento del yo para escapar de sí mismo. Por eso, Niebuhr puede decir que la sensualidad se manifiesta en un triple proceso: “... en primer lugar [como] otra forma de amor por sí mismo, en segundo lugar [como] esfuerzo por escapar del amor de sí a través de la deificación de [otra cosa], y por último una huida de la futilidad de ambas formas de idolatría sumergiéndose en la inconsciencia”<sup>70</sup>.

66. NIEBUHR, R., *Nature and Destiny of Man*, cit., vol. 1, p. 242.

67. *Ibid.*, p. 249.

68. *Ibid.*, p. 248.

69. *Ibid.*, p. 255. Según Niebuhr, “el sexo es la ocasión más obvia de expresión de la sensualidad y su expresión más intensa”, p. 254.

70. *Ibid.*, p. 254. En el pasaje citado, Niebuhr está usando el caso específico del sexo para ilustrar el despliegue de la sensualidad. De ahí que hable de la

Robin Lovin ha indicado que Niebuhr “presta menos atención al pecado como sensualidad que al pecado como orgullo”, y sugiere que su presentación de la sensualidad “contribuye a la trivialización de la sensualidad que él trata de evitar”. En manos de Niebuhr, “la sensualidad parece ser el pecado de los mediocres, más que el de la gente importante, un pecado para quienes no pueden permitirse el lujo del orgullo. La sensualidad parece estar confinada a las vidas individuales y a las relaciones personales, con una pequeña insinuación de que podría asumir también formas institucionales”. Lovin sugiere que “una comprensión equilibrada del ‘realismo cristiano’ requiere una mayor exploración de esta idea [sobre formas corporativas de sensualidad], y [que] un concepto totalmente desarrollado de sensualidad iluminaría algunas formas de pecado características de nuestros tiempos, que se pueden demostrar curiosamente resistentes a las denuncias de orgullo de Niebuhr”<sup>71</sup>.

¿No podría recaer la experiencia postmoderna en la última categoría? Después de todo, es difícil describir el yo postmoderno como orgulloso o asertivo. Como hemos visto, parece inclinarse a la auto-negación. Pero ¿podría no verlo como un yo que ha reconocido su propia inadecuación, y que se encuentra ahora entre la segunda y la tercera fase de la sensualidad, ya sea buscando de forma desesperada otro dios al que adorar o incluso anhelando el olvido? Hay mucho de la cultura postmoderna que sugiere la posibilidad de que éste sea el caso. Los modernos medios de comunicación producen estrellas desechables —algunas incluso son llamadas “ídolos”— y el apetito que el público tiene de estos ídolos parece insaciable. Más de un autor ha descrito nuestra época como una “cultura de la muerte”. En algunos países, incluyendo —tristemente— mi país de adopción, la capacidad para acabar con la propia vida se describe (de forma bastante literal) como la “última” expresión de libertad. Éste es el mundo de las “esperanzas reducidas”<sup>72</sup>. De hecho, el primer belga que se acogió a la ley de la eutanasia para acabar con su vida (aunque no era un enfermo

“deificación de otro”. No obstante, es claro que considera cada objeto de la sensualidad como un “ídolo” (p. 248). Por claridad, he sustituido aquí “deificación de otro” por la expresión, “deificación de [otra cosa]”. Cfr. también p. 255.

71. LOVIN, R. W., *Reinhold Niebuhr and Christian Realism*, cit., pp. 143-144.

72. *Ibid.*, p. 151.

terminal), dijo de sí mismo que, para él, había llegado el momento de “salir del mercado de una forma profesional” —el yo como artículo de consumo.

Aparentemente el yo postmoderno no tendría pretensiones de ningún tipo. No obstante, su regocijo en la finitud y en lo fragmentario es un signo de que al final ha llegado a aceptarse, o la expresión de una huida de su identidad real como criatura con capacidad para Dios. Es decir, ¿estamos viviendo en la época de la sensualidad? Lovin señala que la sensualidad se puede enmascarar como humildad cuando es realmente la expresión de “un deseo de medir nuestros logros contingentes con un estándar más fácil de alcanzar y más a nuestro gusto”<sup>73</sup>. La sensualidad es el pecado del yo “que se pierde en las posibilidades inmediatas, [...] que se absorbe en insignificantes preocupaciones y que excusa su mediocre forma de actuar”<sup>74</sup>. Se trata del pecado que se manifiesta “cuando estamos fascinados por el descubrimiento de nuestros propios límites, cuando nos consideramos felices si hemos hecho exactamente todo lo que esos límites nos dicen qué podemos y debemos hacer”<sup>75</sup>. Niebuhr lo resumió muy bien al describir la sensualidad como “el esfuerzo por escapar de la libertad y las posibilidades infinitas del espíritu, llegando a perderse en los procesos pormenorizados, en las actividades e intereses de la existencia, un esfuerzo que resulta inevitablemente en una devoción ilimitada hacia valores limitados”<sup>76</sup>. En resumen, la sensualidad es el yo en huida de sí mismo, y bien puede ser éste el pecado que acosa a la postmodernidad.

### *Conclusión*

La imagen de la “huida” no es extraña de ninguna manera al discurso cristiano sobre el pecado. Como observa un comentarista, “la idea de pecado fue introducida en la mentalidad occidental en un relato de huida y persecución”<sup>77</sup>. La inquietud es el estado del

73. *Ibid.*, p. 144.

74. *Ibid.*, p. 147.

75. *Ibid.*, p. 148.

76. NIEBUHR, R., *Nature and Destiny of Man*, cit., vol. 1, p. 197.

77. DELBLANCO, A., *The Death of Satan*, cit., p. 155.

yo pecador. Su destino es vagar sin rumbo. Los puritanos del siglo XVII entendían el pecado “como una especie de ignorancia comprensiva, una oscuridad en la que el pecador vagaba como un niño abandonado”<sup>78</sup>. Newman, en su reflexión sobre la condición de la humanidad pecadora, lo comparaba con encontrarse a “un muchacho de buena presencia e inteligente, con prendas en él de una naturaleza refinada, lanzado al mundo sin previsión, incapaz de decir de dónde viene, su lugar de nacimiento o sus lazos familiares”. Frente a este aparente huérfano, Newman sólo podía “concluir que algún misterio hay oculto en su historia, y era sujeto del que, por una u otra razón, sus padres se avergonzaban”<sup>79</sup>. En un estudio sobre el declive gradual del sentido del mal en la América moderna, Andrew Delblanco describe cómo, tras la catástrofe de la guerra civil, las referencias al gobierno providente de Dios sobre la historia fueron sustituidas por nociones como “oportunidad, suerte [y] fortuna”. La literatura norteamericana retrataba la experiencia moderna como “buscar a tientas sin puntos de referencia en una tierra [pueblo] que una vez creyeron conocer”<sup>80</sup>. Niebuhr describe al yo –abandonado a sí mismo– como “indigente”<sup>81</sup>.

Más recientemente, Susan Neiman en su estudio *Evil in Modern Thought* observa que la modernidad se ha caracterizado por la pérdida de seguridad de que el mundo es “un lugar en el que conocemos nuestro camino”. De hecho, señala que “la ausencia de esta seguridad es una piedra de toque de lo moderno”. Según Neiman, el proceso de modernidad, que culmina en los horrores de Auschwitz, exige que “rechacemos acomodarnos a cualquier estructura particular que el mundo aporte para domesticarnos. También exige que rechacemos acomodarnos en nuestra propia piel”<sup>82</sup>. Al igual que Niebuhr –y Newman y una larga tradición teológica– Neiman, filósofa, acude a la metáfora de la “indigencia” para describir la condición humana<sup>83</sup>. No obstante, al contrario de dicha tradición,

78. *Ibid.*, p. 37.

79. NEWMAN, J. H., *Apologia Pro Vita Sua*, cit., p. 217 (trad. de la edición española, p. 190).

80. DELBLANCO, A., *The Death of Satan*: cit., pp. 147-148.

81. NIEBUHR, R., *Nature and Destiny of Man*, cit., vol. 1, p. 18.

82. NEIMAN, S., *Evil in Modern Thought: An Alternative History of Philosophy* Princeton University Press, Princeton 2002, pp. 304 y 305.

83. El último capítulo del libro de Neiman se titula “Homeless”, pp. 240-328.

ella es incapaz de concebir en absoluto un hogar. Quizás no deberíamos esperar más de la filosofía. De cualquier forma, existe algo inquietante en torno a la sugerencia de que hay algún tipo de virtud en la aceptación de nuestro estado de horfandad, no porque este estado sea insoportable (aunque pudiera serlo), sino porque representa la exclusión del futuro. Como tal, esto podría representar la coincidencia de las dos expresiones del pecado que Niebuhr identificase –orgullo y sensualidad–. Al excluir el futuro, el yo postmoderno, al mismo tiempo, se engaña a sí mismo y se resigna con el presente. En su orgullo, sucumbe ante el mundo tal como éste es. Sólo Dios puede ahora salvarlo.