Del autor de éxitos como
EL DIOS PRÓDIGO y LA ORACIÓN

TIMOTHY KELLER

UNA FE LÓGICA

Usando la razón para creer en Dios

Table of Contents

PREFACIO: La fe de la persona secular
PARTE UNO: ¿Por qué necesitamos la religión?
UNO: ¿Desaparecerá la religión?
DOS: ¿No se basa la religión en la fe y el secularismo en la evidencia?
PARTE DOS: La religión es más de lo que piensas que es
TRES: Un sentido de la vida que el sufrimiento no puede quitarte
CUATRO: Una satisfacción que no se basa en las circunstancias
CINCO: ¿Por qué no soy libre de vivir como me plazca mientras no cause daño a nadie?
SEIS: El problema del yo
SIETE: Una identidad que no te destruye o excluye a otros
OCHO: Una esperanza que puede enfrentar cualquier cosa
NUEVE: El problema de la moral
DIEZ: Una justicia que no crea nuevos opresores
PARTE TRES: El cristianismo tiene sentido
ONCE: ¿Es razonable creer en Dios?
DOCE: ¿Es razonable creer en el cristianismo?
EPÍLOGO: Solo en Dios
Notas

UNA FE LÓGICA

Argumentos razonables
para creer en Dios

TIMOTHY KELLER

B&H ESPAÑOL
NASHVILLE, TENNESSEE

Una fe lógica: Argumentos razonables para creer en Dios

Copyright © 2017 por Timothy Keller
Todos los derechos reservados.
Derechos internacionales registrados.

B&H Publishing Group
Nashville, TN 37234

Clasificación Decimal Dewey: 239
Clasifíquese: Apologética

Publicado originalmente por Viking con el título *Making Sense of God: An Invitation to the Skeptical* © 2016 por Timothy Keller.
Traducción al español: Annabella Vides de Valverde
Tipografía: 2K/DENMARK
Edición: Grupo Scribere

Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida ni distribuida de manera alguna ni por ningún medio electrónico o mecánico, incluidos el fotocopiado, la grabación y cualquier otro sistema de archivo y recuperación de datos, sin el consentimiento escrito del autor.

Toda dirección de Internet contenida en este libro se ofrece solo como un recurso. No intentan condonar ni implican un respaldo por parte de B&H Publishing Group. Además, B&H no respalda el contenido de estos sitios.

A menos que se indique otra cosa, las citas bíblicas se han tomado de La Santa Biblia, Nueva Versión Internacional®, © 1999 por Biblica, Inc. ®. Todos los derechos reservados. Las citas bíblicas marcadas LBLA se tomaron de LA BIBLIA DE LAS AMÉRICAS, © 1986, 1995, 1997 por The Lockman Foundation. Las citas bíblicas marcadas RVR1960 se tomaron de la versión Reina-Valera Revisada 1960, © 1960 por Sociedades Bíblicas en América Latina; © renovado 1988 Sociedades Bíblicas Unidas. Usadas con permiso.

ISBN: 978-1-4336-4455-9

Impreso en EE.UU.
1 2 3 4 5 * 20 19 18 17

PREFACIO

La fe de la persona secular

He sido pastor en Manhattan, Nueva York, durante casi 30 años. La mayor parte de la gente que vive en esta ciudad no profesa una religión, ni son lo que suele llamarse cristianos porque celebran la Navidad y la Semana Santa. Más bien, la mayoría se identificaría como «secular» o «sin afiliación religiosa».

Hace poco el *New York Times* hizo un reportaje sobre un foro semanal que tiene nuestra iglesia para gente que es escéptica sobre la existencia de Dios o cualquier otra realidad sobrenatural. Las reglas básicas del grupo asumen que ninguna religión ni la secularidad son verdad. En cambio, se consultan múltiples fuentes (experiencia personal, filosofía, historia, sociología, así como textos religiosos) para comparar los sistemas de creencias y considerar cuán razonable es uno u otro con respecto a los demás. Sin duda, la mayor parte de los participantes viene a la discusión con un punto de vista y tiene la esperanza de que su cosmovisión se refuerce mediante este proceso de evaluación. No obstante, también a cada persona se le invita a estar abierta a la crítica y a estar dispuesta a reconocer las fallas y los problemas en su manera de ver las cosas.[1]

Después de que se publicó el artículo, varios tableros de mensajes y foros en internet lo discutieron. Muchos no lo tomaron en serio. Uno de los comentarios afirmaba que el cristianismo «carece de sentido en el mundo real y natural en que vivimos» y por tanto no tiene «mérito [racional]» en absoluto. Muchos se opusieron a la opinión de que la secularidad fuera un conjunto de creencias que podría compararse con otros sistemas. Por el contrario, afirmaban, sería solo una apreciación adecuada de la naturaleza de las cosas basada estrictamente en una evaluación racional del mundo. La gente religiosa trata de imponer sus creencias en otros, pero, se indicó, cuando las personas seculares exponen sus argumentos, ellas solo tienen

hechos, y las personas que no están de acuerdo cierran sus ojos a estos hechos. La única manera de ser un cristiano, afirmaba otro, es asumir que las fábulas de la Biblia son verdad y cerrar tus ojos a toda razón y evidencia.

En otro foro, los participantes no podían entender por qué algunos escépticos seculares se acercarían a ese grupo. «¿Piensan que "aquellos que no tienen afiliación religiosa" en Estados Unidos es porque nunca han escuchado las "buenas nuevas"?» preguntó un hombre con incredulidad. «¿Piensan que la gente secular llegará a ese lugar y escuchará y dirá: "por qué nadie me había dicho esto"?». Otro escribió: «Las personas no carecen de una afiliación religiosa porque no están familiarizadas con la religión, sino porque así lo han escogido».[2]

Sin embargo, a través de los años han sido innumerables las veces que he estado en esta clase de discusiones de grupo, y las conjeturas de estos críticos sobre aquellos que carecen de una afiliación religiosa son en gran medida equivocadas. Tanto los creyentes como los no creyentes en Dios llegan a sus respectivas conclusiones a través de una combinación de la experiencia, la fe, el razonamiento y la intuición. Y en estos foros, suelo escuchar a los escépticos decirme: «Desearía haber conocido antes que existía esta clase de creencia religiosa y esta forma de pensar sobre la fe. Esto no quiere decir que voy a creer ahora, pero nunca antes había tenido tantos elementos para reflexionar sobre estos temas».

El material en este libro es una manera de ofrecer a los lectores (en especial a los más escépticos, quienes pueden pensar que las «buenas nuevas» carecen de relevancia cultural) los mismos elementos para la reflexión. Compararemos las creencias y las afirmaciones del cristianismo con las creencias y las afirmaciones del punto de vista secular, al preguntarnos cuál tiene más sentido para un mundo complejo y la experiencia humana.

Sin embargo, antes de que procedamos, deberíamos detenernos un momento para considerar en qué forma usaremos la palabra «secular». Hay, al menos, tres maneras en que se usa esta palabra hoy.

Una manera aplica el término a la estructura política y social. Una *sociedad secular* es aquella en la que hay una separación entre la iglesia y el estado. El gobierno y las instituciones culturales más importantes no favorecen ninguna fe religiosa. El término «secular» puede también usarse para describir a los individuos. Una *persona secular* es aquella que no conoce si hay un Dios ni un ámbito sobrenatural más allá del mundo natural. Todo, según este punto de vista, tiene una explicación científica. Por último, el término puede describir un determinado tipo de cultura con sus temas y narrativas. Una *época secular* es aquella en la que todos los énfasis están en el *saeculum*, en el aquí y el ahora, sin ningún concepto de lo eterno. El sentido de la vida, la dirección y la felicidad se entienden y se buscan en la prosperidad económica del tiempo presente, el bienestar material y la plenitud emocional.

Es útil distinguir cada uno de estos aspectos de la secularidad, porque no son idénticos. Una sociedad podría tener un estado secular incluso si hubiera pocas personas seculares en el país. Otra distinción es muy común. Los individuos podrían profesar no ser seculares y tener una fe religiosa. No obstante, a un nivel práctico, la existencia de Dios quizás no tenga un impacto perceptible en su conducta y en las decisiones en sus vidas. Esto es así porque en una época secular incluso las personas religiosas tienden a escoger a sus parejas y cónyuges, carreras y amistades, así como las opciones financieras, con un objetivo no mayor que su propia felicidad en el tiempo presente. Sacrificar la paz y la prosperidad personal por causas trascendentes ha llegado a ser raro, incluso para las personas que afirman que creen en valores absolutos y en la eternidad. Aunque no seas una persona secular, la época secular puede «diluir» (secularizar) la fe hasta que la consideres solo como una elección más en la vida —al igual que el trabajo, la recreación, los pasatiempos, la política— más que como el marco general que determina todas las elecciones en la vida.[3]

En este libro, usaré la palabra «secular» en la segunda y tercera maneras y presentaré a menudo fuertes críticas a estas posiciones. Sin embargo, soy un

gran defensor del primer tipo de secularidad. No quiero que la iglesia o cualquier otra institución religiosa controle al estado, ni que el estado controle a la iglesia. Las sociedades en las cuales el estado ha adoptado y promovido una fe única han sido a menudo opresivas. Los gobiernos han usado la autoridad de la «única religión verdadera» como una justificación para la violencia y el imperialismo. Resulta irónico que el matrimonio entre la iglesia y el estado termine debilitando a la religión que se ha favorecido más que fortalecerla. Cuando a las personas se les impone una religión a través de la presión social en vez de escogerla libremente, a menudo la adoptan a medias o de manera hipócrita. La mejor opción es un gobierno que no promueve una sola fe ni una forma doctrinaria de creencia secular que denigra y margina la religión.

Un estado realmente secular crearía una sociedad de verdad pluralista y un «mercado de ideas» en que las personas de toda clase de creencias, que incluye a aquellos con creencias seculares, podrían con libertad contribuir, comunicar, coexistir y cooperar en un marco de respeto mutuo y paz. ¿Existe ese lugar? No, todavía no. Sería un lugar donde las personas, aunque difieran enormemente, escucharían con atención antes de hablar. Allí, las personas evitarían todo subterfugio y tratarían las objeciones y las dudas de los demás con respecto y seriedad. Tratarían de comprender la otra posición tan bien que sus oponentes pudieran afirmar: «Tú presentas mi posición en una mejor manera y más convincente de lo que yo mismo lo hago». Admito que tal lugar no existe, pero espero que este libro sea una pequeña e imperfecta contribución hacia su creación.

Hace algunos años escribí el libro *¿Es razonable creer en Dios?*, el cual provee un conjunto de razones para creer en Dios y el cristianismo. Aunque este libro ha sido útil para muchos, no comienza lo suficientemente atrás para muchas personas. Incluso algunos no comenzarán el viaje de exploración, porque, con franqueza, el cristianismo no parece bastante relevante para que valga la pena. «¿Acaso la religión no exige saltos de fe ciega en una época

marcada por la ciencia, la razón y la tecnología?», preguntan. «Sin duda, menos y menos personas sentirán la necesidad de la religión y esta desaparecerá».

Este libro comienza abordando esas objeciones. En los primeros dos capítulos desafiaré con firmeza tanto la presunción de que el mundo se está volviendo más secular y la creencia de que las personas no religiosas, seculares, fundamentan su punto de vista sobre la vida principalmente en la razón. La realidad es que cada persona adopta su propia cosmovisión por una variedad de factores racionales, emocionales, culturales y sociales.

Después de esa primera sección del libro, en los próximos capítulos compararé y contrastaré cómo el cristianismo y la secularidad (con referencias ocasionales a otras religiones) buscan proveer sentido en la vida, satisfacción, libertad, identidad, una brújula moral y esperanza; todas estas cosas tan cruciales que no podemos vivir sin ellas. Argumentaré que el cristianismo tiene más sentido emocional y cultural, que explica las cuestiones relativas a la vida en las formas más incisivas, y que nos ofrece inigualables recursos para satisfacer estas necesidades humanas ineludibles.

¿Es razonable creer en Dios? no aborda muchas de las creencias de trasfondo que nuestra cultura nos ha impuesto en cuanto al cristianismo, lo cual lo hace parecer poco creíble. Estas presunciones no se nos presentan de manera explícita con argumentos. Más bien, son absorbidas por las historias y los temas del espectáculo y las redes sociales. Se asume que son simplemente «como son las cosas».[4] Son tan fuertes que incluso muchos creyentes cristianos, quizás en secreto al principio, descubren que su fe se ha hecho cada vez menos real en sus mentes y corazones. Mucho o la mayor parte de lo que creemos en este nivel es, por lo tanto, invisible a nosotros *como* creencia. Algunas de las creencias que abordaremos son:

- «No necesitas creer en Dios para tener una vida plena de significado, esperanza y satisfacción» (capítulos 3, 4 y 8).
- «Debes ser libre para vivir como mejor te parezca, mientras que no

lastimes a otros» (capítulo 5).
- «Empiezas a ser tú mismo cuando eres fiel a tus más profundos deseos y sueños» (capítulos 6 y 7).
- «No necesitas creer en Dios para tener un fundamento para los valores morales y los derechos humanos» (capítulos 9 y 10).
- «Hay poca o ninguna evidencia para la existencia de Dios o la veracidad del cristianismo» (capítulos 11 y 12).

Si piensas que el cristianismo no promete mucho en cuanto a tener sentido para una persona razonable, entonces este libro está escrito para ti. Si tienes amigos o familia que se sienten de esta manera (y ¿quién en nuestra sociedad no se siente así?), este libro debería ser de interés para ti y para ellos también.

Después de una de estas discusiones de «bienvenida para los escépticos» en nuestra iglesia, un hombre mayor se me acercó. Él había asistido a muchas de nuestras reuniones. «Me doy cuenta ahora —me indicó—, que tanto en mis años de juventud cuando iba a la iglesia *y* en los años en los que he vivido como un ateo, nunca en realidad consideré cuidadosamente mis fundamentos. Mi entorno me ha influenciado demasiado. No he reflexionado en las cosas por mi cuenta. Gracias por esta oportunidad».

Confío en que este libro permitirá a los lectores, tanto dentro como fuera de la creencia religiosa, que hagan lo mismo.

PARTE UNO

¿POR QUÉ NECESITAMOS LA RELIGIÓN?

UNO

¿Desaparecerá la religión?

Si has tomado este libro para leerlo, eso demuestra que tienes interés en determinar si es posible la creencia religiosa en nuestro tiempo. Pero, realmente, ¿deberías seguir leyéndolo? ¿No es acaso este libro nada más que una acción desesperada y defensiva sobre la relevancia de la religión? ¿En el mundo real, «no está en marcha la ausencia de la fe»? ¿No es que la religión en general y el cristianismo en particular están agotados, inevitablemente en decadencia? ¿No están aumentando los porcentajes de la población, en especial entre aquellos nacidos en las dos últimas décadas del siglo xx, que descubren que tienen menos necesidad de Dios y de fe en su vida?

Una mujer en mi iglesia trajo a un colega del ámbito empresarial a un servicio de adoración el domingo por la mañana. El hombre, cerca de los sesenta años, se sorprendió al ver varios miles de profesionales, la mayoría jóvenes que viven en Manhattan (Nueva York). El servicio le pareció provechoso, intelectualmente estimulante e incluso conmovedor. Después, le confesaría a la mujer que la experiencia lo había desconcertado. Ella le preguntó por qué. Y él admitió: «Siempre creí que la religión estaba muriendo, al menos entre la gente educada y sin duda entre los jóvenes. Puedo entender que los adultos jóvenes se sientan atraídos a los conciertos de rock cristiano. Sin embargo, mi experiencia aquí me coloca en una situación difícil».

Luego de un importante nuevo estudio realizado por el *Pew Research Center*, el *Washington Post* publicó un artículo titulado «The World Is Expected to Become More Religious—Not Less» [Se espera que el mundo llegue a ser más religioso y no menos]. Aunque se reconocía que en Estados Unidos y en Europa el porcentaje de las personas sin afiliación religiosa aumentará por ahora, el artículo sintetizaba los hallazgos de la investigación, es decir, que en el mundo en general la religión está creciendo de manera

firme y constante. Los cristianos y los musulmanes integrarán un porcentaje cada vez mayor de la población mundial, mientras que la proporción que es secular se contraerá. Jack Goldstone, profesor de política pública en la *George Mason University*, se cita en este artículo: «.que la tengorarr sobre eso; tengo razto consenso cuando declara los elementos naturales mejor de lo que Dios […] Los sociólogos se apresuraron cuando afirmaron que el crecimiento de la modernización significaría un crecimiento de la secularización y la ausencia de fe […]. Eso no es lo que estamos viendo […]. Las personas necesitan la religión».[5]

Muchos lectores del artículo del *Washington Post* tuvieron la misma reacción del hombre que visitó nuestra iglesia. Les parecieron inconcebibles los hallazgos del estudio. Uno opinaba: «Es fácil eliminar la religión solo con educar a las personas sobre otras religiones, o incluso al proporcionarles una mirada objetiva y secular a la historia de la religión en la que cualquier joven ha sido criado».[6] Es decir, conforme se eleven los niveles de la educación y avance la modernización, la religión *tiene que* desaparecer. Según esta opinión, las personas sienten que necesitan la religión solo si ellas no son instruidas en la ciencia, la historia y el pensamiento lógico.

Sin embargo, el estudio de *Pew*, amenazaba todas estas creencias profundamente arraigadas sobre por qué las personas son religiosas. Hace poco, destacados académicos en la sociedad occidental casi tenían una posición unánime al pensar que la religión estaba en inevitable decadencia. Pensaban que la necesidad de la religión desaparecería a medida que la ciencia proveyera explicaciones y ayuda contra los elementos naturales mejor de lo que Dios ha hecho. En 1966, John Lennon representaba este consenso cuando declaró: «El cristianismo pasará. Se desvanecerá y se reducirá. No necesito argumentar sobre eso, tengo razón y los hechos lo demostrarán».[7]

Sin embargo, esto no ha sucedido como se anunció. Como lo demuestra el estudio de *Pew*, la religión va en aumento, y el surgimiento de los más estridentes y declarados «nuevos ateos» puede ser, en realidad, una reacción a

la persistencia e incluso el resurgimiento de una religión pujante.[8] Tampoco es que el auge de la fe solo esté ocurriendo entre las personas menos educadas. Durante la última generación, filósofos como Alasdair MacIntyre, Charles Taylor y Alvin Plantinga han producido un gran número de obras académicas que apoyan la creencia en Dios y critican el secularismo moderno en formas que no son fáciles de refutar.[9]

Los demógrafos nos dicen que el siglo XXI será menos secular que el siglo XX. Se han registrado cambios radicales religiosos respecto al cristianismo en África al sur del Sáhara y China, mientras que las denominaciones evangélicas y el pentecostalismo han crecido exponencialmente en Latinoamérica. Incluso en Estados Unidos el crecimiento de los que «no tienen una afiliación religiosa» ha sido principalmente entre aquellos que tienen una fe nominal mientras que los fervientemente religiosos en Estados Unidos y Europa están aumentando.[10]

Creer en Dios tiene sentido para cuatro de cada cinco personas en el mundo y continuará siendo así en el futuro inmediato.[11] La pregunta inminente es, entonces, ¿por qué? ¿Por qué la religión todavía crece en medio de tanta oposición secular? Algunos podrían responder que la mayor parte de las personas en el mundo suelen tener un bajo nivel de formación, mientras que otros podrían ser un poco más directos y responder: «Porque casi todos son idiotas». Sin embargo, una respuesta más reflexiva y menos misantrópica es necesaria. Hay dos buenas respuestas a la cuestión de por qué la religión continúa persistiendo y creciendo. Una explicación es que muchas personas descubren que le «faltan cosas» a la razón secular que son necesarias para vivir bien. Otra explicación es que muchas personas de manera intuitiva perciben un mundo que trasciende más allá de este mundo natural. Consideraremos ambas ideas por separado.

Una conciencia de que algo falta

Hace algunos años, una mujer de China que realizaba estudios de posgrado en teoría política en la *Columbia University* comenzó a asistir a nuestra

iglesia. Una de las razones por las que había venido a estudiar a Estados Unidos era el consenso, cada vez mayor, entre los sociólogos chinos, de que la idea cristiana de la trascendencia constituía la base histórica para el concepto de los derechos humanos y la igualdad.[12] Al fin y al cabo, afirmaba, la ciencia por sí sola no podía demostrar la igualdad humana. Le expresé mi sorpresa, pero me indicó que esto no era solo algo que algunos académicos chinos argumentaban, sino que también algunos de los más respetados pensadores seculares afirmaban en el Occidente. Mediante su ayuda, llegué a ver que la fe estaba reapareciendo en enrarecidos círculos filosóficos donde la razón secular —la razón y la ciencia sin ningún tipo de creencia en una realidad trascendente y sobrenatural— se ha visto cada vez más como las cosas que faltan, lo que la sociedad necesita.

Uno de los filósofos más prominentes del mundo, Jürgen Habermas, fue por décadas un defensor de la visión de la Ilustración que afirmaba que solo la razón secular debía usarse en la arena pública.[13] Sin embargo, hace poco Habermas sorprendió a la élite de los filósofos con una actitud diferente y más positiva hacia la fe religiosa. Ahora piensa que únicamente la razón secular no puede explicar lo que llama «la sustancia del humano». Sostiene que la ciencia no puede proveer los medios para juzgar si sus inventos tecnológicos son buenos o malos para los seres humanos. Para eso, debemos saber lo que es un buen ser humano, y la ciencia no puede adjudicar moralidad o definir tal cosa.[14] Las ciencias sociales quizás puedan decirnos qué es la vida humana, pero no lo que debe ser.[15] El sueño de los humanistas del siglo XIX fue que el declive de la religión nos llevara a menos guerras y conflictos. Sin embargo, el siglo XX ha sido marcado por una violencia cada vez mayor, llevada a cabo por estados que eran aparentemente no religiosos y operaban sobre la base del racionalismo científico. Habermas señalaba a aquellos que todavía confían en que «la razón filosófica […] es capaz de determinar lo que es verdadero y lo que es falso» que consideren las «catástrofes del siglo XX —los fascistas religiosos y los estados comunistas que operaban según la razón práctica— para ver que esta confianza no viene

al caso».[16] Hechos terribles se han llevado a cabo en el nombre de la religión, pero el secularismo no ha resultado ser un avance.

La evidencia para la tesis de Habermas viene de la investigación reciente sobre la historia del movimiento eugenésico a principios del siglo XX. Thomas C. Leonard de *Princeton University* demuestra que hace un siglo se entendía que las políticas sociales progresistas basadas en la ciencia implicaban la esterilización o la reclusión de las personas que se consideraba que tenían genes defectuosos.[17] En 1926, John T. Scopes fue juzgado según la ley de Tennessee por enseñar sobre la evolución. Sin embargo, pocos recuerdan que el libro de texto que usó Scopes, *Civic Biology* escrito por George Hunter, no solo enseñaba la evolución, sino además argumentaba que la ciencia dictaba que se debería esterilizar o aun matar a aquellas personas que debilitaban el patrimonio genético humano al propagar «enfermedades, inmoralidad y crimen a todas las partes de este país».[18] Esto caracterizó los libros de ciencia de la época.

Fueron los horrores de la Segunda Guerra Mundial, no la ciencia, los que desacreditaron la eugenesia. El vínculo entre la composición genética y las diversas formas de conducta antisocial nunca se ha refutado; sin duda, ocurre lo contrario. Por ejemplo, estudios recientes demuestran que un gen receptor particular reduce la probabilidad de que los varones sigan en la escuela, incluso con ayuda compensatoria y ayuda de los maestros y los padres.[19] Hay muchos vínculos entre la herencia y las enfermedades, las adicciones y otros problemas de la conducta. Thomas Leonard argumenta que «la ciencia de la especie y la eugenesia no eran pseudociencias en la […] Era Progresista. Eran ciencias».[20] Entonces, era perfectamente lógico concluir que sería económica y socialmente más rentable si aquellos que eran propensos genéticamente a vidas no productivas no heredaran su código genético. Sin embargo, los campos de exterminio suscitaron la intuición moral que la eugenesia, aunque quizás científicamente eficiente, era *perversa*. No obstante, si crees que lo es, debes encontrar respaldo para tu convicción en alguna fuente más allá de la

ciencia y del análisis costo-beneficio estrictamente racional de la razón práctica. ¿Dónde podemos buscar este respaldo? Habermas escribe: «… los ideales de la libertad […] la conciencia moral individual, los derechos humanos y la democracia; [son] el legado directo de la ética judía de la justicia y la ética cristiana del amor […]. Al día de hoy no existe ninguna alternativa a [este legado]».[21]

Nada de lo anterior niega que la ciencia y la razón sean fuente de enorme e irremplazable bien para la sociedad humana. El punto es, más bien, que *únicamente* la ciencia no puede servir como una guía para la sociedad humana.[22] Esto se resumió adecuadamente en un discurso que se escribió, pero nunca se pronunció en el «juicio a Darwin» de Scopes: «La ciencia es una fuerza material extraordinaria, pero no es una maestra de moral. Puede perfeccionar la maquinaria, pero no proporciona restricciones morales que protejan a la sociedad del mal uso de la máquina […]. La ciencia no enseña [y no puede] el amor fraternal».[23] La razón científica y secular es un gran bien, aunque si se las toma como el único fundamento para la vida humana, se descubrirá que hay muchas cosas que necesitamos, pero que le faltan.

Enfrentar la muerte y encontrar el perdón

Un libro popular que hace afirmaciones similares es el éxito en ventas *When Breath Becomes Air* [Cuando la respiración se vuelve aire]. Recoge las reflexiones de un joven neurocirujano, ya fallecido, sobre su viaje de regreso a la fe cuando moría de cáncer.[24] Paul Kalanithi había sido un «férreo ateo». Su primera acusación contra el cristianismo fue «su fracaso en función de argumentos empíricos. Sin duda, la razón ilustrada ofrecía un cosmos más coherente […] una concepción material de la realidad, una cosmovisión por ende científica».[25] Sin embargo, el problema con esta concepción se hizo evidente para él. Si todo debe tener una explicación científica y una prueba de su existencia, entonces esto implicaría «eliminar no solo a Dios del mundo, sino además el amor, el odio, el sentido de la vida […] sería el mundo que es evidente, *no* el mundo en el que vivimos».[26]

Kalanithi argumentaba que toda ciencia puede «reducir los fenómenos en

unidades manejables». Puede hacer «afirmaciones sobre la materia y la energía», pero nada más. Por ejemplo, la ciencia puede explicar el amor y el sentido de la vida como respuestas químicas en tu cerebro que ayudaron a tus antepasados a sobrevivir. Sin embargo, si afirmamos, lo que casi todos hacemos, que el amor, el sentido de la vida y la moral no solo parecen reales, sino que de verdad lo son, la ciencia no puede apoyar eso. Entonces, concluía que «el conocimiento científico [es] inaplicable» para los «aspectos centrales de la vida» que incluyen la esperanza, el amor, la belleza, el honor, el sufrimiento y la virtud.[27]

Cuando Kalanithi se dio cuenta de que no hay pruebas científicas para la realidad del sentido de la vida y la virtud, cosas que estaba seguro que existían, lo llevó a reflexionar sobre toda su visión de la vida. Si la premisa del secularismo llevaba a conclusiones que sabía que no eran verdad —es decir que el amor, el sentido de la vida y la moral son ilusiones— entonces era tiempo de cambiarla. Descubrió que ya no era irrazonable creer en Dios. Llegó no solo a creer en Dios, sino además a creer en «los valores centrales del cristianismo —el sacrificio, la redención, el perdón— porque los encontró convincentes».[28] Paul Kalanithi descubrió también que, en la frase de Habermas, el punto de vista completamente secular tenía muchas cosas «que le faltaban», las cuales sabía que eran necesarias y reales.

Kalanithi aludió al perdón como una de las razones por las cuales había abandonado el secularismo. Él no lo elabora, pero otro relato puede aclarar esto. La autora y profesora Rebecca Pippert tuvo la oportunidad de evaluar algunos cursos a nivel de posgrado en la Universidad de Harvard, uno de los cuales era «Sistemas de consejería». En una ocasión el profesor presentó un caso práctico en el cual se usaron métodos terapéuticos para ayudar al hombre a recuperarse de una profunda hostilidad e ira hacia su madre. Esto contribuyó para que el cliente se entendiera a sí mismo en nuevas formas. Entonces Pippert le preguntó al profesor cómo habría respondido si el hombre hubiera solicitado ayuda para perdonarla.[29] El profesor respondió

que el perdón era un concepto que asumía responsabilidad moral y muchas otras cosas a las que la psicología científica no podía responder. Y argumentaba: «No impongas tus valores […] sobre el perdón en el paciente». Cuando algunos de los estudiantes respondieron con desaliento, el profesor trató de aliviar la tensión con un toque de humor. «Si ustedes chicos están buscando un cambio en el corazón, pienso que están buscando en el lugar equivocado». Sin embargo, como Pippert observa: «La verdad es que estamos buscando un cambio en el corazón».[30] La razón secular, por sí sola, no puede darnos un fundamento para «el sacrificio, la redención y el perdón», como Paul Kalanithi concluía en sus meses finales de vida.

Un sentido de lo trascendente

Una segunda razón es porque, incluso en nuestra época secular, la religión sigue teniendo más sentido para la gente en el aspecto existencial que en el intelectual. El profesor de Harvard James Wood, en el artículo «Is That All There Is?» [¿Eso es todo lo que hay?] del *New Yorker* relataba sobre una amiga, una filósofa analítica y atea convencida, que algunas veces se despertaba en medio de la noche atormentada por una intensa angustia:

> ¿Cómo puede ser que este mundo es el resultado de una gran explosión accidental? ¿Cómo no podría haber un diseño, un propósito que no es metafísico? ¿Puede ser que cada vida —empezando con la mía, la de mi esposo, la de mi hijo, y luego extendiéndose hacia afuera — es irrelevante a nivel cósmico?[31]

Wood, que es un hombre secular, confesaba: «Al envejecer, cuando los padres y los contemporáneos comienzan a morir, y los obituarios en el periódico ya no son más misivas de un lugar lejano, sino cartas locales, y los propios proyectos parecen cada vez más innecesarios y efímeros, encuentro que es más probable que semejantes momentos de terror e incomprensión que parecen ser más frecuentes y penetrantes surjan en medio del día como de la noche».[32]

¿Qué es esta «incomprensión» que puede asir de repente aun a la mente secular? ¿Las preguntas de la amiga de Wood revelan más una intuición que

una línea de razonamiento? Es el sentir que somos algo más y que la vida es algo más que lo que podemos ver en el mundo material. Steve Jobs, cuando consideraba su propia muerte, admitió que sentía que «es raro pensar que acumulaste toda esta experiencia […] y luego solo desaparece. Así que quiero pensar que algo sobrevive, que quizás tu conciencia permanece». Le parecía que no podía ser verdad que la realidad, para algo tan importante como el ser humano, fuera solo como un «interruptor de apagado», que hace «¡clic! y te fuiste».[33]

Lisa Chase, la viuda del destacado periodista Peter Kaplan, también rechazó el punto de vista totalmente secular y obtuso sobre el mundo. Ella cree que su difunto esposo está todavía vivo en espíritu. Al final de su ensayo en *Elle*, cita a su acongojado hijo, quien afirmaba: «Me gustaría vivir en un mundo mágico [en lugar de uno] donde la ciencia no fuera la respuesta para todo». Chase, aunque vive en el corazón del sofisticado y dinámico Manhattan, concluyó que la descripción de su hijo sobre un «mundo mágico» era más cercano a la verdad que la secular.[34] Sus intuiciones sobre la realidad de lo trascendente más allá de lo natural se hicieron más fuertes.

Algunas veces esta intuición desencadena una protesta contra la manera en que el secularismo parece reducir la vida a estos términos: «Todo lo que obtengamos y usemos equivale a nada más que estar inquietos mientras esperamos por la muerte».[35] En otras ocasiones, es una aprehensión más positiva de la realidad que la que nuestra razón objetiva nos dice que no puede existir. Por ejemplo, Julian Barnes se conmueve profundamente al contemplar ciertas obras de arte que sabe que no deberían causarle eso. El *Requiem* de Mozart depende para su impresionante grandeza de la comprensión cristiana sobre la muerte, el juicio y la vida después de la muerte. Sin embargo, con su lógica objetiva, Barnes rechaza estas ideas. Cree que no hay nada después de la muerte, sino la extinción. No obstante, el *Requiem* lo conmueve, y no solo los sonidos, sino las palabras. Escribe: «Es una de las hipótesis inquietantes para el no creyente […] ¿Qué sucedería “si

[el *Requiem*] fuera verdad"?».[36]

El filósofo Charles Taylor preguntaba si las personas como Barnes pueden explicar por qué este arte los afecta de manera tan profunda. Hay ocasiones cuando estas experiencias de belleza abrumadora nos «golpean» de tal manera que nos sentimos obligados a usar el término «espiritual» para explicar nuestra reacción. De manera sistemática, los pensadores seculares, como el científico de Harvard Steven Pinker, enseñan que el origen de nuestro sentido estético debe ser, como todo lo demás respecto a nosotros, algo que ayudó a nuestros antepasados a permanecer vivos y luego nos llegó a través de nuestros genes.[37]

Sin embargo, las explicaciones simplistas como la de Pinker justifican la posición de Taylor. La mayor parte de las personas, y no solo las no religiosas, objetarán: «¡No!», esa belleza no puede ser solo eso. Taylor escribe: «El desafío para el no creyente es encontrar un registro no teísta que dé una respuesta [para estas grandes obras de arte] sin que conlleve al empobrecimiento».[38] Creo que Taylor implica algo como esto. Si eres envuelto con dicha y asombro por una obra de arte, te empobrecerá acordarte que este sentimiento es solo una reacción química que ayudó a tus antepasados a encontrar alimento y a escapar de los depredadores, y nada más. Necesitarás protegerte, entonces, de tu propio punto de vista secular sobre las cosas para sacar el máximo provecho de la experiencia. Es difícil obtener «un gran placer de la música si sabes y recuerdas que su trascendencia es una mera ilusión».[39] Leonard Bernstein señaló una vez que cuando escuchaba excelente música, sentía el «cielo», un orden detrás de las cosas. «[Beethoven] tiene todo lo bueno, esa cosa del cielo, el poder de hacerte sentir al final: algo anda bien en el mundo. Hay algo que lo controla todo, que sigue su propia ley siempre: algo en que podemos confiar, que nunca nos decepcionará».[40]

Entonces, ¿es posible que el arte siga provocando en las personas la intuición ineludible de que la vida es más que lo que el secularismo científico

puede explicar?

La experiencia de la plenitud

La religión también tiene sentido para muchas personas debido a una experiencia directa con lo trascendente que va más allá de las más débiles intuiciones de la experiencia estética.

En su ensayo, «Is That All There Is?» [¿Eso es todo lo que hay?], Wood examinaba la descripción de «plenitud» de Charles Taylor.[41] A veces uno experimenta una plenitud en la cual el mundo parece de pronto cargado de propósito, coherencia y belleza que irrumpe a través de nuestro sentido ordinario de estar en el mundo.[42] Algunos que experimentan esto saben que hay muchísimo más en la vida que solo la salud física, la riqueza y la libertad. Hay una profundidad y asombro y una forma de Presencia sobre y más allá de la vida ordinaria. Puede hacernos sentir muy pequeños e incluso insignificantes ante ella, pero también llenos de esperanza y despreocupados sobre las cosas que suelen ponernos ansiosos…

Estas experiencias son quizás más frecuentes de lo que se piensa, porque casi todos los que las comparten lo hacen con renuencia, a sabiendas de que sus amigos y familia pensarán que están fuera de sí. Frank Bruni escribió en el *New York Times* sobre experiencias como las que dejan a las personas sintiéndose «entre la piedad y la impiedad» porque parecen arribar a la conclusión de que hay algo más allá del mundo material y presente.[43] Los filósofos Hubert Dreyfus y Sean Kelly denominan a la experiencia «el zumbido».[44] El filósofo inglés Roger Scruton habla del sentido de un «orden sagrado» que continúa surgiendo en nuestra conciencia.[45]

Un ejemplo clásico de esto es lo que le sucedió a Lord Kenneth Clark, uno de los más destacados escritores e historiadores de arte de Gran Bretaña, y el productor de la serie de televisión *Civilization* [Civilización] para la BBC. En un relato autobiográfico, Clark escribió que cuando vivía en una villa en Francia tuvo un curioso incidente.

> Tuve una experiencia religiosa. Ocurrió en la iglesia de San Lorenzo,

> pero no parecía tener relación con la armoniosa belleza de la arquitectura. Solo puedo afirmar que, por unos pocos minutos, todo mi ser desbordaba una forma de dicha celestial, mucho más intensa que cualquier otra cosa que hubiera experimentado antes. Este estado de ánimo duró por varios minutos […] tan maravilloso como era, planteaba un espinoso problema en términos de acción. Mi vida estaba lejos de ser irreprochable. Tendría que reformarme. Mi familia pensaría que estaba enloqueciendo, y quizás, era una alucinación, pues yo era, en todos los aspectos, indigno de dicho desborde de gracia. Poco a poco el efecto se fue desvaneciendo y no hice ningún esfuerzo por retenerlo. Creo que tenía razón. Estaba demasiado arraigado en el mundo para cambiar el rumbo. Sin embargo, estoy convencido de que había «sentido el dedo de Dios» y, aunque la memoria de esta experiencia se ha desvanecido, todavía me ayuda a entender la dicha de los santos.[46]

Una experiencia similar le sucedió al checo Václav Havel, escritor y revolucionario que se convirtió en estadista. Un día cuando estaba en prisión miró hacia la copa de un gran árbol y de repente «lo invadió una sensación» de que había salido «fuera del tiempo en el cual todas las cosas hermosas que alguna vez he visto y experimentado existían en un total "presente simultáneo"», lo que tradicionalmente se llamaría eternidad. Lo «invadió un sentido de completa felicidad y armonía» y sintió que estaba parado «al borde del infinito».[47]

El ateísmo con un Dios salvaje

Mientras Clark y Havel dieron interpretaciones religiosas a sus encuentros con la plenitud, hay otros que sostienen su incredulidad en Dios, pero no tienen forma de explicar racionalmente la experiencia.[48] En el *Paris Review*, Kristin Dombek escribió: «He sido atea por más de quince años, y he podido explicarme casi todo sobre la fe en que crecí, pero no he podido explicar aquellas experiencias de un Dios tan real que entró en las habitaciones por su cuenta, las iluminó con gozo, e hizo generosas a las personas […]. Parecía que habías vislumbrado el mejor secreto del mundo: el amor no tiene por qué ser escaso».[49]

La atea Barbara Ehrenreich, famosa por su influyente obra *Por cuatro duros*, escribió un hecho autobiográfico titulado *Living with a Wild God* [Viviendo con un Dios salvaje], que se centra en una experiencia mística que le cambió su vida cuando tenía 17 años, en el mes de mayo de 1959. A los 13 años había comenzado una «cruzada» para encontrar respuestas a las preguntas: ¿qué sentido tiene nuestra breve existencia? y ¿qué estamos haciendo aquí y con qué propósito?[50] Ehrenreich fue criada por padres ateos y sus esfuerzos para responderse a estas preguntas los llevó a cabo sobre una base estrictamente racional. Esto la condujo a lo que llamó la «ciénaga» del solipsismo. Sentía que no había manera de distinguir el bien del mal o lo verdadero de lo falso.[51] Sin embargo, cuando tenía 17 años, parada en una calle desierta justo antes del amanecer, «encontré lo que sea que estuviera buscando desde la formulación de mi cruzada». Fue una experiencia que, como otros también han señalado, no podía describirse. «En este punto dejamos la jurisdicción del lenguaje, donde no queda nada sino los vagos balbuceos de rendición que se expresan en palabras como "inefable" y "trascendente"».[52]

> No hubo visiones, ni voces proféticas, ni visitas de animales totémicos, solo este fuego abrasador por todas partes. Algo que se derramó en mí y yo en él. No fue la pasiva unión beatífica con «el Todo», como lo prometen los místicos orientales. Fue un encuentro feroz con una sustancia viviente […]. «Éxtasis» sería la palabra para esto, pero solo si reconoces [que] no ocupa el mismo espectro como la felicidad o la euforia, que […] puede parecerse a un brote de violencia.[53]

Ahora que tenía toda la evidencia de que había al menos la «posibilidad de un agente no humano […] algún Otro misterioso […] ¿podía todavía considerarme atea?».[54] Decidió que sí podía. ¿Por qué? Porque afirmaba que su experiencia distaba mucho de la «iconografía religiosa» con la que había crecido.[55] Primero, esta Presencia no parecía ser solícita hacia los seres humanos. «El patrimonio más aclamado del cristiano es que […] Dios es

“bueno”». Sin embargo, su experiencia la había conectado con algo «salvaje», incondicionado, incluso peligroso y violento, nada que ella pudiera considerar bueno o amable. Segundo, su experiencia no venía con «instrucciones éticas». No escuchó voces. «Lo que sea que vi *fue lo que fue*, sin ninguna referencia a las preocupaciones humanas». Aunque, afirmaba, el resultado inmediato fue que la sacó de sus claustrofóbicos dilemas filosóficos y la arrastró hacia «la historia simple; los oprimidos contra los que pisotean, los invadidos contra los invasores. He estado sumida en esta lucha».[56] Ella se convirtió en una activista social y continúa siéndolo.

Sin embargo, contrario a la interpretación de su experiencia, esta realmente encaja con gran parte de la teología cristiana y bíblica sobre Dios. Ella indica que era un «Otro salvaje, amoral», no «el responsable del cumplimiento de la ética»; sin embargo, la lectura del libro de Job muestra que los seres humanos han conocido estos dos aspectos sobre Dios.[57] En los relatos bíblicos sobre los encuentros con lo divino (ver Ex. 3, 33; Isa. 6), los recipientes humanos se sienten absolutamente insignificantes. Estos textos revelan un Dios cuya presencia es traumática y letal de forma violenta, pero irresistible y atractiva al mismo tiempo. Agustín, en sus *Confesiones*, describe una experiencia de Dios antes de convertirse que podría describirse solo como «un destello de vista trepidante» que le dio un vistazo increíble, aunque amenazador de algo totalmente distinto.[58] Posteriormente, después de que se encontró con Dios a través de Cristo, los encuentros de Agustín con lo divino estuvieron marcados por «la unión del amor y el temor» (C*onfesiones* XI, 11). El historiador de Oxford Henry Chadwick, en su libro sobre la teología de Agustín, explica:

> El temor [fue] provocado por la contemplación de un Dios inaccesible, tan distante y «distinto», el amor por la conciencia de ese Dios que es tan similar y tan cercano.[59]

Incluso el comentario espontáneo de Ehrenreich que lo que vio *fue lo que fue* suena como las palabras de Dios a Moisés «Yo soy el que soy» (Ex. 3:14). Lo «salvaje» que describe Ehrenreich corresponde completamente con

muchas de las descripciones de Dios en la Biblia.[60] Dios se presenta como una tempestad (Job 38:1); en otros lugares como un fuego ardiente (Ex. 3:2); en otros como una hornilla humeante y una antorcha encendida (Gén. 15:17).[61] La experiencia de Ehrenreich suena curiosamente como la conocida descripción de lo «sagrado» por Rudolf Otto. Ella se encontró, como Otto escribió, «con algo por naturaleza "totalmente distinto", cuya clase y carácter no se pueden comparar con los nuestros, ante el cual retrocedemos con tal asombro que nos golpea con escalofríos y entumecimiento».[62]

A pesar de ello, ella sigue siendo atea. No obstante, podríamos afirmar que su rígida estructura secular ha dejado de ser absoluta o cerrada. Ella indica que ha «dejado de ser la clase de atea despectiva y dogmática que solían ser mis padres». Cuando se le preguntó en un programa de televisión sobre su ateísmo:

> … solo afirmé que no «creía en Dios», lo cual era verdad en principio. Sin duda, no podría afirmar: «No tengo que "creer" en Dios porque conozco a Dios, o algún tipo de dios». Debo haber carecido de convicción porque recibí una llamada de mi tía Marcia, una atea inteligente y heroica, que me indicó que había visto el programa y había detectado una débil evasión en mi respuesta.[63]

Charles Taylor argumentaba que la «plenitud» no es ni exclusivamente una creencia ni una mera experiencia. Es la percepción de que la vida es más grande que lo que pueden responder las explicaciones naturalistas y, como hemos visto, es la condición generalizada y vivida por la mayoría de los seres humanos al margen de su cosmovisión.[64] El desafío para los creyentes y los no creyentes es cómo darle sentido a esta condición vivida de plenitud dentro de sus estructuras de creencias. Si esta vida es lo único que hay, ¿por qué anhelamos tan profundamente algo que no existe y nunca existió? ¿Por qué hay tantas experiencias que apuntan más allá de la visión del mundo según el secularismo, incluso por aquellos que no acogen tales percepciones? Y si esta vida es lo único que hay, ¿qué harás con estos deseos que no tienen un

cumplimiento dentro del rígido marco secular?

Por qué es tan natural preguntarse

Los límites de la razón secular, la experiencia ordinaria de lo trascendente en las artes y las experiencias extraordinarias que despedazan los marcos seculares, incluso los de los ateos endurecidos: todos explican por qué la creencia religiosa sigue imponiéndose incluso en el corazón del occidente secular.

En realidad, es bastante natural para los seres humanos moverse hacia la creencia en Dios. Como lo declaró el académico de las ciencias humanas Mark Lilla: «Para casi todos los seres humanos, la curiosidad sobre cosas más elevadas viene de forma natural, es la indiferencia hacia ellas lo que debe aprenderse».[65] El estricto secularismo sostiene que las personas son solo entidades físicas sin alma, que cuando los seres amados mueren simplemente dejan de existir, que las sensaciones del amor y la belleza son solo fenómenos químicos y neurológicos, que no hay ni bien ni mal fuera de lo que determinemos y decidamos en nuestras mentes. Esas posiciones son en última instancia sumamente ilógicas para casi todas las personas, y grandes segmentos de la humanidad continuarán rechazándolas como imposibles de creer.

Muchos preguntan: ¿Por qué las personas sienten que necesitan la religión? Quizás la manera en que se plantea la pregunta no explica la persistencia de la fe. Las personas creen en Dios no solo porque sienten alguna necesidad emocional, sino porque le da sentido a lo que ven y experimentan. En realidad, hemos visto que mucha gente reflexiva, aun a su pesar, se siente atraída a creer. Abrazan la religión porque piensan que se ajusta más a los hechos de la existencia humana que el secularismo.

Aun así, ¿no está la religión en declive?

Sin duda puedo imaginarme a un lector que en este punto admite mucho de lo que he afirmado. Es decir, que el secularismo no puede explicar muchos aspectos de la experiencia humana, y que un gran número de personas tienen un fuerte sentido de una realidad trascendente. Sin embargo, podrías

argumentar, ¿no son muchas más las personas que están apartándose de la fe que aquellas que se están acercando a ella? Un escritor en el *Times* de Londres aseguraba a sus lectores que la religión estaba inevitablemente menguando entre la gente del mundo, «porque la arbitrariedad de la justicia divina, lo irracional de la enseñanza, o el prejuicio […] comienzan a perturbarlos». Concluía que «el secularismo y las formas más moderadas de la religión ganarán con el tiempo».[66]

Muchos tienen una gran inversión en esta explicación de las cosas. Sin embargo, la evidencia está en contra. Los sociólogos Peter Berger y Grace Davie reportaban que «casi todos los sociólogos de la religión coinciden» en que la tesis de la secularización —que la religión mengua cuando la sociedad se moderniza— «ha resultado ser empíricamente falsa».[67] Los países como China se han vuelto más religiosos (y cristianos) aunque se modernicen.[68] Otros estudios sociológicos, como el trabajo pionero realizado por el profesor de *Georgetown* José Casanova, no han encontrado una tendencia a la baja respecto a la religión cuando las sociedades se modernizan.[69]

Lo más sorprendente de todo son los estudios demográficos que predicen que no son las poblaciones religiosas, sino las seculares las que decrecerán con el tiempo. El estudio de *Pew* de abril de 2015 prevé que el porcentaje de ateos, agnósticos y los que no tienen una afiliación religiosa disminuirá de manera lenta pero constante, del 16,4 % de la población del mundo hoy al 13,2 % dentro de 40 años. El profesor de la *University of London* Eric Kaufmann, en su libro *Shall the Religious Inherit the Earth*? [¿Heredarán los religiosos la Tierra?], habla sobre «la crisis del secularismo» y argumenta que la contracción del secularismo y la religión liberal es inevitable.[70]

¿Por qué? Hay dos razones básicas. Una tiene que ver con las tendencias de conservación y conversión. Muchos señalan al porcentaje en aumento de los jóvenes adultos sin afiliación religiosa en Estados Unidos como evidencia para la inevitable contracción de la religión. Sin embargo, Kaufmann demostraba que casi todos los nuevos sin afiliación religiosa no proceden de los grupos religiosos conservadores, sino de los liberales. Él afirmaba que la

secularización «socava esencialmente […] las creencias moderadas, las que se han dado por sentado y que operan en la corriente prevaleciente y establecida».[71] Por tanto, las formas de religión «liberales y moderadas» que la mayor parte de las personas seculares piensan que son las que tienen más probabilidades de sobrevivir, no será así. Los grupos religiosos conservadores, en comparación, tienen un elevado porcentaje de conservación de sus jóvenes, y convierten a más de los que pierden.[72]

La segunda razón por la que el mundo será más religioso es que la gente religiosa tiene de forma apreciable más hijos, mientras que la gente que es irreligiosa y secular, se casará con menor frecuencia y las familias serán más pequeñas.[73] Esto ocurre en todo el mundo y se aplica dentro de cada grupo nacional, nivel educacional y clase económica. Así, por ejemplo, no es el caso que las personas religiosas tienen más hijos porque son menos educadas. La gente religiosa, cuando es más educada y urbana, sigue superando a su contraparte menos religiosa «por una mayoría aplastante».[74]

Debe quedar claro que ninguno está defendiendo la causa que siempre «tener más hijos, es lo mejor». El economista de *Columbia* Jeffrey Sachs ha argumentado que la sobrepoblación y la tasa de natalidad exorbitante son factores que contribuyen a la pobreza mundial.[75] No obstante, sería un error pensar que no hay un problema opuesto. Las culturas que no tienen niveles de reemplazo de nacimientos desaparecen cuando son desplazadas por otras poblaciones y culturas. Como lo demuestran Kaufmann y otros, las sociedades más seculares se mantienen a través de la inmigración de pueblos más religiosos.[76]

En Estados Unidos y Europa, los grupos religiosos liberales continuarán perdiendo miembros, quienes están incrementando los números de los sin afiliación religiosa y los seculares, mientras que los grupos tradicionales y los ortodoxos crecerán.[77] Esto es difícil que lo entiendan las élites culturales, dado que los pensadores seculares creen que las religiones liberales son las únicas viables. En el exitoso musical de Broadway *The Book of Mormon* [El

libro del mormón] los principales personajes son misioneros con puntos de vista tradicional, pero al final llegan a considerar las historias de su escritura como las únicas metáforas que los llevan a amar y a lograr un mundo mejor. Las cosas seguras como el más allá e incluso Dios son innecesarias. La visión de «todo horizontal y nada vertical» de la religión liberal funciona bien con el público estadounidense, pero como lo han demostrado los sociólogos, es la clase de creencia que está desapareciendo con más rapidez en el mundo.[78] Mientras tanto, las creencias que dependen de la conversión están creciendo exponencialmente.

Hace algunos años, hablé con un hombre que había sido pastor en una denominación liberal (del protestantismo histórico) en Manhattan por cuatro décadas. Me compartió que cuando había sido capacitado para el ministerio a principios de la década de 1960, sus profesores le aseguraron que la única religión que sobreviviría en el futuro sería la menos extremista y más moderna, la que no creía en los milagros ni la deidad de Cristo ni una resurrección física y literal. Cuando le hablé estaba cerca de jubilarse, y observaba que la mayoría de los de su generación presidían iglesias vacías y congregaciones cada vez más escasas y que estaban envejeciendo. Además, señalaba: «Irónicamente, solo pueden mantener las puertas abiertas al alquilarlas a iglesias crecientes y vibrantes que creen todas las doctrinas que nos dijeron que pronto serían obsoletas».

Entonces, parece que el individualismo de la cultura moderna no tiene por qué llevar a un descenso de la religión. Más bien, lleva a un descenso de la religión *heredada*, la clase de religión en la que uno nació.[79] La religión que decae viene con la identidad nacional o étnica, algo así como: «Si eres de India, eres hindú; si eres de Noruega, eres luterano; si eres de Polonia, eres católico; si eres de Estados Unidos, deberías ser un buen miembro de una denominación cristiana». Lo que no está disminuyendo en las sociedades modernas es la religión que se ha *elegido* libremente, que no se basa en la etnicidad o crianza, sino en la toma de decisiones personales.[80] Por ejemplo,

solo los protestantes evangélicos, entre todos los grupos religiosos en Estados Unidos, están reuniendo más personas que las que están perdiendo; exactamente lo que Berger, Casanova, Davie y otros sociólogos nos llevarían a esperar.[81]

En el mundo no occidental, el crecimiento del cristianismo es impresionante. El domingo pasado hubo más cristianos que asistieron a la iglesia en China que los que asistieron en toda la «Europa cristiana».[82] En 2020 el cristianismo habrá crecido de los 11.4 millones de cristianos en el este de Asia (China, Corea, Japón) en 1970 y 1,2 % de la población, a 171.1 millones y 10,5 % de la población.[83] En 1910 solo 12 millones de personas, es decir el 9 % de la población de África, era cristiana, pero en 2020 serán 630 millones, es decir el 49,3 % de la población.[84] El domingo pasado en *cada una* de las naciones de Nigeria, Kenya, Uganda, Tanzania y Sudáfrica había más anglicanos en la iglesia que anglicanos y episcopales en toda Inglaterra y Estados Unidos combinados.[85]

Kaufmann, un secular y académico canadiense, respondió la pregunta del título de su libro —¿Heredarán los religiosos la Tierra?— con un rotundo *sí* en la última página de este.[86] En una entrevista con *New Humanist,* se le preguntó si el secularismo podría invertir la tendencia y «hacer un mejor trabajo para convencer [a las personas]». Él respondió: «La religión ofrece ese encantamiento, ese sentido de la vida y emoción, y en este momento a nosotros [los seculares] nos falta eso».[87]

Por qué seguir leyendo

Así que, ¿por qué leer este libro? Una razón es práctica. En este capítulo no he abordado el asunto de si la religión es verdad. Solo he intentado argumentar que de ningún modo es una fuerza que se está extinguiendo. El rabino Jonathan Sacks, en su libro *Not in God´s Name* [No en el nombre de Dios], concluyó que «el siglo XXI será más religioso que el siglo XX».[88] Sacks abordó muchas de las realidades que hemos señalado en este capítulo. El secularismo en el siglo XX no ha demostrado que puede dar orientación moral

a la tecnología ni al estado. Muchos intuyen débil o fuertemente que los seres humanos y nuestros afectos y aspiraciones no pueden reducirse a materia, química y genes. Por último, al citar las bajas tasas de natalidad en los países seculares, Sacks argumentaba que la religión ofrece una base para el crecimiento y no el descenso de las comunidades humanas. Entonces, debemos descartar la noción de que la creencia religiosa no es digna de nuestra atención porque se ha hecho irrelevante. Te invito a seguir leyendo incluso si no tienes interés en el cristianismo, al menos con el fin de comprender la fe de los crecientes millones de personas que la encuentran atractiva.

La otra razón para seguir leyendo es una razón personal. Puedes encontrar que las descripciones de «plenitud» y otras intuiciones concuerdan con tu propia experiencia. Pero ¿qué pasa si no? Puedes decir: «Creo que no me hace falta Dios en mi vida». Sin embargo, la fe no se produce rigurosamente por necesidad emocional, ni debería ser así. Muchos de los pensadores seculares que hemos citado más bien se han movido con renuencia hacia la religión no por necesidad emocional, sino porque la fe en Dios le da más sentido a la vida que la ausencia de ella. Como hemos señalado, las personas vienen a la fe en Dios a través de una mezcla de razones racionales, personales y relacionales. Estaremos explorando todas estas categorías en este libro.

Además, considera lo que Agustín le dice a Dios: «Nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti».[89] Es decir, si estás experimentando inquietud e insatisfacción en tu vida, estas pueden ser señales de una necesidad de Dios que está ahí, pero que no se reconoce como tal. Esa es la teoría de Agustín. Merece tu tiempo explorar si tiene razón o no.

DOS

¿No se basa la religión en la fe y el secularismo en la evidencia?

Los medios de comunicación y la literatura de hoy están llenos de lo que podríamos llamar historias de «desconversión»[90]. S. A. Joyce nos da la suya.

> En los años después de dejar el servicio militar, regresé a la universidad, no como un serio intento de obtener un título, sino solo para superarme […]. Me encontré y armé, poco a poco, un conjunto de valores humanistas que resultaron ser mucho más coherentes y relevantes para el mundo moderno que un Decálogo petrificado de tabúes bíblicos. Fue claro para mí que el universo se comportaba casi como podría esperarse si Dios no existiera, o al menos no le importara. Poco a poco se hizo evidente para mí que en el gran esquema de las cosas en realidad no había gran esquema […]. Dios no ejercía ninguna función observable y no tenía un propósito válido. La pregunta pasó por mi mente: «¿Qué es un Dios sin propósito y para el cual no hay evidencia?». La respuesta evidente fue: «este Dios no existe». Las vendas del dogma y el yugo del temor se quitaron finalmente. Para mí el universo brillaba ahora en una completa nueva luz, el reconfortante resplandor de la realidad ya no estaba distorsionado, ya fuese por la casi caricaturizada «gloria» artificial del mito y el milagro o por el espantoso resplandor del fuego del infierno. ¡Fui liberado!

Él titula a su testimonio de *desconversión*: «One night I prayed to know the truth. The next morning I discovered I was an atheist» [Una noche oré para conocer la verdad. Al día siguiente descubrí que era un ateo].[91]

Si, como lo he hecho yo, leemos o escuchamos muchos de estos relatos de personas que han perdido la fe, se pueden distinguir algunos patrones. Cité a S. A. Joyce porque su historia es casi un prototipo. Los narradores relatan que ellos fueron confrontados por la falta de evidencia empírica en relación con a las afirmaciones de la religión, y tuvieron que lidiar con el problema del mal

en un mundo que está supuestamente bajo la vigilancia de un Dios bueno y todopoderoso. Ellos decidieron que el universo no mostraba ningún indicio del Dios tradicional. Si por un momento les preocupó que la vida sin Dios no tendría propósito, pronto descubrieron a no creyentes inteligentes que estaban mucho más apasionadamente comprometidos con la justicia y la igualdad que la mayoría de los religiosos que ellos conocían. Concluyeron que los seres humanos no necesitan a Dios para tener una vida satisfactoria y construir un mundo mejor. En realidad, podemos realizar mejor estas tareas sin religión alguna. Después de luchar con las implicaciones de estos descubrimientos, y pagar el precio de «revelarse» como escépticos, finalmente decidieron enfrentar la realidad y decir la verdad.[92]

Este es un poderoso argumento. Describe la ausencia de la fe como el resultado de una búsqueda de la verdad y el valor de enfrentar la vida como es. Implica que el no creyente está listo para abordar a cualquier creyente que puede ponerse al mismo nivel de objetividad y veracidad. Un comentarista secular escribió: «Encuentro absurdo que cualquier adulto pensante pueda creer en Dios puesto que NUNCA hubo tan siquiera una minúscula PRUEBA de su existencia. Estoy abierto a cualquiera que piense que tiene tales pruebas a que intente demostrarme su fe».[93]

Los relatos de *desconversión* a menudo testifican de un deseo por un mundo que ya no esté continuamente dividido entre verdaderos creyentes e infieles. Las personas que recién descubrieron el secularismo sienten que son más tolerantes con todas las personas. Un sitio en Internet titulado «Una buena vida sin Dios» sostiene que sin la influencia de la religión finalmente se podrá lograr «una sociedad tolerante y abierta donde “existe” el respeto mutuo e igualdad para todos, no un punto de vista sobre el universo sino muchos, así, todas las personas podrán desarrollar su potencial».[94]

Sin embargo, detrás de estas historias yace una narrativa más profunda, es decir, que las personas religiosas viven con una fe ciega, mientras que las personas seculares y que no creen en Dios fundamentan su postura en la

evidencia y la razón. Casi todos los que han perdido su fe afirman que solo están siguiendo los dictados de la razón. Sin embargo, antropólogos como Talal Assad respondían que ellos en realidad estaban cambiando un conjunto de narrativas morales, por otro —con sus propios y extraños, héroes y herejes y un supuesto imposible de probar sobre la realidad—. Assad llamaba a la típica historia de *desconversión* una que va «de una jungla de oscuridad a la luz».[95] El argumento es uno en el cual el héroe tiene el valor de pensar por sí mismo.

Charles Taylor llamaba a esta narrativa la «teoría de la sustracción».[96] Las personas afirman que su visión secular es sencillamente lo que quedó después de que la ciencia y la razón sustrajeron su creencia anterior en lo sobrenatural. Una vez que desapareció la superstición, fueron capaces de ver las cosas que estaban allí desde el principio, que únicamente la razón puede establecer la verdad y los «valores humanistas» de libertad e igualdad. Sin embargo, cada una de estas ideas es una nueva creencia, un compromiso de gran valor que no puede demostrarse empíricamente. Moverse de la religión al secularismo no es tanto una pérdida de la fe como un cambio a un nuevo conjunto de valores y a una nueva comunidad de fe, una que traza las líneas entre la ortodoxia y la herejía en diferentes lugares.

Esta es una de las principales razones por la que muchas personas seculares no consideran que vale la pena explorar y evaluar las afirmaciones de los creyentes en Dios y el cristianismo. Asumen que creer es principalmente un asunto de fe mientras que no creer está principalmente basado en la razón. En este capítulo quiero desafiar este punto de vista con firmeza. Sé que para la mayoría de lectores esta idea —que la secularidad es un nuevo conjunto de creencias sobre el universo que exige el ejercicio de la fe— es nueva. Así que comenzaré con las creencias seculares más visibles.

La racionalidad exclusiva

El primer conjunto de creencias que adoptan muchas personas seculares es lo que llamo «la racionalidad exclusiva». Es la creencia de que la ciencia es el

único árbitro de lo que es real y fáctico y que deberíamos no creer nada, a menos que podamos probarlo de modo irrefutable mediante la observación empírica. Las cosas que podemos probar son las únicas cosas dignas de llamarse «verdad». Todo lo demás la gente podría indicar o pensar que está en el campo de los engañosos sentimientos humanos y las opiniones. Esta perspectiva de la razón es fundamental para la pretensión secular de que la religión sencillamente no puede probar que hay un Dios y una dimensión sobrenatural.

Hoy, en nuestra sociedad, esto podría parecer como una posición perfectamente sensata. Sin embargo, muchos que han llevado este punto de vista hacia su conclusión lógica han visto que es bastante problemático. Hace tiempo conocí a un joven que era un dedicado estudiante de filosofía. Al igual que su héroe, el filósofo francés René Descartes, comenzó con la única certeza, es decir, que existía y podía pensar. A partir de ahí intentó avanzar al armar una visión de la vida que fuera en cada parte absolutamente racional y probada. Para su desaliento, descubrió que no podría llegar a ningún lado. No podía probar que el universo no era una ilusión óptica, un engaño que le había hecho algún demonio. Tampoco podía probar con qué estándares algo se «demostraba». Cayó en un tipo de intenso y radical agnosticismo, incapaz de conocer algo que existiera fuera de sí mismo.

En su biografía espiritual, Barbara Ehrenreich declaró que había arribado al mismo lugar cuando era adolescente. Escribió: «Toda la difícil y lógica tarea comenzó a desmoronarse, como imagino que pasa cuando enfrentas al mundo con solo “yo” como un hecho». Cuando un amigo cristiano la reprendió por no creer en Dios, ella respondió que era bastante difícil creer en *ella*. «Creer en ella, o incluso en miembros de mi familia en todo caso, como mentes independientes, me tomó todo el esfuerzo que podría reunir».[97] Tanto Ehrenreich como el joven, utilizaron la racionalidad exclusiva —la creencia que no puedes conocer nada a menos que puedas probarlo empíricamente— y llegaron a la conclusión que, por eso, difícilmente podían conocer algo. No deberíamos ver estos casos como excéntricos atípicos. En muchas formas

ellos anunciaron el curso del pensamiento filosófico durante el último siglo.

El matemático y filósofo inglés William Kingdon Clifford, cristalizó la racionalidad exclusiva en su famoso ensayo «La ética de la creencia». Señaló: «Es un error siempre, cualquiera que sea el lugar y cualquiera que sea la persona, creer algo de lo que no hay suficientes evidencias», y por «suficientes evidencias» se refería a la verificación empírica que convencería a cualquier persona razonable que fuera capaz de evaluarlo.[98] Aunque hoy casi todas las personas seculares nunca han escuchado de Clifford, este es el principio operativo que usa la mayoría de ellos para rechazar la creencia religiosa.[99] En Internet hay innumerables retos que los ateos señalan a los religiosos: «Si quieres que crea en Dios, debes probar Su existencia».

Sin embargo, esta perspectiva de la razón tiene problemas insuperables. Para empezar, no puede satisfacer sus propios estándares. Según la tesis de Clifford, no deberíamos creer algo a menos que podamos probarlo empíricamente. Pero, ¿cuál es la prueba empírica para *esa* proposición?

Otro problema es que pocas de nuestras convicciones sobre la verdad pueden demostrarse científicamente. Aunque seamos capaces de probar con evidencias a cualquier persona racional que la sustancia X hervirá a la temperatura Y a una elevación Z, no podemos probar lo que creemos sobre la justicia y los derechos humanos, ni que las personas son iguales en dignidad y valor, ni que lo que pensamos es conducta humana buena y mala. Si en otras de nuestras creencias usamos el mismo estándar de evidencia que muchas personas seculares usan para rechazar la creencia en Dios, ninguno podría justificar absolutamente nada. Las únicas cosas en que sería «ético» creer serían aquellas cosas que pudieran probarse en un laboratorio.[100] El filósofo Peter van Inwagen señalaba que el ensayo de Clifford se asigna a menudo en las clases de religión, pero nunca en las clases de epistemología (la cual aborda el asunto de cómo conocemos lo que conocemos). Esto se debe a que Van Inwagen afirmaba que casi ya no hay maestros de filosofía en el occidente que crean en la opinión que Clifford tenía sobre la razón.[101]

Un problema adicional es que aun los criterios de prueba son ampliamente puestos en entredicho. Eso significa que aun las afirmaciones del agnosticismo pueden contener declaraciones de fe sobre la racionalidad. Declarar, por ejemplo, que no crees que P se ha demostrado acepta por fe algún estándar de «prueba» que no todos aceptan.[102] Sin duda, no puedes demostrar una norma de prueba racional sin usarla. Así que la razón puede argumentar que el único camino hacia la verdad es apelando a sí misma. Un filósofo escribió: «Esto se parece a defender la credibilidad de un vendedor de autos al pedirle que jure que él siempre dice la verdad».[103]

Esa declaración es injusta. La razón es una manera crucial e irremplazable que nos ayuda a evaluar las creencias conflictivas. Sin embargo, es imposible afirmar que solo deberíamos creer lo que se ha demostrado y que, por eso, dado que la religión no puede demostrarse, no deberíamos aceptarla. Todos creemos cosas —que incluyen objetos por las cuales nos sacrificaríamos e incluso moriríamos— que no pueden probarse o demostrarse. Las creemos por una combinación de argumentos racionales, vivenciales y sociales. Pero ya que estas creencias no pueden demostrarse, ¿significa que no deberíamos aceptarlas ni que podríamos saber que son verdad? Deberíamos, por eso, dejar de exigir que la fe en Dios satisfaga un estándar de prueba reconocida universalmente cuando no aplicamos eso a los otros compromisos sobre los que basamos nuestras vidas.

«Una visión desde la nada»

Así que la razón y la prueba deben empezar con la fe en la razón y la creencia en algún concepto particular de prueba. Sin embargo, aún hay más fe implicada en la racionalidad ordinaria que eso. Los pensadores del siglo xx como Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty y Ludwig Wittgenstein, argumentaron que todo razonamiento se basa en previos compromisos de fe en los cuales uno no razonó.[104]

Por ejemplo, la razón depende de la fe en que nuestros sentidos cognitivos —nuestros ojos y oídos, nuestra mente y memoria— no nos estén engañando.

Sin embargo, no existe una manera no circular para establecer eso. No podemos verificar su confiabilidad sin usarlos y por eso asumir dicha confiabilidad. Ludwig Wittgenstein demostró que es imposible desmentir la afirmación de que la Tierra tiene solo 100 años y que llegó a existir con todas las marcas de ser vieja.[105] Para explicar a qué se refería Wittgenstein, considera la película *Matrix*. ¿Puedes probar que no estás en realidad en un tanque en algún lugar con conectores que salen de la parte posterior de tu cabeza y que te alimentan con una realidad paralela? No podemos, entonces, probar estas premisas fundamentales para el funcionamiento del razonamiento. Las tomamos por fe y despreciamos a aquellos que cuestionan esas creencias, porque sabemos que no podemos «respaldarlas» con la intención de probarlas.

Además, incluso la afirmación de que la ciencia y la evidencia empírica son los únicos caminos seguros para entender la realidad, asume una perspectiva del universo que no puede conocerse solo por la fe. Por ejemplo, el filósofo estadounidense C. Stephen Evans, escribió: «La ciencia por su misma naturaleza no es adecuada para investigar si hay más de realidad que el mundo natural».[106] Debido a que la metodología básica de la ciencia es siempre asumir una causa natural para todo fenómeno, no hay experimento que pueda probar o refutar que hay algo más allá de este mundo material. Por ejemplo, no habría manera de probar empíricamente que un milagro ha ocurrido puesto que un científico tendría que asumir, sin importar nada, que *todavía* no se ha descubierto una causa natural. Si de verdad se hubiera registrado un milagro, la ciencia moderna no podría distinguirlo.

Evans sostenía, entonces, que tanto la afirmación de que «no hay una realidad sobrenatural más allá de este mundo» y la afirmación que «hay una realidad trascendente más allá de este mundo» son proposiciones filosóficas, no científicas. Ninguna puede demostrarse empíricamente de tal manera que ninguna persona racional lo ponga en duda.[107] Entonces, declarar que no hay Dios *o* que hay Dios necesariamente conlleva la fe. Y así, la afirmación de

que la ciencia es el único árbitro de la verdad, no es en sí un descubrimiento científico, es una creencia.

Todo ello porque las creencias más profundas sobre la naturaleza del ser, tradicionalmente llamado «ontología», son ineludibles, aunque empíricamente indemostrables. La filosofía hindú sostiene que el mundo es la emanación de un espíritu absoluto y por eso mucha de la realidad puede realmente discernirse solo a través de la contemplación. En cambio, la ciencia occidental asume que las cosas existen por sí mismas y, en consecuencia, que todos los efectos materiales están supeditados a las causas materiales anteriores.[108] Si la posición hindú es correcta, la realidad no es en última instancia previsible. Sin embargo, la ciencia occidental asume un sistema cerrado de causas naturales y que, por eso, dado suficiente conocimiento empírico, todas las cosas podrían predecirse. No puede haber experimento que pueda probar si la perspectiva hindú o la occidental es correcta, y ese es el punto. Como argumentó exhaustivamente el filósofo del siglo XVIII David Hume, nuestra ciencia se basa en creencias sobre el universo que no pueden probarse o rebatirse.[109]

En síntesis, nadie puede deshacerse de todos sus supuestos de fe y asumir una apertura pura, objetiva y libre de creencias, que solo persigue la evidencia objetiva. No hay una «visión desde la nada».

Creencias de trasfondo

El científico y filósofo Michael Polanyi, argumentó que cada acto individual del conocimiento humano funciona en dos niveles: «conciencia focal», en la cual el que conoce presta atención directa a un objeto observado y «conciencia subsidiaria», en la cual el que conoce emplea una serie de supuestos que son tácitos y que no se reconocen cuando los usamos.[110] Polanyi demuestra que todas las personas tienen un sinnúmero de creencias sobre la realidad y la relevancia que vienen a nosotros a través de la experiencia corporal, las autoridades en que confiamos y las comunidades de las que formamos parte. Estas creencias pasan a nosotros y las tomamos como conocimiento tácito, difícilmente creencias conscientes, y

«paradigmas» de la realidad.[111] Así que nosotros siempre llegamos a observar algo con un «entendimiento previo» de creencias existentes, expectativas y valores que controlan lo que vemos, lo que parece creíble y lo que no lo es.[112]

Este conocimiento tácito, del cual apenas estamos conscientes, moldea nuestro razonamiento consciente más de lo que sabemos. A menudo encontramos ciertos argumentos convincentes, principalmente por nuestras creencias de trasfondo, y cuando estas creencias cambian, por lo general no a través del razonamiento, sino a través de la experiencia y la intuición, hace que los argumentos que anteriormente parecían contundentes comiencen a ser discutibles.

El problema del mal es un buen ejemplo de cómo las creencias de trasfondo controlan nuestro supuesto rígido pensamiento racional. James Wood y Barbara Ehrenreich explicaban cómo el problema del mal y el sufrimiento en el mundo fue decisivo para que no creyeran en Dios cuando eran jóvenes adultos. Wood, quien fue criado en un hogar cristiano evangélico, afirmó que la crueldad y el mal de la vida humana hicieron que la vida careciera de sentido incluso si Dios existiera.[113] Wood llama a esta objeción a la existencia de Dios «tan evidente y tan antigua», pero ese no es en realidad el caso. El Libro de Job, por ejemplo, presenta la atrocidad del inmerecido sufrimiento al igual que cualquier texto antiguo, pero en ningún caso lo presenta como una objeción a la existencia de Dios. Sin duda los antiguos conocían la brutalidad, la pérdida y el mal mucho mejor que nosotros. Su literatura —y el Libro de Job es un ejemplo— está llena de lamentos sobre el inexplicable sufrimiento. Con todo, casi no hay un pensador de la antigüedad que razonara que no podría haber Dios debido al mal. ¿Por qué este argumento contra la existencia de Dios parece tan racional y convincente hoy?

Charles Taylor explicó por qué la gente moderna tiene muchas más probabilidades de perder su fe debido al sufrimiento que aquellos en tiempos

pasados. Él indicaba que se debía, culturalmente, a que nuestra creencia y seguridad en los poderes de nuestro propio intelecto han cambiado. Los antiguos no asumieron que la mente humana tenía sabiduría suficiente para juzgar cómo un Dios infinito disponía de las cosas. Es solo en los tiempos modernos que tenemos «la certeza de poseer todos los elementos que necesitamos para llevar a cabo un juicio contra Dios».[114] Solo cuando esta creencia de trasfondo en la suficiencia de nuestra propia razón cambió la presencia del mal en el mundo pareció ser un argumento contra la existencia de Dios.

Entonces, hay un significativo marco de fe detrás del argumento moderno contra Dios en función del mal. Se asume, no se demuestra, que un Dios más allá de nuestra razón no podría existir, y, por lo tanto, concluimos que no existe. Esto es, por supuesto, una forma de afirmar aquello que se debe demostrar *(petitio principii)*. Nuestras creencias de trasfondo acondicionan nuestro razonamiento consciente para que fracase en encontrar suficiente evidencia de Dios. Así el joven James Wood y Barbara Ehrenreich, brillantes pensadores, encontraron que la tesis del «Dios monoteísta» era deficiente. Pero no es verdad que su razonamiento hubiera socavado su fe. Más bien era una nueva clase de fe, una en el poder de la razón humana y la capacidad de comprender la profundidad de las cosas, que había desplazado una clase de fe más antigua y más modesta.

La crítica de la duda

Así que, incluso nuestro más riguroso pensamiento racional es alcanzado por diversas formas de fe. Sin embargo, Michael Polanyi fue un paso más allá y demostró que incluso la duda del escéptico siempre contiene un elemento de creencia. En su ensayo «La crítica de la duda» Polanyi sostenía que la duda y la creencia son en última instancia «equivalentes». ¿Por qué? «El que duda de cualquier declaración explícita», escribe, «niega “una” creencia […] en favor de otras creencias de las que no se duda por el momento».[115] No puedes dudar la creencia A excepto sobre la base de alguna creencia B que estás creyendo en este momento. Asimismo, por ejemplo, no puedes afirmar:

«Nadie puede conocer lo suficiente para estar seguro en cuanto a Dios y la religión», sin suponer en ese momento que no sabes lo suficiente sobre la naturaleza del conocimiento religioso para estar seguro sobre *eso*.

Hace algunos años un hombre comenzó a asistir a nuestra iglesia. Había empezado la vida con una creencia general en Dios, pero lo habían asediado las dudas durante sus años en la universidad y vivió por décadas sin ninguna fe religiosa. Después de varios meses de asistir, me compartió que la fe en Dios le parecía más creíble. Cuando le pregunté qué estaba sucediendo, me indicó que un momento decisivo aconteció que me escuchó dar una charla sobre «tener dudas de tus dudas». Él expresó: «Nunca me había dado cuenta de que tenía que haber algo de fe bajo mis dudas. Y cuando consideré los hechos descubrí que no podía explicarlos. Entonces, cuando empecé a examinar algunos de los fundamentos de mis dudas, la fe en Dios no me pareció algo tan difícil».

¿Qué implica eso? A medida que conocí a este hombre y él se convirtió en un amigo y eventualmente llegó a ser miembro de la iglesia, revisé la serie de cosas que habían desencadenado sus primeras dudas. Posteriormente descubrí a un bloguero ateo que hacía una lista casi idéntica:

> La primera causa que siembra la semilla inicial de la duda varía de persona a persona. Sin embargo, algunas de las razones comunes incluyen: conocer a un verdadero ateo y descubrir que no es un misántropo infeliz e inmoral que el creyente se imagina; observar que un buen y fiel creyente sufre horriblemente por ninguna razón aparente; observar la corrupción institucionalizada o la hipocresía en la jerarquía religiosa del creyente; darse cuenta de la injusticia básica de las doctrinas del infierno y la salvación; o descubrir una incontestable contradicción o error en las escrituras elegidas por el creyente.[116]

De esta manera fue cómo mi amigo tuvo dudas de sus dudas.

Conocer a un verdadero ateo y descubrir que no es un misántropo infeliz e inmoral. Esta duda se basa en la creencia implícita de que Dios salva a las personas religiosas por causa de su bondad y moralidad. Si ese fuera el caso,

entonces los ateos por definición deberían ser malos e inmorales. Cuando mi amigo aprendió que, según la enseñanza bíblica, somos salvos solo por la gracia inmerecida, no por nuestro carácter moral, se dio cuenta de que no había razón por la cual un ateo no pudiera ser una persona mucho mejor que un cristiano. La creencia bajo su duda se desmoronó, y entonces su duda desapareció.

Observar que un buen y fiel creyente sufre horriblemente sin ninguna razón clara. Esta duda surge de la creencia de que, si los seres humanos no pueden discernir una razón suficiente para un acto de Dios, entonces no puede haber ninguna. Mi amigo llegó a comprender que esto suponía que, si hubiera un Dios infinito, una mente finita debería ser capaz de evaluar Sus motivos y planes. Entonces, se preguntó a sí mismo cuán razonable era creer eso, tener tal confianza en su propia percepción, y la duda comenzó a erosionarse.

Observar la corrupción o la hipocresía en una institución religiosa. Este podría ser el motivo más justificado para dudar de la verdad de una determinada fe. Sin embargo, mi amigo comprendió que los estándares morales que estaba usando para juzgar a los creyentes hipócritas procedían principalmente del mismo cristianismo. «Lo peor que podría expresar sobre los cristianos sería que no son lo suficientemente cristianos, pero ¿por qué deberían serlo, si el cristianismo no es para nada cierto?».

Darse cuenta de la injusticia básica de las doctrinas del infierno y la salvación. Esta duda, expresaba mi amigo, en gran parte vino de las creencias subyacentes de su cultura. Tenía un amigo chino que no creía en Dios, pero que le expresó que, si existía, sin duda tendría el derecho de juzgar a las personas como le pareciera mejor. Entonces comprendió que su duda sobre el infierno estaba basada en un modo de pensar muy blanco (refiriéndose a la raza), individualista, democrático y occidental que la mayoría de las personas en el mundo no compartían. Por ejemplo, expresó: «Insistir que el universo se administre como una democracia occidental es en realidad un punto de vista

etnocéntrico».

Una contradicción que parece no tener respuesta o error en la Escritura. Esta duda, me indicó mi amigo, estaba basada en la creencia de que los creyentes religiosos tienen una confianza ingenua e incondicional en la Biblia. «Desde que asistí a tu iglesia comprendí que hubo miles de tesis doctorales escritas sobre cada versículo, y que por cada afirmación que un versículo contradice a otro o que está equivocado, hay diez rectificaciones irrefutables». Él con razón perdió la fe en que podría encontrar una dificultad en la Biblia que no se pudiera explicar.

Un balance entre la razón y la fe

Nada de lo que he expresado debería leerse como un argumento a favor de la irracionalidad o la creencia basada en la emoción y el impulso solamente. Los saltos irracionales de fe, el prejuicio y el tradicionalismo incuestionable están mal. Las tesis y las proposiciones deberían demostrarse racionalmente tanto para la coherencia interna como para el ajuste con lo que conocemos sobre la realidad. Debemos tener la mayor cantidad posible de buenas razones para lo que creemos. Sin embargo, hay tanto un polo objetivo como uno subjetivo para el conocimiento. La Ilustración, siguiendo a René Descartes y John Locke, rehusó ver lo subjetivo como verdadero conocimiento. Por otro lado, los pensadores del siglo xx como Jacques Derrida y Michel Foucault, estando conscientes de cómo el poder moldea las percepciones públicas de la verdad, atacaron la idea de que hay un polo objetivo. Nadie, pensaban, debería estar seguro de nada.

No obstante, Michael Polanyi estaba convencido de que ambas posiciones —del puro objetivismo y el puro subjetivismo— son contraproducentes y en última instancia imposibles de sostener. Los objetivistas no pueden explicar la infinidad de valores que inevitablemente *saben,* aunque no los pueden demostrar. Y los subjetivistas hacen sus propias afirmaciones sin sentido y contradictorias. ¿De dónde obtienen la certeza de conocimiento necesario para afirmar que nadie tiene el derecho de tener certeza? La meta de Polanyi era «restaurar el balance de nuestros poderes cognitivos».[117] Los sociólogos

han argumentado que arribamos a lo que consideramos «verdad» a través de una serie de métodos que incluyen el pensamiento analítico, la experiencia, la empatía o la «mentalización» y la intuición.[118] Agustín entendió que la razón y la fe siempre funcionan juntas y que la razón siempre opera «bajo la guía de la creencia que antecede».[119]

El creyente cristiano hace uso de la razón y la fe para llegar a sus convicciones, así como su vecino secular hace uso de la razón y la fe para llegar a las suyas. Ambos están mirando las mismas realidades en la naturaleza y la vida humana, y ambos están buscando una manera de darles el mejor sentido a ellas a través de un proceso que es racional, personal, intuitivo y social. La razón no opera sola, y no puede.

Así que, la secularidad contemporánea no es la ausencia de la fe, sino más bien está basada en todo un conjunto de creencias que incluye una cantidad de premisas bastante cuestionables sobre la naturaleza de la prueba y la misma racionalidad.[120]

La moralidad humanista

Además de un conjunto de creencias sobre la racionalidad, casi toda la gente secular hoy también sostiene un conjunto de creencias éticas sobre la naturaleza de la vida humana. Muchos se describirían a sí mismos como «humanistas liberales» que están dedicados a la ciencia y a la razón, al progreso y al bien de la humanidad, y a los derechos, la igualdad, y la libertad de cada ser humano individual.[121] La secularidad se caracteriza por un llamado a «tomar responsabilidad activa en la mejora progresiva del mundo […] trabajar por el bienestar de otros seres humanos, incluso por los extraños más allá de nuestras tierras».[122] Y, se argumenta que remover la influencia de la religión en el mundo nos ayudará a comprender estos valores.

Sin embargo, ¿de dónde vienen estos valores? No solo ninguno de estos estándares morales humanistas puede probarse empíricamente, tampoco son una consecuencia lógica de una visión materialista del mundo. Este problema parece invisible a muchos. Por ejemplo, uno que comentaba en un artículo del *New York Times* sobre el sentido de la vida, expresaba:

> Cuando el telescopio espacial Hubble apuntó a un punto negro en el cielo cerca del tamaño de una cabeza de borrador, por una semana, halló 30.000 galaxias de más de 13.000 millones de años de antigüedad con numerosos miles de millones de estrellas y, se deduce, una mayor cantidad de miles de millones de planetas. [Entonces] ¿cuán relevante eres? […] No eres un copo de nieve inigualable, no eres especial, solo eres un poco de materia decadente en la pila de compost de este mundo. Nada de lo que eres y de lo que harás en el corto tiempo que estés aquí tendrá importancia. Todo fuera de esa realidad es vanidad. Así que celebremos la vida en todo momento, admiremos sus maravillas, [y] amemos sin reservas.[123]

La primera parte de esta declaración provee una visión materialista del mundo, una visión estimulante y donde todo se vale. Estás hecho esencialmente de materia sin un alma. No fuiste creado para ningún fin especial. No existe un más allá. Con el tiempo el mundo se consumirá con la muerte del sol. Nada de lo que hagas aquí, sea amable o cruel, hará una diferencia al final. Pero luego, la expresión «así que» indica una secuencia lógica, nos dice que por eso deberíamos vivir una vida de celebración y de amor.

Sin embargo, si solo somos un poco de materia en un universo decadente y nada más importante que eso, ¿cómo se entiende que vivamos una vida de amor hacia otros? No se entiende. ¿Por qué no vivimos de una manera tan egoísta hasta donde podamos eludir las consecuencias? ¿Cómo es que las creencias en la libertad individual, los derechos humanos y la igualdad surgen de la idea, y se ajustan con esta, de que los seres humanos llegaron a ser lo que son mediante la supervivencia del más apto? Realmente no es así. El filósofo ruso Vladimir Solovyov de forma sarcástica sintetizó el razonamiento ético del humanismo secular así: «El hombre descendió de los monos, por lo tanto, nos debemos amar los unos a los otros».[124] La segunda cláusula no se desprende de la primera. Si fue natural para el fuerte comerse al débil, ¿por qué no se les deja a las personas hacerlo ahora? Desde luego que no estoy afirmando que no deberíamos amarnos los unos a los otros. Más

bien, lo que estoy señalando es que teniendo en cuenta la visión secular del universo, la conclusión sobre el amor y la justicia social no es más lógica que la conclusión sobre odiar y destruir. Estos dos conjuntos de creencias —en un concienzudo materialismo científico y en un humanismo liberal— sencillamente no concuerdan entre sí. Cada conjunto de valores es evidencia contra el otro. Muchos llamarían a esto una visión profundamente incoherente del mundo.

Si los valores del humanismo secular no pueden deducirse o inferirse del universo material, entonces ¿de dónde vienen?

La respuesta es que tienen una «genealogía», una historia. El filósofo francés Jacques Derrida declaró: «Hoy la piedra angular de la ley internacional es lo sagrado […] la sacralidad del hombre como tu prójimo […] hecho por Dios o por el hombre creado por Dios […]. En ese sentido, el concepto del crimen contra la humanidad es un concepto cristiano y creo que no habría tal cosa en la ley hoy sin la herencia cristiana, la herencia abrahámica, la herencia bíblica».[125] Ya se ha dicho aquí que Jürgen Habermas manifestó el creciente consenso de muchos académicos,[126] es decir que «… los ideales de la libertad […] la conciencia moral individual, los derechos humanos y la democracia» vienen de la enseñanza bíblica sobre la justicia y el amor, y que la sociedad secular no ha encontrado otra buena alternativa para fundamentar estos ideales.[127] Derrida y Habermas reconocieron que los valores morales humanistas del secularismo no son las declaraciones autoritativas del razonamiento científico, sino que han llegado a nosotros desde tiempos antiguos, que tienen una historia teológica. Y la gente de hoy los abraza por la fe solamente.

El legado del cristianismo

En *A Brief History of Thought* [Una breve historia del pensamiento], Luc Ferry narra la historia de cómo la fe cristiana creció y reemplazó la cultura clásica grecorromana y el pensamiento pagano en el occidente.[128] Uno de los motivos fue que «el cristianismo dio al mundo […ideas que…] muchos

sistemas éticos modernos adoptarían para sus propios propósitos».[129] Una de esas ideas fue la de la igualdad humana. La cosmovisión griega dependía «enteramente de la convicción que existe una jerarquía natural […]. Algunos hombres nacen para mandar, otros para obedecer». Sin embargo, «en contradicción directa, el cristianismo debía introducir la noción de que la humanidad era fundamentalmente idéntica, que los hombres eran iguales en dignidad —una idea sin precedentes en esa época—, y una a la cual el mundo debe toda su herencia democrática».[130] Max Horkheimer escribió que, mientras el pensamiento griego nos dio una idea parcial de una democracia limitada solo para los nobles y los educados, la idea bíblica de «la creación del hombre a la imagen de Dios y la expiación de Cristo por toda la humanidad» fortaleció la idea occidental del valor del individuo «inmensamente».[131]

El cristianismo proporcionó no solo una idea general de igualdad sino también los recursos para una comprensión de los derechos humanos «naturales». ¿Quién tuvo la idea de que un ser humano tiene «derechos» que no son otorgados por el estado y que podría apelarse contra el estado? ¿De dónde viene el pensamiento de que algunas cosas se deben a *todas* las personas, sea cual fuere su condición social, dones y habilidades, solo por el simple hecho de ser humano? Si bien se pensaba que los derechos humanos fueron la creación del secularismo moderno frente a la opresión de la religión, la realidad es que este concepto surgió no en el oriente sino en el occidente, y no después de la Ilustración sino dentro del cristianismo medieval. Como reconocieron Horkheimer en la década de 1940 y Martin Luther King en la década de 1960, la idea de los derechos humanos se basó en la noción bíblica de que todas las personas son creadas a la imagen de Dios.[132]

Otra cosa que nos dio el cristianismo, en contraste con las visiones de los griegos y otros antiguos, fue una visión positiva del cuerpo y de las emociones. Peter Brown, en su notable trabajo *The Body and Society* [El cuerpo y la sociedad], explicaba que, para las clases gobernantes en el mundo

grecorromano, «el alma gobernaba el cuerpo con la misma […] autoridad que el hombre noble gobernaba a los de condición inferior y foránea».[133] La cultura pagana antigua creía que la mente y la razón (que residen en el alma) necesitaban subordinar el cuerpo «ajeno» y las emociones que residen dentro del cuerpo. Pero la Biblia tiene una comprensión diferente. Considera tanto al cuerpo como al alma igual de buenos y de afectados por el pecado.[134] Enseña que la gran lucha humana no es entre la mente y el cuerpo, sino que toma lugar dentro de nuestros corazones, «la esencia oculta del yo que podría responder o rechazar la voluntad [… y el] amor paternal [de Dios]».[135]

Así que, el cristianismo vio la batalla por la virtud humana ya no como una de la cabeza frente a el corazón (siendo más racional), ni la mente por encima de la materia (cada vez más dominio técnico sobre el mundo). La batalla fue sobre a dónde dirigir el amor supremo de tu corazón. ¿Será hacia Dios y tu prójimo, sin importar quién es ese prójimo? O ¿será hacia el poder y la riqueza para ti mismo y tu tribu?[136] Agustín fue el primero en formular esto, para lo cual recurrió a la enseñanza bíblica. El historiador de Cambridge, Henry Chadwick, sostenía que Agustín «marca una época en la historia de la conciencia moral humana».[137] Por primera vez, el fin supremo de la vida no era el autocontrol y la racionalidad, sino el amor. Se requería del amor para alejar a la persona del egocentrismo y reorientarla hacia el servicio a Dios y a los demás. Las *Confesiones* de Agustín sentaron las bases para lo que llamaríamos psicología en cierta manera que el pensamiento clásico no cristiano no podría haberlo hecho.[138] La vieja idea de que el cuerpo es malo y el alma buena (de las emociones —que residen en el cuerpo— como malas y la razón como buena)cambiaron con el cristianismo.

Y estos nuevos puntos de vista sobre la importancia del cuerpo y el mundo material colocaron los cimientos para el surgimiento de la ciencia moderna. El mundo material ya no se interpretó como una ilusión o solo como algo que trascendía espiritualmente. Ni fue solo un misterio incomprensible, sino, según la Biblia, fue la creación de un ser racional y personal. Por eso otros

seres racionales y personales podían estudiarlo y comprenderlo.[139]

En general, el cristianismo presentó una idea sin precedentes sobre la importancia del individuo. «Para el budista, el individuo es solo una ilusión, algo destinado a la disolución y temporalidad; para el estoico (griego) el ser individual está destinado a fundirse con la totalidad del *cosmos*; el cristianismo, por el contrario, promete la inmortalidad de la persona individual: su alma, su cuerpo, su cara, su amada voz —siempre y cuando sea salvo por la gracia de Dios—».[140] También socava el elitismo de la antigüedad. La «salvación» para los griegos tenía que ver con la contemplación filosófica, algo que solo las personas con la formación y el tiempo libre podían hacerlo. Sin embargo, para los cristianos la salvación vino a través de la fe que depende y que confía en que Jesús los ha salvado, al hacer lo que ellos no podían. Eso fue algo que nadie podría hacer. En este sentido, fue mucho más igualitario que otras clases de pensamiento clásico y antiguo.

«El fantasma en el banquete ateo»

Entonces ¿de dónde vienen los valores morales de occidente, liberales, de la cultura secular, que incluyen la importancia del individuo, la igualdad, los derechos humanos, el amor, la preocupación por el pobre y la necesidad de mejorar las condiciones materiales de todos? Muchos académicos han dado argumentos históricos de peso para demostrar que estos valores llegaron a nosotros del pensamiento judío y cristiano.

Como respuesta, alguien podría decir, ¿y qué? Incluso si dejáramos de creer en Dios o en la Biblia, ¿hay algún problema con solo practicar los valores morales si nos gustan? En muchas formas, lo hay.

Este «paquete» de creencias morales cristianas tiene mucho sentido en un universo intensamente personal. Cuando el Evangelio de Juan llamó a Jesús el *Logos* —una palabra que significó para los filósofos griegos el orden sobrenatural detrás del cosmos— fue revolucionario. Para los griegos, la afirmación de que el «orden cósmico universal» podía identificarse con un

ser humano individual era «locura».[141] Sin embargo, para los cristianos significó una «personalización» radical del universo. Fue la idea sin precedentes de que el poder detrás del mundo era el amor, un Dios personal.[142] La doctrina de la encarnación, que Dios se hizo humano, tuvo «un efecto incalculable en la historia de las ideas», al elevar a la persona humana a la posición más elevada posible, y sin ella «la filosofía de los derechos humanos que suscribimos hoy nunca se habría establecido».[143]

En el pensamiento antiguo el poder más elevado fue la platónica e impersonal «idea del bien» o un Dios divino cuya «característica determinante era la *apatheia*» («sin pasiones»). En esa clase de universo una sociedad que tenía sentido se basaba en la ética del guerrero, en el estoicismo, en el respeto por la fuerza, la jerarquía y el poder.[144] Las convicciones sobre el valor y la igualdad de cada persona y la importancia de amar al débil surgió solo en una sociedad que creía en un universo con un Dios personal quien hizo todo para tener una amorosa comunión con Él. El secularismo moderno ha mantenido en gran parte estos ideales morales de la fe bíblica, aunque rechaza la visión del universo personal en el cual esos ideales tenían sentido y del cual salieron como consecuencias naturales.[145]

Nadie se ha referido a esto con más vigor que Friedrich Nietzsche. La gran idea de Nietzsche fue simple. Si no hay Dios y una dimensión sobrenatural, y este mundo material y la vida es todo lo que hay, entonces «no existe ninguna perspectiva superior que la vida misma». No hay realidad trascendente más allá o fuera de esta vida que pueda servir como un estándar por el cual determinar qué partes del mundo están bien o mal. No hay un punto de vista lo suficientemente privilegiado para evitar ser parte del mismo «tejido de fuerzas» en el que todo lo demás existe. Por ejemplo, tu evaluación moral viene de un cerebro humano que opera en una cultura humana, que procesa necesariamente la limitada experiencia humana. ¿Por qué debería tu cerebro juzgar a otros cerebros, culturas y experiencias? Solo elegir y elevar una parte de la vida real y llamarla «buena» respecto a otra que llamamos «mala» es un

acto arbitrario.[146] Entonces, Nietzsche escribió: «Los juicios, los juicios de valor respecto a la vida, a favor o en contra, pueden en última instancia nunca ser verdad».[147] El crítico literario Terry Eagleton expresó:

> Nietzsche ve que la civilización [occidental] está en el proceso de abandonar la divinidad, aunque todavía se aferra a los valores religiosos, y que este acto atroz de mala fe no debe ser cuestionado […]. Nuestras concepciones de la verdad, la virtud, la identidad, y la autonomía, nuestro sentido de la historia como bien formada y coherente, todas tienen raíces teológicas profundamente arraigadas…[148]

El punto de Nietzsche era este: si afirmas que no crees en Dios, pero crees en los derechos de cada persona y la obligación de preocuparte por el débil y el pobre, entonces estás respaldando las creencias cristianas, ya sea que lo admitas o no.[149] ¿Por qué, por ejemplo, deberías ver el amor *y* la agresión —ambos partes de la vida, ambos arraigados en nuestra naturaleza humana— y elegir uno como bueno y rechazar el otro como malo? Ambos son parte de la vida. ¿Dónde buscas un estándar para hacer eso? Si no hay Dios o dimensión sobrenatural, ese estándar no existe.

La crítica de Nietzsche al humanismo secular nunca ha sido realmente contestada. En una nota de los escritos de George Eliot, Nietzsche observó de manera profética que el mundo de habla inglesa trataría de abandonar la creencia en Dios, pero mantendría los valores de la compasión, la benevolencia universal y la conciencia. Y predijo que en las sociedades que rechazaran a Dios, la moralidad se convertiría en «un problema».[150] Será cada vez más difícil justificar o motivar la moralidad, las personas serán más egoístas, y no habrá manera de controlarlas sino a través de la coerción. En su libro *Beyond Good and Evil* [Más allá del bien y del mal] se burla de la filosofía de los utilitarios —aquellos que promueven los derechos humanos y la compasión como simple sabiduría práctica—: la mejor manera de alcanzar «el mayor bien para el mayor número». Él preguntaba: ¿Cómo puedes promover una conducta altruista usando el egoísmo como fuente de

motivación?[151] No funcionará, y «las negociaciones sobre derechos» será el único camino para que cualquier partido se mantenga en el poder.

No quiero dar la impresión de que nadie ha tratado de responder a la crítica de Nietzsche. El profesor de leyes Ronald Dworkin ha sido quizás el más insistente en afirmar que aquellos que no creen en Dios pueden aun así creer en «la realidad independiente del […] valor y el propósito».[152] Sin embargo, Dworkin sorprendió a muchos al sostener que la fe en los valores humanistas era un acto de fe religiosa. Sin duda, aunque no creía en un Dios personal (y por eso se identificaba como un ateo), profesó la fe en «algo más allá de la naturaleza» que es la fuente de la belleza y la moralidad que «no puede entenderse, aunque finalmente se entienda la más fundamental de las leyes físicas».[153] Entonces, esta no es realmente una refutación al desafío de Nietzsche. Es una confirmación de que el filósofo alemán tenía razón. Cuando los seculares respaldan la dignidad humana, los derechos y la responsabilidad para eliminar el sufrimiento humano, están ejerciendo sin duda una fe religiosa en alguna clase de realidad trascendente y sobrenatural.

Entonces, las creencias humanistas de casi toda la gente secular deberían reconocerse exactamente como eso: creencias. No pueden deducirse lógica o empíricamente solo del mundo natural y material. Si no hay una realidad trascendente más allá de esta vida, entonces nada tiene valor o sentido.[154] Sostener que los seres humanos son el producto nada más que del proceso evolutivo del más fuerte que se come al débil, y luego insistir que aun así cada persona tiene dignidad humana que debe honrarse —es un enorme salto de fe contra *toda* la evidencia en contra—.

No obstante, incluso Nietzsche no pudo escapar de su propio bisturí. Condenó a los liberales seculares por ser inconsistentes y cobardes. Creía que los llamados a la cohesión social y la caridad hacia el pobre y el débil suponía «uniformidad como un rebaño, la ruina del espíritu noble y la ascendencia de las masas».[155] Quería pasar del «credo banal» del liberalismo moderno a la cultura trágica, guerrera (el «Ubermensch» o «Supermán») de los tiempos

antiguos. Creía que el nuevo «hombre del futuro» tendría el valor de examinar la desolación de un universo sin Dios y no buscaría consuelo en la religión. Tendría el «espíritu noble» para «formarse a sí mismo a la perfección» y no estaría atado a los estándares morales impuestos por alguien más.[156]

Todas estas declaraciones de Nietzsche constituyen, sin duda, una narrativa profundamente moral. ¿Por qué es el «espíritu noble», noble? ¿Por qué es bueno ser valiente y quién lo afirma así? ¿Por qué es malo ser inconsistente? ¿De dónde vienen tales valores morales y qué derecho tenía Nietzsche, por su propia filosofía, de etiquetar una manera de vivir noble o buena y las otras maneras malas?[157] En pocas palabras, él no pudo dejar de hacer lo que les dijo a otros que dejaran de hacer.

Por eso, Eagleton observaba, el «hombre del futuro» de Nietzsche no ha eliminado a Dios del todo. «Al igual que el Altísimo, él no se apoya en nada, sino en sí mismo». Vemos que no hay un ser humano irreligioso. Nietzsche instó a las personas a adorarse a sí mismas, a otorgarse la misma fe y autoridad que la que alguna vez otorgaron a Dios. Incluso Nietzsche creyó. «El Supermán autónomo, autodeterminante es una pieza más de una falsa teología».[158] Hemos visto que el humanismo secular que Nietzsche despreciaba carece de un buen fundamento para sus valores morales.[159] Sin embargo, los incluso mayores peligros del antihumanismo de Nietzsche son un asunto del registro histórico. Peter Watson describía cómo las visiones de Nietzsche fueron inspiraciones importantes en el siglo xx para las figuras totalitarias tanto de izquierda como de derecha, del nazismo y del estalinismo.[160]

Un nuevo examen a la historia de la «desconversión»

Entonces, hemos visto que las personas ni adoptan ni descartan la fe en Dios a través del razonamiento objetivo y puro, porque tal cosa no es posible. Además, hemos visto que los valores morales se fundamentan siempre en supuestos de fe con una historia cultural. Al tener en cuenta esto, ¿podemos

entender mejor lo que sucede en las experiencias de *desconversión* que citamos antes en este capítulo?

Un joven académico, David Sessions, fue un cristiano evangélico que se «desconvirtió» de la fe. En un comentario de blog relataba cómo leyó con gran interés *A Secular Age* [La era secular] de Charles Taylor. Sessions resumía el argumento de Taylor así: «En un sinnúmero de historias sobre personas que han perdido su fe observamos el mismo patrón: un creyente sincero que le atormentaban las realidades de la ciencia y concluyó que debía madurar y renunciar a sus ilusiones religiosas infantiles». Y añadió: «Esta es la historia que habría relatado sobre mí en algún momento».

Él tenía lo que llamó una educación fundamentalista que le enseño que «el darwinismo era un engaño, que Colón fue ordenado por Dios para ser un misionero a los salvajes, que los fundadores de Estados Unidos fueron personas que se adhirieron al sentido literal de la Biblia, que las élites liberales estaban tratando de establecer un "solo gobierno mundial", etc.». Cuando se expuso al «poder de otras respuestas distintas a las preguntas más profundas en películas y novelas; libros sobre historia, antropología y ciencias naturales», lo convirtió en un «materialista, un creyente superado por los hechos». Así es cómo habría descrito su viaje en algún momento.

Sin embargo, ahora admitió que, aunque «los argumentos racionales tuvieron un significante papel en socavar» su fe, no fue todo lo que pasó. Sessions se alineó con Polanyi y otros contra la ingenua visión de la razón que muchos seculares adoptan para justificar su *desconversión*. Añadió: «El contexto del mundo de lo que tiene sentido para nosotros cambia antes de que nosotros tengamos razones teóricas por las cuales cambiamos de parecer». Su traslado de un pueblo pequeño y conservador a la ciudad de Nueva York «destrozó muchos de los estereotipos, los prejuicios y las nociones preconcebidas que conformaban el entorno donde mi fe alguna vez tuvo sentido».

Como hemos visto, mucho de lo que hace una forma de pensar creíble no es solo la contundencia lógica de sus postulados. También implica las creencias

«tácitas» de uno, aquellas creencias de apoyo que apenas se perciben. Cuando se les presenta a las personas la fe cristiana, las doctrinas reales se dan a menudo en un contexto de otras creencias, actitudes y expectativas implícitas. Con frecuencia, eso incluye ideas sobre lo que deben ser los no creyentes, cómo la vida debe ser para un verdadero creyente en Dios, y qué se debe sentir al pecar y violar las reglas. Todas estas creencias de trasfondo están instaladas en una variedad de formas implícitas, y se convierten en una parte importante del tejido de apoyo que ayuda a que el cristianismo tenga sentido. Si estas se desploman, así mi fe se desplomará en las doctrinas explícitas.

Por ejemplo, una persona podría tener la creencia tácita de que «si soy cristiano, y Dios me ama, hay un límite a cuán mal me puede ir en la vida». Semejante idea no es parte de una doctrina cristiana formal. Sin duda, la vida de Jesús, el siervo sufriente, la contradice. Sin embargo, parece ser una inferencia necesaria de algunos textos y enseñanzas cristianas y puede absorberse de las actitudes de otros en una comunidad. Entonces, si la vida del creyente comienza a ir terriblemente mal y esta creencia tácita empieza a desmoronarse, todas las otras enseñanzas de la fe pueden también parecer poco convincentes.

Además, a muchos cristianos los hacen creer que todos los no creyentes serán más egoístas, inescrupulosos y desdichados que los creyentes. Pero ¿qué si el creyente se junta con un grupo de seculares maduros, equilibrados, altruistas, honestos y comprometidos? Cuando la creencia de trasfondo es refutada, las creencias en primer plano parecen menos convincentes. O ¿qué si un joven que creció pensando que el sexo fuera del matrimonio es un pecado, también pensaba que por eso cualquier experiencia de sexo premarital lo haría sentir vacío e insatisfecho? ¿Qué si, en cambio, la experiencia lo hizo sentir vivo y de maravilla? Cuando la creencia tácita se descubre que está equivocada a través de la experiencia vivida, socava la credibilidad de toda la ética cristiana sobre el sexo. ¿Son algunos de estos «entendimientos previos» de las creencias de trasfondo parte de la fe cristiana

histórica? No, no lo son, pero son parte de la «conciencia subsidiaria» de Polanyi, la pérdida de la cual, si no se examina, puede llevar a la pérdida de toda la fe.

En cuanto Sessions comenzó a alejarse de sus creencias anteriores, algunos de sus amigos cristianos lo acusaron de que lo estaba afectando su entorno secular, que quería «estar a la moda». Entonces contestó que su pérdida de la fe era estrictamente «el producto de la lectura seria y de argumentos buenos, sólidos e intelectuales». Pero ahora reconoce que algo más que los argumentos impulsaban el cambio. También estaba «el sentido de cambio en cuanto a la clase de persona que quería ser». Su experiencia estaba cambiando, y así muchas de sus intuiciones y creencias de trasfondo, y esto lo hizo abrirse a nuevas clases de argumentos intelectuales.

Hoy, se atrevió a afirmar que arribar a un punto de vista materialista, secular es: «un asunto de una nueva historia, más o menos basada igualmente en la fe que eclipsa el poder explicativo de la anterior […]. Lo que sucedió aquí no fue que una perspectiva moral se sometiera a los crudos hechos. Más bien podríamos decir que una perspectiva moral cedió a otra». Él coincidió con Nietzsche que sus valores morales humanistas no se derivaban de su visión del universo. «Hay tantos juicios de valor en el humanismo liberal como en su religión progenitora, y muchas personas que llegan al punto de la incredulidad están felices de aceptarlos, aunque objeten [lo que ellos consideran] la similar carencia de fundamento del cristianismo […]. Me parece hilarante cuán poco intrínsecamente [mis valores] tenían que ver con el materialismo del cual he llegado a estar convencido. Nada sobre la libertad individual, ni los derechos humanos, ni el progreso de la civilización se derivaron automáticamente de la realidad que Dios está muerto».

Sessions concluía instando a la gente secular a estar más consciente de que su punto de vista es un «constructo», una manera de interpretar la realidad, y no solo la explicación objetiva, fáctica de esta. Afirmaba: «Uno no necesita seguir siendo religioso para admitir el daño potencial por la falta de

autoconciencia en determinados constructos seculares del mundo, y ser capaz de ver la creencia religiosa, con humildad y respeto, como un constructo que puede ser igualmente tan creíble como el nuestro. Y uno que puede estudiarse cuidadosamente […] por sus cruciales reflexiones sobre el ser humano». Luego, Sessions pasó a instar a los cristianos a que mostraran también una mayor humildad, a que renunciaran a su triunfalismo y a que dejaran de pensar que podían conquistar estrictamente a través de pruebas y argumentos racionales. «Si puedes comenzar a sacar tu religión de ese abismo, no se sabe qué poderosa contracorriente podría llegar a ser».[161]

Qué significa esto

Espero que ahora los lectores más escépticos verán que ni el secularismo ni el cristianismo tiene la mayor «carga de la prueba». La secularidad occidental no es la ausencia de fe, sino un nuevo conjunto de creencias sobre el universo.[162] Estas creencias no pueden demostrarse, ni son evidentes para la mayoría, y tienen, como continuaremos viendo, sus propias contradicciones y problemas al igual que otras confesiones religiosas.[163] Un problema importante es que los valores del secularismo moderno son inconsistentes con —incluso debilitados por— su creencia en un universo solamente material. El otro problema que abordamos es que mucha gente secular basa su incredulidad en una visión simplista y rígida de la razón. No reconocerá que hay diferentes refutados enfoques para la racionalidad y que todos implican el ejercicio de la fe.

La razón empírica no puede probar ni la afirmación de que hay una realidad trascendente y sobrenatural, ni la afirmación de que no la hay. Eso no significa que no haya forma de sopesar y evaluar tales afirmaciones filosóficas o religiosas. Solo significa que usar evidencia demostrable, inequívoca y exigente para ellas es inapropiado. Blaise Pascal resume todo muy bien en *Pensée* 406: «Tenemos una incapacidad de probar, invencible para todo dogmatismo. Tenemos una idea de la verdad, invencible para todo escepticismo».[164]

Más que injustamente pedir solo a las personas religiosas que prueben sus

puntos de vista, necesitamos comparar y contrastar las creencias religiosas y sus evidencias con las creencias seculares y sus respectivas evidencias. Podemos y debemos argumentar sobre las creencias que explican lo que vemos y experimentamos en el mundo. Podemos y debemos debatir la consistencia interna lógica de los sistemas de creencia, al preguntar si se apoyan o se contradicen. Podemos y debemos consultar nuestras intuiciones más profundas.

Mi objetivo de aquí en adelante en este libro es hacer justo eso, y, espero, demostrar que el cristianismo tiene el mayor sentido en todos los aspectos: emocional, cultural y racional.[165] En el proceso, espero demostrar a los lectores que el cristianismo ofrece bienes mucho más grandes y abundantes para entender, enfrentar, gozar y vivir la vida que ellos habían previamente imaginado.

PARTE DOS

LA RELIGIÓN ES MÁS DE LO QUE PIENSAS QUE ES

TRES

Un sentido de la vida que el sufrimiento no puede quitarte

Quizás no haya una pregunta más fundamental que ¿cuál es el sentido de la vida? Sin embargo, muchos pensadores considerarían esto una pregunta falaz. Al fin y al cabo, afirmarían, no hablamos de si una cueva tiene sentido o no lo tiene, o si una tormenta de nieve es verdadera o falsa. Quizás nos encante una vista espectacular del mar, pero no esperamos que el mar nos corresponda. «El sentido», se dice, no es una característica de algo en el mundo; es solo cómo los humanos se sienten en el momento. Según esta opinión, cada uno de nosotros decide si un particular objeto tiene sentido para nosotros, pero preguntar cuál es el sentido de la vida es absurdo. La vida no puede tener una razón de ser.

Al final de su libro ¿Qué significa todo esto?, el filósofo Thomas Nagel se preguntaba si esta cuestión del sentido viene de una percepción exagerada de nuestra propia importancia.[166] Él proponía que dado que «la tumba es la [única] meta [de la vida], tal vez es ridículo que nos tomemos tan en serio». Debería ser suficiente solo tomar la vida como viene y disfrutarla tanto como nos sea posible. Muchos quieren más que eso. Quieren una razón para creer que su vida «importa desde afuera».[167] Es decir, quieren que su vida esté conectada a algo más allá de sus meros placeres y comodidades, que represente algo más elevado. Eso, afirmaba Nagel, es pedir demasiado. ¿Por qué torturarnos?

Sin embargo, lo hacemos. Cuando se les preguntó si pensaban sobre el sentido y el propósito de la vida, cerca de tres cuartos de las personas en todo el mundo indicaron que lo hacían a menudo o a veces. Las diferencias regionales son pequeñas, oscilando del 89 % en África al sur del Sahara al 76 % en Asia.[168] Y esta pregunta sobre el sentido de la vida probablemente no disminuya. Martin Heidegger aducía de forma convincente en *Ser y tiempo*

que los seres humanos se distinguen de otros seres vivos «por su capacidad de cuestionar su propia existencia. Son criaturas para quienes la existencia como tal, no solo los rasgos específicos de esta, es problemática».[169]

Sin embargo, ¿qué estamos preguntando de verdad cuando inquirimos sobre el sentido de la vida? En el uso común el término «significado» tiene dos sentidos que se traslapan. El primer significado tiene que ver con el *propósito,* es decir hay una intención detrás de ese algo, como, por ejemplo: «¿tuviste la intención de herirla de esa manera?». El segundo sentido tiene que ver con la *relevancia*, es decir que representa algo, si actúa como una señal que indica algo más allá de sí mismo. Ambas acepciones se traslapan y, sin duda, pueden unirse. Se puede preguntar, «¿estas rocas en el suelo tienen algún significado?». Si fueron puestas allí con el propósito de señalar el camino hacia la siguiente ciudad, la respuesta sería, sí lo tienen; pero si solo se cayeron de la pendiente después de una fuerte lluvia, la respuesta sería, no lo tienen.

Por ejemplo, si las personas afirman que sienten que su vida no tiene sentido, no necesariamente significa que no tienen buenos trabajos, familia y amigos y los medios para vivir cómodamente. Significa que no están seguras para qué se lleva a cabo toda esta actividad. En otras palabras, no están seguras que todo su quehacer realmente importa, que marcan una diferencia o que logran algo más allá de toda esta actividad.

Así que, para que la vida tenga sentido debe tener tanto un propósito general para vivir y la seguridad de que estás marcando una diferencia al traer algún bien más allá de ti mismo.

La necesidad psicológica para esto es indiscutible. El profesor, médico y autor Atul Gawande relataba sobre un doctor que trabajaba en un asilo de ancianos. Este persuadió al administrador para llevar perros, gatos, periquitos, un grupo de conejos e incluso gallinas ponedoras con el fin de que los cuidaran los residentes. Los resultados fueron importantes. «Los residentes empezaron a despertarse y a cobrar vida. Los que habíamos creído

que no eran capaces de hablar comenzaron a hacerlo […]. Los que habían estado completamente retraídos y que no caminaban empezaron a acercarse a la estación de enfermeras y decir: "Llevaré al perro a pasear". Todos los periquitos fueron adoptados y nombrados por los residentes».[170] El uso y la necesidad de psicofármacos para la agitación bajó considerablemente, al 38 % del nivel previo. Y «las muertes disminuyeron en un 15 %».

¿Por qué? El arquitecto de estos cambios concluyó: «Creo que la diferencia en las tasas de mortalidad puede trazarse a la necesidad fundamental humana de tener una razón para vivir».[171] Gawande preguntaba: «¿Por qué solo existir —tener un techo, alimento, estar a salvo y vivos— nos parece fútil y sin sentido? La respuesta […] es que todos buscamos una razón más allá de nosotros mismos».[172]

La crisis del sentido de la vida

Heidegger afirmaba que los seres humanos son los únicos seres vivos que se preguntan sobre el sentido de la vida. Aunque la cuestión no fue algo que preocupó a los antiguos como nos preocupa a nosotros hoy. Los escritores y pensadores del siglo xx reconocieron un agujero en el centro de la cultura con la forma de un nuevo significado. Hablaron de temor existencial, la angustia y la desesperación, de lo absurdo y de las náuseas.

En la obra de Chekhov *Las tres hermanas*, el personaje de Masha señala que la vida debe tener «sentido» y añade: «Me parece que el hombre ha de tener fe, ha de buscar una fe; de otro modo su vida es vacía, vacía […]. O sabemos por qué vivimos o todo son tonterías, pamemas».[173] En el libro de Franz Kafka, *El proceso*, un hombre es arrestado por una burocracia sin rostro, por un crimen que nunca se nombra. El personaje principal, Joseph K., pregunta: «… ¿cuál es el sentido de esta organización? […]. ¿Cómo se puede evitar, dado lo absurdo del procedimiento, la corrupción general del cuerpo de funcionarios?».[174] Jean Paul Sartre, en *El ser y la nada*, escribió: «El hombre es una pasión inútil».[175]

Albert Camus es conocido por sostener en *El mito de Sísifo* que la vida

humana es absurda. «Lo absurdo nace de esta confrontación entre el llamamiento humano y el silencio irrazonable del mundo».[176] Queremos encontrar sentido en las cosas, pero el universo no coopera. Somos como Sísifo en la mitología griega, que empuja la roca por la colina solo para verla retroceder de manera inevitable. Intentamos hacerle el bien a las personas que amamos, pero lo que hacemos no dura, ni ellas tampoco. Para Camus, la muerte no era la entrada hacia otra vida, sino una «puerta cerrada». Todas nuestras más grandes esperanzas son frustradas por la muerte.[177] Entonces, la muerte inevitable hace la vida absurda. Escribió: «Deseamos que el amor dure, y sabemos que no dura; aunque, por milagro, durase toda una vida, seguiría siendo incompleto […]. En el límite, todo hombre devorado por el deseo ardiente de durar y de poseer […] los seres que ha amado…».[178] Incluso el duro filósofo Bertrand Russell sostuvo que la visión secular —que todo el trabajo, el amor y el genio humano están «destinados a la extinción final en la muerte del sistema solar»— resulta «de aquí en adelante» en la «desesperación firme» del alma.[179]

Sin embargo, esta crisis sobre el sentido de la vida que afectó a artistas y filósofos de los siglos XIX y XX ha encontrado resistencia entre muchos en el siglo XXI. La gente secular cosmopolita tiende a rechazar la frase «el sentido de la vida» como lo haría con «Dios, país y mamá». El crítico literario Terry Eagleton observaba: «En el pragmatismo, el espabilado clima del avanzado capitalismo posmoderno, con su escepticismo de panoramas globales y grandiosas narrativas […] la "vida" es una entre una serie de sistemas totalitarios desacreditados […]. Incluso el término "sentido" se ha hecho sospechoso a los pensadores posmodernos […]. Asume que una cosa puede representar o sustituir a otra, un supuesto que para algunos está pasado de moda».[180] Si el universo es en verdad indiferente y sin sentido, ¿por qué pensar que no deba ser así?

Nagel coincidía que si tienes la expectativa de que la vida debe tener sentido, entonces podrías experimentarla como absurda. Pero, si dejas de

recriminar al mundo por solo ser lo que es, la angustia y la falta de sentido desaparecerán. Nagel concluía que la vida no tiene sentido solo si insistes en que lo tenga.[181] En realidad, afirman algunos, «solo al despedazar la noción del sentido "profundo", que siempre nos tentará a perseguir la quimera del Sentido de los sentidos, podremos ser libres».[182] ¿Por qué sería liberador renunciar a esta noción? Afirmar que la misma vida tiene sentido es asumir que hay algún estándar moral para «vivir y ser» al que todos debemos conformarnos. Eso significaría que solo hay una manera correcta de vivir y de ser, y significaría la pérdida de nuestra libertad para determinar por nosotros mismos cómo vivir. Si *el* sentido de la vida existe, entonces no somos libres de crear ese sentido por nosotros mismos. Por tanto, el científico de Harvard Jay Gould escribió que sencillamente la vida no tiene sentido, sino que este hecho, «aunque superficialmente perturbador, si no aterrador, es en última instancia liberador […]. Nosotros debemos construir esas respuestas por nosotros mismos».[183]

En la era moderna, lloramos la pérdida del *sentido de la vida*, pero en la era posmoderna, una era de libertad, le decimos adiós y hasta nunca a la misma idea.[184]

Dios y la moderna falta de sentido

¿Nosotros? Y ¿quién es «nosotros»?

En la segunda temporada de la serie de televisión *Fargo*, uno de sus episodios titulado «El mito de Sísifo», hizo del pesimismo moderno de Camus sobre el sentido de la vida uno de sus temas. En un episodio anterior una adolescente, Noreen, entonaba: «Camus dice que saber que todos vamos a morir hace de la vida una broma».[185] Sin duda para que el argumento coincidiera con la filosofía absurda de Camus, las personas que estaban tratando de hacer lo correcto se vieron amenazadas o frustradas a cada paso. Sin embargo, otro personaje en la serie, Peggy, cayó bajo la influencia de un pensador más posmoderno que el sombrío francés. Y conoció a John Hanley, sénior, el fundador de Lifespring, una compañía dedicada a ayudar a

encontrar «lo mejor de ti». Hanley escribió: «No pienses en la persona que quieres ser, solo sé esa persona».[186] Es decir, no trates de encontrar el sentido de la vida, solo crea tu propio sentido.

Sin embargo, la aspiración de Peggy por crear una identidad llevó al desastre, y su esposo, Ed, murió al tratar de salvarla a ella y a su sueño de tener una familia. Un buen policía, Lou Solverson, explicó la tragedia a Peggy con una inadvertida referencia de Camus. «Tu esposo dijo que iba a proteger a su familia, sin importar nada, y actué como si no entendiera, pero sí lo entiendo. Es la roca que todos empujamos. Los hombres la llamamos nuestra carga, pero es en realidad nuestro privilegio». Para Lou Solverson, amar a tu familia incluso hasta el dolor y la muerte no es absurdo en absoluto. Es lo que le da sentido a la vida.Para llegar a las raíces de la capacidad de Solverson de encontrar la vida desagradable, brutal y corta, pero a pesar de todo con sentido, consideremos las palabras de la esposa de Lou, Betsy, una joven madre que está muriendo de cáncer. La taciturna Noreen la vio y afirmó: «Camus dice que saber que todos vamos a morir hace de la vida un absurdo». Betsy respondió: «Nadie con un poco de sentido diría algo tan tonto. Somos puestos en esta tierra para cumplir una tarea, y cada uno de nosotros tendremos el tiempo que necesitamos para hacerlo». Ella miró a su joven hijo Molly y continuó: «Y cuando esta vida se acabe, y tú estés frente al Señor, bueno, trata de decirle que todo fue la broma de un francés».[187]

La familia de los Solverson veía la vida sin el más mínimo optimismo. Veía la oscuridad del mundo. Sin embargo, no son personas modernas que luchaban con una falta de propósito como tampoco personas posmodernas que se sentían libres de forjar los sentidos que prefirieran. Lo que determina la diferencia era su creencia en que los quehaceres de la vida les habían sido encomendados por «el Señor» y que existe una aprobación final para los que no han buscado su propio camino, sino que han sido fieles al llamado.

Las obras de autores modernos como Chekhov, Kafka, Sartre y Camus (sin mencionar a Joseph Conrad, Virginia Woolf, E. M. Forster y Samuel Beckett)

revelaron «la necesidad persistente de sentido y la punzante sensación de su elusión».[188] Todos han afirmado, en una forma o en otra, que ya no podemos esperar que Dios y la religión le den sentido a nuestra vida. Sin embargo, en este tipo de declaraciones, ¿qué significa el término «nosotros»? ¿Significa «nosotros, la mayoría de los seres humanos»? Como vimos en el capítulo 1, es falso y probablemente nunca sea verdad. La familia de los Solversons es un ejemplo de cómo una familia puede mirar con resolución en el abismo de la maldad y el sufrimiento de esta vida, sin sentimentalismo o ingenuidad, y experimentar gran tragedia, y aún vivir una vida llena de sentido debido a su creencia en un llamamiento divino y propósito en la vida.

Dios y el posmoderno sentido de la vida

Pese a las advertencias de *Fargo*, muchos pensadores y escritores seculares se parecen mucho a John Hanley, sénior, de Lifespring. Como vimos, Stephen Jay Gould indicaba que un cosmos sin propósito implicaría que somos libres para construir nuestros propios sentidos individuales para nuestra vida. El profesor de la *University of Chicago*, Jerry Coyne afirmaría lo mismo:

> La cosmología no da un ápice de evidencia para un propósito […] o para Dios […]. Los seculares ven un universo sin aparente propósito y se dan cuenta que debemos forjar nuestros propios propósitos y éticas […]. Pero, aunque el universo no tenga un propósito, nuestras vidas si lo tienen […]. Nosotros forjamos nuestros propios propósitos, y ellos son reales.[189]

La cultura posmoderna entiende que cualquier declaración sobre un *sentido* para toda vida es una forma de esclavitud. Según su opinión, ninguno (y sin duda ninguna institución religiosa) tiene el derecho de decirnos cómo debemos vivir. Como lo indica Coyne, debemos forjar y construir nuestros propios sentidos de la vida. El mundo y la raza humana no tienen propósito, pero eso nos libera para crear el nuestro. En un típico comentario de blog, «Does Atheism Make Life Meaningless? [¿El ateísmo hace que la vida carezca de sentido?]» un escritor secular explica que solía ser cristiano, pero

ha dejado de serlo. «Es cierto que no tengo un absoluto propósito en la vida; ya no me dedico a "glorificar a Dios". Sin embargo, encuentro emocionante crear mi propio propósito. Soy el autor de una novela, y el libro es mi vida. La libertad es estimulante […]. Depende de ti cuán feliz y relevante sea tu vida».[190]

¿No es así? Hay dos preguntas para aquellos que toman este singular enfoque luminoso de un universo sin sentido. ¿Es una posición consistente, irrefutable? Y ¿funciona, en la práctica, para vivir tu vida?

Consideremos primero el tema de la consistencia. Terry Eagleton señala que cuando el posmodernismo condena todos los valores absolutos y los sentidos inherentes en nombre de la libertad, este «secretamente mete […] un absoluto en el argumento».[191] ¿Por qué, por ejemplo, es la libertad tan importante? ¿Por qué es [la libertad] el absoluto, incuestionable «bien», y quién lo define como tal? ¿No estás asumiendo un estándar con una escala de valores para criticar todos los otros enfoques de la vida? Y si no es así, entonces, ¿estás dando en realidad una respuesta a la pregunta sobre el *sentido* de la vida, es decir, que tienes la libertad para determinar tu propio sentido? Si no es así, entonces ¿no estás haciendo lo mismo que afirmas que no debería hacerse?

Así que, el enfoque posmoderno sobre el *sentido* de la vida no es muy consistente. Sin embargo, ¿es viable a un nivel práctico? Eagleton también lo encuentra deficiente en este nivel. Encuentra que la visión que «depende de ti lo que hagas de tu vida parece inquietamente narcisista. ¿Dejaremos de ver las cosas desde un punto de vista egoísta? ¿No es un genuino *sentido* de la vida, uno que sentimos que nos enfrenta, que puede resistirnos o rechazarnos? [...]. Sin duda, ¿la vida misma debe tener algo que decir en este asunto?».[192] Cuestiona si realmente podemos tomar algo en la vida y «construir» un sentido alrededor de ese algo por nuestra cuenta. Responde que «nadie cree esto» y da un ejemplo. Tú podrías intentar con toda tu fuerza «leer» a los tigres como animales que son tímidos y tiernos, pero si tratas de hacerlo, «ya no estarías entre nosotros para contarlo», porque en alguna

medida el mundo es «independiente de nuestras interpretaciones de él».[193]

Hace tiempo conocí a un joven que había crecido muy por debajo del promedio en altura, tamaño y peso. Pero, él quería jugar futbol. Repetidamente resultó herido cuando competía con jugadores que eran mucho más grandes que el promedio. Sus padres trataron de disuadirlo del futbol, pero el joven les recordó que toda su vida sus maestros le habían señalado que podía ser absolutamente todo lo que eligiera ser y que su vida dependía de lo que él hiciera con ella. «Acaso ¿no vieron la película Rudy?», les preguntó. Alguien debería haberle dado, con gentileza, pero firmeza, la ilustración y la conclusión de Eagleton. La vida no solo depende de lo que tú hagas de ella. A menudo es lo que es. No somos completamente libres para imponer nuestros sentidos a la vida. Más bien, debemos honrar la vida al descubrir un sentido que concuerde con el mundo tal cual es.

Entonces, ¿el sentido de la vida sin Dios es posible en la práctica? El discurso público está lleno con fuertes voces religiosas que insisten que la vida sin Dios inexorablemente es absurda, sombría e inviable. Por otro lado, hay muchos seculares que insisten que ellos no solo tienen un sentido gratificante en la vida, sino que, además tienen un tipo de libertad que no tienen las personas religiosas.

¿Quién tiene razón? ¿Puede tener sentido la vida sin creer en Dios? Para ser justos con todos, sostendría que la respuesta es sí y no.

Puedo decir *sí* porque tanto por definición y por la experiencia los seculares pueden sin duda conocer el sentido en la vida. Definimos que algo «tiene sentido» cuando hay un propósito y la seguridad que se está trayendo algún bien más allá de uno mismo. Si decides que el sentido de tu vida es ser un buen padre, o defender una crucial causa política, o enseñar a jóvenes desfavorecidos, o disfrutar y promover la gran literatura, entonces tienes, por definición, un sentido en la vida. Muchos seculares viven así sin sentirse torturados y tristes como Camus. Es bastante probable encontrar un gran propósito en las tareas de la vida ordinaria, aparte de conocer las respuestas a

las grandes preguntas sobre la existencia.

Sin embargo, también puedo decir *no*. Los seculares a menudo no están dispuestos a reconocer la significativa diferencia entre lo que se ha llamado sentidos «inherentes» y «asignados». La creencia tradicional en Dios fue la base para el sentido objetivo, *descubierto*: el sentido que está allí, aparte de tus sentimientos internos e interpretaciones. Si fuimos hechos por Dios para determinados propósitos, entonces hay sentidos inherentes que debemos aceptar.

Los sentidos o significados que los seculares tienen no son descubiertos, sino más bien *creados*. No están objetivamente «allí». Son subjetivos y totalmente dependientes de nuestros sentimientos. Puedes determinar vivir para un cambio político o para la creación de una familia, y estos pueden servir definitivamente como objetivos estimulantes. Sin embargo, quiero argumentar que tales *sentidos creados* son mucho más frágiles y débiles que los *sentidos descubiertos*. En particular, el sentido o significado descubierto es más racional, comunal y duradero que el sentido creado.

El sentido descubierto es más racional que los sentidos creados

Parece extraño afirmar que pienso que el cristianismo es más *racional* cuando se trata del sentido en la vida. Sin embargo, me refiero a cómo el sentido en la vida se sustenta a nivel práctico.

Thomas Nagel, en su ensayo «The Absurd» [El absurdo], coincide que, para encontrar alguna actividad significativa, como trabajar y ganar dinero, debemos contestar las preguntas: ¿Para qué sirve todo esto? ¿Cuál es el punto de esto? Él está de acuerdo en que debemos sentir que conectamos cosas que hacemos a «algo más grande que nosotros mismos». Así que ¿cuál es el punto de cuidar nuestra salud? Nosotros contestamos: para poder trabajar. Pero ¿cuál es el punto de trabajar? Podemos contestar: para poder ganar dinero y cuidar nuestra familia, o para poder crear trabajos y dar a la caridad y así mitigar la pobreza.[194] Sin embargo, el problema es que siempre se

vuelve a la misma pregunta. Siempre podemos preguntar, ¿cuál es, entonces, el punto de eso? ¿Qué diferencia marca? Y conforme avanzamos en esta cadena encontramos que las respuestas son más difíciles de hallar. Por ejemplo, si tu sentido está conectado a las relaciones personales, pero la gente muere.[195] Si estás pensando en las futuras generaciones o cómo ayudar al planeta, todas estas cosas pasarán también. Hemos definido el sentido en la vida como «marcar una diferencia», pero para el punto de vista secular, al final, el universo da una respuesta definitiva: nada marca una diferencia. Nagel escribió:

> Aunque escribas una gran obra literaria que se siga leyendo dentro de miles de años, finalmente el sistema solar se enfriará o el universo se desintegrará, con lo que se desvanecerá todo rastro de tus esfuerzos [...]. El problema es que, si bien hay justificaciones y explicaciones para casi todas las cosas, grandes y pequeñas, que hacemos dentro de la vida, ninguna de estas explicaciones aclara el sentido de tu vida como un todo [...]. No importa si nunca hubieras existido; y cuando dejes de existir, no importará que hayas existido.[196]

Si esta vida es todo, y no hay Dios o vida más allá de este mundo material, en última instancia no importará si eres un genocida, un maníaco o un altruista; no importará si luchas contra el hambre en África o eres increíblemente cruel y codicioso y privas de comer al pobre. Al final lo que hagas no marcará ninguna diferencia. Esto podría hacer más felices o tristes a algunas personas por un poco de tiempo mientras estén en el planeta, pero más de eso, tu influencia —buena o mala— probablemente será insignificante cuando se vea a gran escala. Todo lo que hagas, y cada uno con quien has hecho cosas o para quien las hayas hecho, desaparecerá para siempre. Al fin y al cabo, todo lo que hagamos es radicalmente insignificante. Nada cuenta para siempre.

Ahora bien, como hemos señalado, muchas personas en la cultura posmoderna creen que deberíamos disciplinarnos para no hacer esta «metapregunta» sobre el sentido de la vida. Más bien deberíamos

disciplinarnos para no pensar sobre el resultado final de todos nosotros, lo cual según el punto de vista secular es la pura nada. Deberíamos sacar eso de nuestra mente y concentrarnos en el presente. Sin embargo, esto demuestra mi argumento. Cuando los seculares procuran vivir una vida significativa, deben disciplinarse para no pensar demasiado sobre el panorama completo. Deben desconectar lo que su razón les dice sobre el mundo, desde el que están experimentando emocionalmente. Esto es tener una sensación de sentido por una falta de racionalidad, por la represión del pensamiento y la reflexión.

En una ocasión, el magistrado de la Corte Suprema de Estados Unidos, Oliver Wendell Holmes, Jr., escribió a un amigo que si uno «piensa fríamente», una persona moderna tenía que admitir que no encontraría «razón alguna para atribuir al hombre una significación diferente en clase, que la que corresponde al babuino o a un grano de arena». Con esto quiso decir que, si el secular moderno pensaba en las implicaciones de su punto de vista sobre un mundo estrictamente material, en el que toda la vida evolucionó al azar y por accidente, los seres humanos no tenían importancia en absoluto. Sin embargo, luego añadió que cuando comenzaba a pensar así era el tiempo de «bajar las escaleras y jugar solitario». Ninguno con este conjunto de creencias puede tener paz y que su vida cotidiana tenga sentido, a menos que deje de pensar sobre las implicaciones de sus creencias.[197]

El problema es que es difícil dejar de pensar, y que el panorama general continúe metiéndose sin permiso en tu mente.

En *Confesión,* León Tolstoi relató cómo llevaba una vida exitosa hasta cerca de los 50 años, cuando comenzó a darse cuenta de que todo ser amado le sería arrebatado y todo lo que había escrito sería con el tiempo olvidado. A la luz de eso, «la pregunta fue: "¿Por qué debería vivir, por qué desear algo, o hacer algo? […]. ¿Hay algún sentido en mi vida que la muerte inevitable que me espera no destruya?"». También preguntó: «¿Cómo podemos dejar de ver esto? […]. ¡Eso es lo sorprendente! Uno solo puede vivir mientras está

intoxicado con ella; pero tan pronto está sobrio es imposible no ver que todo es un mero fraude y ¡uno estúpido!».[198] Se le había «pasado la borrachera» y ahora estaba pensando racionalmente (o «fríamente» como afirmaba Holmes). Ahora, no podría regresar a escribir sus novelas y amar a su familia, porque había caído en cuenta que no existía un sentido objetivo y duradero de la vida. No podría reflexionar de la misma manera.

C. S. Lewis describe este mismo problema que tenía Tolstoi con el color añadido de una creencia moderna en la biología evolutiva. Expresó:

> Podrías decidir pasarlo lo mejor posible. El universo es un universo de sandeces, pero ya que estás aquí, agarra lo que puedas. Desafortunadamente […] no puedes, excepto en el sentido animal más bajo, enamorarte de una muchacha si sabes (y no dejas de recordar) que la belleza de su persona y su carácter son un patrón momentáneo y accidental producido por la colisión de átomos, y que tu propia respuesta a ellos es solo una clase de fosforescencia psíquica que surge del comportamiento de tus genes. No puedes obtener un placer intenso de la música, si sabes y recuerdas que su aire de importancia es pura ilusión, que te gusta porque tu sistema nervioso está irracionalmente condicionado para ello. Aun puedes, en el sentido más bajo, pasar un «buen tiempo»; pero solo en la medida en que sea muy bueno, solo en la medida en que te amenace con empujarte de la fría sensualidad al calor, entusiasmo y gozo reales, sin llegar al punto que seas forzado a sentir la desarmonía desesperada entre tus propias emociones y el universo en el cual [tú piensas]realmente vives.[199]

En cambio, el sentido y el propósito de la vida actúan en la dirección opuesta para el creyente cristiano. Los cristianos no se dicen a sí mismos: «Deja de pensar en las implicaciones de lo que crees sobre el universo. Solo trata de disfrutar el presente». No, si un cristiano se siente abatido y vacío, es porque, en un sentido, no está siendo lo suficientemente razonable. No está pensando sobre las implicaciones de lo que cree sobre el universo.

Los cristianos creen que hay un Dios, que nos hizo en amor para conocerlo, pero que como raza humana le dimos la espalda y nos perdimos para Él. Sin

embargo, ha prometido llevarnos de regreso a Él. Dios envió a Su Hijo al mundo para romper el poder del pecado y de la muerte, a un costo infinito para Sí mismo, al ir a la cruz. La enseñanza cristiana es que Jesús se levantó de entre los muertos y atravesó los cielos y ahora está en control de la historia y está preparando nuevos cielos y una nueva tierra, sin muerte ni sufrimiento, en el que viviremos con Él para siempre. Y entonces todos los anhelos más profundos de nuestro corazón encontrarán su cumplimiento.

Es justo afirmar que si eres un cristiano con estas creencias —sobre quién eres para Dios y lo que está reservado para ti— pero que no estás experimentando paz y sientes que tu vida carece de sentido, entonces se debe a que no estás pensando en ellas lo suficiente. Hay una clase de paz temporal y superficial que la gente moderna puede tener al no pensar demasiado sobre su situación, pero el cristianismo puede darte una paz profunda y un sentido de la vida que vienen solo de estar consciente y al tanto de tus creencias en la medida de lo posible.

Si crees que no hay sentido *descubierto* en la vida, solo sentido *creado*, y si de verdad comienzas a pensar en términos globales —sobre el hecho de que nada de lo que hagas va a marcar al final ninguna diferencia— vas a comenzar a experimentar el pavor o las náuseas de los modernistas. Y, desde luego, no tienes que pensar así —puedes sacarlo de tu mente— pero es, sin duda, la manera cómo viven hoy la mayor parte de las personas en una cultura secular. Nada más que ese es mi primer punto. Esta no es una manera muy racional de que la vida tenga sentido. El *sentido creado* es una manera menos racional de vivir la vida que hacerlo con *un sentido descubierto*.

El sentido descubierto es más comunal que los sentidos creados

Hasta la era moderna nuestras principales fuentes de sentido para la vida —la religión, la familia y el arte— estaban estrechamente interrelacionadas y eran asuntos públicos. En realidad, no se pensaba que fuera bueno o posible que los individuos le encontraran un sentido a la vida por su propia cuenta.[200] En

1908, el filósofo de Harvard, Josiah Royce escribió *The Philosophy of Loyalty* [La filosofía de la lealtad], donde intentaba contestar la cuestión de por qué los seres humanos necesitaban darle sentido a la vida. ¿Por qué no era suficiente solo trabajar, comer, dormir y llevar a cabo las actividades normales de la vida cotidiana? Su respuesta fue que los seres humanos no podían vivir sin dedicarse a una causa más importante que sus intereses individuales. Necesitaban una causa por la cual estuvieran dispuestos a sacrificarse. Creía que éramos felices solo si el sentido de nuestra existencia era algo mucho más grande que nuestra propia felicidad.[201]

Por eso Royce creía que encontrarle sentido a la vida podía hacerse solo si rechazábamos el individualismo. «Los individuos ponen primero sus propios intereses, ven su propio dolor, placer y existencia como su preocupación más grande». Los individualistas modernos ven la lealtad y el autosacrificio como un error alarmante, porque lo dejan a uno vulnerable a la explotación y a la tiranía. Para ellos «nada podría importar más que el interés propio, y porque cuando mueres ya no estás, el autosacrificio no tiene sentido».[202] Ahora bien, la tiranía es sin duda un gran mal, pero el individualismo, según Royce, era la manera equivocada de superarla. Si cada individuo buscara su propio sentido a su vida, tendríamos menos valores y sentidos de la existencia compartidos, lo que desgastaría la solidaridad social y las instituciones públicas. Todo esto conduciría a una polarización irremediable y fragmentación. Sin embargo, sostenía Royce: es irónico que el individualismo socave la felicidad individual. Necesitamos «la devoción a algo más que a nosotros mismos para que nuestras vidas sean tolerables. Sin esto, solo tenemos nuestros deseos para guiarnos, y son efímeros, caprichosos e insaciables».[203]

En la primera década del siglo XX Royce vio el inicio de la erosión de los *sentidos descubiertos* y adoptados colectivamente en favor de los *sentidos creados* individualmente. En la última década del siglo, Charles Taylor, mientras enseñaba, pudo ver que el individualismo moderno había triunfado. Y definió nuestro consenso cultural así: «Cada uno tiene el derecho de desarrollar su propia forma de vida, basada en su propio sentido de lo que es

realmente importante o de valor […]. Nadie más puede o debe tratar de dictarnos su contenido».[204] Taylor argumentaba que los *sentidos individualistas creados* llevan inevitablemente a un «relativismo acomodaticio», porque se piensa que nadie debería desafiar los sentidos o valores de alguien más como que estuvieran equivocados. Y esto a su vez lleva a lo que llamó «el debate inarticulado» sobre lo que deberían ser los ideales de nuestra sociedad.[205]

Por ejemplo, podemos creer que está equivocado privar de alimento al pobre, pero en una cultura de *sentidos creados* somos incapaces de explicar por qué es así. Tu sentido de la vida podría ser ayudar al necesitado, pero mi sentido de la vida podría ser hacerme rico al abusar de ellos. ¿Cómo, en el contexto de los *sentidos creados* por uno mismo, puedes explicar por qué mi sentido de la vida que yo escogí está equivocado? ¿Cómo puedes hacer eso sin decirme que hay un significado diferente que yo *debería* tener? ¿Con qué criterio harías eso?

Taylor sostiene que hoy, a diferencia del pasado, «las posiciones morales no están en ninguna manera fundadas en la razón o en la naturaleza de las cosas, sino que son adoptadas al final por cada uno de nosotros porque somos atraídos hacia ellas».[206] Esto significa que no hay manera de conversar con alguien que no tiene los mismos sentimientos internos que tú. No hay autoridad compartida que pueda resolver las disputas morales, porque cada uno es libre de determinar sus propios sentidos. Puedes argumentar: «Sí, eres libre, pero no lo eres si usas tu libertad para dañar a otros». Sin embargo, no podemos definir lo que «daño» es realmente, a menos que primero definamos a qué se parece una buena vida humana. Hay muchas diferentes opiniones respecto a esto; ¿qué definición va a ser impuesta al resto de nosotros? Y ¿cómo puede hacerse consistentemente con la creencia que debemos buscar y crear nuestras propias visiones de la buena vida?

Al final, si alguien con quien discrepas sobre el pobre «todavía siente que mantiene su posición original, nada más se puede afirmar que lo

contradiga».[207] Sin el sentido *descubierto* compartido, a nivel social no tenemos fundamento para decir a alguien más: «¡Debes dejar de hacer eso!». Los sentidos *creados* no pueden ser el fundamento para un programa de justicia social. Por ejemplo, Martin Luther King, Jr., no les dijo a los cristianos blancos en el Sur, que debían apoyar los derechos civiles porque cada uno debía ser libre de vivir como le pareciera. En su discurso «I have a dream» [Tengo un sueño] citó Amós 5:24, el cual es un llamado para que la justicia corriera como agua por toda la nación.[208]

Terry Eagleton notó que la propuesta común del secular de crear tus propios sentidos sonaba sospechoso, parecido al consumismo del capitalismo moderno tardío. Afirmaba que «la modernidad capitalista» convierte todo en una mercancía privada. Las cosas que solían ser los logros conseguidos y celebrados en la comunidad —desde la crianza de los hijos hasta escuchar un concierto, orar y adorar— se consideran ahora elecciones privadas que puedes medir, cotizar y consumir según tus gustos y conveniencia.[209] «La cuestión del sentido de la vida estaba ahora en manos de […] los tecnólogos de la alegría entubada y los quiroprácticos de la psiquis».[210]

Irónicamente, entonces, aquellos que indican que son libres para crear sus propios sentidos podrían estar menos liberados y más cautivos del consumismo y de la cultura individualista, de lo que piensan.

El sentido descubierto es más duradero que los sentidos creados

Así que los sentidos *creados* funcionan menos a nivel racional y en comunidad que los sentidos *descubiertos*. Además, son menos duraderos, menos capaces de ayudarte a superar la adversidad y el sufrimiento.

El secularismo es la única cosmovisión cuyos adeptos deben encontrar su principal sentido dentro de esta vida. Todas las otras maneras de entender el mundo sostienen que «esta vida no es toda la historia», pero con el secularismo, sí lo es. Por esa razón todas las religiones y culturas previas han sido capaces de encontrar en el sufrimiento y en la muerte una manera de

afirmar que algo importa más allá y más que solo esta vida.[211] Sin embargo, cuando los seculares crean sus sentidos debe hacerse en torno a algo que se encuentre dentro del mundo material. Podrías estar viviendo para tu familia o para una causa política o para logros profesionales. Por lo tanto, para tener un sentido en la vida, esta debe ir bien; pero cuando el sufrimiento altera esto, tiene el poder de destruir tu mismo sentido de la existencia. El enfoque secular hacia el sentido de la vida puede dejarte radicalmente vulnerable a la realidad de cómo la vida transcurre en este mundo.

Viktor Frankl fue un doctor judío que sobrevivió los campos de exterminio durante la Segunda Guerra Mundial. Su conocido libro *El hombre en busca de sentido* explora los motivos por los cuales algunos bajo condiciones horrendas parecían permanecer fuertes y amables mientras que otros simplemente se rendían o incluso se convertían en colaboradores para sobrevivir.[212] Su conclusión fue que tenía que ver con el sentido de la vida de la persona. Muchos habían hecho de su profesión, su condición social o su familia su sentido de la vida. Se basaron en cosas de esta vida que los campos de concentración les arrebataron por completo. Algunos colapsaron psicológica y espiritualmente y con frecuencia murieron al simplemente «darse por vencidos».[213] Otros colapsaron moralmente; «ellos estaban preparados para usar cualquier medio […] incluso la fuerza bruta, el robo y la traición a sus amigos, para salvarse».[214] Aquellos que no se desmoronaron muchas veces tuvieron un referente distinto que trascendía a las circunstancias de esta vida. Muchos prisioneros buscaron «la profundidad y la fuerza de las creencias religiosas» que «sorprendía a los recién llegados».[215] Una mujer en el campo indicó: «En mi vida anterior fui una consentida que no tomaba los logros espirituales con seriedad».[216] Cuando el Dr. Frankl hablaba a los prisioneros para infundirles «dignidad y sentido» en su sufrimiento diría que «alguien nos ve desde arriba en las horas difíciles — un amigo, una esposa, alguien vivo o muerto, o un Dios— y él no esperaría que lo decepcionemos».[217]

Frankl descubrió que la única manera para que sobreviviera la humanidad de los prisioneros era reubicar el sentido principal de sus vidas en algún referente trascendente, algo más allá de esta vida e incluso de este mundo. Todas las otras religiones y culturas fuera de la sociedad secular hacen esto. El *sentido* de la vida puede ser escapar del ciclo de reencarnación para entrar en la dicha eterna, o escapar la ilusión del mundo para fusionarse con el alma total del universo, o descansar con tus antepasados después de vivir una vida honorable con fidelidad a tu familia, o, como en la fe cristiana, llegar a ser como Cristo y vivir con Dios y con otros en amor y gloria por siempre. En cada caso, la adversidad no puede destruir el *sentido* de la vida . Por ejemplo, si tu sentido en la vida es conocer, complacer, emular y estar con Dios, entonces el sufrimiento puede de verdad *fortalecer* tu *sentido* en la vida, porque puede acercarte a Él. Los antropólogos han observado que todas las culturas no seculares dan a sus miembros recursos para ser realmente edificados por el sufrimiento. Aunque no es bienvenido, lo ven como algo significativo y que los ayudará a alcanzar la meta final. Solo la cultura secular considera el sufrimiento como accidental y sinsentido, solo como una interrupción o destrucción de lo que estamos viviendo. Y así nuestra sociedad hace difícil afirmar sin reservas la bondad de la vida entera, incluso la vida en medio de la aflicción.[218]

Como hemos visto, Camus sostenía que lo que más queremos en la vida es no perder nuestras relaciones afectivas. Concluía que el conocimiento de nuestra muerte inminente se lleva el amor y eso hace que la vida carezca de sentido. Muchos encuentran a Camus demasiado sombrío, pero cuando envejeces sientes más la fuerza de sus palabras. Si crees que la muerte es el fin del amor, entonces no querrás pensar demasiado sobre eso a medida que pasa el tiempo. Sin embargo, si crees, como los cristianos, que la muerte es la entrada a relaciones superiores y eternas de amor, entonces la reflexión profunda solo hará más fácil enfrentar lo que sea que venga.

Las sociedades occidentales son quizás las peores sociedades en la historia

del mundo en preparar a las personas para el sufrimiento y la muerte, pues el *sentido creado* no solo es menos racional y comunal, sino también dura menos.[219]

El fin del sinsentido

Es muy importante para los creyentes y los escépticos no insultarse innecesariamente uno al otro en estas discusiones, aunque haya marcados desacuerdos. Los *sentidos creados* y *subjetivos* sirven bien a la vida humana, y los creyentes no deben decir a sus amigos seculares: «Tu vida no tiene sentido». Sin embargo, espero que aquellos que no creen en Dios puedan ver por qué quienes han encontrado la fe en Jesucristo pueden sentir que sus vidas antes de ser cristianos no tenían mucho *sentido*. Antes, su propósito en la vida era frágil, y se debilitaba rápido al pensar demasiado o ante la adversidad. Ahora, encuentran que pensar continuamente e incluso el sufrimiento solo los lleva a ahondar más en el asunto.

Parte de la riqueza de la vida cristiana reside en las maneras en que el cristianismo le da sentido a la vida, las cuales son distintas no solo del secularismo, sino de otras formas de religión. A diferencia del concepto del karma, el cristianismo enseña que el sufrimiento es muchas veces injusto, y que no está justificado por las acciones de una vida anterior. A diferencia del budismo, el cristianismo enseña que el sufrimiento es una terrible realidad, no una ilusión que debe superarse con desapego estoico. A diferencia del fatalismo de la antigüedad, como el de los estoicos griegos, o el de otras culturas basadas en los conceptos del honor y la vergüenza, el cristianismo no encuentra nada que sea noble en el sufrimiento, ni debería celebrarse. A diferencia del secularismo, el cristianismo enseña que el sufrimiento puede ser significativo, que puede hacerte algo grande. La razón para todas estas diferencias es que el punto de vista cristiano sobre el universo es muy diferente. Un antropólogo secular, Richard Shweder, escribió:

> Para el hombre de la antigüedad […] el mundo externo era feliz y alegre, pero la parte medular de este era profundamente triste y oscuro. Detrás de la superficie entusiasta del mundo de la llamada feliz antigüedad se cernía la «casualidad» y el «destino». Para el cristiano,

> el mundo externo es oscuro y lleno de sufrimiento, pero su parte medular no es sino pura dicha y deleite.[220]

¿Cómo pueden los cristianos estar seguros que esto está reservado para ellos? El libro de Eclesiastés en el Antiguo Testamento hebreo explora la búsqueda del sentido de la vida. Comienza con la declaración: «Lo más absurdo de lo absurdo […] lo más absurdo de lo absurdo, ¡todo es un absurdo!» (Ecl. 1:2). La tesis del autor es que la vida no tiene sentido «debajo del sol» (Ecl. 1:3; 2:11,17,20,22, RVR1960). Para demostrarla realiza un elaborado experimento de reflexión: ¿cómo debemos considerar la vida sobre la Tierra aparte de la existencia de lo sobrenatural, Dios o la eternidad? El autor trata de encontrar todo su bienestar, felicidad y sentido dentro de los confines de este mundo material. Luego examina a su vez el placer sensual, la filosofía y el aprendizaje, el trabajo y los logros. Descubre que todo esto no proporciona sentido a la vida ante la realidad de la vida y la muerte.

El libro de Eclesiastés es enigmático, difícil, fascinante y se siente extraordinariamente actual. Sin embargo, encaja de forma perfecta con la historia de toda la Biblia. Si la vida «debajo del sol» tiene poco sentido, entonces todos experimentamos algo de su hastío y aislamiento, porque todos estamos separados de una relación directa con el Dios para cuya comunión fuimos creados. La enseñanza cristiana es que la raza humana entera está destituida de la presencia y del amor de Dios, por nuestro egocentrismo y pecado. Por eso todas las personas luchan en ocasiones con una falta de propósito.

No obstante, cuando Jesucristo murió en la cruz, clamó: «… Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?» (Mat. 27:46). El cristianismo enseña que Él murió para tomar sobre Sí el castigo por nuestro pecado. Luego experimentó la oscuridad —la falta de sentido— de la vida sin Dios. Nosotros merecemos esta náusea eterna, lo que Søren Kierkegaard llamó, en su libro de 1840, la «enfermedad mortal».[221] La enseñanza cristiana es que Jesús fue separado de Dios, lo que nosotros merecíamos, y pagó la deuda que

nosotros debíamos, de modo que cuando creemos en Él podemos recibir el amor y el perdón de Dios. En la cruz, Jesucristo dio Su vida, de modo que nosotros la recibamos. Se metió en nuestra vida —nuestra miseria, nuestra mortalidad— así nosotros podemos entrar en Su vida, gozo e inmortalidad.

Como quedó demostrado en un capítulo anterior, los cristianos creen que Jesús es el *Logos* que los griegos intuían: el sentido detrás del universo, la razón para la vida. Sin embargo, a diferencia de los filósofos, los cristianos creen que el *Logos* no es un concepto para aprenderse, sino una persona para conocerse. Y por eso no creemos en un sentido de la vida que debamos salir y encontrar, sino en un sentido de la vida que vino al mundo para encontrarnos. Abrazarlo por la fe puede darte una vida con propósito que es a prueba de los campos de exterminio.

CUATRO

Una satisfacción que no se basa en las circunstancias

En el libro *The Happiness Hypothesis* [La hipótesis de la felicidad], el psicólogo Jonathan Haidt proporciona información histórica sobre la forma de pensar respecto a la felicidad.[222] Empieza con un libro de la Biblia que acabamos de considerar, Eclesiastés. El autor escribe: «Nada hay mejor para el hombre que […] disfrutar de sus afanes…» (Ecl. 2:24), pero eso es exactamente lo que lo elude. Él describía una vida de éxito que muy pocos logran.

> Realicé grandes obras: me construí casas, me planté viñedos […]. Amontoné oro y plata, y tesoros que fueron de reyes y provincias. Me hice de cantores y cantoras y disfruté de los deleites de los hombres: ¡formé mi propio harén! […]. No les negué a mis ojos ningún deseo, ni privé a mi corazón de placer alguno. Mi corazón disfrutó de todos mis afanes… (Ecl. 2:4,8,10).

Con todo, afirmaba: «Aborrecí entonces la vida […]. Volví a sentirme descorazonado de haberme afanado tanto en esta vida» (Ecl. 2:17,20). Haidt resumía: «El autor de Eclesiastés no solo estaba luchando contra el temor de la falta de sentido en la vida; estaba luchando con el desencanto del éxito […]. Nada traía satisfacción».[223] Este es un problema humano permanente, y hay bastante investigación empírica moderna que lo respalda. Los estudios encuentran una débil correlación entre la riqueza y el contentamiento, y en la medida que una sociedad prospera la depresión es más común.[224] Las cosas en que piensan los seres humanos que les van a dar satisfacción y contentamiento no se las dan. Entonces ¿qué deberíamos hacer para ser felices?

Haidt afirma que la respuesta —del *buda* o los sabios chinos como Lao Tzu en el oriente y los griegos estoicos en el occidente— constituyó la «versión

inicial de la hipótesis de la felicidad» de los antiguos. El principio era este: Somos infelices aun si tenemos éxito porque buscamos la felicidad *en* el éxito. La riqueza, el poder, los logros, la familia, el bienestar material y la seguridad —los bienes externos del mundo— pueden llevar solo a una satisfacción momentánea, la cual se desvanece, dejándote más vacío como si nunca hubieras saboreado la felicidad. Para lograr la satisfacción no deberías buscar cambiar el mundo sino más bien cambiar tu actitud hacia el mundo. Epicteto, un filósofo estoico, escribió: «No pretendas que las cosas ocurran como tú quieres. Desea, más bien, que ocurran como ocurren, y serás feliz».[225] Si haces eso, enseñaba el *buda*, «cuando les llegue el placer o el dolor, los sabios sentirán por encima del placer y el dolor».[226] En definitiva, no pretendas satisfacer tus deseos, más bien contrólalos y manéjalos. Para evitar que nuestro contentamiento interno se desmorone por la inevitable pérdida de las cosas, no debemos estar demasiado apegados emocionalmente a nada.[227]

Sin embargo, muchos han encontrado que este enfoque a la satisfacción, en realidad no es muy satisfactorio. Por ejemplo, Haidt cree que el *buda* y los griegos «llevaron las cosas demasiado lejos».[228] Argumenta que las investigaciones modernas muestran que algunas circunstancias externas guardan relación con un aumento de la satisfacción. En particular, las relaciones amorosas son importantes, y por eso el consejo del desapego emocional puede en realidad socavar la felicidad.[229] El filósofo Alain de Botton está de acuerdo con que las relaciones amorosas son fundamentales para la felicidad. Sin duda, piensa que nuestra búsqueda por los bienes externos, como la condición social y el dinero, era realmente solo otra búsqueda del amor.[230] Otro problema evidente con la hipótesis de la felicidad de los antiguos fue que debilitaba cualquier motivación para buscar los grandes cambios sociales. Más que cambiar el mundo como es, debíamos conformarnos a este.

Haidt toma una actitud muy moderna hacia nuestros antepasados. Él indica

que podemos estar de acuerdo con cualquier sabiduría del pasado que esté respaldada por la investigación empírica. Afirma también que los antiguos nos advirtieron sobre la decepción de la codicia en demasía, y la ciencia social lo confirma. Pero, lo que Haidt describe como la «hipótesis funcional de la felicidad» de la cultura moderna es solo una versión corregida de lo que el autor de Eclesiastés estaba tratando de hacer. Mientras se advierte en contra de exagerarla, la cultura moderna anima a sus miembros a encontrar satisfacción a través de esfuerzos activos para cambiar sus vidas, y no solo aceptar la vida como es.[231]

Otra vez donde comenzamos

Si damos un paso atrás para preguntar qué hemos aprendido sobre la felicidad a través de los siglos, es impactante ver nuestra falta de progreso. Piensa cómo hemos superado a nuestros antepasados en nuestra capacidad para viajar y comunicarnos, en nuestros logros en la medicina y la ciencia. Piensa cuán menos brutales e injustas hacia las minorías son muchas sociedades hoy respecto a un siglo atrás. En muchas formas la vida humana ha sido transformada, pero, aunque seamos increíblemente más ricos y tengamos mayores comodidades que nuestros antepasados, nadie sostiene que seamos más felices de lo que ellos fueron. Nosotros luchamos y buscamos la felicidad en esencialmente las mismas formas que nuestros antecesores lo hicieron y lo estamos haciendo peor, si usamos el aumento de la depresión y el suicidio como un indicador.

El autor de Eclesiastés merece las palabras finales aquí: «Lo que ahora existe, ya existía; y lo que ha de existir, existe ya…» (Ecl. 3:15). Pese a nuestros esfuerzos modernos, en relación con la felicidad estamos prácticamente otra vez donde comenzamos.

Una respuesta sería preguntar: «¿entonces qué?» e insistir que no hay un gran problema aquí. Julian Baggini cree que no hay un verdadero problema, que nadie es perfectamente feliz o necesita serlo. La mayoría se las arregla sin serlo, así que no deberíamos preocuparnos sobre cuán felices somos, sino más bien deberíamos simplemente hacer las cosas que importan.[232] Thomas

Nagel observaba que, según los estudios empíricos, la mayor parte son bastante felices casi todo el tiempo.[233]

Sin embargo, Terry Eagleton respondía que el término «felicidad» enmascara y no pone de manifiesto el problema. La misma palabra es «débil, una clase de palabra que se usa en los campamentos de vacaciones, que recuerda muecas incontrolables y retozos».[234] Para casi todos —incluyendo a aquellos que contestaron las preguntas de las encuestas de los investigadores — el término no tiene mucha profundidad. Se refiere a una gama de condiciones de solo «estar bien» a «pasarla bien». *Estar bien* no es tan difícil de lograr. Cuando amigos o psicólogos sociales nos preguntan: «¿Cómo estás hoy?», instintivamente respondemos: «Bien, gracias». Pero los conflictos y el enojo estallan tan rápido, y las estadísticas sobre la depresión y el suicidio siempre asustan, pareciera que todo indica que las cosas no están tan bien como decimos que están.

Para llegar a nuestra condición con mayor exactitud, deberíamos preguntar sobre la alegría, la realización y la satisfacción en la vida. ¿Cómo logramos esas cosas? La tesis de este capítulo es que tenemos una satisfacción mucho más diluida de la que queremos admitir a los investigadores o a nosotros mismos. En general, seguimos negando la profundidad y la magnitud de nuestro descontento. Los artistas y pensadores que hablan más dramáticamente sobre esto son casos aislados, pero en realidad son voces proféticas. Suele tomar años superar y desvanecer la negación para ver la magnitud y la dimensión de nuestro descontento en la vida.

Las dimensiones de nuestro descontento

El poeta romano Horacio, preguntaba: «¿Cómo es posible que nadie viva contento con su condición de vida […] sino que juzga más felices a los que van por otro camino?».[235] ¿Por qué nadie está contento con su vida?

Una razón puede verse en una línea del poema «Sunday Morning» [Mañana de domingo] por Wallace Stevens: «Pero aun siento en el contentamiento la necesidad de una imperecedera ventura».[236] Como ya se ha visto: los viajes,

los bienes materiales, la gratificación sensual, el éxito y la condición social provoca rápidos brotes de placer y luego se desvanecen. La línea de Stevens nos ayuda a entender la razón. Aun cuando saboreemos un momento de contentamiento, sentimos cuán fugaz es, que pronto es arrancado de nuestras manos. Comienza a desvanecerse aun cuando tratemos de apretujarlo o incluso saborearlo. La naturaleza efímera de toda satisfacción nos hace desear algo que podamos conservar, pero buscamos en vano. Sin embargo, este no es el problema. No solo queremos una satisfacción que dure más, sino una que vaya más profundo.

En 1969, la cantante Peggy Lee grabó la canción «Is That All There Is?» [¿Es eso todo lo que hay?] escrita por Jerry Leiber y Mike Stoller, basada en la novela de Thomas Mann de 1896, *Disillusionment* [Desilusión].[237] La mujer que habla en la canción narra cuando tenía doce años y su padre la llevó a un circo que era llamado «el mayor espectáculo del mundo», pero mientras observaba tuvo «la sensación de que algo faltaba. No sé qué, pero cuando todo había acabado, me dije a mí misma: "¿es eso todo lo que hay en un circo?"». Después decía «me enamoré del chico más maravilloso del mundo». Y un día más tarde la abandonó y pensaba que moriría, «pero no morí. Entonces me dije a mí misma: "¿es eso todo lo que hay en el amor?"». En cada ocasión, todo lo que debería haberla deleitado y satisfecho no lo hizo —nada fue lo suficientemente grande para llenar sus expectativas o deseos—. Siempre hubo algo que faltaba, algo que nunca supo qué era. Todo la dejó preguntando: «¿es eso todo?».

Así que cada estrofa de su vida, como una canción, regresaba al mismo estribillo:

¿Es eso todo lo que hay?
¿Es eso todo lo que hay?
Si eso es todo lo que hay, mis amigos,
Sigamos bailando,
Traigan las copas y hagamos una fiesta.
Si eso es todo… lo que hay.

La ausencia de una satisfacción profunda y duradera la llevó a festejar sin alegría. Cuando, poco a poco, descubrimos que todo lo que pensamos que debería satisfacernos no lo hace, vamos perdiendo la capacidad de mirar la vida hacia adelante, nos volvemos insensibles, cínicos o algo peor. La mujer que habla en la canción se dio cuenta que sus oyentes podrían preguntarse por qué ella no cometía suicidio. Sin embargo, ella predijo que la experiencia de morir sería igual de decepcionante como lo había sido la vida, así que no había razón para apresurarse.

Sé lo que deben estar diciéndose a sí mismos.
«Si así es como ella se siente sobre esto ¿por qué no solo acabar con todo?»
Oh, no, no yo.
No tengo prisa para esa decepción final
Porque sé tan bien como que estoy aquí hablándote
Que cuando llegue ese momento final y esté exhalando mi último aliento
Me diré a mí misma:
¿Es eso todo lo que hay?

La canción de Leiber y Stoller hace eco de la experiencia de la columnista de *Village Voice,* Cynthia Heimel, quien vio a sus amigos ir del anonimato al estrellato en Hollywood solo para encontrar, para su horror, que no se sentían más realizados o felices que antes, y que la experiencia efectivamente había profundizado su soledad, convirtiéndolos en «quejumbrosos e insufribles». Ella conjeturaba que «si Dios realmente quiere jugarnos una horrible broma pesada, nos concede nuestro más profundo deseo y luego se ríe alegremente cuando comenzamos a darnos cuenta que queremos suicidarnos».[238] Henrik Ibsen, el dramaturgo noruego, nos ayuda a entender lo que sucedió con los amigos de Heimel. «Si quitas la ilusión de la vida del hombre promedio, también le quitarás su felicidad».[239] Dentro de la obra de Ibsen, *The Wild Duck* [El pato salvaje], una ilusión de la vida es creer que algún objeto o condición te dará finalmente la satisfacción que anhelabas. Sin embargo, esto es una ilusión. En algún momento, la realidad la destruirá, y nada la destruye

como alcanzar de verdad tus sueños.

Si eres más joven, es natural que te digas: «He escuchado sobre estas celebridades desilusionadas y ricas que expresan que no son felices. Pero si obtengo algo por lo que he estado esperando, yo seré diferente». No, no será así. Aunque hay un espectro de experiencia, nadie al final ha sido diferente. Eso es lo que la sabiduría de los antiguos y toda la evidencia anecdótica en el mundo te señala. C. S. Lewis lo ponía, en quizás la manera clásica, en su programa de radio de la BBC sobre la esperanza durante la guerra.

> Si la mayoría de los seres humanos en realidad aprendieran a mirar dentro de sus propios corazones, sabrían que lo que anhelan, y lo anhelan muy agudamente, es algo que no puede obtenerse en este mundo. Existe en este mundo toda suerte de cosas que ofrecen cumplir nuestros anhelos, pero que nunca cumplen a cabalidad sus promesas. Los anhelos que surgen en nosotros cuando nos enamoramos, o al pensar en un país extranjero, o cuando por primera vez nos damos a estudiar una asignatura que nos emociona, son anhelos que ni el matrimonio, ni los viajes ni el estudio pueden realmente satisfacer. No estamos hablando de lo que generalmente se llama matrimonios fracasados, o vacaciones con tropiezos, o carreras insatisfactorias. Hablamos de las más logradas de todas estas cosas. Había un algo que tratamos de asir, cuando empezamos a anhelar tales cosas, que luego la realidad se encargó de desvanecer. Creo que todos saben a qué me refiero. La esposa puede resultar una buena esposa; los hoteles y los panoramas pueden haber sido excelentes; la química puede ser un trabajo interesante; pero, aun así, algo se nos ha escapado.[240]

Las estrategias de nuestro descontento

Entonces, ¿qué hacemos cuando percibimos que «algo» nos evade —un «“algo” que falta, pero que no sabemos qué es?» Hay al menos siete estrategias que los seres humanos adoptan hacia el descontento. Hay dos amplios enfoques— puedes vivir la vida suponiendo que la satisfacción en la vida es bastante posible, que «algo» *existe*, o puedes vivir con la convicción que la satisfacción no es posible, que *no existe un* «algo». Sin embargo, dentro de estas dos categorías podemos discernir cuatro estrategias en la

primera y tres estrategias en la segunda.

«ALGO» EXISTE

El joven. Embarcarse en un viaje con la esperanza anticipada de un feliz arribo es la manera normal en que las personas empiezan la vida adulta. Pensamos: «Si tengo la pareja adecuada, si tengo el cónyuge adecuado, si tengo la carrera adecuada y hago dinero, entonces tendré satisfacción en la vida». James Wood se refiere a la búsqueda de «trabajos, familia, sexo, etc.: las distracciones usuales» por las que escondemos de nosotros mismos la futilidad de nuestras vidas.[241] Realmente podemos estar bastante descontentos, pero no lo reconocemos porque estamos demasiado ocupados en el proceso de alistarnos para ser felices. «Por supuesto que estoy inquieto. No he conseguido hacer todas las cosas que pienso hacer». Pensamos que solo tenemos que subir la colina o dar la vuelta a la esquina y entonces las cosas serán grandiosas. Esta estrategia, sin duda, es solo efectiva temporalmente.

El resentido. Sin embargo, con el paso del tiempo, empezamos a darnos cuenta de que no estamos logrando ese «algo». Una de las mayores reacciones es culpar a los obstáculos que nos han impedido lograr las cosas que pensamos que nos darán satisfacción. Podemos ser las víctimas del prejuicio o la discriminación, o podemos encontrarnos en una comunidad que no está abierta a muchas de las cosas que queremos ser y hacer. Más que estructuras sociales, identificamos individuos que han obstruido nuestro progreso o que nos han perjudicado. Y entonces los culpamos y afirmamos: «Sería bastante feliz si no fuera por (llena el espacio en blanco)». Ahora bien, esto podría a corto plazo conducir a algo bueno —podríamos canalizar nuestro enfado de manera constructiva para convertirnos en activistas sociales. Incluso un enfado menos constructivo, como quejarnos y desahogarnos, puede ser a corto plazo un alivio—, pero solo en el corto plazo. Y si nuestros esfuerzos de verdad rompen las barreras y nos llevan al siguiente nivel de logro, encontraremos que ese «algo» no existe. Eso significa que necesitaremos la tercera estrategia.

El resuelto. Por definición, una cultura secular pone el mayor énfasis en el

aquí y el ahora. Pensamos que al acumular riquezas y logros tendremos satisfacción. ¿Qué sucede si, a diferencia del joven y el resentido, vemos que de verdad alcanzamos muchos de nuestros bienes materiales? Encontraremos, como los antiguos, que algo significativo sigue faltando. ¿Qué hacemos? Muchos comienzan a culpar a las cosas que tenemos. Suponemos que si tenemos un mejor cónyuge, un mejor trabajo, un mejor ingreso económico o una mejor casa entonces nos sentiremos mucho mejor también. Si tomamos este camino, estaremos entre los miembros más productivos de la sociedad (y además el más resuelto). Pasamos de un cónyuge a otro, de una casa a otra, de un trabajo a otro, nos reinventamos constantemente y nos decimos que en el próximo nivel «algo» va a estar finalmente allí. Algunos psicólogos se refieren a esto como la «caminadora hedonista»,[242] es decir, que un cambio en la velocidad no se traduce en un cambio de lugar; solo trabajar más duro para mantener nuestra posición y con el tiempo nos cansamos mucho para poder seguir adelante. Así también, la alegría inicial por el logro alcanzando se desvanece; de modo que necesitamos más y más de la misma clase de logros solo para mantener el mismo placer. Eventualmente, como en la caminadora, estaremos demasiado exhaustos para continuar.

El desesperanzado. ¿Qué pasa si no encontramos ese «algo» aun después de remover los obstáculos y lograr más y más, pero de todas formas continuamos suponiendo que existe? En algunos casos, más que culpar a otras cosas, nos culpamos a nosotros mismos. Eso significa decir: «Hay algo malo conmigo. No he hecho lo suficiente. No he avanzado en mi carrera profesional. No he despertado el interés de los mejores compañeros sentimentales. Soy un fracaso». Si nos analizamos de forma honesta, nunca es demasiado difícil ver algunas maneras en que hemos contribuido para nuestra propia frustración. El autor británico, Francis Spufford, escribía que por un tiempo podemos negar nuestra tendencia activa a «romper cosas, “cosas” aquí que incluyen promesas, relaciones que nos importan, nuestro propio bienestar y el de otras personas». Sin embargo, llega el día cuando

«estás tendido en la bañera y te das cuenta que tienes 39 años y que la manera en que estás viviendo se asemeja poco a lo que pensaste que siempre querías, aunque, te percatas que llegaste allí por una larga serie de decisiones».[243] Así que nos odiamos a nosotros mismos.

«ALGO» NO EXISTE

Todas estas estrategias se basan en el supuesto de que los seres humanos pueden y deben vivir una vida de satisfacción y realización. Sin embargo, muchos cuestionarían esa premisa. Concluirían que nuestras expectativas de la vida están fuera de lugar. Quizás iniciemos nuestra vida de manera ingenua en la búsqueda de «algo», pero al final veremos que no existe, y deberíamos acostumbrarnos a la vida como es. Esto tiene afinidades con la «hipótesis de la felicidad» de los antiguos. Existen al menos tres maneras de vivir basadas sobre esta perspectiva, y las tres parecen ser una mejora sobre la ingenuidad, el resentimiento, la ansiedad y la desesperanza que hemos considerado. Sin embargo, al darles un vistazo más de cerca, vemos que cada una de estas estrategias es extremadamente problemática.

El altruismo. A menudo las personas que han dedicado la primera parte de sus vidas al desarrollo personal se alejan de las causas sociales, la filantropía y el mejoramiento de las vidas de otros. Algunas veces su historia va así: «Pensé que encontraría satisfacción en adquirir cosas, pero ahora me doy cuenta que solo a través de dar y servir puedo tener una vida satisfactoria». Sin duda, esto debe estimularse. Un escritor en el *New York Times*, típico de este enfoque, relataba como en sus años de juventud pensó que la satisfacción y la autoestima podían hallarse. Buscó llenar su «sentido de déficit» —su vacío interno y necesidad de satisfacción— a través del éxito y la riqueza. Pero, luego aprendió una mejor forma: «Nos sentimos bien sobre nosotros mismos cuando dejamos de enfocarnos de manera obsesiva en llenar nuestro propio sentido de déficit. El hacer que los otros se sientan valorados, eso nos hace sentir a nosotros más valorados».[244] En vez de mejorarnos a nosotros mismos, encontramos una mayor satisfacción al tratar de mejorar a los demás.

Sin embargo, muchos han señalado los problemas que resultan cuando las personas se vuelven hacia la benevolencia y el activismo social como una manera de encontrar satisfacción para ellos mismos. Este enfoque es, al fin y al cabo, e irónicamente, bastante egoísta. Tu supuesta generosidad está en realidad reforzándote a ti mismo. El más famoso de los críticos es Nietzsche, quien sostenía que las personas modernas ayudan al necesitado por un sentido de superioridad moral.[245] Se sienten superiores a sus antepasados, no iluminados, así como en los tiempos antiguos y sociedades que no estaban comprometidos con la igualdad como ellos lo están. En pocas palabras, no están sirviendo a otros tanto como se sirven a sí mismos. Usan al necesitado y al pobre para alcanzar la autoestima que necesitan. Esto no solo puede llevar al paternalismo, sino también lleva al desprecio y la arrogancia si sus esfuerzos altruistas no se satisfacen con respeto y gratitud. Ayudar a otros como una respuesta a tu propio descontento no funcionará en el largo plazo, ni para otros ni para ti.

El cinismo. Cuando muchas personas sofisticadas y urbanas en nuestra cultura alcanzan la mediana edad, llegan a una posición que podría expresarse así: «Sí, cuando era más joven pensaba que me sentiría contento por haber logrado lo que aspiraba. Pensaba que el sexo, el amor y el éxito profesional serían mucho más satisfactorios. Pero ahora, desde luego, ya maduré. Me doy cuenta que nadie está siempre contento y satisfecho, pero no hay necesidad de obsesionarse sobre esto. He dejado de ir en busca de sueños, he dejado de desear lo que está fuera de mi alcance. He bajado mis expectativas en la vida y he aprendido a alegrarme por lo que tengo, y me las arreglo bien». Aunque parece razonable, es cuestionable al menos en dos aspectos. Uno es que esta actitud casi siempre genera un cierto aire de superioridad hacia cualquiera que no sea tan sofisticado e irónico como tú. Esto puede hacerte tan intolerante y farisaico, a tu manera, como los religiosos legalistas que menosprecias. Pero hay un efecto más grave. Según Martin Heidegger, lo que te hace un ser humano y no un animal es que quieres alegría, sentido de la

vida, satisfacción. Si decides que la satisfacción, la alegría y la felicidad no existen, y endureces tu corazón contra toda esperanza, puedes deshumanizarte a ti mismo.

El desapego. Podríamos preguntar por qué no volvemos a una forma más pura de la antigua «hipótesis de la felicidad» del *buda* y de los griegos estoicos. Su consejo era no amar nada o esperar por nada en demasía. Epicteto escribió: «¿Qué mal hay en que, mientras besas a tu hijo, digas susurrando "mañana morirás"?».[246] Sin embargo, aquí debo estar del lado de la investigación moderna, la cual apoya una profunda intuición humana, es decir, que disminuir tu amor por otros no aumenta la satisfacción, sino solo la debilita. Aunque, el desapego de los estoicos antiguos tiene una mejor ascendencia filosófica que el cinismo cansado occidental que se burla de todo, al final solo endurece tu corazón y te deshumaniza.

La explicación de nuestro descontento

Queremos algo que nada en esta vida puede darnos. Si seguimos buscándolo en este mundo, puede llevarnos a ser resueltos, resentidos o de los que se odian a sí mismos. Si endurecemos nuestros corazones para que no nos moleste, dañamos nuestra humanidad y a los que están en nuestro entorno. Sin embargo, si no nos endurecemos y sentimos plenamente el dolor de la esperanza perdida a toda aspiración, quizás encontremos maneras autodestructivas de ahogarlo, como la mujer en la canción de Peggy Lee. Todos estos enfoques parecen callejones sin salida.

¿Cuál es la causa de esta aparente inevitable condición, de este constante descontento?

Haidt resume una teoría moderna, a la que llama «principio de progreso». Este indica que las personas encuentran más placer en trabajar hacia una meta que el que experimentan cuando la alcanzan. Los psicólogos evolucionistas opinan que este es un mecanismo de adaptación. Es decir, conjeturan que nuestros antepasados que experimentaron el descontento, después del logro alcanzado, estarían más dispuestos a trabajar más duro para lograr metas más elevadas. Así, estas personas tenderían a vivir más y por eso, al tener más

hijos, nos heredaron sus genes. Por tanto, el descontento —el sentimiento que nada en el mundo satisfice nuestros más profundos anhelos— es realmente una respuesta química en el cerebro que ayudó a nuestros ancestros a sobrevivir. La impresión de que «algo falta» es por consiguiente una ilusión, una mala jugada que nos han hecho nuestros genes para que seamos más diligentes. Haidt incluso usa esta teoría evolutiva para explicar la canción de Peggy Lee «¿Es eso todo lo que hay?».[247]

Sin embargo, la vida descrita de la mujer en la canción de Peggy Lee debilita esta teoría. Ella encontraba las desilusiones repetidas de la vida no como una motivación para trabajar más duro, sino como una desincentivación para hacer algo más que drogarse en las fiestas. Y sin duda esto es real. Aunque la desilusión pueda, en el corto plazo, impulsar a algunas personas a lograr cosas, es igual de probable que socave toda iniciativa y empuje. Y con el tiempo usualmente lo hará. Por eso, el sentimiento no necesaria o incluso normalmente, llevará a una conducta de sobrevivencia. La explicación evolutiva de nuestro constante descontento no parece sostenerse.

Una explicación que ha sido puesta a prueba con el tiempo viene del gran filósofo cristiano Agustín.

Cuando tenía 19 años, Agustín leyó el diálogo *Hortensius* escrito por Cicerón. Esta obra consideraba la paradoja que toda persona «se propone ser feliz [pero] la mayoría es completamente miserable».[248] Cicerón concluía que la extrema escasez de contentamiento humano podría ser un juicio de la divina providencia por nuestros pecados. Aconsejaba a sus lectores a no buscar la felicidad en la búsqueda del bienestar material, el sexo o la prosperidad, sino a buscarla en la contemplación filosófica. El libro fue electrizante para el joven Agustín.[249] Uno de sus proyectos interminables se convirtió en descubrir por qué la mayoría de las personas están tan descontentas y carecen de alegría. Concluyó que nuestro descontento tiene una causa funcional y una fuente principal.

La causa funcional de nuestro descontento es que nuestros afectos están

«desordenados».

Agustín enseñó que estamos fundamentalmente moldeados no tanto por lo que creemos, o pensamos, o incluso hacemos, sino por lo que amamos. «Cuando preguntamos si alguien es una buena persona, no estamos preguntando lo que cree o lo que espera, sino lo que ama».[250] Para Agustín, lo que llamamos las virtudes humanas no son más que formas de amor. La valentía es amar el bienestar de tu vecino más que tu propia seguridad. La honestidad es amar los intereses de tu vecino más que los propios, aun cuando la verdad te ponga en desventaja. Y porque Jesús mismo indicó que toda la ley de Dios se resume en amar a Dios y a tu prójimo (Mat. 22:36-40), Agustín creía que todo pecado era en última instancia una falta de amor.[251] Mira la injusticia. Podrías afirmar que crees en la igualdad social y en la justicia, y piensas que así es, pero si tomas decisiones de negocios que explotan a otros, entonces a nivel del corazón amas más tu prosperidad que la de tu prójimo. En definitiva, lo que amas más en ese momento es lo que controla tu acción en ese momento. «Un cuerpo, por su peso, tiende a moverse hacia su lugar [...]. Mi peso es mi amor, él me lleva dondequiera que soy llevado».[252] Tú eres lo que amas.

Agustín no vio que nuestros problemas se originaran solo por falta de amor. También observó que los afectos del corazón tienen un orden, y que a menudo amamos más las cosas menos importantes y amamos menos las cosas más importantes. Por eso, el descontento y el desorden en nuestras vidas son causados por el desorden de nuestros afectos o amores. Una persona justa y buena «es también una persona que ha ordenado [correctamente] su amor, de modo que no ama lo que está malo amar, no deja de amar lo que debería amarse, ni ama demasiado lo que debería amarse menos (ni ama muy poco lo que debería amarse más)».[253] ¿Cómo funciona esto? No hay nada malo con amar tu trabajo, pero si lo amas más que a tu familia, entonces tus afectos están desordenados y podrías arruinar a tu familia. O si amas hacer dinero más que amas la justicia, entonces explotarás

a tus empleados, de nuevo, porque tus afectos están desordenados.

La infinidad de nuestro descontento

Sin embargo, el máximo desorden de los afectos —y la fuente principal de nuestro descontento— es no amar *la* primera cosa primero, no amar a Dios supremamente. En sus *Confesiones*, Agustín oraba a Dios: «Porque hay gozo que no se da a los impíos, sino a los que generosamente te aman, cuyo gozo eres tú mismo […]. Y la felicidad no es otra cosa que regocijarse en ti y por ti y para ti […]. Pero los que piensan que es otra, otro es también el gozo que persiguen, aunque no el verdadero. Sin embargo, su voluntad no se aparta de cierta imagen de gozo».[254]

Agustín resumía aquí la visión bíblica de la humanidad. Los seres humanos son hechos a la imagen de un Dios en tres personas: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Desde la eternidad esas tres personas se han amado mutuamente en grados infinitos de gozo y gloria. Fuimos creados para conocer este gozo al amar y glorificar a Dios por excelencia. Si reconocemos a Dios o no, puesto que fuimos creados para eso, siempre buscaremos el gozo infinito para el que fuimos diseñados a encontrar en la comunión con lo Divino. Recurrimos a cosas en el mundo para que ellas nos den ese gozo, pero «nuestro pecado invirtiendo el orden, fija nuestro amor en la criatura, en lugar de en ti, el Creador».[255] La razón por la que aun los mejores bienes terrenales posibles no nos satisfacen, es que fuimos creados para un grado de deleite y realización que ellos no pueden producir. Como Agustín invoca a Dios al principio de las *Confesiones*: «Tú mismo le estimulas a ello, haciendo que se deleite en alabarte, porque nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti».[256] Fuimos hechos por Dios, por lo tanto, nada puede darnos el gozo infinito que Dios sí puede darnos.

> Todas las cosas son preciosas, porque todas son hermosas, pero ¿qué es más hermoso que Él? Fuertes son, pero ¿qué es más fuerte que Él? […] Si buscas algo mejor, pecarás contra Él y te dañarás a ti mismo, prefiriendo lo que hizo antes que a Él, cuando voluntariamente se daría a sí mismo a ti.[257]

Te perjudicas a ti mismo cuando amas algo más que a Dios. ¿Cómo pasa esto? Si amas a tus hijos más que Dios, esencialmente dependerás de ellos para tu necesidad de relevancia y seguridad. Dependerás demasiado de ellos para tener éxito, ser feliz y sentirte amado. Eso los alejará o los aplastará ante el peso de tus expectativas, porque ellos serán la fuente principal de tu felicidad, y ningún ser humano puede estar a la altura de eso. Si, por otro lado, amas a tu cónyuge o pareja sentimental más que a Dios, ocurre lo mismo. Si amas tu trabajo y tu carrera profesional más que a Dios, necesariamente los amarás más que a tu familia, tu comunidad y tu propia salud, y entonces eso te llevará a un colapso físico y relacional y, en muchas ocasiones, como ya lo vimos, a la injusticia social.

Si amas algo más que a Dios, estropeas al objeto de tu amor, te perjudicas a ti mismo, arruinas al mundo que te rodea, y terminas profundamente insatisfecho y descontento. La expresión moderna más conocida de la visión de Agustín fue el cierre del programa de radio de Lewis:

> Las criaturas no nacen con deseos a menos que exista la satisfacción por esos deseos. Un bebé siente hambre: bien, existe algo llamado comida. Un patito quiere nadar: bien, existe algo llamado agua. Los hombres sienten deseo sexual: bien, existe algo llamado sexo. Si encuentro en mí un deseo que ninguna experiencia en este mundo puede satisfacer, la explicación más probable, es que fui hecho para otro mundo.[258]

El análisis agustiniano le hace justicia a nuestra experiencia. Como quedó demostrado, la explicación evolutiva no explica nuestro descontento constante. La idea de que «la mayoría de las personas son básicamente felices» lo trivializa, pero no lo es. Algunos, por así decirlo, han buscado llenar el vacío interno con dinero y un poder casi sin control para satisfacer sus impulsos y apetitos. Sin embargo, el testimonio de todas las épocas es que incluso los bienes de esta magnitud no pueden llenar el vacío. Eso es evidencia poderosa que la caverna en nuestra alma es sin duda infinitamente profunda.[259]

La curación de nuestro descontento

Este es, entonces, el dilema que enfrentamos. Nuestro sorprendente y profundo descontento nos lleva a cerrar nuestro corazón a cosas con gran intensidad. Los antiguos sabiamente enseñaron que la única manera de evitar el descontento es abstenernos de este «amor como apego», es decir, apegarnos tan poderosa y exclusivamente a un objeto o a una persona que no podemos imaginar la vida sin él o ella.[260] No solo este apego lleva a la envidia, el resentimiento y la ansiedad, e incluso a la violencia para defender nuestra posesión, sino que también nos hace frágiles y vulnerables a los cambios inevitables y trastornos de la vida.

Sin embargo, hemos considerado los peligros de encontrar contentamiento a través del desapego. Eso no solo da lugar al egoísmo y al endurecimiento, sino también debilita nuestras relaciones afectivas, y con ello socava la fuente más grande de gozo que conocemos. No solo necesitamos recibir amor sino también darlo.[261]

Agustín se abrió paso en este atolladero. Él criticó de manera radical el *amor como apego*, y presenta su propia experiencia antes de ser cristiano. Su fuente de contentamiento había sido un amigo a quien amaba intensamente, pero que de pronto murió. Después se daría cuenta que había «[amado] a un mortal como si no fuera mortal» (*Confesiones*, libro IV, capítulo 8). Esto sucede porque nuestra alma «se queda atascada y pegada a estas cosas transitorias» las cuales «desgarran el alma con pestilentes deseos y tormento» porque «el alma ama el descanso» en ellas. Pero, «en estas cosas no hay descanso, pues no permanecen. (*Confesiones*, libro IV, capítulo 10).[262]

Sin embargo, después de que Agustín confirmó lo mortífero del amor como apego, se voltea para indicar que tal amor es bueno, correcto y esencial cuando se le da a Dios. Aunque el apego idólatra a bienes terrenales lleva a la pena y el dolor innecesarios, la solución no era amar las cosas de la vida menos, sino amar a Dios más. El problema no es que ames a tu familia o a tu trabajo demasiado, sino que ames a Dios muy poco en relación con ellos. El apego intenso y el desapego matan. Agustín decía que no debías endurecer tu

corazón en cuanto al amor, pero no debías en última instancia dar tu corazón a las cosas que puedes perder y que no pueden satisfacer. En cambio, debes infundir en tu corazón un sentido del amor de Dios e inclinarlo para amarlo a Él. Esto será transformador.

Considera esto: Si vives una larga vida, te destrozará enterrar, una por una, a las personas que son más importantes para ti. Si tu mayor fuente de contentamiento y amor es tu familia, eso será intolerable. Pero, si aprendes a amar a Dios, aun más que a ellos, tu mayor fuente de consuelo, esperanza, gozo y estima no disminuirá por causa del dolor. Sin duda, la tristeza te llevará a beber más profundo de esta fuente. No te encontrarás vacío y no endurecerás siempre tu corazón para lidiar con tus pérdidas. El amor de Dios nunca te será arrebatado, y en Su amor, afirma la Biblia, tú vives para siempre con tus seres amados.[263]

Por supuesto, ni siquiera el más sólido de los creyentes ama absolutamente a Dios, ni nadie se acerca a ello. Sin embargo, en la medida en que lo amas más, las cosas comienzan a ordenarse. En vez de mirar las cosas del mundo como la fuente más profunda de tu contentamiento, puedes gozarlas por lo que son. Por ejemplo, el dinero y la carrera profesional se convierten solo en lo que se supone que son. El trabajo es solo trabajo, una gran manera de usar tus dones y ser útil a otros. El dinero es solo dinero, una gran manera de apoyar a tu familia. Sin embargo, estas cosas no son tu fuente de seguridad y contentamiento. Él lo es.

Hay otra poderosa dimensión para este reordenamiento de tus afectos. Paul Bloom, en su libro *How Pleasure Works* [Cómo funciona el placer], sostiene que lo más importante para el placer no es el simple impacto en nuestros sentidos, sino lo que significa en relación con otras personas que son importantes para nosotros. Si pensamos que una pintura es un original de un artista admirado, al descubrir que no es lo que pensábamos nos causará menos placer. Una silla puede ser cómoda, pero si es la silla favorita de la sala de nuestra madre, eso nos dará aun más placer. Para usar lenguaje

teológico: «disfrutamos más las cosas cuando las experimentamos como un sacramento, como portadores de la presencia de otro».[264] Algunos han señalado que la religión drena el gozo de la vida cotidiana al devaluarla, por consideración a intereses espirituales «más elevados». Esto no es cierto, al menos, no es el caso con el cristianismo, la fe que conozco, con mucho, la mejor. El cristianismo enseña que somos salvos por la gracia gratuita y el perdón de Dios. A diferencia de algunas formas de religión, el cristianismo no afirma que merecemos la bendición por privarnos y darle la espalda al mundo para ganar el cielo. Tan pronto conocemos, a través de la fe, la obra de Cristo a favor nuestro para reconciliarnos con Dios, y que ahora el Creador no es solo nuestro soberano, sino nuestro padre, comenzamos a tener una experiencia «más sacramental» del mundo. Vemos todo como un don gratuito del Padre y un anticipo de la gloria y la bondad que vienen en nuestra herencia eternal. En pocas palabras, como Miroslav lo dice: «El apego a Dios amplifica y profundiza el gozo del mundo»,[265] no lo hace menguar.

Entonces, este es el mensaje: no ames nada menos, sino aprende a amar más a Dios, y amarás otras cosas con mucha más satisfacción. No las sobreprotegerás o esperarás cosas de ellas. No estarás constantemente furioso con ellas por no ser lo que esperabas. No reprimas el amor apasionado por algo, más bien, reorienta tu mayor amor hacia Dios al amarlo con todo tu corazón y amarlo por quien es Él, no solo por lo que puede darte.[266] Entonces, y solo entonces, vendrá el contentamiento.

Esa es la visión cristiana de la satisfacción. Evita los inconvenientes de la estrategia antigua de la tranquilidad a través del desapego y la estrategia moderna de la felicidad a través de la adquisición. Esto explica y resuelve el dilema de nuestro aparente irremediable descontento.

Cómo amar a Dios

Puede ser que, al leer esto, pienses que el análisis y la solución de Agustín tienen sentido. La magnitud de nuestro descontento apunta hacia algo más allá de este mundo. Nos hacemos daño si tratamos de satisfacer nuestros más

profundos anhelos en el amor humano, y además nos hacemos daño si despegamos demasiado nuestros corazones del amor. La solución de Agustín es que solo el amor a lo inmutable puede traer tranquilidad, y solo un amor infinito puede satisfacer nuestra hambre por gozo infinito.

Incluso, si todo tiene sentido para nosotros, ¿cómo realmente saber qué amar? No puedes simplemente decirte a ti mismo: «Dios me ama» y esperar que cambie tu corazón. Ni puedes simplemente decir: «De ahora en adelante amaré a Dios». El amor no puede generarse solo por un acto de la voluntad. Los niños aprenden a hablar solo al responder a la palabra y aprenden a amar solo al corresponder el amor. Por lo tanto, no podemos amar a Dios solo al pensar en una Deidad abstracta que es amorosa. Debemos asir y ser asidos por la verdadera historia del sacrificio real de Dios, el amor salvífico por nosotros en Jesucristo.

En el Evangelio de Juan, Jesús hablaba a una multitud sobre «el pan de vida» que quien coma de él «no pasará hambre» (Juan 6:35). Él estaba hablando metafóricamente sobre algo que da vigor y deleite, una imagen de realización y satisfacción. Además, observaba que los seres humanos buscan esto en los lugares equivocados. Y advertía contra el «trabajo [o trabajar…] por la comida que es perecedera» que al final no satisface (Juan 6:27). Sin embargo, no dijo: «Yo soy el que dispensa el pan de vida». Más bien, declaró: «Yo soy el pan de vida» (Juan 6:35) y «este pan es mi cuerpo, entregado [partido] por ustedes…» (Luc. 22:19, énfasis añadido) y «este pan es mi cuerpo, que por ustedes entrego…» (1 Cor. 11:24).

El corazón de la fe cristiana es el simple mensaje del evangelio del pecado y la gracia. Debido a que no amamos a Dios y a nuestro prójimo, pecamos, y para que Dios perdone nuestro pecado, el Hijo de Dios se hizo mortal y por Su gracia murió en nuestro lugar en la cruz. Esta es una idea ofensiva para muchos, pero por el momento piensa en las dos maneras en que este mensaje puede propiciar la relación de amor con Dios, lo cual resuelve el dilema humano.

Primero, el conocimiento de nuestro pecado ablanda nuestros corazones. Si

fueras a criar a un niño y a trabajar sin descanso para enviarlo a la universidad, y el niño te enviara solo ocasionalmente una tarjeta de navidad y nunca te dedicara ni un minuto de su tiempo, eso estaría mal. Está mal porque el niño te debe no solo consideración, sino amor. Ahora, si hay un Dios que nos creó y nos mantiene vivos cada minuto, entonces el amor que le debemos a Dios sería infinitamente mayor. No amarlo a Él de manera suprema sería sin precedente algo peor. Si crees eso, empiezas a ver cuánto le hemos ofendido. Esto empieza a acercar tu corazón hacia Él con humildad y dolor.

Segundo, el conocimiento de su gracia inflama nuestros corazones. Si quieres perdonar a alguien que injustamente te ha costado muchísimo dinero y no puede pagarte, debes absorber y pagar la deuda tú mismo. Si Dios iba a perdonarnos, tenía Él mismo que pagar la deuda que nosotros le debíamos. Y Jesucristo la pagó al ir a la cruz. Ten presente que fuera de la sal y un par de minerales, todo lo que comemos ha muerto para que podamos vivir. Si comemos pan, no solo el grano murió, sino el pan ha sido partido en pedazos. Si el pan quedara entero, pasarías hambre y colapsarías. Si el pan es partido en pedazos y lo comes, entonces tú vives. Cuando Jesucristo declaró: «Yo soy el pan de vida […]; entregado [partido] por ustedes…» (Juan 6:35; Luc. 22:19, énfasis añadido) estaba afirmando: «Yo soy Dios que me he hecho frágil, destruible, vulnerable. Muero para que puedas vivir. Yo soy partido para que tú puedas estar completo».

Solo si lo ves haciendo todo esto por ti, entonces, eso comienza a cambiar tu corazón. Él sufrió y murió por ti. Ahora podemos amarlo con alegría por quien es Él y por lo que ha hecho. No puedes obligar a tu corazón a amar. Una clase de dios que es indefinido, un dios de amor, un dios abstracto nunca cambiará tu corazón. Esto es lo que lo cambiará, lo apartará de sus apegos desordenados a otras cosas y lo alejará de la comida que perece. Entonces, algún día serás capaz de expresar: Porque, «Tu amor es mejor que la vida […]. Mi alma quedará satisfecha como de un suculento banquete, y con labios jubilosos te alabará mi boca» (Sal. 63:3a,5). Esto es ese «algo», o al

menos es un anticipo (1 Jn. 3:1-3).

CINCO

¿Por qué no soy libre de vivir como me plazca mientras no cause daño a nadie?

En la inauguración de un evento deportivo, cuando se canta el himno nacional, al llegar a las frases finales comienzan los vítores y los aplausos. Esto sucede cuando se canta *The Star-Spangled Banner* [La bandera tachonada de estrellas], el himno nacional de Estados Unidos de América, y se escucha la frase culminante con una alargada nota alta: «O´er the land of the freee…» [en la tierra de los libres].[267] Aun cuando después menciona al «valiente», esto es algo secundario. Tanto la frase melódica, como la cultura estadounidense, enfatizan la libertad como *el* tema principal y el valor de la sociedad.

Sin duda, cualquiera en nuestras sociedades que busque identificar el progreso lo hará en gran medida con base en el fortalecimiento de las libertades. Se hace justicia cuando los grupos marginados y oprimidos obtienen mayor libertad económica y política. Las religiones, así como la ausencia de ellas, florecerán más cuando la sociedad dé a los individuos libertad para creer, vivir y adorar (o no adorar) según los guíen sus conciencias. En su importante estudio sociológico de la cultura estadounidense, Robert Bellah y otros investigadores descubrieron que «para los estadounidenses […] la libertad era quizás el valor más importante».[268]

No cabe duda que los seres humanos siempre hemos valorado la libertad. Se han producido revueltas de esclavos que se remontan al menos a Espartaco y la Tercera Guerra Servil en el primer siglo a.C.[269] Aristóteles y Platón demandaron libertad y democracia, aunque en una manera muy limitada y para un grupo muy limitado. Sin embargo, hoy, como lo descubrieron Bellah y compañía, la libertad se ha convertido en quizás el único valor compartido y reconocido de nuestra cultura. En un estudio que realizó Alan Ehrenhalt, en

el Chicago de 1950, resumió la actitud moderna: «La mayoría de nosotros en Estados Unidos cree unas simples declaraciones que parecen ser tan diáfanas y evidentes que difícilmente necesitan ser dichas. La elección es una buena cosa en la vida, y mientras más libertad para elegir tengamos, más felices seremos. La autoridad es inherentemente sospechosa; nadie debería tener el derecho de decirle a otros qué pensar o cómo comportarse».[270] Charles Taylor ofrece su propia expresión del orden moral secular: «Deja que cada cual haga lo suyo, y […] uno no debería criticar los valores de otros, porque tienen el derecho a vivir su propia vida como tú. El [único] pecado que no se tolera es la intolerancia».[271] Como lo destaca Ehrenhalt, estos eslóganes sobre la libertad se consideran hoy hechos evidentes, verdades que todos conocen intuitivamente y que no pueden cuestionarse.

La historia de la idea

¿Cómo llegó a ser la libertad no solo una cosa valiosa entre muchas otras, sino el bien supremo?

Las sociedades antiguas fueron mucho más homogéneas religiosa y culturalmente. Se creía que una sociedad podía estar cohesionada solo si se construía sobre la base de creencias religiosas y morales comunes. No obstante, las guerras entre católicos y protestantes en los siglos XVI y XVII provocaron una reacción de fatiga a la religión entre las elites de Europa.[272] Y empezaron a teorizar una nueva base para la sociedad. Todos estos teóricos esperaban que los ciudadanos fueran cristianos, pero querían un gobierno cuyas leyes no estuvieran sujetas a una iglesia o un tipo de ortodoxia cristiana. Pensadores como Hugo Grotius y John Locke concibieron un nuevo orden político basado no en la ley divina, sino en el consentimiento de los gobernados.[273] El gobierno fue visto como legítimo cuando consistía de individuos que se reunían para el beneficio común, al dar a cada persona la libertad de vivir en maneras que se ajustaran a sus intereses. En esta concepción de la sociedad, la única ética que se requirió fue «la ética de la libertad y el mutuo beneficio».[274]

En el siglo xx, las corrientes históricas contribuyeron al avance para que la libertad ascendiera hasta convertirse en el valor supremo. Tanto el fascismo en Alemania como el comunismo en Rusia llevaron al totalitarismo y a la violencia a una escala sin precedentes. Los pensadores consternados habían creído, tanto en la derecha como en la izquierda, que sus respectivos sistemas políticos aliviarían los problemas sociales y el sufrimiento humano. Tanto el nazismo como el estalinismo fueron altamente científicos y eficientes. Se empezó a ver que tanto el capitalismo global como el socialismo del estado estaban dando lugar a la deshumanización y a la opresión, cada uno de manera distinta. Esto produjo que muchos filósofos y pensadores avanzaran hacia la adopción de la libertad como *el* ideal animado (dotado de alma) y el estándar para juzgar a todas las organizaciones culturales. «Se negaron a identificar la libertad con algún acuerdo institucional o sistema fijo de pensamiento» y finalmente se hicieron «profundamente escépticos de [...] todas las afirmaciones absolutas».[275]

Así que en el secularismo moderno tardío (algunas veces llamado posmodernismo), ya no se nos considera libres porque somos creación de Dios, ni por nuestra racionalidad y libre albedrío, ni por los procesos históricos en desarrollo que mueven a la raza humana hacia el progreso inevitable. Esas fueron las bases de la libertad en el pasado, defendidas por Aquino, Kant y Hegel respectivamente.[276] En cambio, para los pensadores posmodernos hoy, la libertad se basa en el descrédito de cada una de esas ideas.[277] Se nos considera libres porque no hay un orden cósmico, no hay una naturaleza humana esencial y no hay verdades o absolutos morales ante los que debamos arrodillarnos. Hoy, la opinión es que «ya no existen fundamentos» porque «el mismo universo es arbitrario, contingente y aleatorio».[278] Entonces, nada tiene ningún legítimo derecho sobre nosotros, y podemos vivir como nos plazca.

Es justo observar que el mismo John Locke estaría asombrado de ver a dónde hemos llegado. Él ayudó a comenzar el proceso al defender la libertad

política y la autodeterminación democrática, pero era un cristiano que creía en las verdades morales y las obligaciones que eran independientes de nuestras mentes y sentimientos y que limitaban nuestra libertad. Hoy, defendemos una nueva clase irrestricta de libertad (única y exclusiva, excepto que incida en la libertad de otros). Entendemos la libertad como el derecho del individuo de elegir sus propios valores, algo que Locke y sus compatriotas nunca imaginaron.[279]

¿El enemigo de la libertad?

Hoy, como una cultura creemos que la libertad es el bien supremo, que llegar a ser libre es la única historia heroica que nos queda, y que dar libertad a los individuos es el principal rol de cualquier institución y de la misma sociedad. Podríamos decir, es *la* narrativa cultural básica de nuestra cultura occidental.[280] Ha sido siempre importante, pero ahora es importante en última instancia. Es la única verdad que relativiza todas las otras doctrinas y creencias.

Eso, en las mentes de muchos, incluye las doctrinas del cristianismo. Gran parte de nuestra sociedad ve al cristianismo como el archienemigo de la libertad. El profesor de *Columbia University*, Mark Lilla escribió en el *New York Times Magazine* sobre un encuentro que tuvo con un hombre que se había graduado de la prestigiosa *Wharton School* de la Universidad de Pennsylvania y descubrió, para su sorpresa, que el hombre había caminado al altar en una cruzada de Billy Graham y profesaba haber «nacido de nuevo».

Lilla, siendo adolescente, había coqueteado con el cristianismo, pero luego encontró el pasaje en la Biblia donde Jesús le decía a Nicodemo, un erudito y maestro consumado: «Tienes que nacer de nuevo». Lilla escribió: «parece que [Jesús] le está declarando a Nicodemo […] que debe reconocer su propia insuficiencia, que tendrá que darle la espalda a su aparente vida feliz e independiente y renacer como un ser humano que entiende su dependencia de algo mayor […]. Eso parece un desafío radical a nuestra libertad, y lo es». También afirma que esta es la razón por la que no pudo proceder de la misma manera.[281]

¿Tiene razón? ¿Tenemos que elegir entre la libertad y la fe en Dios? La respuesta es *sí*, pero *no*. Al hablar así, no estoy siendo indeciso. Más bien, quiero que consideremos más de cerca nuestras definiciones. Brendan Gleeson, en la película *Calvary* [Calvario], interpreta a un hombre que entra al sacerdocio católico, tarde en la vida. Tiene una hija que hacía poco había fracasado en su intento de suicidio. Cuando le expresa su preocupación, ella le dice con firmeza: «Me pertenezco a mí misma y a nadie más». Eso, sin duda, es una expresión de la narrativa cultural de la libertad. Su padre le respondió: «Cierto», pero, luego de una pausa, declaró: «Falso». Él no había cambiado de opinión. Solo estaba indicando esencialmente: «Hay algo de verdad en lo que estás diciendo sobre la libertad, pero si la defines como yo, es al final falso».[282]

Sus reflexiones se aplican no solo a este caso específico, sino al sentido completo en que nuestra sociedad entiende la libertad. Es cierto que el ideal de la libertad individual en la sociedad occidental ha hecho un bien incalculable. Ha creado una sociedad mucho más justa y equitativa para las minorías y las mujeres. Incluso, existe el peligro que una crítica al concepto de la libertad podría usarse para debilitar o hacer retroceder estos logros.

Pero falso. La libertad ha llegado a definirse como la ausencia de limitaciones o de restricciones para nosotros. En esta definición, mientras menos limitaciones tengamos en nuestras elecciones y acciones, más libres nos sentiremos. Presentada en esta forma, quiero argumentar que la narrativa ha salido mal y está haciendo daño.

Es prácticamente inviable

La libertad moderna es la libertad de la asertividad (o autoafirmación). Soy libre si puedo hacer lo que quiera. Pero definir la libertad de esta manera —como la ausencia de restricciones sobre las decisiones o elecciones— es inviable porque es una imposibilidad. Piensa en cómo realmente funciona la libertad.

Imagina a un hombre de 60 años que le gusta comer lo que se le dé la gana. También ama pasar tiempo con sus nietos. Ambas actividades son una parte

importante de lo que hace su vida diaria significativa y gratificante. Entonces en un chequeo físico anual, el doctor le dice: «A menos que restrinjas drásticamente lo que comas de ahora en adelante, tus problemas del corazón empeorarán y tendrás un infarto. Debes dejar de comer todos tus platillos favoritos».

La definición moderna de libertad es la capacidad de hacer lo que queramos. Sin embargo, ¿cómo funciona esa definición cuando tus deseos están en conflicto entre ellos? Con toda certeza, este hombre no quiere estar postrado en cama o morir, en cuyo caso la libertad para estar con sus nietos y verlos crecer se acortaría. Por otro lado, sin duda, él quiere comer sus platillos favoritos, ya que comer es una fuente importante de bienestar y buenas sensaciones. Esta es la complejidad de la vida real. Puede aceptar ya sea los límites en cuanto a sus hábitos de comida o los límites en cuanto al cuidado de su salud. Es imposible que tenga libertad en ambas áreas. Entonces, no hay solo una cosa que se llame «libertad» que tenemos o no tenemos. En el plano de la vida real hay numerosas *libertades*, y nadie puede tenerlas todas. Este hombre tendrá que decidir cuál libertad sacrificar por la otra, porque no podrá tener ambas. La decisión no debería ser difícil en este caso. Si quiere la libertad de relaciones afectivas duraderas, tendrá que renunciar a la libertad de comer lo que quiera.

La pregunta no es, entonces: ¿Cómo puede vivir este hombre en completa libertad? La pregunta correcta es: «¿Cuál libertad es más importante? ¿Cuál es la más liberadora?». La educación y la formación es otro ejemplo evidente. Si quieres la libertad que viene con tener un buen ingreso, necesitas sacrificar por años otras innumerables libertades de tiempo y dinero para obtener la mejor educación. No podrás vivir como quieras en la escuela. Por ejemplo, si no dices no a la mayoría de tus impulsos para salir y pasar el rato con amigos y divertirte, no obtendrás un título. Del mismo modo, si quieres las diversas libertades que vienen con obtener los mejores resultados en el atletismo o en las artes, deberás aceptar enormes restricciones en tu vida. Cederás mucho

control sobre tu vida diaria a un entrenador. Ni siquiera podrás elegir dónde vivir.

Entonces, vemos que la libertad no es lo que la cultura nos dice. La libertad real viene de una pérdida estratégica de algunas libertades para ganar otras. No es la ausencia de restricciones, sino que es elegir las restricciones correctas y las libertades correctas a perder. Algunos podrían objetar esta manera de encuadrar las cosas. Puedes admitir que la libertad es la elección de las restricciones correctas. Luego puedes afirmar: «Pero estas restricciones son las que he elegido. Entonces eso todavía me hace libre según la definición de hoy, porque soy libre siempre que haga lo que quiera».

Eso es demasiado simplista. En realidad, no eliges libremente la mayoría de estas limitaciones necesarias en la vida. Solo estás reconociendo las limitaciones que existen en el mundo, que son independientes de tus deseos y decisiones. Por ejemplo, tenemos un cuerpo que está diseñado para hacer unas cosas y otras no, y solo experimentamos libertad física cuando sometemos nuestras voluntades a los límites del cuerpo. Cuando comes y te ejercitas adecuadamente, ganas la libertad de vivir en maneras que no podrías hacerlo sin la energía y la salud que vienen de someterse a estos regímenes. Sin embargo, esto no es nada parecido al ideal posmoderno de «créate a ti mismo». Las restricciones «correctas» y liberadoras de las que hemos hablado, entre muchas otras, no son cosas que inventas para complacerte. Son duras realidades sobre cómo somos y cómo es el mundo. No las eliges, te sometes a ellas.

Si ves un gran barco de vela desplazándose por el agua con rapidez, se debe a que el navegante respeta el diseño del barco. Si trata de llevarlo por aguas poco profundas para ese barco, este se arruinará. El navegante experimentará la libertad de navegar con rapidez solo cuando limite el barco a la profundidad del agua adecuada y enfrente el viento en el ángulo adecuado.

Del mismo modo, los seres humanos prosperamos en determinados ambientes y fracasamos en otros. A no ser que reconozcas las realidades y las

limitaciones de tu naturaleza física, nunca conocerás la libertad de la salud. A menos que reconozcas las realidades y las limitaciones de las relaciones humanas, nunca conocerás la libertad del amor y la paz social. Si realmente vivieras como quisieras —sin alinear tus escogencias con estas realidades físicas y sociales— morirías rápido, y morirías en soledad.

Entonces, no eres libre de hacer lo que prefieres. Esa es una idea imposible y no es la manera como funciona la libertad. Obtienes las mejores libertades solo si estás dispuesto a someter tus elecciones a las diversas realidades, si respetas tu propio diseño.

Es injusto

El concepto contemporáneo de libertad, al cual podríamos llamar absoluta autonomía individual, no es solo inviable, es también injusto porque niega lo que le debemos a los demás.

El internet está lleno de expresiones como: «Soy responsable solo ante mí mismo. Ninguno tiene el derecho de indicarme cómo vivir». Estas son siempre declaraciones ex cátedra, como si fueran verdades evidentes. Sin embargo, serían verdad solo si nadie sacrificialmente hubiera invertido en ti, o si ahora fueras incluso autosuficiente. Ninguno de esos es el caso. Si no necesitáramos de otras personas —y necesitamos de ellas— entonces hay alguna responsabilidad compartida por y hacia otros, y realmente no nos pertenecemos solo a nosotros mismos.

El Dr. Atul Gawande, en *Ser mortal*, escribió: «Hay diferentes conceptos de autonomía. Uno es la autonomía como una acción libre, vivir completamente independiente, libre de toda coerción y limitación. Esta clase de libertad es una consigna común en nuestra cultura. Pero es [...] una fantasía». Gawande sostenía que es una ilusión que se puede apoyar por un tiempo, cuando somos jóvenes y adultos saludables. Sin embargo, cuando somos niños dependemos del cuidado de otros, y cuando envejecemos también. Si alguna vez resultamos heridos o nos enfermamos, eso puede suceder ahora. «Nuestras vidas son inherentemente dependientes de otros y sujetas a fuerzas y

circunstancias más allá de nuestro control».[283]

Como vimos en la película *Calvary* [Calvario], la hija del sacerdote intentó suicidarse y lo justificaba al reclamar autonomía: «Me pertenezco a mí misma y a nadie más». Él respondió: «Cierto […] falso», porque la respuesta de ella era injusta. Él dijo en voz baja: «Es un argumento ya muy viejo, supongo, pero ¿y los que dejas atrás?».[284] Aunque a los occidentales les gusta pensar de ellos mismos como el producto principalmente de sus propias decisiones y elecciones, este no es el caso. Eres el producto de una familia y una comunidad de personas que invirtieron masivas cantidades de tiempo, esfuerzo y amor en ti, gran parte de ello sucedió antes de que pudieras hablar y antes de que lo pudieras recordar. Cometer suicidio, afirmó con razón el sacerdote, es asestar un golpe e infligir dolor, que nunca sanará, a muchos. La pregunta es: «¿Qué derecho tienes de ensombrecer sus vidas para siempre?».

Entonces, aquí vemos una verdad que es difícil negar, pero que no queda bien con el concepto contemporáneo de libertad individual y de autonomía. Inevitablemente, en alguna medida, nos pertenecemos los unos a los otros. «Ninguna persona es una isla; la muerte de cualquiera me afecta, porque me encuentro unido a toda la humanidad».[285]

No se sostiene por sí sola

En ocasiones se articula que la libertad es el único bien incondicional que suscribe nuestra sociedad, y, se argumenta que es el único que realmente necesitamos. ¿Por qué pretender imponer principios morales a todos? No queremos ser las sociedades moralistas del pasado. En cambio, deberíamos estar de acuerdo en una sola cosa: debes ser libre para vivir como mejor te parezca, mientras que no lastimes a otros.[286] Este «principio del daño» parece que convierte la libertad de la elección en un absoluto de autocorrección, que nos da orientación para una vida en común, sin la necesidad de juicios de valor de cualquier tipo. Hoy, se afirma, el único absoluto moral debería ser la libertad y el único pecado debería ser la intolerancia o el prejuicio.

Sin embargo, aunque el párrafo anterior describe el punto de vista

dominante, el principio del daño es infructuoso e incluso falaz como una guía. Funciona solo si todos estamos de acuerdo en lo que el término «daño» significa, pero no es así. ¿Cómo sabemos lo que daña a las personas a menos que podamos definir lo que es una buena y floreciente vida humana? Un grupo puede pensar que las leyes de divorcio sin imputación de culpa son muy dañinas mientras que otro cree que no lo son. El problema subyacente es que los dos grupos tienen diferentes opiniones sobre la función del matrimonio en la vida humana y cómo debe ser un buen matrimonio. Otro ejemplo son las leyes sobre la obscenidad. Un hombre cree que las leyes estrictas violan la libertad de expresión y que no está dañando a nadie al consumir pornografía en privado. Una segunda persona responde que si el hombre ve pornografía se está convirtiendo a sí mismo en una persona que será mala para las relaciones hombre-mujer y que afecta a la sociedad. Detrás del desacuerdo sobre el daño hay dos formas diferentes de pensar en cuanto a la manera en que el individuo se relaciona con la sociedad y lo que una relación entre un hombre y una mujer debe ser.

Sin duda debemos evitar dañar a otros, pero cualquier decisión sobre qué es dañar a otros estará arraigada (lo que en general no se reconoce) en puntos de vista sobre la naturaleza humana y su propósito. Estas son creencias que no son evidentes ni pueden demostrarse empíricamente. Eso significa que la suprema libertad de la elección no es la «solución mágica» para la sociedad. Incluso en nuestra supuesta cultura relativista, los juicios de valor se hacen constantemente, las personas y los grupos se levantan para ridiculizarlos, se ofenden más que nunca con la moral pública. Es hipócrita asegurar que hoy concedemos a las personas mucha más libertad, cuando en realidad estamos luchando por imponer a todo el mundo nuestras creencias morales sobre el daño.[287]

Así que la libre elección no se sostiene por sí sola como una guía para la conducta. Necesitamos alguna clase de normas morales y restricciones para nuestras acciones, si vamos a vivir juntos.

Es corrosiva para la comunidad y para las relaciones

Somos una «especie *ultrasocial*»,[288] y así es la sacralización que hace la cultura de la autonomía individual, la cual no solo es injusta para otros, sino también puede ser trágica para ti. La libertad, como se concibe ampliamente en nuestra sociedad, es corrosiva para la comunidad en general y para las relaciones afectivas duraderas y estables en particular.

Como hemos visto, «la investigación sobre la felicidad» confirma la importancia de las relaciones sociales fuertes. Haidt escribía: «Tener [las relaciones] fortalece el sistema inmune, extiende la vida (más que dejar de fumar), acelera el tiempo de recuperación de una cirugía y reduce los riesgos de depresión y desórdenes de ansiedad […]. Necesitamos interactuar y relacionarnos íntimamente con otros; necesitamos el tomar *y* el dar; necesitamos pertenecer».[289] Pero luego añade:

> Una ideología de extrema libertad personal puede ser peligrosa porque anima a las personas a abandonar sus casas, trabajos, ciudades y matrimonios en busca de la realización personal y profesional, y así rompen las relaciones que eran probablemente su mayor esperanza para dicha realización.[290]

Aquí, Haidt hace eco de Robert Bellah y, antes que él, el crítico social del siglo XIX, Alexis de Tocqueville, en *La democracia en América*. Tocqueville encontró un dilema en el corazón de la sociedad estadounidense. Estamos comprometidos con la libertad individual, pero esta puede hacerse «cancerosa» y así debilitar los vínculos de la familia, del vecindario y de la ciudadanía, lo que irónicamente «amenaza la subsistencia de la misma libertad».[291] A Tocqueville le preocupaba que los individuos egocéntricos no se sintieran parte de una comunidad, que simplemente quisieran ser libres para dedicarse a sus propias vidas. Esto reduciría la participación en las comunidades autónomas más pequeñas como las familias, asociaciones de vecinos, iglesias y sinagogas, y otras organizaciones cívicas. Mientras más se enfatizara la libertad individual personal, más se erosionarían estas instituciones democráticas. Esto exigiría el «despotismo blando» de un

creciente estado burocrático, ante el cual los individuos estarían indefensos. Así que, irónicamente, el aumento de la libertad llevaría a la pérdida de la libertad.[292]

En su libro, Bellah y sus colegas mostraron que gran parte de la salud de una sociedad dependía de la conducta voluntariamente desinteresada. Ser honesto, generoso y con espíritu cívico —ser fiel a tu esposa e hijos— vulnera a menudo tu felicidad y libertad personal. Si las personas dejan de hacer estas cosas y (como afirma Haidt) colocan la realización personal por encima del compromiso y las relaciones, la única alternativa es un gobierno más poderoso y coercitivo. Bellah y sus colegas expusieron su argumento en su estudio original de 1985. Este era que el énfasis de la cultura en la libertad personal por encima del compromiso a la comunidad podía debilitar las instituciones democráticas. En 1996 y 2008 el libro fue reeditado con un nuevo prefacio escrito por Bellah, y cada vez señaló que nuestra situación estaba empeorando.

Llevemos esto a un nivel práctico. Al igual que un barco de vela no es libre de navegar a menos que se limite a sí mismo de forma significativa, así tú tampoco conocerás la libertad del amor a menos que limites tus elecciones de forma significativa. No hay mayor sentido de liberación que amar y ser amado. La afirmación que viene del amor te libera de temores y dudas sobre ti mismo. Te libera de tener que enfrentar el mundo solo, con solamente tu propio ingenio y recursos. Tu amigo o tu pareja serán cruciales para ayudarte a lograr muchas de las metas de tu vida. En todas estas formas el amor es liberador, quizás lo más liberador. Sin embargo, en el momento en que entras en una relación amorosa, y mientras más profunda, más íntima y más maravillosa se haga, también tendrás que renunciar más a tu independencia.

Digamos que entras en una relación romántica con alguien que vive en la misma ciudad. Tu independencia se restringirá de inmediato en las formas más concretas. En el pasado podías simplemente dejar la ciudad durante el fin de semana, si querías y cuando querías. Ahora si haces eso, la otra persona te

llamará y te dirá: «¿Dónde estás?», y no podrá creer que te fuiste sin preguntarle o avisarle. Ahora bien, podrías responderle: «Bueno, no tengo que decirte dónde estoy o a dónde voy. Solo me debo a mí mismo. Y nadie tiene el derecho de determinar cómo vivo mi vida». Entonces se hará el silencio al otro lado de la línea. La persona podría decir: «¡Pienso que debemos terminar!» y con toda la razón. Las relaciones afectivas no funcionan así. No puedes ser completamente libre en el sentido contemporáneo de la palabra y estar al mismo tiempo comprometido en una relación.

En una relación importante, la pérdida de la independencia va más allá de la logística de la vida diaria. Si la otra persona se enferma o tiene alguna dificultad, requerirá un enorme gasto de tiempo y energía de tu parte. No podrías seguir tu camino si la otra persona se encuentra en algún tipo de problema o tensión, ni quisieras hacerlo si la relación no es superficial. No deberíamos apresurarnos en afirmar que ambas personas deberían renunciar mutuamente a su independencia o la relación explotará. Si una de las partes dice: «Yo primero. Mis necesidades antes que las tuyas», entonces la relación pasará apuros y morirá. No obstante, si ambas partes habitualmente dicen: «Tú primero. Yo me ajustaré a ti. Sacrificaré mis necesidades para satisfacer las tuyas», entonces no habrá explosión y te espera una relación de gran riqueza. Este mutuo sacrificio de la autonomía lleva a una maravillosa y multicolor clase de liberación que solo el amor puede ofrecer.

La limitación de la narrativa de la libertad de la cultura contemporánea aparece en una entrevista, de años atrás en *Le Monde,* con la novelista Françoise Sagan. En cierto momento, el entrevistador le preguntó: «¿Entonces has tenido la libertad que querías?». Y Sagan le respondió: «Evidentemente fui menos libre cuando estaba enamorada de alguien […]. Pero una no está enamorada todo el tiempo. Aparte de eso […] soy libre».[293] Sagan usó el término «libertad» en la forma moderna de autonomía. Y tiene razón al ver el amor y la autonomía como contrarios entre sí. Puedes estar

enamorado o puedes ser libre y autónomo, pero nunca ambos al mismo tiempo. Ella reconocía que tienes que echar mano del amor de vez en cuando para recargar tus baterías en alguna forma. Pero fiel a la cultura, ella ve la libertad, no el amor, como el no negociable. Es el único y valor supremo.

Creo que ella, y la cultura que la moldeó, están seriamente equivocadas. Se invoca la libertad como un medio para la felicidad y la realización, ¿pero cuál es el ambiente en el que te sientes más libre y realizado? ¿Acaso no es en una relación afectiva, donde las personas no se aprovechan una de la otra, sino que se trata de cubrir las necesidades del otro y entregarse mutuamente? En este caso vemos las contradicciones culturales dentro del ideal moderno de la libertad autónoma.

Es incompleta

Los filósofos han distinguido entre la libertad positiva y la negativa. La libertad negativa es la libertad *de*: rechazar toda barrera o restricción sobre nuestras elecciones. La libertad positiva es libertad *para*: usar tu libertad para vivir de determinada manera.[294] Nuestra idea de la cultura moderna de libertad es completamente negativa. Somos libres en tanto que nadie limite nuestras elecciones. Sin embargo, este concepto es poco consistente para ser adecuado.

El Dr. Atul Gawande analizaba una cooperativa en el área de Boston que organizaba servicios económicos para que los ancianos pudieran permanecer en sus casas. Esto era para ayudarlos a mantener su «autonomía», su capacidad de vivir por su cuenta. Sin embargo, Gawande sabiamente añade que esto no les garantizaba realmente una buena calidad de vida. «Tener más libertad parece mejor que tener menos. Pero ¿con qué fin? La cantidad de libertad que tienes en tu vida no es la medida del valor de tu vida. Así como la seguridad es una meta vacía e incluso contraproducente por la cual vivir, así en última instancia es la autonomía».[295]

Terry Eagleton señalaba que la idea contemporánea de la libertad negativa absoluta surge de la incredulidad posmoderna, en cualquier fundamento moral o en absolutos. Sin embargo, cuestionaba si la libertad negativa

absoluta —la libertad no como un medio para un fin, sino como un fin en sí misma— es realmente libertad. «Es difícil ver que uno pueda hablar de libertad del todo, como tampoco una partícula de polvo danzando a la luz del sol es libre». Insiste que «la libertad demanda un cierre», que queremos aterrizar en alguna parte con nuestra libertad.[296] La libertad no puede ser el único o el valor supremo. Debemos usar nuestra libertad de elegir para hacer algo, pero nuestra cultura tiene miedo de decir lo que deberíamos ser o dónde deberíamos aterrizar. ¿Por qué? Porque tememos que si le decimos a las personas: «Debes estar haciendo esto», eso restringirá su libertad. Así que simplemente mantenemos la distancia.

Entonces, existe un último gran problema con el concepto que tiene la cultura sobre la libertad. Es un bien solo si te permite hacer algo bueno. La libertad negativa es un acorde pendiente, una historia incompleta. No somos completamente libres si rehusamos comprometernos —y limitar nuestra libertad negativa— para hacer algo positivo. Por sí misma, la autonomía es incompleta.[297]

La esclavitud que no podemos ver en nosotros mismos

Así que el principio operativo más esencial de nuestra cultura —la libertad sin ningún juicio de valor o restricción— tiene muchos problemas graves. A esta altura, los lectores pueden ver el punto de Eagleton, que la libertad no debería convertirse en una excusa para el egoísmo. La libertad debería ser un medio para un fin, no un fin en sí misma. Sin embargo, quizás pienses que esta situación no es tan difícil de arreglar: «De acuerdo, usaré mi libertad no para mi propio placer, sino para vivir una vida comprometida. Me dedicaré a mi trabajo, a mi familia, a mi comunidad». Pero, no irás muy lejos con esto antes de que te topes con un profundo problema, el que Agustín explicaba y se trató en el último capítulo. Es que recurrimos a las cosas buenas, pero creadas, para nuestra satisfacción más profunda, antes que a Dios. Sin embargo, esta verdad sobre el corazón humano explica no solo nuestro fracaso para encontrar contentamiento, sino además, la lucha del corazón por encontrar libertad.

Françoise Sagan no estaba equivocada al opinar que cuando estaba enamorada no era libre. Cuando amas a alguien, pierdes el control porque te importa demasiado complacer a la otra persona. Su descontento es insoportable, es duro, y te hace una clase de esclavo. Pero lo que no admite Sagan es que, aunque no estés en una relación afectiva con una persona, tienes que vivir para *alguna* cosa. O, para conectar con los dos últimos capítulos, todos buscan *alguna* cosa para su sentido de la vida y lo que sea ese algo se convierte en su amor supremo. Quizás sea para su carrera profesional, o para una causa política, o un particular círculo de amigos y colegas, o su familia. Y lo que sea el objeto de tu sentido de la vida y satisfacción, al final te controla. Nunca eres tu propio amo, nunca eres realmente libre según la definición contemporánea. Otra cosa siempre te controla. La gente moderna siempre niega esto.

Podrías protestar, como quizás Sagan lo habría hecho: «¡No! Yo no entrego mi corazón completamente a nada, por esta misma razón. Me siento perdida en cualquier relación, en cualquier iniciativa. No invierto enteramente mi satisfacción y sentido de la vida en nada. Viajo con poco equipaje, por así decirlo. Me traslado con frecuencia». Pero, la verdad es que estás totalmente comprometido con algo: tu propia independencia. Y podría argumentarse que estás controlado por ella, eres su esclavo, porque te obliga a no comprometerte y, probablemente, a estar bastante solitario.

David Foster Wallace, el novelista posmoderno, lo expresó así:

> En las trincheras del día a día de la vida adulta, no hay tal cosa como [...] no adorar. Todos adoramos. La única opción que tenemos es esta: qué adoramos. Y la única razón por la que debes cuidarte al elegir qué adorar, alguna clase de dios o cosa espiritual [...] es que lo que sea que elijas te comerá vivo. Si eliges adorar el dinero y los bienes materiales, si de ellos sacas el sentido real en la vida, nunca tendrás suficiente. Nunca sentirás que tienes suficiente [...]. Si eliges adorar tu cuerpo, la belleza y ser atractivo, siempre te vas a sentir feo, y cuando venga el tiempo y los años se manifiesten, morirás un millón de muertes antes de que al fin te entierren [...]. Si eliges adorar el poder, terminarás

> sintiéndote débil y necesitarás cada día tener más poder sobre otros para no sentirte amenazado. Si eliges adorar el intelecto, ser reconocido como inteligente, terminarás sintiéndote estúpido, un fraude, siempre al borde de ser descubierto.

Finalmente, añadió que estas formas de adoración no es que sean «malas», sino que no se ven por lo que son. «Son inconscientes. Son opciones predeterminadas».[298] En otras palabras, sea cual sea la fuente de tu sentido y satisfacción en la vida, es lo que estás adorando, aunque no lo reconozcas como tal. No estás simplemente buscando estas cosas si ellas son para lo que estás viviendo. Si estás viviendo para ellas, debes tenerlas o perderás tu propósito en la vida. Si alguna cosa las amenaza, te pones ansioso o enojado. Si alguna cosa se las lleva, puedes perder la voluntad de vivir. Si no las consigues, puedes terminar odiándote a ti mismo. Por eso «te comen vivo». Dicho de otra manera, estás esclavizado a ellas. *Debes* entregarte a algo, o tu vida no tiene sentido. Aunque trates de no esclavizarte a nada, te convertirás en la partícula de polvo de Eagleton, esclavizado por tu propia autonomía.

Wallace, desde luego, no está escribiendo como un cristiano y quizás no como alguien que cree en un Dios personal. Él solo está describiendo los hechos de la experiencia humana, de la naturaleza humana. Y esos hechos nos muestran que nadie es libre. Todos necesitan amor, sentido de la vida y satisfacción en su vida, y por eso todos están bajo el control de algo.

El deber se convierte en una elección

Como hemos señalado, la religión se ve popularmente como el enemigo de la libertad. En vez de permitir que se nos impongan las autoridades religiosas o la tradición, deberíamos ser libres de creer o vivir como elijamos. Pero la realidad es que ninguno de nosotros somos agentes libres. Adoramos y nos sujetamos a algo. La mejor pregunta es esta: ¿Cuál «amo» nos valorará, cuidará, dará poder y honrará, y cuáles nos explotarán y abusarán? No hay tal cosa como la libertad sin restricciones. Lo que deberíamos buscar son las restricciones correctas, liberadoras que se ajusten a nuestra naturaleza y diseño. ¿Cuál amo es el amo correcto para nuestros corazones y vidas y que, por lo tanto, ofrece las restricciones correctas?

Si no hay Dios, tendrás que convertir algunas cosas creadas en un dios para adorar, y lo que sea esa cosa, te castigará con temores, resentimiento, culpa y vergüenza si no la consigues. Tony Schwartz, quien ganó mucho dinero en su juventud, descubrió que poner su corazón en la carrera y la riqueza para su satisfacción interna le habían convertido en una clase de adicto, y uno con el corazón vacío. «La realidad fue que tanto éxito externo no me proporcionaron lo que siempre había imaginado, me dejaron vacío y desconcertado [...]. Cualquier búsqueda resuelta, como soltar las amarras de un propósito más profundo, tiene el potencial de convertirse en una adicción. Se requiere más y más para obtener la misma euforia, y la compulsión de la búsqueda suscita una creciente sensación de desesperanza [...] que ha de resolverse».[299]

Schwartz descubrió que haber hecho del «éxito externo» su principal fuente de satisfacción lo convirtió en una clase de amo que lo esclavizó. Demandaba cada vez más éxito y lo castigaba internamente si no lo lograba. Sin embargo, ¿qué pasa si hay un verdadero Dios, y si, como lo declara el Nuevo Testamento, Él vino a la tierra para morir por nuestros pecados en la cruz? Entonces, hay un Señor que no nos castigará cuando le fallamos, sino que nos perdonará. Si te entregas a tu carrera, esta nunca morirá por tus pecados. Si vives para tu carrera y fallas, te crucificará por dentro con autodesprecio. Pero Jesús fue crucificado por ti.

Esto no significa que el Dios cristiano no te pone restricciones. Todos vivimos para algo, y en cada caso nuestro amo restringe nuestra conducta, nos señala lo que podemos hacer y lo que no. Si vivimos para una medalla olímpica o para una carrera exitosa, o para el arte o la política, o para un cónyuge, hay límites sobre nuestras elecciones, las cosas que no podemos hacer. Entonces ¿cómo saber si estamos tomando las restricciones correctas o liberadoras en vez de las restricciones que nos aplastarán y abusarán de nosotros? Los cristianos responden que si vivimos para el que nos creó y nos redimió, estamos por definición tomando las restricciones liberadoras.

Primero, si hay un Dios, Él nos creó. A esto se refiere lo que la novelista Marilynne Robinson llama «la capacidad de ofrecer las cosas [que nos han sido dadas]».[300] Como una cristiana, Robinson sostiene que la realidad no es infinitamente maleable. Se impone sobre nosotros, y la libertad viene solo al vivir dentro de esa esfera de lo que nos ha sido dado. Fuimos hechos para conocerlo, servirlo y amarlo. Si tratamos de vivir para algo más, esto lleva a la esclavitud, pero cuando comenzamos a vivir para Dios y seguir Su voluntad, encontramos que nosotros estamos realmente convirtiéndonos en aquello para lo que fuimos creados, nos damos cuenta de nuestro diseño original. Somos un barco de vela que finalmente navegó en aguas profundas. Alguien puede objetar que la libertad debería estar haciendo lo que realmente queremos hacer. Sin embargo, la oferta cristiana, incluye esto. No es meramente cumplir con las debidas regulaciones de nuestro Creador; también consiste de una pasión nueva, interna, creciente para amar y conocer a nuestro Redentor.

Cuando te estás enamorando, tomas la iniciativa para descubrir una lista de todas las cosas que el ser amado ama y aborrece. Entonces haces todo lo posible para decir y hacer las cosas que deleitan al ser amado. Estás «haciendo su voluntad» más que la propia, pero aceptas de buen grado los nuevos límites en tu conducta. ¿Por qué? Porque has puesto tu gozo y felicidad en el gozo y la felicidad del otro. Eres feliz en la medida en que la otra persona es feliz. Has llegado a descubrir el placer de dar placer. No sigues su voluntad como un medio para obtener otras cosas que quieres, sino que su amor y su gozo son las principales cosas que anhelas. Son fines en sí mismas.

Así es como, según el cristianismo, funciona nuestra relación con Dios. Cuando un cristiano entiende cómo Jesús nos salvó a un costo infinito para Sí mismo, cómo se vació a Sí mismo de Su gloria y tomó una forma humilde para servir a nuestros propios intereses, produce un gozo de agradecimiento que nos conmueve internamente a querer complacerlo, conocerlo y

parecernos a Él. Nuestra felicidad la colocamos en Su felicidad, y servirlo se convierte en nuestra perfecta liberación.

Solo esto tiene sentido respecto a la manera en que la Biblia habla de la libertad. Santiago 1:25 declara que la ley de Dios es la «ley perfecta que da libertad». Jesús afirma que seguir la verdad de Dios nos hace libres (Juan 8:31-32). El Libro de Hebreos declara que cuando ponemos nuestra fe en Cristo, la ley de Dios está escrita en nuestros corazones, no con cincel ni con tinta, sino con el Espíritu de Dios, y esto crea libertad (Heb. 8:10; comp. 2 Cor. 3:2,3,17). Todo esto significa que los cristianos, como alguien que recién encontró el amor, están capacitados para ver la voluntad de Dios no como una carga devastadora y limitante, sino como una lista de los afectos y aborrecimientos que tiene Dios, por los cuales podemos complacerlo y llegar a ser como Él. Tener la ley «escrita en nuestros corazones» significa que estamos libremente haciendo lo que más queremos hacer. Estamos amando a nuestro Redentor al seguir Su voluntad.[301]

> Nuestro placer y nuestro deber, aunque opuestos antes;
> desde que hemos visto Su hermosura, están unidos para no separarse más...
> Ver la ley por Cristo cumplida, y escuchar Su voz perdonadora
> cambia un esclavo en un niño, y el deber en una elección.[302]
> «Porque mi yugo es fácil y mi carga ligera» (Mat. 11:30, LBLA).

Cuando seguimos la voluntad de Dios por un deseo interno de amar a nuestro Redentor, progresivamente nos damos cuenta que también nos transformamos en quienes fuimos diseñados para ser por nuestro Creador.

Imagina que ves un automóvil siendo conducido por el camino. Te fijas bien y ves a un niño de cinco años conduciéndolo. ¿Qué sucederá? Será la desintegración de algún tipo, el automóvil va a toparse con alguien, o con un árbol, o destruirá un muro. ¿Por qué? Porque, aunque es un buen automóvil, no está diseñado para ser conducido por un niño de cinco años. Cuando Dios declara: «Aquí están los mandamientos, las directrices morales: No mientas, no seas egoísta, no des falso testimonio», esas directrices vienen de tu

diseñador. Y por tanto no es trabajo inútil. Quebrantarlas es violar tu propia naturaleza y perder tu libertad, igual que una persona que come el alimento indebido y termina en el hospital.

Por ejemplo, la Biblia declara: «No seas rencoroso». Hace muchos años hablaba con una chica adolescente en mi iglesia, que estaba enojada con su padre por varias razones justificadas. Ella me expresó: «Yo sé que Dios nos manda a perdonar, pero no quiero». Comencé por coincidir en que Dios requiere de Sus seguidores que perdonemos. Y luego añadí: «Quiero que consideres que Dios es nuestro Creador, y por eso Sus mandamientos nunca son arbitrarios o sin propósito. Sus obligaciones al final son siempre nuestra liberación». Si su padre lograba que ella se sintiera resentida hacia él, entonces él continuaría conformando y controlando su vida. Quizás, distorsionaría su opinión sobre los hombres en general, la haría más dura y cínica, y podría tener muchos otros efectos. Y por último le aseguré: «La mejor manera de que seas libre, de asegurar que el mal que te ha hecho resulte en el menor daño posible, es perdonarlo». Posteriormente me aseguró que la conversación había sido un punto decisivo para ella.

Si fuiste hecho a la imagen de Dios, quien es perdonador, entonces es una directriz que *debes* perdonar. En el corto plazo puede hacerte sentir bien estar enojado con alguien que te ha hecho mal, o querer vengarte. Pero en el largo plazo ¿qué pasará? Todo se vendrá abajo. Estar enojado puede perjudicar tu cuerpo. Sin duda, puede perjudicar tus relaciones, haciéndose difícil confiar y comprometerse. Puede distorsionar tu vida entera. ¿Por qué? Porque cuando desobedeces una directriz moral de Dios, estás yendo contra tu propia naturaleza, contra el universo. Eres como el niño de cinco años tratando de conducir un automóvil, y no funcionará. Sin embargo, cuando empiezas a obedecer, estás «viviendo dentro» de tu propio diseño en vez de funcionar en contra de este.

El cristianismo enseña que Jesucristo es tanto tu autor como tu redentor. En Mateo 11 Jesús declara: «Venid a mí, todos los que estáis cansados y

cargados, y yo os haré descansar. Tomad mi yugo sobre vosotros y aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón, y hallareis descanso para vuestras almas. Porque mi yugo es fácil y mi carga ligera» (Mateo 11:28-30, LBLA).

En esencia, Jesús nos declara: «Te llamé solo para hacer las cosas para las que fuiste creado, y por eso encontrarás que mi yugo es fácil. Te puse la carga de seguirme, pero ya pagué el precio, de modo que cuando fracases serás perdonado. Te he liberado de las cargas que tienen otras personas. He removido la carga de ganarte tu propia salvación a través del empeño y el esfuerzo. He removido la carga de la culpa y la vergüenza por pasados fracasos. Te he liberado de la carga de tener que demostrar que mereces ser amado. Por tanto, «Yo soy el único Señor y amo, te satisfaré si me encuentras y te perdonaré si me fallas».

La afirmación es que Jesús es el único amo, el único por el cual vivir que no se aprovechará de ti. Observamos que las relaciones afectivas demandan la pérdida de la independencia, pero ambas partes deben renunciar a ella. Debes declarar a la otra persona: «Tú eres lo primero. Me ajustaré para ti, renunciaré a mi libertad por ti, me sacrificaré por ti». Sin embargo, ambas partes deben declarar eso. Si solo una persona lo hace y la otra no, eso es aprovecharse de la otra.

Entonces, considera lo que el evangelio cristiano ofrece. Por el momento, saquemos del cuadro a Jesús o el cristianismo. ¿Qué pasa si solo tratas de creer en Dios en general? ¿Qué pasa si solo tratas de vivir una vida correcta y de oración? ¿Cómo tendrías una relación con un Dios como ese? ¿Sería de aprovechamiento? Dios no cambiaría, tú tendrías que hacer toda la sumisión, todo el arrepentimiento y hacer todos los sacrificios.

Sin embargo, el cristianismo es diferente. Jesucristo abandonó Su gloria y se hizo mortal y murió por nosotros. En Jesús, Dios declara: «Me ajustaré a ti. Me sacrificaré por ti. Primero, renunciaré a mi gloria e inmortalidad al hacerme humano en la *encarnación*. Luego, renunciaré a toda la luz y gozo y

mi vida en la *expiación*». Él fue firmemente clavado a la cruz y no pudo moverse. ¿Qué es eso por ceder tu libertad?

El cristianismo es la única religión que afirma que Dios renunció a Su libertad para que nosotros pudiéramos experimentar la libertad suprema: del mal y de la muerte. Por eso, tú puedes confiar en Él. Sacrificó Su independencia por ti, entonces tú puedes sacrificar la tuya por Él. Y cuando lo hagas, descubrirás que es la mejor restricción y que es infinitamente liberadora. «Así que, si el Hijo los libera, serán ustedes verdaderamente libres» (Juan 8:36).

SEIS

El problema del yo

Hemos considerado estas cosas —el sentido de la vida, la satisfacción, la libertad— sin las cuales los seres humanos no pueden vivir. Ahora arribamos a otro asunto conocido como *identidad*, lo cual es responder a la cuestión ¿quién soy yo?

¿Cuál es tu identidad? Consiste al menos de dos cosas. Primeramente, consiste de un *sentido del ser* que es duradero. Vives en muchas esferas a la vez. Eres miembro de una familia, un colega en el trabajo, un amigo y, algunas veces, estás solo con tu soledad. Tener una identidad es tener algo constante que es verdad para ti en cada contexto. De lo contrario no habría «tú». Habría solo máscaras para cada ocasión, pero no cara real detrás de ellas. ¿Qué hay sobre ti que *no* cambia de un lugar a otro? Debe existir un concepto básico de quién eres que es cierto de día en día, de relación en relación, de situación en situación. Además de un *sentido del ser*, en segundo lugar, la identidad incluye un *sentido de valor*, una determinación de tu propia valía o estima. «Queremos desesperadamente importar, tener un sentido de valía».[303] El conocimiento de sí mismo es una cosa, pero la autoestima es otra. Una cosa es saber cómo eres; otra es valorarlo. ¿Qué hay sobre ti que te hace sentir que tu vida es valiosa, buena y significativa? El sentido del ser y del valor, juntos constituyen tu identidad.[304]

La formación de la identidad es un proceso que cada cultura impone en sus miembros, de manera tan poderosa y extendida, que es invisible a nosotros. Tal vez no tengamos idea que existen otras maneras de obtener un sentido del ser y del valor. En este capítulo trataré de que este proceso en nuestra cultura secular sea un poco más visible y luego te mostraré los recursos cristianos radicalmente diferentes para esta dimensión fundamental de vivir una vida humana.

En las culturas antiguas, al igual que en muchas culturas no occidentales

hoy, el *yo* se definía y se conformaba tanto por los deseos internos como por los roles y vínculos sociales. Charles Taylor llamó al viejo concepto el yo «poroso», pues se consideraba que estaba íntimamente relacionado no solo a la familia y la comunidad, sino también a las realidades espirituales y cósmicas.[305] Tu sentido del ser y del valor se desarrollaban cuando te movías hacia otros, al asumir roles en tu familia y tu comunidad. Si le preguntas a una persona en una cultura tradicional: «¿Quién eres?», probablemente te responderá que es un hijo o una madre o un miembro de una tribu o pueblo en particular. Si cumple sus obligaciones y renuncia a sus deseos individuales por el bien de toda la familia, comunidad y su Dios, entonces su identidad está asegurada como una persona de honor.[306]

La formación de la identidad occidental moderna es lo opuesto de esto. En vez del yo «poroso», tenemos lo que ha sido llamado un yo «amortiguado» o contenido.[307] Este enfoque a la formación de la identidad ha sido llamado también «individualismo expresivo» en el clásico *Habits of the Heart* [Hábitos del corazón] escrito por Robert Bellah y sus colegas sociólogos. Nuestra cultura no cree que aprendemos o llegamos a ser quienes somos al canalizar nuestras necesidades individuales por el bien de nuestra comunidad o la familia. Más bien, «cada persona dispone de un núcleo único de sentimiento e intuición que debería revelarse o expresarse para que la individualidad [o identidad] se desarrolle».[308] A diferencia de otras sociedades, la cultura moderna occidental cree en «un yo que no está socialmente ubicado, del cual se supone surgen todos los juicios [morales y de significado]».[309] En todas las culturas anteriores, las personas desarrollaban una identidad al moverse hacia otros, al buscar vinculación. Nos encontrábamos, por así decirlo, en las caras de otros. Sin embargo, el secularismo moderno enseña que podemos desarrollarnos solamente al mirar hacia nuestro interior, al desprendernos y al dejar el hogar, las comunidades religiosas y todas las otras obligaciones de modo que podamos hacer nuestras propias elecciones y determinar, por nosotros mismos, quiénes somos.[310]

El mensaje cultural es: no trates de obtener la afirmación de los demás. Afírmate a ti mismo porque estás haciendo lo que quieres hacer. Sé lo que quieres ser y no te preocupes por lo que otros piensen. Ese es el corazón del individualismo expresivo occidental moderno.

Dos diferentes caminos en cuanto a la identidad

El contraste no podía ser más claro. En las culturas tradicionales la narrativa heroica es el *autosacrificio*. Tú eres tus deberes, y tu sentido de valor depende del honor que te confiere tu comunidad por el cumplimiento de ellos. En las culturas occidentales la nueva narrativa heroica es la *autoafirmación*. Tú eres tus sueños y deseos individuales, y tu sentido de valor depende de la dignidad que te confieres a ti mismo, porque has hecho valer tus sueños y deseos a pesar de la oposición que puedas haber tenido de la comunidad.

Cualquiera que lea literatura antigua no puede dejar de ver el cambio radical entre las dos formas con el yo. Los ejemplos son innumerables. Uno es el poema anglosajón «La batalla de Maldon» del siglo x. Se hizo evidente para los guerreros ingleses que habían perdido la batalla frente a una partida de vikingos daneses. Pero creían que la gloria de su pueblo era más importante y que se prestaría un mejor servicio si se enfrentaban en una última batalla, en vez de retroceder para salvar sus vidas. Estaban listos, incluso ansiosos, para morir con valentía y alegría porque tenían ese privilegio. Así que Birthwold blandió su lanza de madera de fresno sobre su capitán muerto y declaró a sus compañeros: «El pensamiento debe ser lo más enérgico, el corazón lo más diligente, el coraje mayor, conforme más desfallecen nuestras fuerzas. Aquí yace nuestro líder, el valiente caudillo sobre el polvo […]. Soy viejo, yo no me marcharé, aquí pienso dar la vida permaneciendo junto a mi señor, junto a mi amado señor».[311] Birthwold no estaba buscando su propia seguridad, sino el honor de su pueblo.

Contrasta esto con el canto a María en *The Sound of Music* [La novicia rebelde]:

Escala todas las montañas,
vadea todos los arroyuelos,
sigue todos los arcoíris
hasta que por fin encuentres tu sueño.[312]

De ninguna manera señalo este contraste para insinuar que la decisión de María de dejar el convento estaba equivocada. (Ella todavía no había hecho los votos, sino que era una postulante, que estaba considerando entrar al convento). Pero el consejo que recibió, en la forma de un canto, es un arquetipo del pensamiento moderno y ahora se aplica casi universalmente a todas las situaciones. Debemos desprendernos, dejar la comunidad y salir para encontrarnos a nosotros mismos. Un ejemplo más reciente y conocido es Elsa, uno de los principales personajes de la película de Walt Disney *Frozen* [Una aventura congelada]. Ella canta:

Es tiempo de ver lo que puedo hacer,
poner a prueba los límites y abrirme paso.
Ni mal, ni bien, no hay reglas para mí.
¡Libre soy![313]

En vez de relacionarnos con «alguna fuente fuera de nosotros», con la familia y una comunidad, con «Dios o algún otro bien cósmico […] ahora la fuente con la que nos relacionamos está [no fuera de nosotros] muy dentro nuestro […] Hemos llegado a pensar de nosotros mismos como seres con más profundos interiores».[314] Me descubro no por entregarme a algo que está afuera, sino a través de la expresión de algo que está adentro.

Los grandes beneficios de la identidad moderna

Antes de abordar lo que está mal con respecto a la formación occidental de la identidad, debemos reconocer los elementos positivos. En el pasado, grandes números de personas estuvieron atrapadas en una determinada condición social, en sociedades extremadamente jerárquicas donde los campesinos permanecerían para siempre pobres, simplemente porque se pensaba que la identidad de uno *era* el rol que desempeñaba en la sociedad. Estas jerarquías se justificaron como el reflejo de algún orden cósmico de absolutos morales y espirituales. Como veremos en el capítulo diez, la iglesia cristiana ha

ignorado a menudo las implicaciones de sus propias enseñanzas, según las cuales cada persona ha sido creada a la imagen de Dios, la importancia de la justicia para el pobre y el reino de Dios, al cual es difícil que entre el rico y el poderoso. Pese a estas doctrinas y temas bíblicos, la iglesia apoyó en buena medida la rígida estratificación de la sociedad.

Sin embargo, los pensadores seculares atacaron la idea de un orden normativo moral, cósmico, y esto creó grandes problemas que trataremos inmediatamente a continuación. Sin embargo, debemos dar al César lo que es del César y apreciar el bien que el individualismo moderno ha causado. Por ejemplo, aunque el movimiento de los derechos civiles en Estados Unidos estuvo encabezado por la iglesia afroamericana y se justificó con categorías y vocabulario bíblicos, se ha argumentado que la sociedad en general estaba dispuesta a abrazar el movimiento e implementar los cambios debido al creciente énfasis de la cultura estadounidense en los valores individualistas de autodeterminación, libertad personal e igualdad.[315]

Mi abuelo nació en Italia en 1880. Vivió en un pequeño pueblo fuera de Nápoles. Su padre era un alfarero, y su abuelo y su bisabuelo eran todos alfareros. Cuando era un adolescente le dijo a mi bisabuelo: «No quiero dedicarme a la alfarería. Quiero hacer algo más». Su padre le respondió: «Hay solo tres cosas que puedes hacer: ser sacerdote, entrar al ejército o continuar el negocio familiar». Cuando preguntó por qué, se le dijo que su familia se dedicaba a la alfarería. Eso era lo que ellos eran. Nadie iba a darle cualquier otro trabajo. Ese era su lugar. Si trataba de mudarse a otro pueblo, la gente allí era probable que le dijera: «¿Qué estás haciendo aquí? Eres de allá. Eso es lo que eres. Regresa». Como consecuencia, emigró a Estados Unidos.

Esta estratificación social explotadora y rígida surgió de la comprensión tradicional sobre la identidad. Tú eras un peldaño en la socialmente estratificada cultura; te relacionabas con el mundo no como un individuo, sino a través de tu familia y tu clase. Tu misión en la vida era «conocer tu lugar» y cumplir con tu rol asignado. No había salida, no había movilidad en

absoluto. Así que podemos estar agradecidos por las maneras en que la visión occidental moderna sobre la identidad ha ayudado a muchas personas a escapar. Aunque la formación de la identidad, en la cultura occidental moderna, de muchas maneras es igual de aplastante, si no lo es más. ¿Cómo?

La identidad moderna es incoherente

Ante todo, nuestro enfoque contemporáneo es incoherente. Si buscas en tu corazón para encontrar tus profundos deseos, sin duda descubrirás muchos de ellos. Y descubrirás algo más: que se contradicen. Tal vez quieres mucho una carrera profesional determinada, pero entonces te enamoras de alguien a quien también quieres mucho. Debido a la naturaleza especial, tanto de la carrera como de la relación, comprendes que no podrás tener ambas. ¿Qué vas a hacer? Podrías insistir que uno de estos deseos —la carrera o el amor— debe ser más profundo y más «tú», pero eso es simplista. ¿Por qué suponer que tus deseos internos están dispuestos en una forma ordenada? Francis Spufford escribió que tú eres «un ser cuyos deseos no tienen sentido, no armonizan: estos deseos en el fondo están dispuestos de manera disonante, para que realmente quieras poseerlos y al mismo tiempo realmente no quieras poseerlos. Estás equipado […] más para la farsa o incluso la tragedia que para finales felices».[316]

Sigmund Freud es quizás el crítico más incisivo de la idea que nuestros deseos internos son coherentes y positivos. Freud creía que cada individuo tenía deseos profundos que eran esencial e imparablemente egoístas. Llamó a los instintos básicos el «id». Esta es la parte del yo que «nunca dice “no”».[317] Freud creía que nuestro ser más íntimo está lleno de «caos insociable», de deseos por el poder, el amor, la comodidad y el control, los cuales compiten entre sí y destrozarían a los otros para alcanzar sus metas, si pudieran. Nuestra conciencia o (superego) es el policía de la sociedad, que nos castiga con dolor interno, vergüenza y culpa cuando transgredimos las normas morales culturales. Freud enseñó que, aunque podemos hacer algunos ajustes y orientarnos mejor para hacer concesiones y compromisos entre nuestros deseos y nuestra conciencia, en general, la culpa y la vergüenza son el precio

que pagamos a fin de tener civilización o una sociedad ordenada.[318] «La culpa podrá negarse [… pero] es el agente secreto del orden público».[319]

Freud fue, como lo afirma Philip Rieff, un pesimista y un «moralista», porque vio a los seres humanos como irremediablemente egoístas y en gran medida incapaces de admitir la profundidad de ese egoísmo y la crueldad de la que son capaces. Freud sacudiría su cabeza a muchos de sus descendientes en la psicoterapia moderna que han perdido su realismo sobre la oscuridad interior, la incoherencia y el poder destructivo de los deseos más íntimos. «No somos felices porque estamos frustrados [...]. Estamos frustrados porque somos, ante todo, combinaciones insatisfechas de deseos conflictivos. La civilización puede, como mucho, alcanzar un balance de descontentos».[320]

No solo se contradicen tus deseos, también son elusivos. Bellah preguntaba: «¿Cuáles son los deseos del yo?». Y añadía: «Aunque su presencia inequívoca e intensidad en ocasiones, la experiencia de sentirse bien, como estar enamorado, es tan altamente subjetiva que sus características distintivas permanecen inefables.[321]

Además de ser contradictorios y elusivos, nuestros deseos cambian de continuo. Como lo he señalado, parte de tener una identidad es tener un sentido esencial de quien eres, día y noche, en diferentes contextos y tiempos. Por eso la manera tradicional de forjar una identidad mediante la relación con algo sólido fuera del *yo* tenía sentido. Pero, si tu identidad es únicamente tus deseos, estos van a estar cambiando todo el tiempo. Si en cada situación buscas tus propios intereses, y respondes de manera que obtienes la aprobación y el control que quieres en el momento, entonces la identidad esencialmente desaparece. «En la obra de Erving Goffman [… llega a la conclusión] no hay yo en absoluto. Lo que parece ser el yo es meramente una serie de máscaras sociales que cambian con cada situación sucesiva».[322] Irónicamente, el énfasis en «ser tú mismo» aparte de los roles sociales fijos resulta en que no queda un «tú» continuo, lo cual es común para todas las situaciones.

La identidad moderna es ilusoria

Nuestra cultura nos indica que debes mirar dentro de tu interior para descubrir tus deseos y sueños más profundos y expresarlos. Debes hacerlo tú mismo y no depender de alguien de afuera para que te valore y te diga quién eres.[323] Una descripción clásica de esta comprensión puede encontrarse en el éxito de ventas *Passages* [Pasajes] de Gail Sheehy de 1970. En él, ella le habla a una persona que está siguiendo su consejo para encontrar su auténtico yo:

> Te estás alejando […] alejando de las demandas institucionales y de los planes de otras personas. Alejando de las valoraciones o los reconocimientos externos, en busca de una validación interna. Te estás saliendo de tus roles [sociales] y buscando dentro de ti mismo […]. Sea cual sea la seguridad falsa, que poseamos por invertir excesivamente en personas e instituciones, debe abandonarse. El custodio interno (es decir la conciencia) debe removerse de los controles. Ningún poder ajeno [externo] puede dirigir nuestro viaje de ahora en adelante. Nos corresponde a cada uno de nosotros encontrar un rumbo que sea válido según nuestra propia estimación.[324]

En pocas palabras, no busques a nadie más para que te valide. No uses estándares de afuera. Tú debes pronunciar el veredicto de trascendencia sobre ti mismo.

Pero esto es imposible.[325] No puedes obtener tu identidad a través del autorreconocimiento; este debe venir en gran medida de otros. El teólogo Philip Ryken citaba las palabras de una joven soltera. Ella escribió su resolución de Año Nuevo: «Desarrollar estabilidad y autoridad internas, un sentido del yo como una mujer de sustancia, completa *sin* novio, como la mejor manera para conseguirlo». Sin embargo, ella veía un problema. «¿Mi sentido del yo no viene de otras personas sino de […] mí misma? Eso no puede estar bien».[326] Así es, no está bien. En realidad, no puede hacerse.

Al final, no podemos decirnos a nosotros mismos: «Me tiene sin cuidado, que literalmente todos los demás en el mundo piensen que soy un monstruo. Me amo a mí mismo y eso es todo lo que importa». Eso no nos convencería

de nuestro valor, a menos que estuviéramos mentalmente enfermos. Necesitamos a alguien de afuera que nos diga que tenemos gran valor, y cuanto mayor es el valor de la persona que nos lo dice, más poderoso es el reconocimiento para la formación de nuestra identidad: un *sentido del yo* y un *sentido del valor*. Solo si somos aprobados y amados por alguien a quien estimamos, entonces podemos alcanzar alguna autoestima. Para usar términos bíblicos, necesitamos a alguien que nos bendiga porque no nos podemos bendecir a nosotros mismos. Somos seres esencialmente sociales y relacionales. Necesitamos respetar a alguien para respetarnos. Necesitamos admirar a alguien para admirarnos. Incluso, cuando la gente moderna afirma que se valida a sí misma, la realidad es que siempre socializa dentro de una nueva comunidad de iguales, de «animadores», con gente cuya aprobación ansía.

Hace años miraba un episodio de una serie de televisión de ciencia ficción Star Trek: The Next *Generation* [Viaje a las estrellas: la nueva generación]. El capitán, Jean-Luc Picard, le hablaba a un hombre joven que estaba tratando de ingresar a la Academia de la Flota Estelar. Profesaba que una de sus razones para hacer eso era para que el capitán estuviera orgulloso de él. La respuesta de Picard estaría perfectamente en consonancia con Gail Sheehy: «Wesley, tú tienes que medir tus éxitos y tus fracasos dentro de ti mismo, no por lo que yo o alguien más pueda pensar».[327] Lo recordé porque hace poco aconsejé a un hombre cuyos padres siempre le respondían de la misma manera. Este hombre me relató lo siguiente: «Ellos nunca dijeron: “estaremos orgullosos de ti si haces esto o aquello”. Cuando les pedí su orientación, siempre dijeron: “solo queremos que hagas lo que de verdad quieras hacer, sea lo que sea, siempre estará bien con nosotros”». El hombre se quejaba que esto lo había hecho sentir no amado y a la deriva. Dudaba que ellos estuvieran igualmente felices con cualquiera de sus elecciones en la vida, pero no consiguió que le revelaran la clase de vida por la cual lo habrían admirado. Sabía que ellos tenían buenas intenciones y que pensaban que

estaban siendo modernos y abiertos. Sin embargo, el hombre expresó: «Nadie puede decirse a sí mismo: “estoy bien”. Yo necesitaba que alguien que me dijera: “Esa es la decisión correcta. ¡Estoy orgulloso de ti!”. Tuve que buscar otras clases de familias, porque la mía no sería la familia que necesitaba».

Así que, contrario a nuestra narrativa cultural, primero debemos buscar fuera de nosotros mismos y relacionarnos a algo más, antes de que podamos descender dentro de nosotros mismos y hacer alguna valoración.

Hagamos un experimento de reflexión como evidencia de esto. Imagina un guerrero anglosajón en Britania en el 800 d.C. Este guerrero mira dentro de su corazón y ve dos fuertes impulsos y sentimientos internos. Uno es la agresión. Cuando las personas le muestran alguna falta de respeto, su respuesta natural es hacerlo con violencia, ya sea destruyendo o matando. Él disfruta la batalla. Ahora bien, al vivir dentro de una cultura de deshonra y honor con una ética de guerrero, se identificará con ese sentimiento. No sentirá deshonra o pesar por esto. Pensará: «¡Ese soy yo! ¡Eso es lo que soy! ¡Eso es lo que expresaré!». No obstante, el otro impulso que ve en su corazón es una atracción por gente del mismo sexo. Desearía que no estuviera allí. Mirará ese sentimiento y pensará: «¡Ese no soy yo! ¡Controlaré y reprimiré ese impulso!».

Ahora avancemos hacia el presente. Imagina un hombre joven paseando por Manhattan. Él tiene los dos mismos impulsos internos, igualmente fuertes. ¿Qué se dirá a sí mismo? Mirará su agresión y pensará: «Esto no es lo que soy», y buscará ser librado con algún tipo de terapia o algún programa para el manejo de la ira. Sin embargo, considerará su deseo sexual y concluirá: «¡Eso es lo que soy!».

Esta ilustración demuestra varias cosas. En primer lugar, muestra que es una ilusión pensar que la identidad es simplemente una expresión de los deseos y los sentimientos internos. Tienes fuertes sentimientos, y en un sentido son parte de «ti», pero solo porque lo son eso no significa que debes o puedes expresarlos. Nadie se identifica con todos los fuertes deseos internos. Más

bien, usamos alguna clase de tamiz —un conjunto de creencias y valores— para pasar a través de este nuestro corazón y determinar cuáles emociones y sentimientos valoraremos e incorporaremos dentro de nuestra identidad básica y cuáles no. Es este filtro cargado de valores que forma nuestra identidad, más que nuestros mismos sentimientos. Y ¿dónde obtenemos este filtro? Lo obtenemos de la comunidad, de la gente en la que confiamos. Luego, tomamos este conjunto de valores dentro de nosotros mismos y le damos sentido a nuestro interior. Damos prioridad a algunas cosas que encontramos allí y rechazamos otras. Es engañoso al punto de la deshonestidad afirmar: «Solo tengo que ser yo mismo, no importa lo que alguien más piense». Tu «yo» está definido por lo que un grupo de «algunos» piensen. Nuestro interior más profundo por sí mismo es insuficiente para guiarnos. En otras palabras, la identidad no está determinada por nuestros sentimientos y deseos, pero sí por nuestras creencias sobre nuestros diversos sentimientos y deseos contradictorios y variables.

Además, esta comparación del guerrero y el hombre joven nos demuestra que las personas modernas no están en última instancia más liberadas, para ser ellas mismas, que las personas de la antigüedad. ¿Por qué, en el ejemplo, la persona contemporánea piensa que sus sentimientos sexuales son «quien es él», mientras que el anglosajón pensaría de este impulso como algo más extraño o incluso hostil para su identidad? En cada caso su sociedad les indica qué creer. Debemos obtener nuestras creencias de alguna parte, y la mayoría se recogen inconscientemente de nuestra cultura o de nuestra comunidad, ya sea étnica, académica, profesional o familiar. Cada comunidad tiene «un conjunto de acuerdos y valoraciones [sobre la vida] que ha funcionado con el paso del tiempo». Este conjunto de creencias es «una dimensión inherente de toda acción humana» y suele ser invisible a nosotros.[328] Y así muchos afirman hoy: «Esto es lo que soy, me tiene sin cuidado lo que la sociedad piense, solo me importa lo que yo piense». Pero luego vemos en las redes sociales lo que ha sucedido realmente. Una

comunidad y un grupo de «animadores» han sido rechazados, y nuevos se han adoptado. Y la persona está pensando sobre sí misma de la manera que se le ha impuesto.

Robert Bellah sorprendentemente señaló: «La ironía aquí es que, también, justo cuando [las personas modernas] pensábamos que éramos más libres, estamos más coaccionados por las creencias dominantes de nuestra cultura. Ya que es una poderosa ficción cultural que no solo podemos, sino que debemos, inventar nuestras creencias más profundas en la soledad de nuestro ser interior».[329] También afirmaba que las personas modernas simplemente no pueden ver cuánto de sus identidades deben a otros. «En tanto que estén limitados a un lenguaje de autonomía radical» y «no puedan pensar sobre sí mismos u otros excepto como centros de voluntad arbitrarios», significa que «no pueden expresar la plenitud del ser que es realmente suya».[330]

Entonces, nuestra identidad no es, a fin de cuentas, algo que podemos otorgarnos a nosotros mismos. No podemos descubrir o crear una identidad en la soledad, solo a través de alguna clase de monólogo interno. Más bien, es negociada a través del diálogo con los valores morales y las creencias de la comunidad. Nos encontramos a nosotros mismos en y a través de otros. «Nunca llegamos al fondo de nosotros mismos por nuestra cuenta. Descubrimos quienes somos frente a frente, lado a lado con otros en el trabajo, en el amor y al aprender».[331] Al fin de cuentas, la identidad contemporánea —simplemente expresar tus sentimientos internos, con una valoración otorgada sobre ti mismo independientemente— es imposible.

La identidad moderna es devastadora

Irónicamente, la libertad aparente de la identidad secular conlleva cargas abrumadoras. En épocas anteriores, cuando la autoestima estaba más arraigada en los roles sociales, se colocaba mucho menos valor en los logros competitivos. Pasar de la pobreza a la riqueza era bueno, pero era algo raro y opcional. Era suficiente ser un buen padre o madre, hijo o hija, y ser concienzudo y diligente en tu trabajo y obligaciones. Hoy, como ha escrito Alain de Botton, creemos en la meritocracia, que cualquiera que sea humilde,

significa que es así solo porque le falta ambición y astucia. Ahora es una pena ser solo fiel y no exitoso.[332] Este es un nuevo peso sobre el alma, puesto allí por la modernidad. El éxito o el fracaso se ve ahora como la responsabilidad del individuo solamente. Nuestra cultura nos indica que tenemos el poder para crearnos a nosotros mismos, y así pone el énfasis sobre la independencia y la autosuficiencia. Sin embargo, esto significa que la sociedad adula a los ganadores y detesta a los perdedores, al mostrar desprecio por la debilidad.[333]

Todo esto produce una presión y ansiedad más allá de lo que conocieron nuestros antepasados. Tenemos que decidir sobre nuestra apariencia y estilo, nuestra postura y línea de conducta. Entonces tenemos que impulsar nuestra propia realización y ser aceptados en el nuevo espacio —profesional, social y estético— en el cual hemos elegido crearnos a nosotros mismos. Como un resultado, «surgen nuevas modalidades de conformidad», a medida que las personas se convierten ellas mismas en «marcas», a través de los bienes de consumo que compran.[334] La ironía es que la concepción de una «realidad misántropa»[335] deja a las personas más dependientes que nunca de la validación externa y más vulnerables a la manipulación externa. Por esto somos mucho más dependientes del consumo de la moda y los aparatos electrónicos y otros bienes y productos, para «sentirnos bien con nosotros mismos».

Esta identidad que se ha hecho a sí misma, que se basa en nuestro propio desempeño y éxito, en formas que las identidades en el pasado no lo estaban, hace que nuestra autoestima sea mucho más frágil frente al fracaso y las dificultades. Aunque, afirmamos que tenemos una nueva libertad de las normas sociales, ahora miramos no a nuestra familia para nuestra validación, sino a nuestros propios ámbitos de éxito que hemos elegido, donde necesitamos la aceptación y el aplauso de otros que ya están dentro de esos espacios. Esto nos hace, más que nunca, «vulnerables al reconocimiento dado o retenido por otras personas importantes».[336] Tienes que ser brillante. Tienes que ser hermoso. Tienes que estar a la moda. Tienes que ser exitoso.

Y *ellos* tienen que pensar lo mismo. Depende de ti, de tal forma que, en las culturas tradicionales, simplemente no era el caso.

En la obra teatral *After de Fall* [Después de la caída] de Arthur Miller, el narrador ve la vida moderna como una «serie de pruebas» —al argumentar y demostrar tu inteligencia, tu capacidad sexual, tus habilidades, tu sofisticación— todo en la búsqueda de algún tipo de «veredicto».[337] Pero es una trampa, porque tendrás que obsesionarte con alguna cosa buena —como el trabajo, la carrera, el romance o el amor— y dejará de ser solo otra buena cosa para disfrutar. Se convertirá en *ti*, la base de tu identidad. Y eso te vuelve radicalmente vulnerable y frágil.

En el *New York Times* Benjamin Nugent escribió sobre las luchas que tuvo cuando era un novelista a tiempo completo. Él comentó: «Cuando escribir bien era mi único objetivo en la vida, hice de la calidad de mi trabajo la medida de mi valor. Por eso, no fui capaz de leer bien mi propio trabajo. No podía señalar si algo que acababa de escribir era bueno o malo, porque necesitaba que fuera bueno para sentirme cuerdo. Perdí la capacidad de interrogarme con alegría cuánto me gustaba lo que había escrito, de ver lo que realmente estaba escrito en el papel en vez de lo que quería ver o lo que temía ver». Cuando su identidad se basó en ser un buen escritor, esto lo convirtió en uno peor. Y anunciaba al final de su artículo que ya no basaba su identidad en escribir porque «se enamoró, una distracción abrumadora».[338] Sin embargo, ¿es el amor de alguien más una mejor base para la identidad?

Ernest Becker, en *The Denial of Death* [La negación de la muerte], escribió proféticamente sobre los cambios notables que el secularismo iba a traer al tema de la identidad. En una época las personas obtenían su autoimagen y autoestima al relacionarse con algo más importante que sus intereses individuales —con Dios, con la familia, con la nación o con alguna configuración cultural de los tres—. Ahora nosotros tenemos que construir nuestra propia identidad. Algunos la construyen a través del amor y el romance. A lo que llamó la «solución romántica: la autoglorificación que

necesitaba en su naturaleza más interna, ahora la buscaba en el amor de pareja […]. La persona moderna realiza su necesidad de autoexpansión en el objeto del amor, del mismo modo que una vez lo hizo con Dios».[339]

Becker también afirmó que este es un proyecto condenado al fracaso. Describió todas las maneras en que nuestra dependencia excesiva nos esclaviza a otras personas, así que o terminamos controlándolas demasiado o ellas a nosotros. «Si tu pareja es tu "todo", entonces cualquier defecto suyo se convierte en una gran amenaza para *ti* […]. Nos damos cuenta de que nuestros dioses son frágiles y hemos de acabar con ellos para podernos salvar, para desvalorizar la sobreinversión irreal que hemos hecho en ellos, a fin de asegurarnos nuestra propia apoteosis […]. Puede que no tengamos otro dios y tengamos que rebajarnos para mantener la relación, aunque vislumbremos su imposibilidad y la esclavitud a la que nos reduce».[340]

Por último, concluía: «Al fin y al cabo, ¿qué es lo que queremos cuando elevamos el amor de la pareja a la posición de Dios? Queremos la redención, nada más y nada menos. Queremos que nos rediman de nuestros errores, de nuestro sentimiento de insignificancia. Queremos que nos justifiquen, saber que no hemos sido creados en vano […]. No es necesario decirlo, las parejas humanas no pueden conseguir esto».[341]

Si basamos nuestra identidad en el amor, llegamos al mismo callejón sin salida que vimos con el novelista que construyó su identidad a partir del trabajo. Así como no podía soportar un trabajo deficiente, de la misma manera nosotros no seremos capaces de manejar los problemas en nuestras relaciones afectivas. El escritor *tenía* que creer que era un gran escritor a fin de sentirse *cuerdo*. Nosotros *tendremos* que creer que nuestras relaciones amorosas están bien, si se descarrilan, perderemos nuestra cordura. ¿Por qué? Si nuestra identidad está envuelta en algo y lo perdemos, perdemos nuestro sentido del yo. Si estás construyendo tu identidad a partir del amor de una persona, no serás capaz de expresarle tus críticas porque su enojo te devastará. Ni serás capaz de soportar sus penas y dificultades personales. Si

tiene un problema y comienza a ocupar su atención en sí misma y no te está dando la afirmación que quieres, no serás capaz de soportarlo. Se convertirá en una relación destructiva. El entendimiento occidental respecto a la formación de la identidad es una carga devastadora, tanto para el individuo como para la sociedad como un todo.

La identidad moderna está fracturada

En el último capítulo consideramos que la visión secular de la libertad como la ausencia de restricciones, debilita la comunidad. Taylor argumentó (y Bellah demostró) que la visión secular de la identidad y el *yo* hace lo mismo. «Esta visión», afirmó Taylor, reduce las relaciones y la comunidad a cosas «puramente instrumentales en su significado».[342] En las culturas tradicionales, nuestras relaciones más esenciales son más importantes que nuestros propios intereses individuales, porque nuestra identidad depende de honrar y respetar las relaciones. Por tanto, son inviolables y estamos integrados en ellas. Una comunidad tradicional humana, según Bellah, era «un todo inclusivo, al celebrar la interdependencia de la vida pública y privada».[343] Tu vida privada —con quien tienes sexo, cómo gastas tus ingresos, qué haces durante tu tiempo libre— era de importancia pública. Era importante para el resto de tu familia, el vecindario y la comunidad, porque te correspondía conducir toda tu vida de tal manera que apoyara al bien común y al bienestar de toda la comunidad.

Sin embargo, cuando, como en el planteamiento moderno, tú pronuncias el veredicto de trascendencia sobre ti mismo, entonces tus intereses individuales son más importantes que los vínculos sociales. Si una relación te satisface, la conservas mientras te complazca. «Esto propicia una visión respecto a las relaciones en que estos [los intereses individuales] deberían favorecer la satisfacción personal. La relación es secundaria a la realización personal de las parejas. Según esta visión, los lazos incondicionales, los compromisos para toda la vida, tendrían poco sentido».[344] Las comunidades humanas se reducen a «enclaves de estilos de vida» o «redes sociales» en los cuales las personas se relacionan de manera flexible y transitoria, solo con personas

como ellas mismas. Se relacionan entre sí en torno a gustos similares en música, en comida o condición social común (como en un complejo de viviendas con acceso controlado), pero sus vidas públicas y privadas no son de la incumbencia de nadie. Está bien documentado que, bajo las condiciones del yo individualista moderno, los vínculos sociales y las instituciones se están erosionando, los matrimonios y las familias se están debilitando, la sociedad se está fragmentando en facciones beligerantes y la desigualdad económica está creciendo.[345]

El problema del yo individualista, secular está bien documentado por algunos de los principales pensadores de nuestro tiempo.[346] No podemos seguir explorando su impacto en nuestra sociedad y cultura. Sin embargo, podemos comparar el yo moderno con la enseñanza cristiana sobre la identidad e imaginar la diferencia que puede hacer. Haremos esto en el próximo capítulo.

SIETE

Una identidad que no te destruye o excluye a otros

¿Cuáles son las alternativas para la identidad moderna con todos sus problemas? Isak Dinesen, en *Lejos de África* puede ayudarnos a ver una forma de avanzar diferente. Escribió: «El orgullo es la fe en la idea que Dios tuvo, cuando nos hizo». Una persona que lo ha comprendido «está consciente de la idea, y aspira a conocerla. No aspira a la felicidad o a la comodidad, lo que puede ser irrelevante para la idea que tiene de Dios. Su logro es la idea de Dios, satisfactoriamente llevada hasta el final, y está apasionada con su destino». En otras palabras, el creyente en Dios se aferra al diseño divino y llamado, y se encuentra a sí mismo en esto, así «como el buen ciudadano encuentra su felicidad en el cumplimiento de su deber para la comunidad». Pero, Dinesen añadió: «Muchos no tienen conocimiento de ninguna idea de Dios en la creación de ellos, y algunas veces te hacen dudar si alguna vez hubo tal idea, o si se ha perdido, ¿quién la hallará de nuevo? Tienen que aceptar como un logro lo que otros afirman que así es, y encuentran su felicidad e incluso a sí mismos, basados en lo que se dice. Tiemblan, con razón, ante su destino».[347]

En este notable pasaje, Dinesen reconoce tres caminos hacia la identidad, cada uno tomado por un grupo diferente de personas. Primero, están los que buscan hacia fuera. Son personas tradicionales que buscan encontrarse a sí mismas en su deber o rol en la comunidad. Luego, están los que buscan hacia dentro. No creen en un orden cósmico sino, como hemos visto, implica que deben depender de la competitividad y de los cambios de costumbres para encontrar su autoestima. No son más libres que los miembros de la sociedad tradicional, pues ellos deben encontrar «su felicidad e incluso a sí mismos en lo que se dice». No es extraño que «tiemblan, con razón, ante su destino».

Sin embargo, hay una tercera opción: hay personas que, por así decirlo, ni

buscan hacia fuera, ni hacia dentro sino hacia arriba. Dinesen proponía algo que no era tradicional ni moderno. ¿Qué pasa si fuimos creados por un Dios personal y se nos dio una misión y un llamado personal? Entonces, ni el individuo tiene prioridad sobre el grupo (lo cual puede llevar a la fragmentación social), ni la comunidad tiene prioridad sobre el individuo (lo cual puede llevar a la opresión). Lo que cuenta no es lo que la sociedad dice sobre mí, ni lo que pienso de mí, sino lo que Dios piensa.

Dinesen se ajusta a otro gran escritor danés, Søren Kierkegaard, quien declaró:

> A decir verdad, lo que se llama mentalidad secular consiste simplemente de esos hombres que, por así decirlo, se hipotecan ellos mismos al mundo. Usan sus capacidades, amasan dinero, dirigen empresas […] quizás para hacerse un nombre en la historia, pero dejan de ser ellos mismos. Espiritualmente hablando, no son ellos mismos, no son ellos mismos por cuyo bien podrían aventurarse a todo, no son ellos mismos delante de Dios, sin embargo, para buscar lo suyo, sí lo son.[348]

El yo moderno es destructivo. Se basa a sí mismo en el éxito o en el logro o en alguna relación afectiva humana, y si cualquiera de estas cosas se encuentra en peligro o se pierde, tú pierdes tu propia identidad. Sin embargo, Dinesen y Kierkegaard no solo exhortaban a las personas modernas a adoptar la religión en general. El yo tradicional es sofocante, prisionero de lo que tu familia y la tribu te indican que debes hacer. Añadir algo de religión y restricciones morales solo agrava el problema. Tanto el yo tradicional como el yo moderno son inherentemente inseguros. Nunca pueden estar completamente en paz o ser lo bastante audaces para «aventurarse a todo» por lo bueno y lo correcto. Siempre están en peligro de disolución, al estar tan condicionados por lo que otros piensan y dicen de ti.

Por eso Kierkegaard miró una manera diferente de formar una identidad, una que no se basa en nuestro comportamiento, una que no se basa en nuestros deseos ya sea del individuo o de la comunidad, sino en Dios. Como

ya lo hemos señalado, nadie puede valorarse o bendecirse a sí mismo. Necesitas que eso venga de afuera. Pero, ¿quién será la fuente final de reconocimiento? Si recurres a tus padres, ¿qué pasa si los decepcionas y te rechazan? Incluso, si no los decepcionas, ellos morirán. Lo mismo es cierto de una pareja sentimental, un cónyuge o cualquier ser humano. Si, por el contrario, recurres al elogio profesional o alguna otra clase de logro, eres vulnerable a tu propio fracaso o a que otros no logren apreciar justamente tu trabajo.

Algunos adultos recurren especialmente a sus propios hijos para esta afirmación profunda. Esto también es irrealizable. Hace tiempo conocí una madre que tenía una hija brillante y hermosa y quería su admiración y amor sobre todas las cosas. Sin embargo, cada vez que la chica no la obedecía o no le mostraba respeto y afecto desencadenaba en ella una ira explosiva. La mujer experimentó como un profundo rechazo, lo que debería haber visto como una resistencia normal infantil a la autoridad. Esto llevó a su hija primero a desconfiar de ella y luego a despreciarla. Tan pronto como pudo la chica, puso distancia entre ellas, lo que dejó a su madre con un vacío en su vida, que parecía que nada lo podría llenar.

Como lo señalamos en el último capítulo, tiene que haber alguien, a quien tú adores, que te adore a ti. Alguien a quien no puedes sino alabar, quien te alaba y te ama, ese es el fundamento de la identidad. *El alabar lo que es digno de alabanza no necesita recompensa*.[349] Sin embargo, si ponemos este poder en las manos de una persona falible y variable, puede ser devastador. Y si la estima de esta persona se basa en tus esfuerzos falibles y variables, tu autoestima será igual de efímera y frágil. Ni puede esta persona ser alguien que puedes perder, porque entonces te habrás perdido tú mismo. Sin duda, ningún amor humano puede satisfacer estos estándares. Solo el amor de lo inmutable puede traer tranquilidad. Solo el amor incondicional de Dios lo hará.

Lo que se nos ofrece

El Nuevo Testamento reconoce el mismo abanico de opciones para la identidad que las que describe Dinesen. Pablo escribió: «Por mi parte, muy poco me preocupa que me juzguen ustedes o cualquier tribunal humano; es más, ni siquiera me juzgo a mí mismo. Porque, aunque la conciencia no me remuerde, no por eso quedo absuelto; el que me juzga es el Señor» (1 Cor. 4:3-4). Aquí Pablo señaló: «No me importa lo que ustedes o cualquier estructura social piense de mí», al rechazar la identidad tradicional, pero entonces, increíblemente, afirmó que tampoco miraba hacia dentro de su propia sensibilidad para una valoración. Solo porque su conciencia estaba limpia, no suponía que estaba en lo correcto. Hay innumerables historias de criminales de guerra que respaldan a Pablo: «Mi conciencia está limpia; solo estaba siguiendo órdenes». Con respecto a esto, Pablo estaba negando tanto la identidad tradicional que da todo el poder a lo social y la identidad moderna que da todo el poder a nuestra propia perspectiva limitada, individual, personal. No quería ni la tiranía del grupo ni la dictadura de sus propios insaciables deseos e incoherentes impulsos. Se negó a dejar que la sociedad, o su propia conciencia, lo definieran. Buscó otro tribunal para que resolviera. Declaró, que en realidad «no me importa lo que los demás piensen, pero tampoco me importa lo que pienso de mí mismo. Todo lo que me importa es lo que Dios piense de mí».

En esto vemos la riqueza, la complejidad y la sorprendente diferencia del enfoque cristiano a la identidad. Pablo pudo decir: «Que Dios me juzgue», no con alarma, sino con confianza. ¿Por qué? Porque a diferencia de la cultura tradicional o secular, una identidad cristiana *no se logra, sino que se recibe*. Cuando le pedimos a Dios el Padre que nos acepte, que nos adopte, que se una a nosotros, no es sobre la base de nuestro comportamiento y esfuerzos morales sino por causa de Cristo, nosotros recibimos una relación con Dios, la cual es una dádiva. No se basa en nuestros logros pasados, presentes o futuros, sino en los logros espirituales de Cristo. En la concepción cristiana, Jesús no vino principalmente a enseñarnos o a mostrarnos cómo vivir (aunque Él hizo eso también), sino a vivir una vida que deberíamos haber vivido, y sufrió en nuestro lugar la muerte —el castigo por nuestros fracasos morales— que deberíamos haber sufrido. Cuando descansamos totalmente en

Él para nuestra salvación, Él se convierte en un sustituto y representante por nosotros. En la cruz Jesús fue tratado como nosotros merecíamos serlo, de manera que cuando creemos en Él, somos tratados como Él merece serlo.

En este caso llegamos al corazón del evangelio cristiano, y vemos la clara diferencia entre esta fe y muchas religiones, en las cuales se espera que los individuos logren su propia salvación a través de esfuerzos morales y prácticas religiosas. Por el contrario, Pablo expresó que los cristianos se «encuentran» en Cristo, un término que significa que Dios nos estima no sobre la base de nuestro propio historial y carácter, sino «en Cristo». Sócrates puede exclamar: «¡Conócete a ti mismo!» y es un buen consejo, pero Pablo señaló que además era crucial «… conocer a Cristo Jesús […] y encontrarme unido a Él. No quiero mi propia justicia que procede de la ley, sino la que se obtiene mediante la fe en Cristo, la justicia que procede de Dios, basada en la fe» (Fil. 3:8,9).

Y ahora en Cristo es literalmente verdad que la persona que adoramos más en el universo te adora. A los ojos de Dios, en la opinión del único en el universo cuya opinión cuenta en última instancia, somos más valiosos que todas las gemas que yacen bajo la tierra.

¿Cómo saben los cristianos que esto es verdad? Jesucristo, el Hijo de Dios, quien tenía el más alto honor y nombre, la identidad más elevada posible, se despojó a sí mismo de Su gloria y fue a la cruz, donde murió una muerte vergonzosa para que nosotros pudiéramos tener un nombre y una identidad eterna que dura para siempre (Fil. 2:1-11). Esto expresa cuánto nos valora.

Una nueva motivación

Esta no es ni la manera tradicional ni la moderna respecto al yo. Por lo general, las religiones moralistas operan bajo este principio: «Vivo una vida moral y de bien, por eso Dios me acepta». El evangelio cristiano opera en la dirección opuesta: «Dios me acepta incondicionalmente en Jesucristo, por eso vivo una vida moral y de bien». En el primer caso vives una vida de bien movido por la esperanza de una recompensa, con toda la inseguridad y las dudas que van con ello. ¿Serás alguna vez lo suficientemente bueno para la

recompensa? ¿Cómo sabrás si lo eres, y cómo continuarás así incluso si lo eres? En el enfoque cristiano la motivación no es una de temor, sino una de alegría llena de gratitud. Vives para complacer y parecerte al que te salvó, a un costo infinito, para sí mismo al ir a la cruz. Lo sirves no para obligarlo a que te ame, sino porque ya lo hace.

Por ejemplo, ahora te dedicas a tu carrera profesional no para tener un sentido del yo y un sentido de tu valor. Lo haces para servir a Dios y al bien común. Tu trabajo es todavía parte de tu identidad, así como tu familia, tu nacionalidad, etc. Pero, están exentas de la carga terrible de ser la fuente final de tu yo y de tu valor. Ya no distorsionan tu vida como lo hacen cuando se les obliga a tomar ese rol. Son, por así decirlo, degradadas para ser solo buenas cosas. El trabajo ya no es algo que usas desesperadamente para sentirte bien contigo mismo. Se convierte solo en otra buena dádiva de Dios que puedes usar para servir a otros. La dinámica motivacional y psicológica interna de la personalidad se trasforman profundamente por la fe en Cristo.

Hace algunos años hubo dos hombres que asistían a mi iglesia con el fin de explorar el cristianismo y también tratar de hacerlo funcionar en sus vidas. Los llamaré Juan y Pedro. Juan se estaba moviendo hacia la fe en Cristo mientras que Pedro se estaba alejando. Cuando Jesús se hizo real para Juan, dejó de ver su carrera teatral como la medida de su valor. Posteriormente Juan y Pedro se presentaron a una audición para el mismo papel. Era un papel importante en una gran producción. Si cualquiera de ellos obtenía el trabajo, lo impulsaría a grandes alturas.

Así que ambos actuaron en la audición, pero ninguno fue escogido. Ambos fueron rechazados. Pedro, a quien la mayoría de las personas habría considerado el más seguro de sí mismo, estuvo simplemente devastado, mientras que Juan solo se sintió desilusionado. Juan consiguió un empleo en el sector empresarial, y después de eso se mantuvo actuando. Con los años se volvió muy activo en la iglesia y razonablemente exitoso en los negocios. Las oportunidades para el teatro o la pantalla ocurrieron de vez en cuando, pero participó en ellas como una afición. Su vida floreció. Sin embargo, Pedro

cayó en picada. Estaba furioso consigo mismo y la industria del espectáculo y dejó la actuación por completo, pero odiaba el empleo que había tomado. Casi nunca permaneció en el mismo trabajo más de un año, yendo a la deriva de un lugar a otro.

¿Qué sucedió? Al principio, la actuación era el núcleo de la identidad de ambos hombres. Era el principal factor en su autoestima. Pero luego, Juan tuvo un cambio de identidad. Actuar se convirtió en una buena cosa, pero no en la máxima cosa. Su amor por el escenario no fue expulsado de su vida, pero el control absoluto que tenía sobre su propia imagen y estima se rompió. Se hizo parte de quien era, pero no la esencia de quien era. Por eso el rechazo cuando no obtuvo el papel no llegó a su identidad ya que estaba segura, inmune y escondida en Jesucristo (Col. 3:1-3). Sin embargo, Pedro tenía una identidad moderna altamente vulnerable. Su fracaso al no obtener el papel fue un gran golpe para su rama psicológica. El rechazo fue directo a la raíz de lo que lo hacía sentir que contaba, lo que lo hacía importante.

Si crees el evangelio y todas sus extraordinarias afirmaciones sobre Jesús y lo que ha hecho por ti y quien eres en Él, entonces nada de lo que suceda en el mundo puede realmente llegar a tu identidad. Imagina, por un momento, cómo sería creer esto. Considera qué diferencia radical haría.

Una nueva clase de identidad

El sentido de la dignidad o el valor que viene mediante la fe en Cristo es sin duda más seguro que cualquier otro. Tiene varios aspectos. El primer aspecto tiene que ver con el valor que tenemos como creaciones de Dios. Todos los seres humanos somos hechos a la imagen de Dios (Gén. 1:26-27), hechos para reflejar muchas de las cualidades y el carácter de Dios. La implicación es que independientemente de quiénes son, de dónde son, o qué han hecho o han dejado de hacer en la vida, hay una gloria irreducible y trascendencia con respecto a cada ser humano.[350]

Además, para los cristianos está el valor inestimable que tenemos mediante lo que la Biblia llama nuestra *adopción*. A través de la fe en Cristo llegamos a ser los hijos amados de Dios (Gál. 3:26–4:7). Dios no es simplemente un

jefe o soberano que nos sirve solo mientras cumplamos las condiciones de una buena conducta. En cambio, Dios es ahora un Padre perfecto para nosotros, que nos da la seguridad inalterable que solo una relación padre-hijo puede dar. Se deleita en nosotros, se alegra por nosotros con cantos (Sof. 3:14-17). Nunca nos dejará o abandonará, aunque caigamos o pequemos (Heb. 13:5; Os. 11:8). ¿Por qué? ¿No tiene estándares? Sí, Él es perfectamente justo y santo, pero Jesús los ha cumplido por nosotros. Asumió y pagó nuestro castigo, fue traspasado por nuestras transgresiones y molido por nuestras iniquidades (Isa. 53:5-6). Por eso, ahora Dios no es nuestro Juez, sino nuestro Padre que nunca nos condenará (Rom. 8:1).

En Isaías 49:15 Dios habla a Su pueblo y hace esta comparación extraordinaria: «¿Puede una madre olvidar a su niño de pecho, y dejar de amar al hijo que ha dado a luz? Aun cuando ella lo olvidara, ¡yo no te olvidaré!». Aunque el vínculo entre una madre y su niño de pecho no podría ser más fuerte física y emocionalmente, Dios declara que es solamente una analogía infinitamente más débil de Su amor inquebrantable y alegría por nosotros.[351] Esto es lo opuesto a una identidad insegura, frágil y débil, que se basa en tu propio comportamiento, que se sacude por la fluctuación sin fin entre la popularidad y el rechazo, el logro y el fracaso.[352]

La fe cristiana no solo provee un sentido del valor que es excepcionalmente duradero e inquebrantable, sino además un recurso dinámico para un sentido esencial del yo que es duradero e integrador en todas las circunstancias. A los filósofos les ha intrigado la cuestión de «la identidad personal a lo largo del tiempo». ¿Qué es lo que hace que la persona que eras hace cinco años seas todavía «tú», o que *la persona que eres* en el trabajo o en la casa o con los amigos, es en el fondo «tú»?[353] El sociólogo Erving Goffman, como lo señalamos, creía que no hay un yo esencial que sigue apareciendo en todas las circunstancias, sino más bien solo una serie de roles que interpretamos.[354] La visión moderna de la identidad, que como está planteada se basa exclusivamente en los deseos internos cambiantes y en los cálculos de costo-

beneficio, hace difícil imaginar algún núcleo inalterable de las características que integran todos los diferentes roles que interpretamos.

Pero la respuesta cristiana, como la formuló Kierkegaard, es que nuestro verdadero yo es el yo que somos delante de Dios. El Señor le dijo a Abraham: «… Yo soy el Dios Todopoderoso; anda delante de mí, y sé perfecto» (Gén. 17:1, LBLA). Andar con alguien, en hebreo, significa ser amigo de alguien y viajar con esa persona mirándose directamente uno al otro. Andar delante de alguien conlleva la rendición de cuentas, porque con la persona que andas puede verte, así como seguridad e intimidad, porque nunca enfrentas solo las dificultades. Andar con Dios significa que solamente Sus ojos y Su opinión importan. Si otros expresan ya sea cosas demasiado negativas o demasiado positivas sobre ti, no estás ni devastado ni envanecido (2 Cor. 12:10). Te conoces como un pecador lleno de debilidades, pero eres también un ciudadano de la ciudad celestial, un hijo del Rey del universo, y un amigo íntimo del que te hizo (2 Cor. 4:17-18).

Ahora estás liberado de las categorías culturales cuando miras tu corazón para entenderte. Hay muchas cosas que son ciertas sobre ti, ¿cómo sabes cuáles son «tú» y deberían afirmarse, y cuáles no lo son? ¿Seguimos (como el guerrero anglosajón) los dictados de una cultura de honor y deshonor o los de nuestra sociedad contemporánea, altamente individualista? El cristianismo declara «ninguno», porque no ve que el individuo ni la sociedad tengan la capacidad de revelar quién eres. Dios, tu Creador y Diseñador, solamente tiene el derecho y la sabiduría para mostrarte las cosas en tu corazón que, si se aceptan y se mejoran, te ayudarán a ser la persona para lo que fuiste creado.

Textos como Romanos 7:14-25 describen con realismo los deseos antagónicos y los conflictos profundos dentro de nosotros, pero se puede avanzar. Efesios dice cómo «… quitarse […] la vieja naturaleza» la cual está corrompida por los deseos esclavizadores y desordenados, y «… ponerse […] la nueva naturaleza, creada a imagen de Dios…» (Ef. 4:22,24). Cuando dejas

de construir tu identidad en tu carrera, o raza, o familia, o cualquier otra cosa creada y descansas en Dios, los temores y los impulsos que nos esclavizaban se desvanecen y experimentamos una nueva libertad y seguridad.

Andar con Dios, quien siempre nos ve y nos ama, brinda una nueva integridad y sentido del yo. No podemos y simplemente no encajamos en cada nuevo contexto, diciendo las cosas que debemos decir para obtener el máximo beneficio de la situación. No somos meramente una serie de roles dramáticos, que cambian cada vez que interpretamos para un nuevo grupo de espectadores, porque Dios es nuestra principal audiencia en todo momento.

Entonces ¿quién soy? Si soy un cristiano, yo soy quien soy delante de Dios. Las cosas que Dios afirma son el verdadero yo; las cosas que Él prohíbe son las intromisiones de la naturaleza ajena del pecado y no son parte de la persona para lo que fui hecha y que el Espíritu está produciendo en mí. Aun cuando envejezco y siento el deterioro físico, siento mi verdadera identidad hacerse más clara y mi verdadero yo hacerse más fuerte. «Por tanto, no nos desanimamos. Al contrario, aunque por fuera nos vamos desgastando, por dentro nos vamos renovando día tras día. Pues los sufrimientos ligeros y efímeros que ahora padecemos producen una gloria eterna que vale muchísimo más que todo sufrimiento» (2 Cor. 4:16-17). No hay nada más valioso que esta nueva identidad. En Marcos 8:36-37 leemos: «¿De qué le sirve a un hombre ganar el mundo entero…», dijo Jesús, «a expensas de su verdadero yo? Pues, ¿qué dará un hombre para recuperar ese yo?».[355]

La gran paradoja es que «encontramos» nuestro «yo», esta inconquistable identidad y seguridad, solo mediante nuestra humillación, la renuncia al derecho de la autodeterminación y el seguir a Cristo. «El que se aferre a su propia vida, la perderá, y el que renuncie a su propia vida por mi causa, la encontrará» (Mat. 10:39). Es decir, cuando dejamos de tratar de encontrarnos y servirnos a nosotros mismos y en cambio nos damos a nosotros mismos en el servicio a Dios y a otros y cuando ponemos la fe en Cristo, nos encontraremos a nosotros mismos. Sin duda, este es el camino de Jesús quien

tuvo la mayor gloria y honor, pero lo abandonó todo con el fin de salvarnos y servirnos (Fil. 2:1-11) y, como consecuencia, ahora tiene aun mayor gloria y honor que antes.

El evangelio cristiano nos ofrece la seguridad imbatible de nuestro propio valor y dignidad, y al mismo tiempo nos demanda el servicio humilde y la pérdida de nuestra propia independencia. Por eso, no crea una cultura de realización personal y promoción ni de abnegación y privación. No ofrece ninguno y, sin embargo, en el mejor sentido, satisface ambos. No infla ni aplasta el ego. Ni la sociedad ni mis propios sentimientos me controlan ni me indican quien soy. «… El que me juzga es el Señor» (1 Cor. 4:4). Por lo que C. S. Lewis pudo escribir:

> Sabemos que el mismo principio tiene su aplicación en los asuntos rutinarios de la vida. Aun en la vida social, no lograremos causar buena impresión en los demás hasta que dejemos de pensar qué clase de impresión les estamos causando. Y aun en la literatura y en el arte, quien se afana por la originalidad nunca llegará a ser original; en cambio, si sencillamente tratamos de decir la verdad (sin preocuparnos ni poco ni mucho de las veces que se haya dicho) nueve de cada diez veces llegaremos a ser originales sin siquiera habernos dado cuenta de ello. Este principio se aplica a todo en la vida, desde el inicio hasta el fin. Pongamos a un lado nuestro «yo» y hallaremos nuestro «yo» verdadero. Perdamos la vida, y la salvaremos […]. Nada de lo que no entreguemos llegará a ser nuestro en realidad. Nada que en nosotros no haya muerto resucitará. Preocupémonos solo de nosotros mismos y a la larga hallaremos solamente odio, soledad, desesperación, ira, ruina y desintegración. Pero busquemos a Cristo y lo hallaremos y con Él todo lo demás por añadidura.[356]

La dinámica de la exclusión

En la actualidad, mucha filosofía, sociología y teoría literaria reconocen que por lo general la identidad se crea a través de la «exclusión del otro».[357] No podemos crearnos a «nosotros» sin crearlos también a «ellos». La pertenencia social ocurre solo cuando otro grupo opuesto se etiqueta como el diferente o *el otro*. Reforzamos nuestra identidad al ver a otros bajo una luz negativa y al

excluirlos de alguna manera.[358] Una descripción trascendental sobre esta concepción de la identidad esta en *Modernity and Ambivalence* [Modernidad y ambivalencia] de Zygmunt Bauman. Él sostenía que la identidad en la sociedad depende de crear dicotomías o «binarios». Puedo sentir que soy uno de los buenos porque sé que no soy uno de los malos. Esto es, según Bauman, siempre un ejercicio de poder, pero ese poder se disfraza a sí mismo al denunciar al otro, el cual es «degradado, eliminado, desterrado». Irónicamente, esto significa que la autoestima y las identidades de aquellos que ejercen el poder son en realidad dependientes de las personas que ven hacia abajo y que desprecian.

El teólogo Miroslav Volf resumió las cuatro formas en que podemos afirmar y reforzar nuestra autoestima al excluir a otros. Podemos literalmente matar o sacar al otro de nuestro espacio vital. Una forma más sutil y común es la exclusión por asimilación. Podemos demandar que se conformen completamente a nuestros patrones y estándares, y no les permitimos que expresen sus diferencias. «Nos abstendremos de vomitarte […] si nos dejas tragarte».[359] Una tercera forma de exclusión podría llamarse «dominancia». Te permitimos que vivas entre nosotros y mantenemos tu identidad, pero solo si asumes un puesto inferior, no teniendo determinados trabajos, alcanzando niveles particulares de pago, o viviendo en determinados vecindarios. La cuarta manera de exclusión es el abandono. Es decir, excluimos al otro al menospreciarlo e ignorarlo, y al no preocuparnos por sus necesidades.[360] La razón por la que somos indulgentes con estas actitudes y prácticas es porque al denunciar y culpar al otro nos da «la ilusión de impecabilidad y fortaleza».[361]

Concluyó, por eso es inevitable que muchas personas menosprecien y excluyan en la búsqueda moderna de ganar una identidad y autoestima. Gran parte de la teoría posmoderna ha argumentado con firmeza contra cualquier explicación binaria de la vida humana. Muchos nos indican que vayamos más allá de las dicotomías de lo normal y anormal, respetuoso con la ley y desviado, civilizado y bárbaro, razonable y emocional, bueno y malo,

ignorante y experto, masculino y femenino, ortodoxo y herético, ciudadano y extranjero.[362] Los pensadores posmodernos nos instan a dejar de pensar en binarios y evitar todo juicio de valor. «Deberíamos escapar de los valores universales y de las identidades particulares que buscan refugio de la opresión en […] la autonomía radical […]. Deberíamos crear espacios en los cuales las personas puedan seguir […] adquiriendo nuevas y perdiendo viejas identidades […] ambivalentes y fragmentadas, siempre avanzando y nunca haciendo mucho más que avanzar».[363] Esta, se piensa, es la única manera de dejar de oprimir a otros. Deberíamos rehusar identificarnos con algunas estructuras sociales o sistemas de «verdad». Deberíamos asumir que la identidad es infinitamente fluida, cambiante y multifacética.

Sin embargo, Terry Eagleton, en *The Illusions of Postmodernism* [Las ilusiones del posmodernismo], demostró que las dicotomías en la construcción de la identidad son imposibles de evitar. «Con todo su discurso de diferencia, pluralidad, heterogeneidad, la teoría posmoderna a menudo opera con opuestos rígidos binarios, con términos como "diferencia", "pluralidad" y afines valientemente en un lado de la discusión teórica como inequívocamente positivos, y lo que sea que pudieran ser sus antítesis (unidad, identidad, totalidad, universalidad) oscilaron siniestramente al otro lado».[364] Así que el esfuerzo por hacer borrosas todas las distinciones y eliminar los juicios de valor crea un nuevo binario de «buenos chicos y malos chicos», en el cual el posmodernista es el héroe y todos los que sostienen visiones anticuadas de la identidad y la moralidad son los villanos, *el otro.* «Con toda su cacareada apertura hacia el otro, el posmodernismo puede ser tan exclusivo y crítico como las ortodoxias que se le oponen…». Necesita «sus seres imaginarios (u ogros) con que se infunde miedo a los niños, y sus subterfugios para permanecer en el negocio».[365] Irónicamente, incluso un esfuerzo por evitar estas distinciones se convierte en una forma de construir nuestras propias identidades a expensas de otros.

Una nueva apertura a la diferencia

Parece que estamos en un *impasse*. La identidad tradicional, con sus énfasis en la familia, la tribu y la sangre, tiene una historia bien conocida de violencia y opresión. Pero la modernidad e incluso el posmodernismo también han creado dicotomías que llevan a la exclusión. Parece que a nivel psicológico es imposible de evitar. Si encuentro mi identidad en trabajar para causas liberales políticas y sociales, es inevitable que desprecie a los conservadores, y lo mismo ocurre con los conservadores en relación con los liberales. En realidad, si los sentimientos de animosidad contra la oposición no existen, podría concluirse que mi posición política no está muy cerca de la esencia de lo que soy. Si mi identidad descansa en gran medida en ser moral y religioso, entonces menospreciaré a aquellas personas que piensen que son inmorales. Si mi autoestima está relacionada con ser una persona diligente y trabajadora, miraré hacia abajo a aquellos a quienes considero holgazanes. Como lo señalan acertadamente los posmodernistas, esta actitud condescendiente hacia el otro es parte de cómo funciona la identidad, cómo nos sentimos bien y relevantes.

Entonces, la pregunta es, como la plantea Volf: «¿Qué clase de "yo" necesitamos ser a fin de vivir en armonía con otros?» ¿Qué clase de identidad es «capaz de concebir y crear sociedades justas, veraces y pacíficas?».[366] Tanto Volf como el respetable inglés anglicano, John Stott, responden que la única identidad con «la cruz en el centro» es el camino a seguir.[367] ¿Cómo es eso?

Según Volf, los dos aspectos que integran la exclusión son, paradójicamente, la unión y la separación en una manera excesiva. Nos separamos demasiado del otro cuando no reconocemos lo que tenemos en común. Nos negamos a admitir que somos en gran medida como ellos. Pero nos unimos demasiado al otro cuando nos negamos a concederles su diferencia, cuando insistimos que son realmente, o deberían ser, iguales que nosotros. La identidad corriente —ya sea tradicional, moderna o posmoderna — toma estos pasos, dado que ellos refuerzan nuestro frágil amor propio.[368]

Como un ejemplo, Volf explicó cómo la identidad ordinaria respondía a las equivocaciones e injusticias con la exclusión en vez del perdón. «El perdón

se mueve con dificultad porque yo excluyo al [otro] de la comunidad de los seres humanos, así como me excluyo a mí mismo de la comunidad de los pecadores».[369] Nos declaramos a nosotros mismos: «Yo nunca haría lo que ellos hicieron. No me parezco en nada a ellos». Perdonar y aceptar, en vez de excluir y subyugar, requiere una autoestima que no se fortalece a través de señalar estas diferencias. Perdonar a los que nos han hecho mal y tratar cordialmente a los que son profundamente diferentes a nosotros, requiere una combinación de dos cosas. Necesitamos una humildad radical que de ninguna manera proclame superioridad sobre el otro. No debemos vernos como cualitativamente mejores. Pero al mismo tiempo no puede haber inseguridad, pues la inseguridad nos obliga a encontrar culpa y demonizar al otro, para reforzar nuestro sentido del yo. Así que la humildad debe proceder no de nuestro propio vacío y carencia de valor, sino de un profundo sentido seguro y confirmado de nuestro propio valor. Solo entonces no *necesitaré* pensar en otros como peores de lo que son o de mí mismo como mejor de lo que soy. Solo entonces los puedo aceptar como son.

Sin embargo, ¿cómo existe esa confianza y humildad en el mismo corazón? La formación de la identidad ordinaria las hace mutuamente exclusivas porque la autoestima se logra mediante el esfuerzo propio. Cuando estoy teniendo éxito y cumpliendo mis estándares, entonces puedo sentirme confiado y seguro, pero hará más difícil entender o ser compasivo con aquellos que no llenan mis expectativas. O si no estoy alcanzando mis propias metas en la vida, puede ser que sea más compasivo hacia otros, pero entonces me faltará confianza. Tal vez tengas humildad o tal vez tengas confianza, pero no puedes tener ambas al mismo tiempo.

¿Qué creará una clase diferente de identidad en la cual la humildad y la confianza crezcan conjuntamente? Volf respondió: «Ninguno puede estar en la presencia del Dios del Mesías crucificado por mucho tiempo […] sin transponer al enemigo de la esfera de la monstruosa humanidad a la esfera de la humanidad compartida y esta a su vez, de la esfera de la inocencia

orgullosa a la esfera de la pecaminosidad común».[370] Los cristianos somos *simul iustus et peccator* —al mismo tiempo perfectamente justos en Cristo y a los ojos del Padre, pero en nosotros mismos imperfectos y pecadores—. Esto lleva a una seguridad y una humildad que coexisten.

John Stott argumentó que esta es una identidad en forma de cruz, una que lleva a la autoafirmación y a la autonegación a la vez. Jesús fue a la cruz para morir por nuestra salvación. Es decir, al mismo tiempo, una enorme declaración de nuestro pecado, nos dice que somos tan imperfectos y culpables que nada más que la muerte del Hijo de Dios puede salvarnos. Pero, es al mismo tiempo la expresión más fuerte y suprema de Su amor por nosotros y nuestro valor para Él.[371] Volf describió que la identidad centrada en la cruz tiene un «centro que no está centrado», un yo que está tan abatido por el costo de su salvación, pero tan afirmado por esto que no puede excluir a los otros, ni necesita hacerlo. Una experiencia de la gracia de Cristo asesta un golpe fatal a nuestro egocentrismo. La imagen de Cristo muriendo por nosotros, por amor, al mismo tiempo, destruye el orgullo y el autodesprecio.[372]

En el corazón de la fe cristiana está un hombre que muere por Sus enemigos, que ora por Su perdón en vez de vengarse. La cruz revela un Dios que está tan comprometido con la justicia que la cruz era necesaria. El pecado y el mal no pueden pasarse por alto, deben juzgarse. Sin embargo, al mismo tiempo nos muestra un Dios tan amoroso que estuvo dispuesto a cargar con el precio y tomar el juicio sobre sí mismo. Se niega a elegir entre la verdad y el amor —tendrá ambos—, y la única manera para que eso ocurra es si Él mismo paga el precio por el perdón. Esto se convierte en el modelo cristiano del darse a uno mismo, del amor sacrificial y del perdón. No obstante, la cruz no nos da solo un ejemplo inspirador. Mediante la fe en la cruz obtenemos un nuevo fundamento para una identidad que nos humilla por nuestro egoísmo, pero es tan infaliblemente segura en el amor, que hace posible que aceptemos, en vez de excluir a los que son diferentes.

La flexibilidad cultural del cristianismo

Es justo para el lector tener preguntas sobre la evidencia que la identidad cristiana es tan excepcional. Hay algunos ejemplos notables de cristianos que han usado sus recursos espirituales para alcanzar a aquellos a quienes la mayoría de las personas excluiría u odiaría. Considera la comunidad menonita que perdonó a un asesino de cinco de sus estudiantes en 2006. Mira a las familias de las víctimas del tiroteo en la iglesia Madre Emanuel, de la denominación episcopal metodista africana (AME en inglés), en Charleston, Carolina del Sur, quienes hace poco abiertamente amaron y perdonaron al asesino de sus seres queridos.[373] Cuando la nación vio con asombro cómo los menonitas se reunieron alrededor de la familia del asesino y proveyeron ayuda y apoyo sin amargura, muchas voces públicas opinaron que esto era Estados Unidos en su mejor momento. En un libro escrito por sociólogos que analizaron el suceso, argumentaron en contra de esta apreciación optimista. Explicaron que la sociedad moderna estadounidense es ahora una cultura de «autoafirmación» en la cual se anima a todas las personas a expresarse y hacer valer sus derechos. La comunidad cristiana menonita, por el contrario, es una cultura de renuncia personal, que se basa fuertemente en la cruz, en evitar las represalias, en *uffgeva*, que significa la renuncia de los derechos de uno en el servicio de los otros.[374] En otras palabras, la visión moderna del yo y el individualismo expresivo no nos dan los recursos culturales para el perdón y la reconciliación, y por eso no es sorprendente que ejemplos como los de Nickel Mines, Pennsylvania, Charleston y Carolina del Sur, surjan de comunidades cristianas.

No obstante, es posible pensar en ejemplos que compiten con los anteriores. Por cada ejemplo de cristianos que han perdonado a los enemigos y están abiertos al otro, es posible citar a creyentes que han oprimido o hecho injusticia. Sin embargo, podría ser provechoso mirar el gran cuadro de la flexibilidad cultural del cristianismo.

Una de las cosas singulares sobre el cristianismo es que es la única religión

verdaderamente global. Más del 90 % de los musulmanes viven en una franja del sureste de Asia al Medio Oriente y norte de África. Más del 95 % de todos los hindúes están en India e inmediaciones. Un 88 % de budistas están en el este de Asia. Sin embargo, cerca del 25 % de cristianos viven en Europa, 25 % en Centro y Sur América, 22 % en África, 15 % (y creciendo con rapidez) en Asia y 12 % en Norte América.[375] El profesor Richard Bauckman escribió: «Casi seguro que el cristianismo presenta más diversidad cultural que cualquier otra religión, y eso debe decir algo al respecto».[376] Como lo hemos señalado, el cristianismo ha estado creciendo exponencialmente en Asia y en África durante más de un siglo. Ya no es más una religión occidental (ni lo fue al inicio). Es verdaderamente una religión mundial.

¿Qué está generando esta notable expansión del cristianismo? Un escritor africano contemporáneo tiene una respuesta intrigante. Lamin Sanneh escribía que el cristianismo es culturalmente menos imperialista que el secularismo. ¿Cómo es esto? En la esencia de la *africanidad* está la convicción de que el mundo está lleno de espíritus, malos y buenos. El problema, sin embargo, ¿cómo podemos protegernos de las fuerzas del mal? Si un africano asistiera a una de las grandes universidades seculares del mundo, los profesores le asegurarían que la solución para sus temores sería ver que no hay espíritus, malos o buenos, que todo tiene una explicación científica. No solo eso, sino que todos los estándares morales son específicos a cada persona y relativos a la cultura, y que todos los valores morales tienen que estar aprobados por nosotros mismos. Irónicamente, sus profesores dirían que les gustaría valorar su cultura y escuchar su «voz», pero al mismo tiempo estarían arrancándole el mismo corazón de su africanidad.

Sanneh opinaba que el cristianismo tomó un enfoque diferente. Respondió al reto de modo que «el marco [existente africano] fue reconfigurado sin ser derribado». Una lectura de la Biblia muestra que respeta la creencia africana según la cual hay un vasto reino sobrenatural, lleno de buenos y malos

espíritus, pero además nos indica que hay uno que mediante la cruz «derrotó a los poderes y a las potestades» porque Él ha procurado el perdón y el favor de Dios (Col. 2:12-25), y que mediante la resurrección ha anulado «… al que tiene el dominio de la muerte —es decir, al diablo—, y librar a todos lo que por temor a la muerte estaban sometidos a esclavitud…» (Heb. 2:14-15). Así que el cristianismo respeta la concepción africana de la condición y el problema de la vida humana, pero ofrece una solución: un Salvador invencible. Sanneh concluía:

> Las personas sentían en sus corazones que Jesús no se burlaba de su respeto por lo sagrado [como lo hace el secularismo] o su clamor por un Salvador invencible, y así tocaron sus tambores sagrados por él [...]. El cristianismo ayudó a los africanos a hacerse de nuevo africanos, no a ser europeos reinventados.[377]

¿Qué hace al cristianismo culturalmente menos imperialista que muchas otras grandes cosmovisiones? La razón fundamental es que los cristianos son salvos por gracia solamente. No obtienen su salvación mediante la obediencia a leyes morales, ni por permanecer salvos de esa manera. Por eso, a diferencia de muchas religiones, el Nuevo Testamento no tiene el Libro de Levítico, no tiene un conjunto detallado de leyes y reglas sobre la conducta que tiendan a remover a sus adherentes de sus culturas locales.[378] El cristiano que hace a Cristo y a Su amor la esencia de su identidad, descubre entonces que no necesita rechazar por completo otros factores de identidad. Nuestra raza e identidad nacional, nuestro trabajo y profesión, nuestra familia y la política y los vínculos de la comunidad pueden permanecer intactos. Ya no son la base principal para nuestra trascendencia y seguridad, pero no significa que están eliminados o destruidos. Más bien somos libres de alegrarnos en ellos como dádivas de Dios para nosotros, pero ya no estamos esclavizados a ellos como nuestros salvadores.

Por estas razones, los que han recibido una identidad cristiana tienen los recursos para estar más abiertos a las diferencias y ser culturalmente más flexibles de lo que habrían sido de otra manera.

El que se humilla será exaltado

Jesús contrasta la identidad ordinaria, excluyente con la de una vida basada en la gracia. Él expuso esta parábola: «A algunos que, confiando en sí mismos, se creían justos y que despreciaban a los demás» (Luc. 18:9). Había «dos hombres [que] subieron al templo a orar; uno era fariseo, y el otro, recaudador de impuestos» (Luc. 18:10, énfasis añadido). Los recaudadores de impuestos eran despreciados en la sociedad por ser considerados codiciosos y colaboradores del poder imperial romano.

> El fariseo se puso a orar consigo mismo: "Oh Dios, te doy gracias porque no soy como otros hombres —ladrones, malhechores, adúlteros— ni mucho menos como ese recaudador de impuestos. Ayuno dos veces a la semana y doy la décima parte de lo que recibo". En cambio, el recaudador de impuestos, que se había quedado a cierta distancia, ni siquiera se atrevía a alzar la vista al cielo, sino que se golpeaba el pecho y decía: "¡Oh Dios, ten compasión de mí, que soy pecador!" (Luc. 18:11-13).

Este caso es una identidad basada en el propio esfuerzo moral y que implica la exclusión para reforzarse a sí mismo. El otro hombre está buscando una ruta completamente diferente, una que no solo reconoce su pecado y necesidad, sino también la realidad de la gracia y la misericordia gratuita de Dios. La conclusión de Jesús: «Les digo que este, y no aquel, volvió a su casa justificado ante Dios. Pues todo el que a sí mismo se enaltece será humillado, y el que se humilla será enaltecido» (Luc. 18:14).

Si crees en el mensaje de Jesús, crees en una verdad, pero no una verdad que lleva a la exclusión. Muchas voces argumentan que es excluyente proclamar que tienes la verdad, pero como lo hemos señalado, esa visión en sí misma establece una dicotomía contigo como el heroicamente tolerante y los otros como los villanos o patéticamente intolerantes. No puedes evitar las afirmaciones de la verdad y los binarios. El problema real es, entonces, ¿qué clase de verdad —y qué clase de identidad que produce la verdad— te lleva a aceptar a las personas que son sumamente diferentes a ti? ¿Qué afirmaciones de la verdad te llevan a considerar tontas a las personas que se te oponen?

¿Qué afirmaciones de la verdad llevan al concepto de comunidad? ¿Qué afirmaciones de la verdad te humillan y te valoran para que no tengas temor de las personas que son diferentes, ni que los desprecies? Si construyo mi identidad sobre lo que Jesús hizo por mí y sobre la realidad que tengo un nombre eterno en Él por gracia, no puedo sentirme superior a nadie, ni tengo que temerle a nadie más. No tengo que compararme con ellos en absoluto. Mi identidad se basa en alguien que fue excluido por mí, que fue echado fuera por mí, que amó a Sus enemigos y que va a convertirme en alguien que acepta al que es diferente.

Sin duda, los cristianos a menudo no nos damos cuenta y no vivimos de los recursos que tenemos. Pero el mundo necesita millones de personas que tengan la capacidad de hacer lo que el evangelio les compele y les faculta a hacer.

OCHO

Una esperanza que puede enfrentar cualquier cosa

La incidencia de suicidios en Estados Unidos ha aumentado bruscamente en los últimos 30 años, declaraba el titular del artículo de primera plana del *New York Times* de abril de 2016. La tasa total de suicidios se elevó un 24 % de 1999 a 2014; con el alza durante los últimos ocho años se duplican las alzas anuales de los primeros siete años. Se triplicó para las niñas de diez a catorce años y se elevó para cada categoría racial y sexo, excepto para los hombres afroamericanos. Se consultó a varios expertos para explicar este fenómeno. Uno se lo atribuía a la tendencia en la disminución de trabajo y prospectos económicos; sin embargo, la tasa de suicidios entre los hombres afroamericanos, quizás la población económicamente más excluida, no estaba aumentando. Robert Putnam, profesor de política pública en Harvard, fue el único experto citado en el artículo que mencionó la palabra «desesperanza».[379] ¿Por qué las personas modernas deberían sentirse más desesperanzadas cuando, podría decirse que, nuestras vidas son más cómodas y vivimos más años que antes?

Este hastío también se refleja en nuestra literatura. Solo unos días antes, el *New York Times Book Review* seleccionó a dos autores a quienes se les preguntó: «¿Qué temas no están suficientemente representados en la ficción contemporánea?» Uno de estos autores, Ayana Mathis, indicó que hoy los escritores están «desconcertados con el gozo». Entonces, «parece que han decidido que la desesperanza, la alienación y la desolación son los términos más significativos e interesantes que definen la condición humana. En nuestro hastío y la desazón del fin de los días, nosotros […] desconfiamos de la […] plenitud de la vida».[380] Una rápida mirada a las películas más populares y series de televisión lo corroboran. Las películas taquilleras están llenas con desastres ambientales y nucleares del fin del mundo, invasiones de

zombis y otras distopías. Los dramas televisivos de «gran calidad», como *Breaking Bad*, *House of Cards* y *Mad Men* todos son caracterizados por antihéroes.[381]

Innumerables sondeos de opinión en Estados Unidos y Europa muestran una pérdida de la confianza en el futuro. Sin importar cómo se analiza esto, todo se resume en una pérdida de la esperanza. Nadie puede vivir sin esperanza, pero en este capítulo consideraremos los recursos que el cristianismo nos brinda para una esperanza futura a diferencia de cualquier otro sistema.

Imagina que tienes frente a ti a dos mujeres de la misma edad, de la misma condición socioeconómica, del mismo nivel educacional e incluso del mismo temperamento. Las contratas a ambas y le informas a cada una: «Eres parte de una línea de ensamblaje, y quiero que coloques la parte A dentro de la ranura B y luego pases lo que hayas ensamblado a alguien más. Quiero que hagas esto una y otra vez por ocho horas al día». Las colocas en cuartos idénticos con iluminación, temperatura y ventilación idénticas. Les das el mismo número de descansos en un día. Es un trabajo aburrido. Sus condiciones son las mismas día tras día, excepto por una diferencia. Le aseguras a la primera mujer que al final del año le pagarás 30.000 dólares, y le aseguras a la segunda mujer que al final del año le pagarás 30 millones.

Después de un par de semanas la primera mujer le estará diciendo a la segunda: «¿No es esto tedioso? ¿No te está haciendo perder la razón? ¿No estás pensando en renunciar?». Y la segunda mujer le responderá: «No. Esto es perfectamente aceptable. Es más, silbo mientras trabajo». ¿Qué está pasando? Tienes estos dos seres humanos que están experimentando circunstancias idénticas, pero en formas radicalmente diferentes. ¿Qué marca la diferencia? Es la expectativa que tienen del futuro. Esta ilustración no tiene la intención de señalar que todo lo que necesitamos es un buen ingreso. Sin embargo, muestra que lo que creemos sobre el futuro controla por completo cómo experimentamos nuestro presente. Somos criaturas que nos basamos en la esperanza.

Ahora bien, lo que necesitamos no es solo un «optimismo» general. Es más, hay estudios científicos que muestran que una disposición alegre y una personalidad optimista no necesariamente producen una mejor vida.[382] El tipo de esperanza que necesitamos es algo más profundo.

Cómo la esperanza se convierte en optimismo

Andrew Delbanco, en su penetrante análisis de la historia estadounidense, *The Real American Dream: A Meditation on Hope* [El verdadero sueño americano: una meditación sobre la esperanza], escribió que los seres humanos necesitan organizar la secuencia de las sensaciones individuales y las experiencias de la vida en una historia particular.[383] «Cuando esa historia nos lleva a algún lado […] nos da esperanza».[384] Delbanco argumentó que no podemos soportar la vida al vivir solo en el presente, enfrentar un evento desconectado después de otro, buscar solo «el deseo del momento».[385] Somos seres orientados hacia el futuro, y así debemos entendernos como seres en una historia que «nos lleva a algún lado».[386] No podemos vivir sin al menos un implícito conjunto de creencias de que nuestras vidas se están construyendo hacia algún fin, alguna esperanza, hacia la cual contribuyen nuestras acciones. Delbanco escribió: «Debemos imaginarnos algún fin para la vida que trascienda nuestra propia pequeñita porción de días y horas […] si vamos a mantener a raya la débil sospecha que nos ronda la cabeza de que estamos a la deriva en un mundo absurdo».[387]

La historia cultural de Estados Unidos, por Delbanco, tiene tres capítulos, tres diferentes esperanzas o historias que nuestra sociedad ha dado a su pueblo a lo largo de los años. Él las nombró «Dios», «Nación» y «Yo». Para la primera fase de la historia de Estados Unidos, «la esperanza se expresó principalmente a través de la historia cristiana que le dio sentido al sufrimiento y al placer por igual y prometió la liberación de la muerte». Pero luego, bajo la influencia del racionalismo de la Ilustración, la creencia en Dios y lo sobrenatural comenzó a debilitarse entre las elites culturales. En vez de encontrar la esperanza suprema en el reino de Dios, los estadounidenses empezaron a creer en el llamado sagrado de ser la «nación más grande sobre

la tierra», uno que mostraría al resto del mundo el camino para un mejor futuro para la raza humana. Esto esencialmente sustituyó a una «nación deificada» por Dios. No hubo ejemplo más vívido de esta sacralización de la nacionalidad y el civismo que «The Battle Hymn of the Republic» [Himno de batalla de la república]: «Así como [Jesús] ha muerto para santificar a los hombres, muramos para liberarlos».

Robert Nisbet, en *Historia de la idea de progreso*, también explicó cómo la antigua idea de la venida del reino de Dios se secularizó en una narrativa de avance histórico. Mostró que los antiguos generalmente vieron el tiempo y la historia como cíclicos, pero en especial el cristianismo dio a la humanidad la idea de progreso.[388] La teología cristiana entendió que la historia era lineal, controlada de manera soberana por Dios, que se mueve hacia un día de juicio, justicia y el establecimiento del pacífico reino divino. Sin embargo, en los tiempos modernos la idea cristiana se secularizó en «la historia del progreso, o la razón y la libertad, o la civilización […] o los derechos humanos». Esta idea del progreso humano está tan profundamente grabada en nuestro pensamiento, que está encarnada en nuestro vocabulario para describir buenas tendencias como «progresivo» y malas como «regresión» o «atrasado», y a algunos pensadores como «adelantados a su tiempo».[389]

La caída del optimismo secular

Hoy, sin embargo, esta idea del progreso está empezando a desmoronarse. Algunos de los ataques son filosóficos. Si en nuestra sociedad secular ya no tenemos principios morales absolutos —no hay un acuerdo sobre lo que es bueno y malo— entonces ¿hasta dónde podemos definir lo que es progreso (y regresión)? ¿No es acaso cada declaración, que tal o cual es «progresivo», un juicio de valor que ni es evidente del todo ni empíricamente demostrable? Por eso, cada declaración de progreso es una imposición de los valores de un grupo sobre el resto de nosotros.

Otra crítica de la idea del progreso es que supone una expansión económica sin fin. La narrativa moderna del desarrollo histórico ha sido definida en general en términos de una mayor prosperidad material, comodidad física y

control tecnológico sobre la naturaleza. Pero hoy parece que estamos llegando a un tiempo en el cual, como lo señala Christopher Lasch, «una consciencia» de «los límites naturales del poder humano y la libertad […] se han hecho inevitables».[390] Lasch escribió en 1991, así que esta crítica fue profética. Hoy, la amenaza del deterioro ambiental o el desastre pone en tela de juicio los modelos económicos usados por las naciones más «avanzadas», en los últimos 200 años, modelos que requieren un crecimiento exponencial en el consumo.

Ha habido un alejamiento cultural notable del viejo optimismo sobre la historia. Los estadounidenses más jóvenes son quizás la primera generación que están seguros de que están y estarán «en peores condiciones» que sus padres.[391] La naturaleza interconectada del mundo forma escenas de pesadilla —pandemias, colapso económico global, cambio climático, ataques cibernéticos, terrorismo— todo parece como posibilidades genuinas, incluso probabilidades. Otra prueba de esta pérdida de la esperanza cultural es el acaparamiento de billones de dólares por compañías norteamericanas. Un artículo del *New Yorker* se refiere a que esto no tiene precedente en la historia de la economía, que los negocios suelen prestar y gastar más que ahorrar. Retener tales sumas de dinero es «económicamente absurdo» porque las tasas de interés son tan bajas en las cuentas de ahorro que casi cualquier inversión posiblemente tendría mayores ganancias. Solo Google tiene 80.000 millones depositados en cuentas bancarias o inversiones a corto plazo, suficiente para salir y comprar Goldman Sachs, si quisiera.

Cuando se consultó a los expertos económicos sobre esta situación sin precedente, la respuesta fue que las personas ya no tienen la misma confianza de ver en el futuro el mismo tipo de progreso al que nos habíamos acostumbrado en el pasado.[392] Nuestra creencia moderna que lo nuevo suele ser mejor está desapareciendo.

Lasch argumentó que el optimismo secular en el progreso está condenado. Las «versiones más extravagantes de una fe progresiva» han comenzado a

desvanecerse. A principios del siglo xx se visualizaba un futuro donde los problemas de la sociedad eran resueltos. Esto «se basó en la perfectibilidad de la naturaleza humana» a través de la ciencia, la educación y la política social. Estas creencias más grandes empezaron a colapsar en etapas, después de las guerras mundiales. Pero una versión posterior —de creer en una mayor prosperidad económica, comodidad y libertad individual— ha persistido.[393] Solo ahora está empezando a fallar, al comenzar a ver los límites de crecimiento, dentro del ambiente de nuestro planeta. El concepto secular del progreso exige «una expansión indefinida de deseos, un crecimiento sostenido en el estándar general de comodidad» a través del crecimiento económico constante e ilimitado. Esta prosperidad material es necesaria si el ideal social secular —los individuos son cada vez más libres para buscar la felicidad según sus propias definiciones de bienestar— ha de hacerse realidad.[394] Sin embargo, ese tipo de crecimiento económico no puede mantenerse.

Por qué el optimismo debe convertirse en esperanza

Lasch argumentó que el optimismo secular ha sido un desastre no solo para el ambiente, sino también para el espíritu humano. Debilita nuestra capacidad como personas para enfrentar las dificultades y el sufrimiento, y no puede mover a las personas a sacrificar los placeres inmediatos por un propósito mayor. Lasch escribió: «Una ideología progresiva debilita el espíritu de sacrificio». No ofrece ningún antídoto efectivo para la desesperanza, porque los placeres inmediatos son todo el punto de la historia.[395] Eric Kaufmann teme que su propia visión secularista «no pueda inspirar un compromiso de generaciones pasadas y sacrificios para los que vendrán».[396]

La alternativa para el optimismo secular en el progreso es la esperanza. La esperanza real, como la define Lasch, «no demanda creer en el progreso», en absoluto. «La actitud adecuadamente descrita como esperanza, confianza o asombro […] tres nombres para el mismo estado de la mente y el corazón, afirma la bondad de la vida ante sus límites. No puede ser vencida por la adversidad».[397] ¿Por qué no? En otra parte Lasch señaló el ejemplo de los

esclavos africanos en Estados Unidos. ¿Cómo mantuvieron viva la esperanza? Como lo han dicho claramente Eugene D. Genovese y otros historiadores de la esclavitud, «sería absurdo atribuir a los esclavos una creencia en el progreso». Genovese demostró que el cristianismo fue lo que les dio «un firme criterio» con el cual medir y juzgar la conducta de sus amos y «articular una promesa de liberación como un pueblo en este mundo al igual que en el próximo».[398] La esperanza no exige una creencia en el progreso, solo creer «en la justicia, una convicción que el malvado sufrirá, que las injusticias se enmendarán, [que] el orden detrás de las cosas no está burlado con la impunidad».[399] La esperanza que se levanta y nos capacita para enfrentar lo peor depende de la fe en algo que trascienda este mundo y la vida y que no está disponible para los que viven dentro de una cosmovisión que niega lo sobrenatural.

Howard Thurman, un académico estadounidense de origen africano en la *Boston University*, a mediados del siglo pasado, dio una famosa conferencia en Harvard en 1947 sobre el sentido de «los cantos religiosos de los de raza negra».[400] Él se centró en el análisis de que los cantos espirituales de los de raza negra eran de otro mundo, estaban llenos de referencias al cielo, a coronas y tronos y a las túnicas que los cantores vestirían cuando Jesús retornara. El argumento de Thurman era que tales creencias hicieron a la gente dócil y sumisa. Indicó, que esta fe cantada sirvió para profundizar la capacidad de los esclavos para soportar. Los cantos religiosos abarcaron la creencia cristiana en un juicio final, un día en el cual todas las injusticias serían corregidas. También incluyeron una creencia en la inmortalidad personal y la reunión con los seres amados para siempre. De estas doctrinas «creció la convicción que este es el tipo de universo que no puede negar, en última instancia, las demandas del amor y la nostalgia […]. La unión con los seres amados dependió finalmente de la esperanza de la inmortalidad y la cuestión de la inmortalidad dependió de Dios. Por eso Dios lo arreglaría todo».[401]

Thurman negó que esta esperanza cristiana debilitara la dignidad de los esclavos o la capacidad para enfrentar a sus captores. Más bien, «enseñó a un pueblo cómo andar con entusiasmo en la vida, enfrentar sin ambages los hechos que iban dramáticamente en contra de toda esperanza, y usar esos hechos como materia prima con la cual fabricaron la esperanza que su ambiente, con toda su crueldad, no podía aplastarlos […]. Esto […] les permitió rechazar la aniquilación y afirmar el terrible derecho de vivir».[402] ¿Por qué nada podía destruir su esperanza? Fue porque era de otro mundo, no se basó en ninguna circunstancia dentro de las paredes de este mundo. Residía en el futuro de Dios. Esta esperanza les permitió «afirmar el terrible derecho de vivir».

En un momento de su conferencia, Thurman respondió a la objeción: «Pero no podemos tomar todas estas cosas de manera literal. Seguramente todo lo que decían sobre coronas y cielo era simbólico». Él replicó que, si tales cosas se veían como meros símbolos y no eran reales, nunca podrían haber ofrecido una vida de esperanza a los esclavos, cuando las perspectivas de mejora eran demasiado pequeñas. Imagina cuán absurdo hubiera sido sentarse con un grupo de esclavos del siglo XIX y decir: «Nunca habrá un día del juicio en el cual la maldad será corregida. No hay una vida ni un mundo futuros, en los cuales tus deseos serán satisfechos. Esta vida es lo único que hay. Cuando mueras, simplemente dejarás de existir. Nuestra única esperanza por un mundo mejor reside en mejorar las políticas sociales. Ahora, con estas cosas en mente, sal, mantén tu cabeza en alto y vive una vida de valentía y amor. No te entregues al desánimo».

Tal experimento de reflexión revela cuánto más poderosa es la fe cristiana para los que sufren, que un mero optimismo en el progreso histórico. Thurman señaló el simple hecho histórico de que la esperanza en la justicia eterna y la bendición divina sostuvo a los afroamericanos.

¿Nada que temer?

Sin embargo, el gran desafío para la esperanza humana no es solo el asunto

de hacia dónde va la historia, sino hacia dónde vamos *nosotros*. El gran problema es cómo tener una esperanza humana que pueda darle sentido a la muerte, que se enfrente a ella, que nos ayude a enfrentar el temor que nos causa e incluso triunfar sobre ella.

Como ya lo hemos señalado, Delbanco tituló el último capítulo de la historia de la cultura estadounidense «Yo». En los días de la colonia «el yo se expandió hacia […] la inmensidad de Dios. [Luego] desde los inicios de la república a la gran sociedad, siguió siendo parte de un ideal nacional menos grande que Dios, pero más grande y más duradero que cualquier ciudadano individual. Hoy la esperanza se ha reducido al punto límite del *yo* solamente».[403] En la etapa actual de la historia estadounidense hemos perdido la fe en Dios y en la salvación, o cualquier sentimiento compartido de grandeza y destino nacionales. No vemos que servir a Dios o a la nación sean más importantes que la realización personal. No consideramos que las declaraciones de la religión o la lealtad nacional hayan de prevalecer sobre nuestra búsqueda de la libertad individual y la felicidad. Ahora nuestra esperanza es que la libertad individual vaya tras nuestras propias ideas del bien y descubra nuestros auténticos *yo*.[404]

Ahora bien, el gran problema con esa historia es que no cumple lo que cualquier otra cosmovisión y narrativa cultural ha buscado cumplir en el pasado. No puede incorporar dentro de sí misma y asignarle un significado al hecho más inmutable y seguro de la vida humana: la muerte. Una de las partes fundamentales de la historia cristiana siempre ha sido la «liberación de la muerte», a través de Cristo. Y la muerte también tiene un lugar significativo en la era cultural de la nación y el patriotismo. No hay mayor gloria que dar la vida al servicio de su país, «muramos para liberar los hombres». Así que, en ambas formas antiguas de la esperanza había alguna manera de triunfar sobre la muerte y servir a nuestras máximas aspiraciones. Morir bien podría realmente impulsarte hacia tu gran meta en la vida, ya fuera la salvación o la gloria de tu pueblo y país. Sin embargo, en la concepción contemporánea, individualista, secular de las cosas, la muerte

simplemente interrumpe y detiene la historia. No acelera el progreso hacia tus objetivos, sino lo destruye.

Una de las respuestas seculares más comunes a esto tiene que ver con algo bastante nuevo en la historia humana. Más que ver la muerte como un terror que debe vencerse con alguna clase de esperanza religiosa, muchos pensadores contemporáneos argumentan que no hay nada que temer y que puede verse, sin duda, como parte de la historia viva del mundo.

El título de la autobiografía del escritor británico Julian Barnes, *Nada que temer*, se refiere a la muerte.[405] Escribió que es un fenómeno perfectamente natural y no hay que temerle. En este caso, Barnes siguió los pasos de pensadores como Epicuro, quien razonó que solo hay dos posibles situaciones en que se puede estar con respecto a la muerte. O estás vivo y la muerte está en otra parte, o la muerte viene por ti, y no estás aquí para saberlo. Cuando estás muerto, simplemente no existes, por lo que no hay sufrimiento o nada en absoluto. ¿Por qué, entonces, te preocupa la muerte?[406] Así que, no hay que temer a la muerte.

Otro ejemplo de este enfoque es el artículo «It´s Silly to Be Frightened Of Being Dead» [Es una tontería tener miedo de estar muerto], de la legendaria editora británica Diana Athill, quien ahora tiene casi 90 años. En este ensayo y en su libro *Alive, Alive, Oh!* [Vivo, vivo, ¡oh!] Athill insistió que la muerte es un «proceso [perfectamente] natural». Ella rehusó llamarlo el «fin de la vida porque es parte de la vida», parte del ciclo de la vida de la tierra. Los seres vivos surgen de la tierra y luego regresan a ella, con lo cual la tierra es capaz de nutrir nuevas vidas. Ella aprendió de Montaigne que la muerte es inevitable y que «algo inevitable es natural y no puede ser tan malo». Explicó que su meditación sobre la naturalidad de la muerte «le causó que la creencia en el más allá se disolviera», como algo totalmente innecesario. La muerte es solo «deslizarse hacia la nada», por lo que es una tontería temerle.[407] Al final de su libro de ensayos sobre este tema, escribió un poema, «Why Want Anything More Marvelous Than What Is?» [¿Por qué querer algo más

maravilloso de lo que es?].[408]

Esta visión aparece en numerosos libros y artículos que tratan sobre cómo entender la muerte y cómo explicarla a los niños. Quizás la expresión cultural popularmente más famosa de esta explicación se plantea en la película *El rey león*, en la cual se le dice a un cachorro de león que, aunque los leones se comen al antílope, con el tiempo morirán y fertilizarán la hierba, y el antílope come la hierba, «y por eso todos estamos conectados en el gran ciclo de la vida».[409] Entonces, la muerte es una parte de la vida y no hay que temerle.

El temor a la muerte

Sin embargo, la realidad es que la gran mayoría de las personas le tienen mucho miedo a la muerte, pese a conocer todas estas realidades biológicas. El filósofo Peter Kreeft relató la historia de un niño de siete años cuyo primo murió a la edad de tres. Aquel le preguntó a su madre: «¿Dónde está mi primo ahora?». Ella no creía en Dios o en el más allá, y así no podía hablarle al niño con integridad sobre el cielo. En cambio, siguió la narrativa secular moderna. «Tu primo ha regresado a la tierra, de la cual todos venimos. La muerte es una parte natural del ciclo de la vida. Y así cuando veas la tierra, siembres nuevas flores la próxima primavera, sabrás que es la vida de tu primo la que está fertilizando esas flores».

¿Cómo respondió el niño? Comenzó a gritar: «¡No quiero que sea fertilizante!» y salió corriendo.[410] Kreeft argumentó que la madre había permitido que la narrativa moderna reprimiera la intuición natural humana, según la cual la muerte no es natural del todo. Kreeft señaló también que manifestarles a las personas que deben aceptar la muerte solo como otra «etapa de crecimiento» es como decirle a un cuadripléjico que la parálisis es otra etapa de ejercicio.[411]

Declaraciones como la de Diana Athill —que no deberíamos querer nada que no sea lo que es, o que nada inevitable puede ser malo— no pueden pasar el escrutinio racional ni a nuestras convicciones morales más profundas. Los científicos coincidirán en que no hay nada más inevitable y natural que la violencia; la evolución y la selección natural se basan en esto. Pero creemos

que esto es malo. Y todos pueden fácilmente imaginar —y queremos— un mundo más maravilloso que el que tenemos. Ni es «deslizarse hacia» la inconsciencia una perspectiva placentera para la mayoría de las personas. En la conocida biografía de Samuel Johnson, este relató cómo una tal señorita Seward le había dicho que la muerte era solo un «dormir agradable sin soñar». Johnson lo negó rotundamente, resoplando que «ni era agradable, ni era dormir».[412] La inconsciencia, violentamente impuesta sobre alguien, es considerada un crimen. Entonces deberíamos considerar la muerte como un ladrón y un asesino.

Todas las leyendas y mitos antiguos que abordan la muerte la describen como una intrusión, una aberración y una monstruosidad. Siempre aparece porque algo ha ido mal.[413] Nunca encontrarás en la sabiduría acumulada de todas las épocas que se insista que la muerte es perfectamente natural. No es el camino que se supone que es. «La muerte no se *siente* natural, aunque pueda ser biológicamente necesaria. Este sentimiento [...] no puede dársele a la muerte por consideraciones razonables sobre los ciclos de la naturaleza. [Simplemente] no nos sentimos como fertilizante reciclado».[414] Dylan Thomas está más cerca de los corazones de la mayoría cuando nos aconseja «*no* entrar dócilmente» dentro de la noche de la muerte, que nosotros deberíamos «enfurecernos contra el ocaso de la luz».[415]

Como lo planteó un escritor: «La realidad de la muerte es la gran represión humana, el "complejo" universal [...]. La muerte es silenciada en las ilusiones».[416] Insistir que a la muerte no hay que temerle es sencillamente otra ilusión que ahoga la obscenidad de la muerte. Negamos esto, pero como todos los hechos reprimidos, nos continúa perturbando, acechando y en voz baja (o no tan en voz baja) consumen nuestra esperanza.

¿Por qué tememos?

¿Por qué le tememos a la muerte? ¿Por qué nos enfurece? La primera razón es por lo que ella significa para nuestras relaciones. Epicuro y otros hablaron de la inconsciencia permanente como nada que temer, pero ciertamente lo es.

Significa el fin del amor. Carl Jung declaró sin rodeos:

> La muerte es sin duda una pieza terrible de brutalidad: carece de sentido pretender lo contrario. Es brutal no solo como un evento físico, pero mucho más psíquicamente: un ser humano es arrebatado de nosotros, y lo que queda es la quietud gélida de la muerte. Ya no existe ninguna esperanza de una relación, pues todos los puentes han sido destrozados de un solo golpe.[417]

Jung mostró el enorme agujero en el argumento de Epicuro y Barnes. Por sobre todas las cosas, las relaciones afectivas son las que hacen la vida significativa. La muerte las elimina una por una a lo largo de los años, tirándote hacia abajo y más abajo. Finalmente, viene por ti y te elimina de los seres queridos que quedaron. Casi por definición, el amor verdadero quiere durar, nunca quiere separarse de aquellos que amamos. La muerte nos despoja de todo lo que hace la vida relevante, entonces ¿cómo puede ser que no hay que temerle? Todo lo contrario, es nuestro último enemigo (1 Cor. 15:26). No hay más terrible experiencia que ver a un ser amado muerto. Nada dentro de esta vida puede sanarte de eso.

Hay al menos una razón más por la cual le tememos a la muerte. El enfoque respecto a la muerte como algo natural asume que después de la muerte no hay nada, no hay existencia o consciencia. Pero no puede demostrarse, y estar seguros de esto requiere un salto de fe. Epicuro escribió: «Lo que los hombres temen no es si la muerte es la aniquilación, sino que no lo sea». No es la cuestión de la muerte *per se,* sino es la incertidumbre continua sobre lo que hay más allá que nos carcome y nos perturba.[418] Shakespeare, a través de la boca de Hamlet, expresó que el pavor de algo más allá de la muerte es como un «desconocido país, de cuyos límites ningún viajero regresa», nos lleva a «sufrir esos males que tenemos, antes de ir a buscar otros que no conocemos», porque «la conciencia nos hace a todos cobardes».[419] El poeta John Dryden escribió: «La muerte, en sí misma, no es nada; pero tememos no saber lo que será, ni dónde».[420] Rousseau coincidía: «El que finge enfrentar la muerte sin temor es un mentiroso».[421]

Como pastor he pasado décadas visitando al enfermo y al moribundo. En los hospitales los que están gravemente enfermos, como es de esperar, están bastante dispuestos a hablar con los ministros cristianos. Incluso aquellos que no creen en Dios o en el más allá se sienten empujados a examinarse a sí mismos, a preguntarse: «¿He amado lo suficiente a mis amigos y a mi familia? ¿He sido generoso lo suficiente con mi dinero? ¿He pospuesto continuamente cambios que sabía que debería haber hecho?». Bajo la sombra de la muerte, algo nos hace preguntarnos si hemos vivido como deberíamos, y la respuesta a eso es casi inevitablemente «no». No es de extrañar que la consciencia, combinada con la incapacidad de estar seguros de lo que sucede después de la muerte «nos hace a todos cobardes» cuando la muerte se aproxima.

Hace tiempo, un hombre que estaba muriendo de cáncer me citó a T. S. Eliot: «No a lo que llamamos muerte, sino lo que más allá de la muerte no es la muerte, / Tememos, tememos».[422] Le pregunté qué pensaba que había más allá de la muerte. Me respondió que no tenía idea, pero no podía entender cómo sus amigos seculares podían estar tan completamente seguros de que no había nada. Y continuó: «Es una locura. Se burlan de las personas que apuestan con sus vidas en la existencia de Dios por pura fe, pero luego ellos apuestan su cabeza que después no habrá nada, no juicio, *nada*. ¿Cómo pueden estar tan seguros de eso?» Luego hubo una pausa y le aseguré: «Entonces ¿te lamentas de algo?». Asintió enfáticamente y dijo que le había hecho mal a muchas personas y tenía la fuerte intuición que de alguna manera las obras de injusticia y el mal «nos persiguen». Este hombre sabía que no había manera de «enmendar las cosas» antes de morir. La impotencia ante la muerte inexorable finalmente le reveló su propio corazón, y no tenía esperanza.

Si estuvieras conduciendo un automóvil a casi 100 km/h, pero fueras incapaz de ver a través de las ventanillas, sería aterrador. Si estás conduciendo hacia la muerte sin la capacidad de ver lo que viene, hace que

tengas miedo.

Jesús, nuestro campeón

Así que ¿cuál es la esperanza cristiana, que no solo explica por qué sentimos que la muerte es tan antinatural, pero también nos da la capacidad de enfrentarla e incluso triunfar sobre ella?

En Juan 11 Jesús llegó a la tumba de su amigo Lázaro, quien recién había muerto. Tanto los versículos 33 y 38 declaran que mientras lloraba por la tristeza también resoplaba de ira. Jesús no podía haber estado llorando por Lázaro porque sabía que estaba a punto de levantarlo de entre los muertos. Entonces ¿qué pasó que estaba tan afligido y airado? Estaba furioso por el pecado y la muerte que habían arruinado la creación y la gente que amaba.[423]

El libro de Juan establece que Jesús afirmaba ser Dios, y entonces es significativo que pudiera estar airado con la muerte sin estarlo consigo mismo. El libro de Génesis explica cómo podría ser así. La muerte no era parte del diseño original de Dios. No fuimos creados para envejecer, debilitarnos, marchitarnos y morir. No fuimos creados para relaciones afectivas que terminaran con la muerte. La muerte es una intromisión, un resultado del pecado y de nuestro alejamiento de Dios como raza humana. Nuestro sentido, incluso ahora, que fuimos creados para durar, que fuimos hechos para el amor sin tener que separarnos, es un rastro de la memoria de nuestros orígenes divinos. Estamos atrapados en un mundo de muerte, un mundo para el cual no fuimos diseñados.

La solución a nuestro dilema se expresa tradicionalmente en la carta a los Hebreos, en el Nuevo Testamento. Enseña que el inmortal Hijo de Dios fue enviado al mundo, compartió nuestra humanidad, se sujetó a la debilidad y a la muerte. Pero luego, a través de la muerte anuló su poder, a fin de «… librar a todos los que por temor a la muerte estaban sometidos a esclavitud…» (Heb. 2:15). ¿Cómo lo hizo? Lo hizo como nuestro «campeón». Dios lo hizo «… perfecto por medio de los padecimientos al [campeón] de la salvación de ellos» (Heb. 2:10, LBLA).[424] En tiempos antiguos un «campeón» se refería a

uno que participaba en un combate en representación de alguien, como cuando David se enfrentó a Goliat en nombre de Israel (1 Sam. 17). Así Jesús entabló un combate mortal con la muerte, luchando en nuestro nombre. A simple vista, no ganó, porque murió en la cruz. Sin embargo, en el relato bíblico la muerte no es simplemente nuestro enemigo sino nuestro verdugo. «Porque la paga del pecado es muerte…» (Rom. 6:23). Es el castigo por alejarnos de Dios. Y tal como el poder que tiene un acreedor es anulado cuando alguien paga nuestra deuda completa, así el derecho y el poder de la muerte sobre nosotros fueron eliminados cuando Jesús murió en nuestro lugar, pagando por nuestro castigo.

Por eso la muerte de Jesús destruye el poder de la muerte. «… Dios lo resucitó […] porque era imposible que la muerte lo mantuviera bajo su dominio» (Hech. 2:24). Dicho de otra manera, la oscuridad de la muerte se tragó a Jesús, Él entró, pero luego hizo un agujero y salió por detrás. No tenía derecho sobre Él, porque era inocente. Ahora tampoco tiene ningún derecho último sobre aquellos que por la fe descansan en Él (1 Tes. 4:13-18). Él ha pagado por nuestros pecados. Podemos morir físicamente, pero la muerte ahora se convierte en una entrada hacia la vida eterna con Él.

Por eso los creyentes en Cristo ya no están esclavizados al temor a la muerte. Pueden cantar el himno:

> ¡Jesús vive! La muerte es para mí la entrada a la gloria.
> Qué consuelo en la agonía, le dará él a mi alma
> cuando de él reciba la corona de la vida.[425]

Así que Hamlet estaba equivocado. Hay un viajero que ha regresado de la muerte, el desconocido país. Él ha ido allá y ha salido otra vez con vida, y todos los que le siguen pueden recorrer el mismo camino. George Herbert abordó la muerte, al afirmar que una vez fue «un verdugo a lo sumo», pero ahora

> Un jardinero ahora sois, y más,
> un ujier que lleváis nuestras almas
> más allá de las estrellas y de todo lo conocido.[426]

Todo lo que la muerte puede hacer ahora a los cristianos es mejorar infinitamente sus vidas.

En su autobiografía, *Self-Consciousness* [Autoconciencia], John Updike se refirió a aquellos «que se burlan de la esperanza cristiana de un más allá […] con una cierta superioridad moral». Argumentan que es egoísta y egocéntrico querer lo que el cristianismo promete, «esperar por algo más que nuestra vida terrenal». ¿No deberíamos más bien «someternos al sueño eterno gratamente» como deben hacerlo las demás criaturas?[427] Richard Dawkins y otros han criticado la idea de un galardón celestial como un soborno cósmico.[428] Parece superficial y mercenario vivir una vida moral más que nada por tener el premio de la dicha eterna.

Estas objeciones comunes revelan los malentendidos populares sobre el carácter de la esperanza cristiana. Mientras que el secularismo no ofrece ninguna esperanza de cualquier vida después de la muerte, la mayoría de las religiones sí lo hacen. Con todo, hay varias maneras en las cuales la concepción cristiana es distinta, incluso única.

La esperanza cristiana es personal

Como ya se ha visto, muchas veces los pensadores seculares hablan de que continuamos existiendo después de la muerte en la materia de nuestros cuerpos que toma una nueva forma y alimenta la tierra. Hoy, las religiones orientales enseñan que después de la muerte nuestras almas se fusionan con lo divino. Así como una gota de agua que regresa al océano pierde su naturaleza individual en el todo, así nos convertimos en una parte impersonal de la fuerza espiritual impersonal que mantiene todas las cosas juntas. Pero, si después de la muerte no hay existencia, o existencia impersonal, o en cualquier caso inconsciencia, eso significa que no hay *amor*, porque solo las personas pueden amar. Si no eres «tú» después de la muerte, entonces lo has perdido todo, porque lo que más queremos en la vida es el amor.

El amor entre las personas es el corazón y la esencia de la esperanza cristiana, y esta es la razón por la que el cielo no es un soborno. C. S. Lewis afirmaba que es correcto condenar a un hombre que se casa con una mujer

por su dinero. La razón es porque «el dinero no es el galardón natural del amor». Pero, añadía que el «matrimonio *es* el premio apropiado para el verdadero amante, y el enamorado no es un mercenario por desearlo».[429] La misma cosa podría decirse, entonces, sobre la promesa del cielo. Sin duda, es posible que un individuo podría, efectivamente, ver el cielo en una forma mercenaria. Updike, que trabajó por muchos años en el *New Yorker*, notó cómo muchas veces los dibujos animados se burlaban de la creencia en el cielo al mostrar personas con túnicas blancas sobre las nubes con arpas «y aureolas para mayor risibilidad».[430] Incluso, como sátira, esto muestra una comprensión del cielo como un paraíso del consumidor, donde ahora eres libre para pedir todos los placeres y las comodidades que buscabas comprar en la Tierra. Y ciertamente, como un ministro que ha hablado con personas por más de 40 años sobre estos asuntos, la imaginación religiosa popular tiende a pensar del cielo como un lugar de descanso libre de problemas. Pero esto es perder la esencia de lo que se promete en la Biblia. ¿Y si queremos que el cielo sea de la manera en que un amante quiere el matrimonio? Eso sería diferente.

El filósofo y predicador del siglo XVIII Jonathan Edwards escribió un célebre sermón titulado «Heaven Is a World of Love» [El cielo es un mundo de amor], en el cual transmitía la esperanza cristiana con poder.[431] Edwards entendía que la suprema esperanza cristiana no estaba en abstracciones como resplandor o inmortalidad, sino en una *relación*. En el centro del cielo no está solo un Dios genérico, sino el Dios trino cristiano, un Dios en tres personas, Padre, Hijo y Espíritu Santo, «que están unidos en un amor mutuo infinitamente estimado e ininteligible».[432] Hay «una […] santa energía mutua y eterna entre el Padre y el Hijo, un acto santo y puro por el cual la Deidad se convierte en nada más que un acto de amor infinito e inmutable».[433] Verter amor el uno al otro en grados de poder y gozo inimaginables convierte este Dios trino en una «fuente de amor». En el cielo esta fuente «está abierta sin ningún obstáculo que impida el acceso a ella», y

así «se desborda en arroyos y ríos de amor y deleite, suficientes para que todos beban en ella, y para nadar en ella, sin duda, para desbordar el mundo como si fuera un diluvio de amor».[434]

Aunque todos hemos encontrado un gozo extraordinario en el amor, Edwards caracterizó todas las relaciones terrenales como «obstruidas».[435] Imagina una cañería de agua que está casi completamente obstruida con lodo y arcilla, de manera que solo una pequeñita cantidad de agua contaminada pasa a través de ella. Así es como son todas las experiencias humanas de amor. Incluso las mejores relaciones humanas en esta vida, por causa de nuestra debilidad, dejan que pase tan poco amor, como la cañería obstruida permite que pase agua. Pero, en el cielo el amor fluye más plena y limpiamente de manera indescriptible. Por eso podemos tener una idea del gozo de ese lugar al reflexionar en las causas que manchan y debilitan el amor aquí, o que lo hacen difícil, y cómo sería si fueran removidas.

Por ejemplo, en este mundo raras veces amamos a otra persona de la misma manera que ella nos ama. Por lo general hay dolor porque algunos nos aman más de lo que los amamos o los amamos más de lo que nos aman. Pero en el cielo «no se le deberá [amor] a nadie» y será perfectamente mutuo.[436] Además, el amor «nos prepara para alabar» y genera una abrumadora necesidad por darle voz y articularlo, pero aquí nos sentimos «obstruidos […] en los ejercicios […] del amor». Sin embargo, en el cielo no tendremos esta dificultad. Nuestras lenguas y voces pronunciarán nuestro amor con expresión perfecta, y así el gozo del amor será completo de una manera que no hemos conocido.[437]

Edwards también razonó que nuestro amor aquí está enormemente reducido por la envidia y el egoísmo. Somos atraídos y amamos a las personas que pensamos que nos hacen felices y nos valoran. Si fracasan en esto, nos enojamos. Si prosperan más que nosotros, nos ponemos celosos. En pocas palabras, no amamos a Dios o a otros por su bien, para servirlos y para su alegría. En cambio, amamos a otros por nuestro bien, para servirnos, así

«mucho del amor que existe en este mundo […] procede […] de motivos egoístas y para propósitos viles y mezquinos». Pero en el cielo «el amor es una llama pura» donde todos «amarán a Dios para Su gloria y se amarán el uno al otro con el mismo fin […] por la imagen de Dios que está sobre ellos […]. No habrá orgullo o egoísmo que interrumpa o impida ejercerlo y sus corazones estarán llenos de amor».[438] Llenos con el amor de Dios, y por lo tanto sin ninguna necesidad o vacío dentro de nosotros, pondremos «nuestra felicidad *en* la felicidad de la persona amada». Es decir, su gozo será nuestro gozo. «Si el amor es perfecto, mientras más prospere el amado, más contento y complacido estará el que ama. Porque la prosperidad del amado es, por así decirlo, el alimento del amor, y por ello mientras mayor sea esa prosperidad, más abundantemente se festejará el amor». La envidia será algo imposible. La felicidad del amado será nuestra felicidad. Y eso significa que en el cielo nuestro gozo y gloria se multiplicarán exponencial y eternamente, «con inconcebible ardor de corazón».[439]

Además, no temeremos nunca más la separación de aquellos que amamos. El amor interrumpido, la mayor tristeza que la vida terrenal contiene, desaparecerá para siempre. En el cielo «sabrán que continuarán para siempre en el disfrute perfecto del amor entre ellos». Todas las cosas «florecerán en una eterna juventud. La edad no disminuirá la hermosura o el vigor de cualquiera, y el amor florecerá […] como una primavera llena de vida, perpetuamente primaveral […] como un río que siempre fluye y está siempre limpio y lleno».[440]

Lo más importante de todo, «entonces Cristo abrirá a su vista la gran fuente de amor en su corazón mucho más allá de lo que nunca antes vieron […] y sabrán que los ha amado con un amor hasta la muerte».[441] No hay nada más transformador que cuando alguien hace una poderosa declaración y expresa su amor hacia nosotros. Entonces ¿cómo será esto? Como respuesta a esta suprema expresión de amor divino cada persona en el cielo se convertirá en «una nota en un concierto musical que armonizará dulcemente con las demás

notas […] y así todas se ayudarán para expresar su amor al máximo y […] verterán amor de nuevo en la fuente del amor, de donde se suplirán y se llenarán con amor y con gloria. Y así vivirán y reinarán en amor, y en ese gozo divino, el cual es el fruto bendito de esto, tales que ojo no vio, ni oído oyó, ni han entrado en el corazón de cualquier hombre en este mundo que pueda concebir» (1 Cor. 2:9).[442]

Nada de esto es posible si cuando morimos solo venimos a ser parte de la tierra, o incluso una parte impersonal de lo divino, como en muchas religiones orientales. El amor es posible solo entre personas, y el cristianismo promete que a través de Cristo tú puedes (en la frase de Updike) «ser siempre tú». El relato del evangelio puntualiza que el Cristo resucitado era el mismo, pero diferente, por lo que Sus discípulos no lo reconocieron al principio, pero lo hicieron finalmente (Luc. 24:16,31; Juan 20:14,16). Una analogía sería conocer a una niña de 10 años y luego no verla hasta que fuera una mujer hermosa e inteligente de 25 años. Probablemente no la reconocerías al inicio, pero quedaría claro que era todavía ella. Nuestro futuro, nuestros «yo» glorificados continuarán siendo quienes somos ahora, pero el crecimiento en sabiduría, bondad y poder serán infinitamente mayores.

El cristianismo niega la creencia secular moderna de que «somos accidentes insignificantes dentro de un enorme batido sin causa». En cambio, declara que «nuestra vida es una historia» y que «el universo tiene una estructura personal». Updike, con todo su temperamento escéptico, se puso del lado de la creencia cristiana. Y escribió: «Tengo la sensación persistente de que en mi vida y en el arte, solo estoy empezando».[443]

La esperanza cristiana es concreta

Updike observó que muchos creen que el deseo por la vida eterna es egoísta. Argumentó que el anhelo que satisface el cristianismo «es lo opuesto al egoísmo: es amor y reconocimiento por el mundo […]. No es por algún *otro* mundo sino por *este* mundo».[444]

En este caso Updike tocaba uno de los aspectos singulares de la esperanza

cristiana. La promesa de la Biblia no es solo que viviremos eternamente en un paraíso espiritual, inmaterial, removido de este mundo. Al final de la historia, descrito con imágenes que desbordan y abruman todas nuestras categorías, no ascendemos al cielo, sino que Dios en Su gloria celestial, belleza purificadora y poder descenderá a renovar este mundo material, por lo cual el mal, el sufrimiento, la vejez, la enfermedad, la pobreza, la injusticia y el dolor serán eliminados para siempre (Apoc. 21:1-5; 22:1-4). Los cristianos no solo esperan la redención de sus almas, sino también la de sus cuerpos (Rom. 8:23). Al igual que Jesús, seremos resucitados (1 Tes. 4:14-17). Por eso, un predicador cristiano de Sri Lanka, cuando se le preguntó: «¿No piensas que la salvación viene a través de otras religiones también?», respondió: «¿De qué salvación estás hablando?» ¡No de esta! Ninguna otra religión espera por la salvación de este mundo junto con nuestras almas y nuestros cuerpos.[445]

El sufrimiento, el mal y la muerte han arruinado la vida en este mundo. Aun nuestros mejores momentos son dolorosos, porque se nos quitan demasiado pronto. En el extraño, sombrío y famoso poema de Edgar Allan Poe «El cuervo», nos entrega un cuervo negro que dice: «nunca más, nunca más».[446] Algunos han entendido que Poe está hablando de lo irrecuperable de la vida. Mientras más vives, más sientes que lo que vas perdiendo, al menos dentro de las paredes de este mundo, nunca volverá. Algunas veces son oportunidades que has dejado pasar. Hay lugares amados que literalmente han sido derrumbados, hermosos grupos y relaciones que se han deshecho y nunca podrán restaurarse. Con el paso del tiempo, te das cuenta de lo irrecuperable de todo esto, es como un constante morir en plena vida.

Sin embargo, los cristianos no solo están esperando por alguna consolación por la vida que han perdido. Ellos miran hacia la restauración de la vida que queremos, pero nunca tuvimos. El Jesús resucitado no fue un fantasma, y tampoco lo seremos nosotros. Él recibió un nuevo cuerpo, y así será con nosotros. Jesús les dijo a Sus discípulos: «Miren mis manos y mis pies. ¡Soy

yo mismo! Tóquenme y vean; un espíritu no tiene carne ni huesos, como ven que los tengo yo» (Luc. 24:39). No solo recuperarás tu vida, sino que será la vida que siempre anhelaste, pero que nunca fuiste capaz de lograr. La resurrección dice «¡No!» a nunca más. No perderás nada, porque no es solo una consolación, sino una restauración.

Updike tenía razón, amar tanto este mundo, quererlo ver como todo para lo que fue creado, no es egoísmo. Muchas personas liberales, seculares también anhelan ver una naturaleza limpia, que ya no esté deformada por la explotación humana. Quieren ver el final del hambre y la enfermedad y liberar a la gente de la pobreza y la opresión. Quieren lo mismo que los creyentes cristianos en este punto. Quizás se niegan a creer en la esperanza cristiana, pero su razón para dudar no debería ser que es un soborno, sino que es demasiado buena para ser verdad.

Si recordamos el argumento de Howard Thurman, vemos cuán importante es que la esperanza cristiana sea tan concreta. ¿Por qué tantos pobres y oprimidos han sido atraídos al cristianismo? Hay muchos que aseguran que no pueden tomar la resurrección literalmente, es solo un símbolo. Pero ¿un símbolo de qué? ¿Es un símbolo de que, de alguna manera, podemos ver incluso en los momentos más oscuros que las cosas mejorarán? La vida real no es así. A veces la luz viene después de la oscuridad, pero en ocasiones no hay ninguna. Así que, si la resurrección se toma solo como un símbolo de que «las cosas mejorarán con el tiempo», te decepcionarás, pero si creemos en la resurrección como un hecho histórico, entonces la verdadera justicia se hará en la tierra algún día. Todas las injusticias se corregirán.

Si creemos que la resurrección realmente ocurrió, entonces Jesucristo, por así decirlo, abrió una brecha en la barrera entre lo ideal y lo real. Los oprimidos del mundo pueden expresar: «Ahora tengo algo. Tengo una esperanza. Tengo una esperanza en el futuro». La gente de la clase media puede entusiasmarse con la filosofía y los principios éticos, pero no las masas, no la gente que está atrapada en la oscuridad del mundo. La

resurrección, que no se toma como un símbolo, sino que se cree como un hecho concreto, levantará a los oprimidos y cambiará al mundo. Creer en un juicio final nos da suficiente esperanza por lo cual ni se recurrirá a la violencia para traer justicia ni se sucumbirá ni se colaborará con la injusticia.[447]

La esperanza cristiana es increíblemente maravillosa

Sin embargo, la promesa de la resurrección promete mucho más que la justicia, tan estupenda como es.

En su gran ensayo Cuentos de hadas, J. R. R. Tolkien explicó por qué las personas gastan tanto dinero y energía en películas, obras de teatro y libros que son cuentos de hadas. La audiencia para lo que llamamos «literatura fantástica» es muchísimo mayor que para la de ficción realista y otras clases de literatura favorecida por los críticos, para la gran irritación de los intelectuales del mundo. Sin embargo, la pregunta es ¿por qué?

En su ensayo Tolkien afirmaba que hay un número de los «deseos primordiales humanos» que la modernidad no ha sido capaz de extinguir.[448] Esas cosas incluyen el deseo de «medir las profundidades del espacio y el tiempo» y, si fuera posible, escapar de la misma muerte, «el deseo más antiguo y profundo».[449] Deseamos también mantener comunión con otros, organismos vivos no humanos, conectarnos con los pájaros, las bestias y los árboles, de los cuales nos sentimos ahora alienados, y quizás conocer también otras inteligencias.[450] Queremos vivir lo suficiente para realizar nuestros sueños artísticos y creativos, queremos el amor sin tener que decir adiós, deseamos ver el triunfo del bien sobre el mal.[451] Aunque sabemos que los cuentos son ficción, tenemos tal profundo anhelo por estas cosas que obtenemos una satisfacción excepcional al sumergirnos en las historias, en especial si están bien relatadas.

Como un cristiano, Tolkien creía que estas historias resonaban porque daban testimonio de una realidad subyacente. Tenemos intuiciones del argumento de la Biblia, en especial, que el mundo fue hecho para ser un

paraíso, pero que se ha perdido. Los cuentos nos traen alegría, porque en lo profundo sentimos que describen el mundo como *debería* ser y para lo que fuimos hechos. Tolkien afirmaba que la ficción realista nunca saciaría la sed por estas cosas. Incluso si reprimimos este conocimiento a nivel intelectual, lo conocemos a nivel de la imaginación, y los cuentos agitan nuestros corazones.

En el epílogo de su ensayo, Tolkien reveló abiertamente su creencia que el evangelio de Jesucristo es «una historia de un género más amplio, que abarca toda la esencia de las historias de fantasía».[452] Al comparar el evangelio con un cuento de hadas no implica en absoluto que es meramente una leyenda. Por el contrario, «*esta* historia [sola] ha entrado ya en la Historia y en el mundo primario».[453] Es *la* historia a la que apuntan todas las demás historias que traen alegría, lanzan un hechizo o cambian el corazón. ¿Qué tiene de especial esta historia? Es la única historia que satisface todos estos anhelos, además es históricamente cierta. Si el evangelio y todo lo que implica y ofrece se da por sentado, entonces «nunca los hombres han deseado más comprobar que el contenido de una historia resulta cierto, ni hay relato alguno que, por sus propios méritos, tantos escépticos hayan aceptado como cierto».[454] Toda historia bien relatada, según Tolkien, nos da una muestra del evangelio, el *evangelium*, donde hay «una gracia súbita y milagrosa» y «el gozo de la liberación». Nos da «una visión fugaz del Gozo, Gozo que los límites de este mundo no encierran y que es penetrante como el sufrimiento mismo».[455] Pero en el evangelio obtenemos más que una visión fugaz. La muerte y la resurrección de Jesucristo pasó en realidad. «… esta es una historia excelsa y es cierta».[456]

Si Jesús fue levantado de entre los muertos, si es realmente el Hijo de Dios y crees en Él, todas estas cosas que anhelas más desesperadamente se harán realidad por fin. Escaparemos de la muerte y del tiempo. Conoceremos el amor sin tener que separarnos de la persona amada, incluso nos comunicaremos con seres no humanos (piensa en los ángeles), y veremos al

mal vencido para siempre. En los cuentos de hadas, en particular los sobresalientes y mejores relatados, obtenemos un aplazamiento emocional temporal de un «mundo real» en el cual nuestros más profundos deseos son violentamente rechazados. Pero, si creemos el evangelio, estamos seguros que todos estos anhelos serán satisfechos en tiempo y espacio reales, y en la historia.

La esperanza cristiana es segura

La mayoría de los sistemas religiosos enseñan en un más allá, pero por lo general está condicionado a vivir una vida moralmente buena y observar los ritos religiosos. Como ya se ha visto, el cristianismo, por el contrario, ofrece la salvación como un regalo. No pertenece a las buenas personas, sino a las personas que admiten que no son lo suficientemente buenas y que necesitan un salvador. Y entonces, los cristianos no se acercan a la muerte inseguros, pensando si serán encontrados dignos de la vida eterna. Creen en Jesús, quien es el único que tiene un historial digno de la vida eterna, y están seguros en Él.

Y ¿cómo podemos estar seguros que la fe en Cristo nos abrirá la puerta a este futuro? Una razón de nuestra seguridad es la resurrección de Cristo, para el cual la evidencia histórica es formidable, como lo demuestran eruditos como Wolfhart Pannenberg, N. T. Wright y otros.[457] (Continuaremos estudiando esta evidencia en el capítulo 12). Otra razón de nuestra esperanza es el anticipo del futuro que tenemos ahora, cuando recibimos emocionantes, aunque fugaces experiencias del amor de Dios a través de la oración. «Y esta esperanza no nos defrauda, porque Dios ha derramado su amor en nuestro corazón por el Espíritu Santo que nos ha dado» (Rom. 5:5).

Estas son las razones por las cuales, desde la celda de la prisión, esperando ser ejecutado por conspirar contra Hitler, Dietrich Bonhoeffer fue capaz de llamar la muerte de un cristiano «fiesta suprema en el camino hacia la eterna libertad».[458] Asimismo, 50 años antes, un ministro estadounidense escribió su propio epitafio: «Algún día, leerás en los periódicos que D. L. Moody de

Northfield ha muerto. No creas una palabra de ello, porque en ese mismo momento, yo estaré más vivo que lo que estoy ahora».[459] Este no es un puño levantado en señal de desafío, estremecido por las tinieblas sin fin. Esto es escuchar a Jesús decir, como lo escuchó el ladrón en la cruz cuando todo parecía perdido: «Te aseguro que hoy estarás conmigo en el paraíso…» (Luc. 23:43). Hay un gozo que la tristeza solo puede enriquecer y profundizar, hasta que le dé paso por completo. Esta es ciertamente esperanza.

NUEVE

El problema de la moral

A. N. Wilson se graduó de Oxford a principios de la década de 1970 y consideró entrar al ministerio con la iglesia anglicana, pero en la década de 1980 había perdido su fe, se había llamado a sí mismo un ateo, y escribió un breve libro, *Against Religion: Why We Should Try to Live Without It* [En contra de la religión: Por qué deberíamos tratar de vivir sin ella].[460] Se convirtió en un laureado autor biográfico y académico. Se reunió con sus viejos colegas Richard Dawkins y Christopher Hitchens, dos de los más prominentes «nuevos ateos». A los que les complació enterarse de su incredulidad. «Así que, ¿no Dios en absoluto?», le preguntó Hitchens. «No», le respondió Wilson con toda seguridad.[461] Sin embargo, años después asombró a muchos cuando anunció su regreso a la fe en Dios con dos extensos artículos en la revista británica *The New Statesman* y en el *Daily Mail*. ¿Qué le llevó a creer? Como ocurre con cualquier conversión o reconversión, vino con el peso acumulado tanto de la evidencia existencial como racional. Sin embargo, las diversas formas de evidencia que encontró irrefutables tenían que ver principalmente con el problema que tiene el secularismo moderno de establecer una brújula moral.

La evidencia «existencial» incluía la fortaleza del carácter moral que vio en los cristianos. En particular señaló a aquellos que no eran «famosos, ni santos», pero a quienes había visto enfrentar el mal y la muerte con calma y valor, lo que encontró inexplicable. Vio «del cristianismo, el poder palpable y extraordinario para transformar la vida humana».[462]

Sin embargo, también sintió la fuerza de la razón. Afirmó sin rodeos: «El ateísmo materialista es […] totalmente irracional», y añadió que no podía explicar la trascendencia del amor, la belleza en el arte o la moralidad.[463] Esta última fue un particular problema, sentía él, por el punto de vista estrictamente secular. Escribió que una de las últimas piezas de evidencia que lo sacaron de la incredulidad en Dios fue «escribir un libro sobre la familia

Wagner y la Alemania nazi, y darse cuenta lo absolutamente incoherentes que eran los desvaríos del neodarwinismo de Hitler, y lo fuerte que era la oposición, que gran parte de los cristianos; pagaron, no con una clara victoria intelectual, sino con su sangre. Lee el libro de ética del pastor Bonhoeffer, y pregúntate a ti mismo qué clase de mundo loco es creado por aquellos que piensan que la ética es puramente un constructo humano».[464]

El desafío de Dostoyevsky

Wilson sintió esencialmente el desafío de Fyodor Dostoyevsky, quien escribió: «Sin Dios ni vida futura […] todo está permitido, uno puede hacer lo que quiera».[465] Esta cita suele encrespar a las personas seculares, con alguna justificación, porque muchos la usan para implicar que las personas que no creen en Dios son necesariamente menos buenas y morales que aquellas que creen.

Esto no es cierto. Cualquier persona que afirme que los ateos, ya sea a nivel individual o en general, son menos morales que otros, chocará contra el sentido común y la experiencia. Los cristianos tienen razones de más para dudar de tal declaración, porque el Nuevo Testamento enseña, por una parte, que todas las personas, independiente de la fe, son creadas por Dios con una consciencia moral (Rom. 2:14-15). Por otra parte, el mismo texto expresa a sus lectores que todas las personas, incluyendo a los creyentes, son pecadoras (Rom. 3:9-12). Así que, incluso, según los postulados de la doctrina cristiana, es equivocado declarar o implicar que tú no puedes ser bueno sin Dios.[466]

Ahora bien, ni Wilson ni Dostoyevsky afirmaron que los ateos son menos buenos y menos morales que los creyentes, y leer a ambos bajo esa lupa es perder la fuerza del desafío. Dostoyevsky no manifestó que sin Dios no puede haber sentimientos morales o conducta moral. Lo que indicó fue que sin Dios no puede haber *obligación* moral, que todo está «permitido». ¿Qué significa esto?

Cualquier persona puede expresar: «Siento que es bueno hacerlo, y así es como actuaré». La «fuente moral» en este caso es un sentimiento al interior.

No obstante, según la visión secular de la realidad, ¿cómo puede alguien siquiera decirle a otra persona: «Es bueno (o malo) que lo hagas, lo sientas o no?». Nunca puedes decirle eso a alguien más, a menos que haya una fuente moral fuera de ustedes que ambos deben respetar. Si hay un Dios Omnisciente, Omnipotente, infinitamente bueno, Él mismo, o Su ley, podría ser esa fuente moral. Sin embargo, si no hay Dios, se crea un gran problema en que parece no hay una fuente moral alternativa que exista fuera de nuestras intuiciones y nuestros sentimientos internos. Por ello, aunque puede haber sentimientos y convicciones morales sin Dios, no parece que puede haber obligación moral, «hechos» objetivos, morales que existen ya sea que los sientas o no.

El autor ateo Julian Baggini estuvo dispuesto a reconocer esta dificultad. Escribió que «los ateos están con toda razón interesados en hacerle frente a la acusación "que la vida sin Dios no puede ser moral"». Con todo, admitió que «para los religiosos, al menos hay alguna creencia fundamental que da una razón para creer que la moralidad es real y prevalecerá. En un universo ateo, la moralidad puede rechazarse […] sin una razón clara y concluyente para creer en su realidad, [y] eso es exactamente lo que en ocasiones pasará».[467]

Sin duda, esto no sería una dificultad si las personas seculares admitieran que no hay obligación moral, que todas las intuiciones morales son subjetivas y que no hay nada que sea objetivamente equivocado ni malo, ya sea que lo sientas o no. Sin embargo, casi no hay nadie que de verdad crea eso, que piense que no hay hechos morales. La moralidad es, por ello, una importante dificultad racional para el punto de vista secular.

Ahora bien, sería justo admitir que la moralidad es también un problema para los creyentes, aunque en una forma muy distinta. Alguien ha expresado que mientras las fuentes seculares para la moralidad son demasiado débiles, para las personas religiosas parecen muchas veces ser demasiado enérgicas. Estas han proclamado la verdad moral divinamente sancionada, pero luego la han usado para ser severos y exclusivos hacia otros, o francamente abusivos.

La moralidad puede ser una cosa terrible en las manos de un creyente religioso.

En este capítulo nos ocuparemos primero y exploraremos el problema que la moral representa para la gente secular. En el capítulo 10 contemplaremos más el problema en particular para los creyentes, sobre cómo creer en absolutos morales, basados en Dios, a menudo convierte a la religión en una fuerza opresiva.

La esquizofrenia de la moral moderna

Puede declararse que la sociedad secular occidental es una de las culturas más morales en la historia. Comparado con el pasado, todo ser humano es más valorado hoy. «Nuestra era, hoy más que nunca, hace mayores demandas de solidaridad y benevolencia a las personas. Nunca antes se le ha pedido a la gente que se extienda tan lejos, y tan consistente y sistemáticamente, como algo natural, a lo extraño fuera de las puertas». Y a la demanda por la benevolencia universal se le añade la demanda por la justicia universal. «Se nos pide mantener estándares de igualdad que cubren clases más amplias y más extensas de personas, supera gradualmente los tipos de diferencias y afecta cada vez más nuestras vidas».[468]

Sin embargo, si hoy nos preguntaran: «¿Por qué deberíamos vivir de esta forma? ¿Por qué deberíamos apoyar la igualdad y proteger los derechos y sacrificarse para ayudar al pobre?», nuestras instituciones culturales no tienen respuesta. Todas las sociedades del pasado podían señalar una fuente ética externa y compartida —ya fueren escritos sagrados o tradición antigua o conocimiento de los sabios— todo ello expresado en lo que se entendía que era el orden moral del universo. En cambio, la moralidad del secular moderno es aquella «en que se autoriza a sí mismo».[469] Toda moral, creemos, debería elegirse por nosotros los individuos o quizás por nuestra cultura como grupo. En cualquier caso, se afirma, no hay hechos morales, objetivos «allá afuera» que debamos descubrir y aceptar. En una forma o en otra creamos nuestros compromisos morales. Debemos ser nuestros propios «legisladores de significado», como lo expresara Charles Taylor. En esto somos únicos. «La

afirmación de que nosotros establecemos las normas que nos rigen, según nuestra propia autoridad», nunca ha sucedido antes en la historia, en todos los ámbitos de la sociedad.[470]

Esto ha llevado a un tipo de esquizofrenia intelectual. Como ya observamos, si creamos nuestros valores a nivel individual, ¿sobre qué base podríamos instar a alguien más a aceptarlos? O, si creamos nuestros valores como grupo, ¿cómo podemos recomendarlos a cualquier otra cultura? Sin embargo, lo hacemos, de modo inevitable y a la fuerza. Por ejemplo, Mari Ruti, una profesora en la *University of Toronto*, escribió: «Aunque creo que los valores están construidos socialmente y no dados por Dios… no creo que la desigualdad entre hombres y mujeres es más defendible que la desigualdad racial, pese a los esfuerzos constantes de convertirlo en "costumbre" específica de la cultura y no como un ejemplo de injusticia».[471] Nota que lo primero que afirma como una persona secular moderna, esto es, que todos los valores morales son construidos socialmente por los seres humanos, no basados en Dios. Pero luego se entera que algunos dicen que por eso no tienen que escuchar su llamado a la igualdad entre hombres y mujeres, pues no es más que una costumbre occidental, construida culturalmente. Por el contrario, argumentó Ruti, no lo es, la igualdad entre hombres y mujeres es una norma moral universal que deben respetarla todas las culturas. Pero ¿cómo es posible? Si toda la moralidad es construida por una persona específica o de manera social, ¿cómo puede una declaración de bueno o malo ser verdad para todos? En esencia, Ruti está diciendo: «Tus valores morales son solo construidos socialmente, pero los míos no, así que son verdad para todos». Esta postura contradictoria y que se justifica a sí misma ha penetrado nuestra cultura secular hoy.

Este es un ejemplo indicativo de lo que Taylor ha llamado el «debate inarticulado […] de la cultura moderna», es decir, la extraordinaria dificultad para expresarse, que viene del punto de vista de que «las posiciones morales no están de ninguna manera basadas en la razón o la naturaleza de las cosas,

sino que son en última instancia adoptadas por cada uno de nosotros debido a que nos encontramos atraídos a ellas».[472] Hoy no hay manera de justificar o incluso de tener una conversación sobre una afirmación moral con alguien que está en desacuerdo. Todo lo que puedes hacer es callar a la otra persona.

Esta esquizofrenia no existe solo en los círculos académicos.[473] Ha penetrado, en especial, en las vidas cotidianas de los adultos más jóvenes. El sociólogo Christian Smith descubrió que los adultos estadounidenses más jóvenes sostenían dos visiones de moralidad en fuerte tensión, incluso contradictorias. La mayoría son relativistas, que no creen en el respeto de absolutos morales.[474] No obstante, tienen muchas convicciones morales muy fuertes, las cuales insisten en que deben respetar a los demás. Cuando se les preguntó cómo sabían si una acción era moral o no, la mayoría admitió que «automáticamente sabían […] lo que era bueno y malo en cualquier situación».[475] Cuando se les preguntó cómo explicarían a alguien más por qué deberían llevar a cabo o no alguna acción, ellos repetidas veces insistieron que «todos ya saben» lo que era bueno y malo.[476] Pero no hay un conjunto de valores morales que sea evidente a todos.

Nuevamente, esto deja a la gente secular moderna en la posición de insistir que la moral de los demás se construye, pero actúa hacia otros como si la suya no lo fuera. En teoría, somos relativistas, pero en la práctica y en la interacción con aquellos que discrepan con nosotros somos absolutistas. Esta esquizofrenia es una fuente mayor de la polarización, cada vez en aumento, que vemos en nuestra cultura.

Una mujer en mi iglesia era maestra en una escuela pública. En una ocasión me compartió de su gran frustración con los diversos programas sobre «formación del carácter» que se le entregaron para enseñar a sus niños. Enseñaban valores morales como la justicia, el desinterés con las posesiones y decir la verdad. Sin embargo, me dijo, que el material del maestro estrictamente le prohibía introducir justificaciones religiosas para cualquiera de los valores particulares que se enseñaban. Eso parecía ser sensible a

primera vista. Pero el resultado práctico, decía, era que nunca podría ofrecer ninguna respuesta cuando el estudiante preguntara: «¿Por qué?». Cualquier respuesta que pudiera dar la llevaría a la *zona prohibida*. Si ella contestaba: «Porque algunas cosas es correcto hacerlas y otras cosas son malas», llevaría a la pregunta: «¿Quién dice cuáles son estas cosas?». Si ella respondía: «Es práctico para la sociedad, porque no hay absolutos morales, realmente», eso llevaría a tener que meterse en un ámbito religioso o filosófico. Concluyó que la única manera de enseñar valores morales sin incorporar asuntos de la creencia sobre Dios, la naturaleza humana, la moral y el sentido de la vida era simplemente enseñar un conjunto de valores sin ninguna base del todo. «Nunca podría contestar las preguntas más básicas de los estudiantes, "¿por qué?". Tendría que mantener los valores sin ningún fundamento, flotando en el espacio».[477]

El fracaso de las ciencias sociales

¿Hacia dónde podemos voltear en una sociedad secular para encontrar fuentes morales compartidas con las que podamos estar de acuerdo? ¿Podemos voltear hacia las ciencias sociales? No, no podemos.

El sociólogo de Yale, Philip Gorski, hace poco escribió acerca del «fracaso de las ciencias sociales para desarrollar una teoría satisfactoria de la vida ética […] que pudiera explicar por qué los seres humanos están de continuo juzgando y evaluando». Él notó que hay dos teorías principales planteadas por los sociólogos para explicar la moralidad sin recurrir a la religión.

Primero, están los que creen que nuestras convicciones morales son el producto de la evolución. Aquellos antepasados humanos, que sintieron que amar el sacrificio era correcto, sobrevivieron en mayores porcentajes que aquellos que no tenían los mismos sentimientos morales. Y así, hoy todos nos sentimos de esa manera. Gorski desestimó esta teoría como inadecuada. Se preguntó, como muchos otros, cómo nuestra actual admiración por el sacrificio —en particular por sacrificarte por alguien fuera de tu familia, tu tribu o tu raza— podría haber sido un rasgo que llevó a mayores porcentajes

de sobrevivencia. Incluso más allá, Gorski señaló, en primer lugar, la teoría no explica por qué alguno de nuestros ancestros habría tenido «sentimientos morales [el sentido de "obligación" en torno a determinados comportamientos]».[478]

Luego, consideró la teoría más influyente del «relativismo cultural y el construccionismo social». Dice así: «Érase una vez, cuando pensábamos que existía una moral universal […]. Entonces, descubrimos […] [que] lo que estaba prohibido en una cultura podía imponerse en otra […]. Nos dimos cuenta de que no hay una ley moral [cósmica] dentro de nosotros, mucho menos en el firmamento sobre nosotros […]. Concluimos que todas las leyes [morales] son en última instancia arbitrarias. Son el producto del poder, no de la razón, ya sea humano o divino».[479]

Gorski admitió que esta teoría es la más «intelectualmente satisfactoria». Se ajusta con nuestra visión secular de un mundo que es solo material. Nos hace sentir más en control de nuestra moral que la teoría evolutiva. Pero, al final, en ambas teorías se pueden percibir la existencia de los «hechos morales» —que algunas acciones son sencillamente malas, no importa cuáles sean tus genes o tu cultura, o lo que digan tus emociones o si son prácticas para la supervivencia o la sociedad o no lo son— es solo una ilusión. Es una mala jugada de nuestra biología o la sociedad contra nosotros. Por poner un ejemplo, digamos que un comportamiento altruista y amoroso ayudó a nuestros ancestros a sobrevivir, y así la química del cerebro que nos hace sentir que ese es un buen comportamiento está con nosotros hoy. ¿El que esta conducta haya sido practicada en el pasado constituye ahora una obligación moral (no solo un sentimiento) que *debemos* cumplir? Por supuesto que no.

Por ello, ni la teoría evolutiva ni la constructivista permiten que haya tal cosa como un absoluto moral objetivo, hecho u obligación. Esto significa que, aunque pudiéramos sentir que el asesinato y la violación son malos, nos sentimos así solo porque son impracticables para nuestros intereses egoístas, ya sea para nuestra supervivencia física o nuestro bienestar social. No son

realmente «malos», como si hubiera alguna fuente moral fuera de nuestros sentimientos impuestos biológica o socialmente. Algunos pensadores argumentan que las intuiciones morales internas procedentes de la evolución o de la cultura crean obligación, pero eso no es verdad. David Bentley Hart escribió que, aunque sea difícil resistir a los deseos instalados genéticamente, no hay nada que genere una *obligación* de hacerlo así. Al fin y al cabo, «lo que ha sido normalmente de beneficio para las especies a lo largo de las edades podría no serlo para un individuo en el presente», y «si la moralidad es realmente un asunto de beneficio más que de obligación espiritual que trasciende las preocupaciones personales», entonces cualquier conjunto de directrices morales «puede, como cualquier otro instrumento útil, examinarse o establecerse como uno prefiera».[480]

Indiferentemente de cuál sea la visión, la evolucionista o la constructivista, no hay razón para no actuar en la manera que deseemos, si podemos casi salirnos con la nuestra. No hay forma de decir si algo es bueno o malo, así que no deberíamos tratar.[481]

Sin embargo, Gorski notó, con humor cáustico, que el problema con ambas teorías es que nadie puede de verdad creerlas, incluso aquellos que insisten que sí las creen. «Nuestro propio relativismo raras veces es tan radical como lo requiere [nuestra] propia teoría», escribió Gorski. «¿Quién negaría que el Holocausto fue malo?»[482] coincidió Nicholas Wolterstorff, y añadió que «casi siempre los que piensan y hablan [de la moral como algo relativo] viven vidas privilegiadas y cómodas […]. Imagínate que estás siendo torturado: ¿estarías atraído por cualquiera de estas visiones?».[483] Ni la visión evolutiva ni la constructivista permiten la categoría de «mala» conducta, la cual es incorrecta, al margen de sentimientos innatos o normas culturales. Pero ninguno de los que sostienen estas teorías pueden en realidad vivir como si esto fuera verdad.

Gorski concluyó: «No podemos ser completamente relativistas en nuestras vidas cotidianas».[484] Da el ejemplo de sociólogos académicos,

profundamente relativistas en sus teorías, quienes aun así se ponen moralistas y furiosos por «los malabarismos con los datos» que hacen otros científicos. Tal como lo hizo Mari Ruti, ellos insisten que los valores de otras personas son socialmente construidos, pero luego inevitablemente actúan como si sus propios valores no lo fueran.

La moralidad en la visión secular podría recibir, con justificación, el mismo título que el cuento de hadas «El traje nuevo del emperador». El profesor de leyes de Yale, Arthur Leff, señaló cómo Robert Nozick empieza su influyente libro *Anarchy, State, and Utopia* [Anarquía, estado y utopía]: «Los individuos tienen derechos, y hay algunas cosas que ninguna persona o grupo puede hacerles».[485] Esta primera oración ha sido ampliamente aplaudida. Pero como lo indica Leff, esta es solo una aseveración, no un argumento. Si toda la moralidad es culturalmente relativa o solo el producto de la biología evolutiva —y son las únicas dos explicaciones seculares del valor moral disponible— ¿cómo puede hacerse tal declaración categórica? ¿Por qué los no occidentales, por ejemplo, deberían aceptar la visión occidental de los derechos humanos?

Gorski tenía razón al ver esto como una evidencia del fracaso de la teoría. Incluso, las personas que afirman que creen que no hay hechos morales objetivos muestran al instante siguiente que, en el nivel más profundo de su intuición, saben que existen. Así que, ni la teoría evolutiva ni la constructivista pueden explicar la manera cotidiana más común en que las personas viven y juzgan. Por ello, ninguna ha triunfado, y el secularismo sigue careciendo de una explicación, aunque sea rudimentaria de por qué la obligación moral existe si no hay Dios.

Entonces, nuestra cultura contemporánea tiene una esquizofrenia respecto a los compromisos morales, no tiene una buena manera de impartirlos a nuestros niños e incluso, no tiene una buena explicación sobre las razones por las cuales tenemos estas convicciones. La gente moderna dice que no cree en valores morales absolutos, pero casi no puede funcionar sin asumirlos. Y no

admitirán que lo están haciendo. ¿Cómo se produjo esta situación sin precedente?

Cómo llegamos aquí

En 1958, la filósofa de Oxford, Elizabeth Anscombe, escribió el ensayo de gran influencia «Modern Moral Philosophy» [Filosofía moral moderna].[486] En el pasado, expuso, la «obligación» de las declaraciones morales se basaba en la voluntad de Dios o en algún orden cósmico. Porque pensamos que fuimos creados o al menos éramos emanaciones de ese orden espiritual, teníamos un deber que respetar. Sin embargo, en la actualidad no queremos basar la moralidad en Dios o en absolutos morales universales. ¿De dónde viene, entonces, el deber para vivir de cierta manera? ¿Por qué alguien más debería tener el deber de seguir mis sentimientos morales si no los comparte? Anscombe examinó las diversas propuestas seculares, pero las encontró deficientes.[487]

Anscombe concluyó, sorprendentemente, que la gente moderna debería dejar de usar la palabra «debe» porque no hay manera de justificarla. Cuando usamos la palabra en una conversación damos la impresión que hay un estándar moral fuera de nosotros con el cual tenemos un deber o una obligación. Pero si no crees que hay tal ley o norma, entonces realmente quieres decir: «Tengo la impresión que esto está mal y quiero seguir mis sentimientos en vez de los tuyos».[488] Esa declaración, sin duda, tiene mucho menos poder y autoridad que «tú debes». Sin embargo, Anscombe nos muestra que es la única manera honesta de hablar hoy. Y añadió: «Los conceptos de […] obligación *moral* y deber *moral*, y de lo que es *moralmente* correcto e incorrecto, y del sentido *moral* de "debe", deberían desecharse […] porque son sobrevivientes, o derivados de sobrevivientes, de una concepción anterior de la ética que en general ya no sobrevive, y sin ella solo hacen daño».[489]

A partir del trabajo de Anscombe, el filósofo Alasdair MacIntyre discernió el proceso histórico que nos llevó al lugar que ella describía.[490] Él observó que los filósofos griegos en los tiempos antiguos y los pensadores cristianos

en la época medieval entendieron la moral como guía de los seres humanos hacia un estado final. «El propósito de la ética […] es capacitar al hombre para pasar de su estado presente a su verdadero final».[491] Este es el concepto de *telos*. Describir el *telos* de la humanidad es contestar las preguntas: «¿Para qué estamos?» y «¿cuál es nuestro propósito?». Sin embargo, los pensadores de la Ilustración del siglo XVIII estuvieron comprometidos con la creencia de que la razón humana y la ciencia, aparte de la tradición antigua o la revelación divina, eran suficientes para darnos el conocimiento que necesitábamos para entender nuestro mundo y vivir como debe ser. Contestar la pregunta «¿para qué estamos?» requería alguna creencia en Dios o la creación divina o un orden cósmico espiritual. Y como eso no podía ser confirmado por la ciencia o la razón solamente, la Ilustración rechazó «cualquier noción de la naturaleza esencial humana» o de un *telos* para los seres humanos.[492]

Por ello, los pensadores modernos se propusieron determinar alguna base para la moral y las normas éticas sin referencia a alguna idea de un *telos* o propósito para la raza humana. Hume, Kant, Kierkegaard y otros buscaron justificar las afirmaciones morales objetivas. Sin embargo, todos fracasaron y por eso nuestra sociedad en la actualidad está plagada de universos irreconciliables, alternativos y polarizados de discurso moral, ninguno de los cuales puede convencer a los otros en lo más mínimo.[493]

MacIntyre no solo argumentó que el proyecto de la Ilustración respecto a la moralidad fracasó, sino que *tenía* que fracasar. ¿Por qué? Porque un juicio moral sobre algo nunca puede hacerse al margen de un examen de su propósito específico.[494] Para justificar su posición, MacIntyre usó la ilustración de un reloj de bolsillo. Si nos quejamos de un reloj «extremadamente impreciso e irregular en el control del tiempo», tenemos derecho a concluir que «es un reloj defectuoso».[495] Sin embargo, la mayoría no diría que un reloj está malo, si se lo lanzas al gato y no lo golpea.[496] ¿Por qué? Porque sabemos para qué está hecho un reloj, para medir el tiempo, no

para golpear gatos o algo más. Si el reloj cumple su *telos,* es un buen reloj; si no lo hace, es un mal reloj. Pongamos por caso, si algunas personas se encuentran un reloj y no tienen absolutamente ninguna idea de lo que es o para qué fue hecho, no tendrían manera de determinar si es bueno o malo.

Todos los juicios de que algo es bueno o malo se basan en una conciencia de propósito. Si sabes cuál es ese propósito, entonces tu valoración moral de algo puede ser una afirmación objetiva, una verdad que existe aparte de tus gustos y aversiones. Quizás no te gusten los relojes por alguna razón, pero si es un buen reloj, tendrás que reconocerlo así. Si sabes que el propósito de un agricultor es obtener una cosecha de un terreno, pero si no produce nada, año tras año, entonces sabes que es un mal agricultor, por mucho que te agrade personalmente. No obstante, si no tienes idea del propósito de un objeto, entonces cualquier descripción de este como «bueno» o «malo» es totalmente subjetiva, basada por completo en preferencias internas.

Entonces, ¿cómo distinguimos que un ser humano es bueno o malo? Solo si conocemos nuestro propósito, *para* qué es la vida humana. Si no conoces la respuesta a eso, nunca puedes determinar una conducta humana «buena» y «mala». Si, como en la visión secular, no hemos sido hechos para un propósito, entonces es fútil incluso tratar de hablar sobre moral buena y mala.[497]

Así es como vemos el gran problema de la moral dentro del punto de vista secular. Puesto que no podemos saber nada sobre el propósito humano, todas las declaraciones de que alguna acción sea «buena» o «mala» son subjetivas y nunca declaraciones fácticas. De esta manera, no se puede argumentar para llegar a una conclusión, solo es una lucha sin fin.

¿Existe una salida?

Muchos lectores en este punto podrían argumentar que las cosas no son tan sombrías como las he pintado. Podrían argumentar que la obligación moral no crea tales insuperables problemas para la visión secular como he expresado. Hay dos maneras como los pensadores seculares han argumentado para esta afirmación.

El primer enfoque es insistir que la obligación moral simplemente no existe y que, pese a la renuencia de casi todos para enfrentar esto, realmente no hay correcto o incorrecto, bueno o malo. Aunque Gorski ha dicho que pocas personas quieren aceptar esto, Christian Smith descubrió, en su investigación entre los adultos jóvenes estadounidenses, que esto no es tan raro. Smith encontró que 30 % se caracterizaban por un «fuerte relativismo moral», la afirmación de que no hay bueno y malo claramente definidos son verdad para todos.[498] Se le preguntó a una mujer joven si hubiera actos terroristas, ella diría que eran absolutamente malos. Ella contestó que no lo eran. Dijo:

> No conozco a esas personas, como los terroristas, lo que hacen. No es malo para ellos […] están haciendo lo que piensan que es lo mejor que podrían posiblemente hacer, y por eso están haciendo algo bueno. Tuve esta discusión con una amiga hace poco y me dijo algo así: «Pero ellos siguen matando a una gran cantidad de personas, solo eso tiene que estar mal». Y le dije: «Pero ¿tenemos idea si es de verdad malo matar una gran cantidad de personas?». ¿Qué tiene eso de extraordinario? Esas personas son terroristas […] porque nacieron en culturas donde se les enseñó que es correcto, necesario y realmente importante para ellos matar a una gran cantidad de personas.[499]

El pensador más famoso que tomó este camino fue Nietzsche, quien afirmó que, puesto que no hay Dios, no puede haber «hechos morales».[500] Él examinó el imperativo categórico de Kant, es decir, que los seres humanos nunca deben ser tratados como medios, sino como fines en sí mismos, y (correctamente) niega que esta sea una conclusión evidente o lógica. Es una idea infiltrada en una visión cristiana.[501] Asimismo se burla del utilitarismo, el cual sostiene que una acción es moral si trae «el mayor placer o felicidad para el mayor número de personas». ¿Cómo puedes inspirar a las personas a una conducta desinteresada y amorosa al apelar, en última instancia, a motivos egoístas que les reportará algún beneficio?[502]

Nietzsche tuvo contemporáneos aliados en la creencia de que no hay hechos morales y, por consiguiente, en última instancia, ni buenos ni malos. J. L.

Mackie, en su libro *Ethics: Inventing Right and Wrong* [Ética: La invención de lo bueno y lo malo], concluía que, puesto que la ciencia no puede demostrar la existencia de hechos morales objetivos, ellos no existen, o al menos no deberíamos creer en ellos.[503]

Así que, este grupo de pensadores concluyó, ¿cuál es el problema con solo afirmar que no hay bueno ni malo? Solo dilo y sigue con tu vida. Pero, hay realmente un problema. Mackie terminó reconociendo la necesidad de una moralidad, si la sociedad ha de funcionar. También admitió que la moralidad motiva solo si creemos, equivocadamente, que los hechos morales objetivos existen, lo que llamó «teoría del error». Su conclusión final fue que las personas funcionarán mejor ¡si no creen que lo que Mackie enseña es verdad![504] Es difícil, entonces, ver esto como una cosmovisión viable para que la adopten las personas.

¿Responsable ante quién?

El segundo enfoque que han tomado los pensadores seculares es simplemente ver la obligación moral como un «hecho bruto». Una noche después de una de nuestras reuniones para escépticos, un hombre se me acercó y me dijo: «Soy ateo, pero no soy relativista, para nada. El asesinato, el racismo, la explotación del pobre, el mentir y el hacer trampa, todas estas cosas son malas, siempre, en todas partes, sin distinción de quién las haga». Le pregunté por qué pensaba así, si no hay Dios. «Veo un árbol y sé que es un árbol. Solo está allí, pero eso no demuestra que hay un Dios. Veo lo bueno y lo malo y también lo identifico. Solo están allí, pero eso no demuestra que hay un Dios».

Este hombre estaba tomando el camino de varios pensadores seculares quienes coinciden que hay obligación moral real y que esta no puede ser simplemente los sentimientos instaurados en nosotros por la evolución o la cultura para poder sobrevivir. Ni crearía algún verdadero deber para hacer lo bueno y evitar lo malo. Expresan: «Simplemente hay hechos morales objetivos. Al igual que hay bosques y montañas. Con todo, esto no demuestra que hay un Dios».

Un conocido proponente de esta posición fue el ya fallecido Ronald Dworkin. En un ensayo Dworkin presionó a sus lectores a ver que «tenemos una *responsabilidad* de vivir bien y creer que vivir bien significa crear una vida que no es simplemente placentera sino buena».[505] Dworkin rechazó la idea de que la moralidad fuera relativa o solo un asunto de práctico interés personal. Sin embargo, cuestionó con acierto: «Podrías preguntar, ¿responsabilidad para con quién?». Buscó una respuesta. «Es engañoso responder: responsabilidad para con nosotros mismos» argumentó, porque la gente para con quien se tiene una responsabilidad es la que puede liberar a los que son responsables, pero «no podemos liberarnos a nosotros mismos» de la obligación de vivir vidas buenas y morales. Pero entonces, una vez más, ¿responsabilidad para con quién? Dworkin respondió finalmente que se nos «ordena» vivir buenas vidas «por el mero hecho de nuestra existencia como criaturas conscientes».[506]

La lucha honesta de Dworkin con el problema de la moral es admirable, pero al fin y al cabo solo profundiza el misterio. Él mismo admitió que *deber* o responsabilidad solo tiene sentido dentro de una relación personal. Por eso no cuestionó: «¿responsable a qué?», sino «¿responsable ante *quién*?» Si no hay *nadie* con el derecho y la autoridad para demandar que vivamos de cierta manera, entonces ¿cómo puede haber obligación moral? Sin embargo, sí la hay. Así que tal vez haya una Persona, a quien sentimos en lo profundo de nuestro corazón, a quien le debemos una vida moral.

Así fue como le contesté al hombre que me había abordado. Argumenté que con el árbol él estaba sintiendo un objeto, pero con la obligación de hacer lo bueno y no lo malo estaba sintiendo una relación. «Tú percibes una responsabilidad de no hacer lo malo, pero ¿una responsabilidad para con quién?». Él hombre me respondió que somos responsables para con otros o para con nosotros mismos, pero le di la refutación de Dworkin a esas respuestas, a lo cual respondió que lo pensaría. Añadí que las obligaciones surgen solo en relación con las personas, no con las cosas. Una moralidad

absoluta por encima de nuestra cultura y nuestra biología implica una Persona absoluta detrás de todas las cosas. «Tú percibiste el árbol con tus ojos, pero me gustaría que consideraras que tu intuición moral es percibir una relación y una responsabilidad para con tu Hacedor».

David Bentley Hart llegó incluso a argumentar: «Ciertamente no es el caso que uno necesita creer en Dios de manera explícita con el fin de ser bueno, pero ciertamente *es* el caso […] que buscar lo bueno es ya creer en Dios, ya sea que uno desee hacerlo así o no».[507]

El argumento moral para la existencia de Dios

Hemos trazado las líneas de lo que ha sido llamado «el argumento moral para la existencia de Dios». Al igual que todos los argumentos clásicos, este ha tenido muchas formas y versiones.[508] Sin embargo, en su forma más básica puede presentarse en dos premisas y una conclusión:

1. Si hay objetivamente obligaciones morales vinculantes, entonces Dios existe
2. Hay objetivamente obligaciones morales vinculantes
3. Por lo tanto, Dios existe[509]

¿Esta es una prueba ineludible e infalible de la existencia de Dios? No, no lo es. ¿Por qué? Como ya lo hemos señalado, la segunda premisa puede negarse, como Mackie lo hizo, y la primera premisa puede negarse, como Dworkin lo hizo. Sin embargo, vemos las serias dificultades de ambas posiciones. Al final, ¿por qué sentiríamos inevitablemente no solo la realidad objetiva de lo bueno y lo malo, sino también una obligación moral vinculante y fundamental para hacer lo uno y apartarnos de lo otro, cuando no hay Persona ante quien seamos responsables?

El filósofo George Mavrodes señaló que la realidad de una obligación moral no puede probar la existencia de Dios, pero es una fuerte evidencia de Su existencia. Describió tres tipos de universos: el secular; el platónico, en el cual hay un mundo sobrenatural de ideas; y el tradicional, con un Dios

creador moralmente bueno. Entonces, preguntaba: ¿en cuál tipo de mundo esperaríamos hechos morales u obligaciones? La respuesta fue que el universo secular no nos llevaría a esperarlos, mientras que en el platónico o el cristiano sí los esperaríamos. Ahora bien, en la física teórica, si sostienes una teoría y observas un nuevo fenómeno que tu teoría no te llevaría a esperar, no dices: «No me interesa el hecho —voy a agarrarme con fuerza a mi teoría—». No, al menos abrirías tu mente a la posibilidad de que tu teoría está equivocada y otra teoría es más fiel a la realidad.[510]

Mavrodes concluyó que los pensadores seculares deberían admitir que, si creen en los hechos morales y obligaciones, estos tienen mucho más sentido en un mundo con Dios y un ámbito trascendente que uno sin ellos.[511] Deberían considerar que su teoría del mundo no puede explicar uno de los aspectos centrales e indelebles de la vida humana —la moralidad— y por ello deberían estar abiertos a la posibilidad de que otra teoría del mundo sea más fiel a la realidad.[512]

A lo largo de los años, este ha sido probablemente el punto donde mis amigos seculares y las personas con las que he conversado se han sentido un poco inquietos respecto a su propio punto de vista. Casi todos los escépticos a quienes he visto moverse hacia la fe me compartieron posteriormente que fue en torno a este asunto de la obligación moral que los llevó a preguntarse si de verdad sus vidas se ajustaban al mundo real en que vivían.

Una razón para el poder del argumento moral es que en él confluyen tanto la evidencia racional como la personal, tal cual se vio en la vida de A. N. Wilson. Si hay un Dios de bondad y verdad, y entramos en una relación con Él, ¿no debería manifestarse también esta bondad y verdad en la vida humana? Wilson insiste que sí lo hacen.

> El evangelio seguiría siendo verdad, aunque nadie lo creyera. Lo esperanzador es que funciona donde se ha probado —donde se ha seguido de manera imperfecta y vacilante— como lo fue en Irlanda del Norte [y Suráfrica] durante el [los] proceso[s] de paz, como lo es en más de un refugio del Ejército de Salvación esta Navidad, cuando titila

en un sinnúmero de vidas cristianas que pasan desapercibidas. Y su poder palpable y extraordinario para transformar la vida humana nos lleva al punto de creer que algo maravilloso ciertamente empezó con el nacimiento de Cristo en el mundo.[513]

DIEZ

Una justicia que no crea nuevos opresores

En uno de los primeros años como pastor en Manhattan, participé en un panel de discusión en una universidad local. En esa ocasión, tuve una conversación con un prominente miembro del cuerpo docente quien me dijo que era un hombre secular, pero que se aferraba fuertemente a varios valores humanistas. Y añadió: «Por eso evito las iglesias». Le comenté que no entendía su comentario. Entonces me respondió: «Hay solo dos clases de iglesias, las legalistas y las relativistas. Ambas son problemáticas. Quiero valores libres de prejuicios, pero reales y sólidos. Y no puedo obtener esa combinación en la iglesia». Luego me compartió algunos relatos terribles de sus experiencias en algunas iglesias muy estrictas, abusivas y preocupadas con una particular doctrina, y luego de su disgusto con otras denominaciones, en las cuales «puedes creer lo que quieras». «Estas iglesias están llenas de gente como yo que huyen de los legalistas, pero lo que han creado no es más que un club social».

Este hombre estaba bastante equivocado al suponer que no existe una alternativa a estas dos clases de iglesias. Sin embargo, debemos empezar por admitir y tratar el problema a cabalidad. Ciertamente hay muchas de ambas clases de congregaciones. Por cada persona que he conocido que se han alejado de la fe debido a una falta aparente de razonamiento y evidencia, hay muchas más que la han dejado por gente de la iglesia que es orgullosa, hipócrita y arrogante. No hay excusa para esto, y por ello los cristianos deberían con prontitud escuchar estas objeciones.

La gente secular puede que tenga problemas para comprender los conceptos escurridizos de la moralidad y la verdad. Pero, aunque la gente religiosa los entienda bien, a menudo los usan como garrotes para intimidar y controlar a los que las comparten y para condenar y castigar a los que no. Pensar: «estamos del lado de la verdad», puede dar a la gente la justificación interna para ser abusiva con aquellos que se cree que tienen opiniones heréticas.

Dicho de otra manera, mientras la gente secular lucha con los problemas que vienen con el relativismo, la gente religiosa lucha con el moralismo.

Si preguntamos: «¿Es la religión una fuerza para la justicia y el bien en el mundo, o es una fuerza para la injusticia?», un enorme número de hechos y movimientos históricos concretos y comprobados pueden sacarse a relucir para apoyar *ya sea* una respuesta negativa o positiva a la pregunta. Un ejemplo de ello es el comercio de esclavos africanos y la abolición de la esclavitud. Los cristianos abrieron el camino para la abolición de la esclavitud, por motivos cristianos y razones morales. Aunque los creadores y defensores del comercio eran también cristianos, que tenían teólogos y estudiosos de la Biblia para apoyar la práctica con textos que lo justificaban.

En la actualidad, tenemos muchas declaraciones sobre abusos contra mujeres y niños en muchos países dominados por la religión y además dentro de las instituciones religiosas en nuestras sociedades occidentales. Sin embargo, los estudios sociológicos también revelan que en casi cualquier ciudad o comunidad en Estados Unidos la cantidad de donaciones benéficas, horas de trabajo voluntario y servicio no lucrativo a grupos necesitados, generada por iglesias y organizaciones religiosas nunca podría reemplazarse por los servicios de la administración pública, sin un masivo incremento de los impuestos. En un estudio realizado por un profesor de la *University of Pennsylvania*, en el que se seleccionaron once iglesias y una sinagoga demostró que el valor económico promedio de cada una, para la zona de Filadelfia, estaba sobre los ¡cuatro millones de dólares al año![514]

Además, la fe religiosa compartida y las instituciones religiosas crean un «capital social», una mayor confianza de asociación que genera la cooperación social y económica en los vecindarios y las comunidades. El capital social reduce el costo de las transacciones económicas y promueve los vínculos sociales que reducen el crimen, la indigencia y las tasas de deserción escolar. Las políticas y los programas de gobierno no pueden crear capital social.[515] Además, la organización de los estudiantes de la comunidad entre

los pobres testifica de la necesidad de las instituciones religiosas, y en particular de las iglesias. Las organizaciones populares que enfrentan tanto a un gobierno indiferente como a las grandes empresas con las necesidades de los grupos marginados dependen en gran medida de las iglesias para hacer esto.[516]

Nicholas Kristof, columnista del *New York Times*, escribió un artículo titulado «A Little Respect for Dr. Foster» [Un poco de respeto para el Dr. Foster] sobre un desconocido doctor cristiano evangélico que dirigía un hospital rural en Angola, donde la tasa de mortalidad infantil era la más alta del mundo. Había criado a su familia en uno de los lugares más peligrosos. Kristof escribió:

> Casi todos los evangélicos, sin duda, no están siguiendo un camino tan desgarrador, y es también verdad que hay muchos doctores seculares haciendo un trabajo heroico […]. Pero debo expresar que he conocido un porcentaje desproporcionado de trabajadores humanitarios en los lugares más salvajes a lo largo de los años, y mucho después de que alguien sensato hubiera sido evacuado, todavía quedaban los evangélicos, las monjas y los sacerdotes.[517]

A fin de cuentas, la relación de la religión con la justicia no puede contestarse en términos simples, al sumar en un lado de la página los abusos y las injusticias y en el otro los bienes y los actos de bondad. Los bienes pueden superar en número a los abusos, incluso con creces, pero las malas acciones se alojan más profundo en la memoria y la conciencia. Al final, sería mejor buscar otras razones por las cuales se explore la relación entre la fe religiosa y la justicia.

La justicia y los derechos

Podríamos empezar por preguntar si la religión o el secularismo dan un mayor respaldo a los derechos humanos.

¿Qué son los derechos humanos? El filósofo Nicholas Wolterstorff afirma que un derecho humano es una obligación o demanda que una persona tiene sobre ti cuando entra a tu presencia. Ella tiene el derecho a que no la maten,

la torturen, la defrauden, la secuestren, y puede tener también otros derechos. Ella tiene estos derechos no en virtud de su raza, sexo, carácter moral, o contribución a la sociedad y la economía. Ella tiene estos derechos simplemente porque es un ser humano. Algunos pueden ser mejores seres humanos que otros en diferentes aspectos, pero todos son humanos por igual y por eso comparten estos derechos por igual.[518] Esta explicación básica de los derechos humanos es una creencia entre la gente secular occidental, y muchos creen que la religión es uno de los grandes obstáculos en el mundo en la consecución de los derechos.

Sin embargo, la pregunta es ¿por qué las personas tienen estos derechos? La Declaración Universal de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas no responde la pregunta, sino solo los enumera.[519] ¿Es suficiente? Es suficiente decir que «los derechos humanos solo existen, están ahí y ¿no sabemos por qué?». Ese es el planteamiento secular, como lo demuestra la declaración de las Naciones Unidas. La mayoría diría que los derechos humanos son sencillamente evidentes. Sin embargo, hay problemas cada vez mayores con ese enfoque.

Michael Ignatieff, en *Human Rights as Politics and Idolatry* [Los derechos humanos como política e idolatría], mostró que el avance de los derechos humanos en el mundo está bajo ataque fuera de Occidente, porque se les concibe como la última forma del imperialismo occidental, mientras que dentro de nuestra cultura está perdiendo la confianza en sus propios fundamentos teóricos. Aunque el movimiento de los derechos humanos parece estar avanzando, Ignatieff argumentó que en realidad está en crisis.[520] Asimismo, en su ensayo «Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights» [Las condiciones de un consenso no forzado sobre los derechos humanos], Charles Taylor explicó el dilema occidental frente a la resistencia de Asia y las naciones de Medio Oriente. Taylor escribió: «Un obstáculo en el camino […] al entendimiento mutuo viene de la incapacidad de muchos occidentales de ver su cultura como una entre muchas otras».[521] Los

seculariastas occidentales insisten que su visión sobre los derechos humanos es sencillamente evidente para cualquier persona racional, pero las culturas no occidentales responden que ellos «distan mucho de ser evidentes».[522] Esto ha dejado a los activistas de derechos humanos bastante vulnerables a acusaciones de imperialismo. Si los derechos humanos y la igualdad existen «solo porque nosotros lo digamos», entonces los activistas no son capaces de persuadir, solo de coaccionar. Pueden forzar a las culturas a adoptar las ideas individualistas occidentales de derechos e igualdad al usar dinero, poder político o incluso fuerza militar. Pero, la acusación sigue, todo esto es solo la última etapa en la tendencia habitual de Occidente hacia la dominación y el colonialismo. Las naciones occidentales están haciendo lo que siempre han hecho, pero ahora con falsedad, bajo la bandera de los «derechos humanos». ¿Somos reducidos a decir: «Nosotros que somos personas buenas e inteligentes podemos verlos, ¿por qué tú no puedes?» o ¿hay alguna forma de justificar los derechos humanos? Algunos pensadores seculares han tratado de explicar por qué los derechos humanos existen. Wolterstorff escribió: «Casi todas las propuestas seculares en relación con el fundamento de los derechos humanos […] son lo que podría llamarse la *capacidad cuenta*. Sostienen que el valor en que se basan los derechos humanos se presenta en una determinada capacidad que tienen los seres humanos […] ya sea la capacidad de organismo racional en general, o alguna forma específica de esa capacidad, como […] la capacidad para actuar en la aprehensión de lo bueno».[523] Es decir, se argumenta que los seres humanos tienen derechos debido a su capacidad para la elección racional, o alguna otra aptitud. Los problemas con esta postura son graves. Por ejemplo, «los recién nacidos todavía no tienen la(s) capacidad(es)» mencionada(s), ni los que están en estado de coma, ni los que tienen incapacidades mentales en otras formas, ni incluso muchos de los ancianos. Entonces, según la principal teoría secular que define los derechos humanos y en qué se basan estos, los muy jóvenes y los muy ancianos no tienen ninguno. Sin embargo, casi todos coincidirían que

estas personas sin capacidades siguen teniendo el derecho «de que no le disparen y de que sus cuerpos no sean arrojados en un basurero».[524]

Sin embargo, si no basamos los derechos humanos sobre las capacidades, ¿sobre qué los basamos? Wolterstorff, al resumir mucho del conocimiento histórico reciente, argumentó que los derechos humanos individuales no se desarrollaron por primera vez a partir de la Ilustración, sino del cristianismo medieval, basados en temas teológicos en la Biblia.[525] Además, afirmó que no hay una mejor alternativa razonable como fundamento de los derechos humanos que el fundamento original, religioso. Esto significa que, a largo plazo, la creencia religiosa en Dios es un mejor respaldo y fundamento para los derechos humanos. A continuación, comparo a dos pensadores que ilustran el punto de Wolterstorff.

Dos casos prácticos

En el siglo xx hubo dos bien conocidos proponentes de los derechos humanos y la democracia, uno era un académico, el otro un activista.

El académico fue el filósofo de Harvard John Rawls. Propuso un famoso experimento de reflexión: imagina a gente que se une para decidir el tipo de sociedad que quiere crear, pero lo hará detrás de un «velo de ignorancia». No se conoce la raza, la edad, el nivel de inteligencia, el sexo o el nivel de educación de los que estarán en esta nueva sociedad o la ocuparán. Por lo que deberían crear el tipo de sociedad que les gustaría para vivir, independientemente del lugar que ocuparan en ella. Rawls creía que, si las personas solo usaban un razonable interés personal, creando el tipo de sociedad que les gustaría si sabían que podrían ser pobres u ocuparían alguna posición débil en el poder social, entonces esa sociedad desarrollaría los respetados derechos humanos.[526] Y esto no requeriría ningún valor moral o creencia religiosa, lo cual permanecería en privado.

Sin embargo, hay problemas reales con este enfoque. No es verdad que tú podrías completar este ejercicio y diseñar una sociedad usando solo algún tipo de razón objetiva y neutral. Cada uno de nosotros estará profundamente

afectado por nuestras convicciones particulares sobre que es una buena vida humana, que es un buen ser humano y *para* qué es la vida humana. Por ejemplo, si tienes una visión más individualista de la naturaleza humana, entonces, aunque pudieras ser pobre, te gustaría una sociedad con todos los énfasis en la iniciativa personal y el libre mercado, sin impedimentos para la libre empresa. Una visión diferente de las cosas podría llevarte a diseñar un rol mucho mayor del gobierno, para ayudar al pobre y regular el mercado. Tu preferencia por uno o por el otro va más allá del interés personal racional a las creencias sobre la naturaleza humana.

Por lo cual incluso detrás de un «velo de ignorancia» las personas no elegirán el mismo tipo de sociedad porque, como el filósofo político de Harvard Michael Sandel insiste, todas las nociones de justicia son «inevitablemente prejuiciosas». La idea de que «no deberíamos traer convicciones religiosas o morales a las discusiones públicas sobre justicia» es francamente imposible. Sandel escribió: «Ya sea que argumentemos sobre los rescates financieros […] las madres de alquiler o el matrimonio del mismo sexo, esfuerzos para ayudar a los más desfavorecidos o […] el pago del director ejecutivo […] las cuestiones de justicia están vinculadas a las nociones conflictivas del honor y la virtud, el orgullo y el reconocimiento».[527] El libro de Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Whose Rationality?* [¿De quién es la justicia y la racionalidad?] tiene un título que resume la tesis de Sandel. No hay una forma simple y única para razonar o entender la justicia. Nuestra racionalidad y entendimiento de la justicia depende de nuestras creencias sobre lo bueno y lo malo, lo correcto y lo incorrecto, la naturaleza de la virtud, la relación del individuo con el grupo y muchas otras cosas.[528]

Entonces las esperanzas de Rawls de una nueva unidad social basada en mantener en privado nuestras opiniones religiosas y morales deben enterrarse. Y, sin duda, se han enterrado. Este enfoque ha sido usado por una generación y no ha funcionado. Nuestra cultura está dividida y fracturada por

facciones enfrentadas con visiones fundamentalmente diferentes sobre la justicia y el bienestar social. El llamamiento a los derechos humanos sobre la base de un «razonable interés personal» no es convincente.[529]

En contraposición, el Dr. Martin Luther King Jr. buscó una sociedad justa sobre una base mucho más sólida. Sostuvo que la segregación no solo era inútil para el bienestar general de una sociedad, sino que era un pecado. Sabía que los derechos humanos no tenían poder si solo eran creados por una mayoría o impuestos por decreto judicial. Ellos tenían poder solo si existían por cuenta propia, si se reconocía que la persona agraviada delante de ti, que presentaba el reclamo en tu contra, era un ser humano. Apoyándose en la enseñanza bíblica que cada ser humano es creado a la imagen de Dios (Gén. 1:26-27), el Dr. King escribió:

> La imagen de Dios en nosotros da a cada persona una singularidad, le da valor, le da dignidad. Y nunca debemos olvidar esto como una nación: no hay una escala en la imagen de Dios. Cada hombre desde una tecla blanca aguda hasta una tecla negra baja es importante en el teclado de Dios, precisamente porque cada hombre es hecho a la imagen de Dios.[530]

La Biblia nos da el fundamento más sólido posible para la idea de los derechos humanos. Tu prójimo viene a tu presencia con un valor inherente, una dignidad inviolable (Gén. 9:6). Martin Luther King Jr. no les pidió a los blancos de Estados Unidos que hicieran libres a los afroamericanos al buscar un interés personal racional, sus propias definiciones individuales de una vida plena. En cambio, citó parafraseando Amós 5:24, los instó a no estar satisfechos hasta no ver que «la justicia corriera como agua por toda la nación».[531] El enfoque secular de Rawls palidece ante el fundamento cristiano para la justicia usado por el Dr. King.

La opresión de la modernidad

Aunque muchas personas piensan que un compromiso con los derechos es parte de una visión secular de las cosas, la realidad es que los derechos humanos tienen una relación problemática tanto con las fases del

secularismo, la primera de ellas llamada modernidad, y la segunda a menudo llamada posmodernismo.

Como lo señalamos anteriormente, los líderes de la *Frankfurt School*, Max Horkheimer y Theodor Adorno, llegaron a ver que tanto el capitalismo como el socialismo, de derecha e izquierda, podían ser opresivos. Tanto el fascismo como el comunismo perdieron su rumbo moral cuando definieron «el bien mayor» de tal manera para justificar la violencia y usaron la burocracia y los métodos científicos para llevarla a cabo con eficiencia. Cada ideología encontró maneras para lograr su respectivo ideal social tan totalitario que excluyó y explotó a cualquiera que se le opusiera. Esto llevó a Adorno a la «dialéctica negativa» contra los sistemas de pensamiento que eran «totalizadores», es decir, que afirmaban ser capaces de explicar toda la realidad, arreglarla y mejorarla, y aplastaban y marginaban toda disidencia por esa razón.[532]

Esta crítica que nació en la *Frankfurt School* se convirtió en lo que ahora se conoce como posmodernismo y posestructuralismo.[533] El filósofo Jean François Lyotard es conocido por su definición de posmodernismo como «incredulidad hacia las metanarrativas».[534] Una gran narrativa o metanarrativa es «una teoría totalizadora [como en totalitario] que pretende incorporar todos los hechos, todas las perspectivas, y todas las formas de conocimiento en una explicación global».[535] Lyotard partió de Adorno al identificar estas «grandes teorías» que tendían no solo a ser utópicas sino además, en el nombre de su visión positiva y elevada de su propio poder, a destruir todo desacuerdo.

Lyotard incluiría el marxismo en este grupo, con su creencia en el triunfo inevitable de la clase trabajadora (o proletariado), y así el posmodernismo no es popular con muchos de la izquierda.[536] Pero él y sus seguidores también se opusieron a las declaraciones del capitalismo, de la «mano invisible» del mercado según Adam Smith. La metanarrativa dicta que las personas pueden entenderse mejor como actores racionales y consumidores, y que solamente

la libre empresa llevará inevitablemente a los seres humanos a la distribución más racional y eficiente de todos los recursos. El mercado, no el gobierno, es la manera de lograr la prosperidad y la paz en el mundo. Una tercera metanarrativa en esta categoría es el neodarwinismo, el cual pretende ser una explicación general de toda la conducta humana y la historia. Todo sobre nosotros puede entenderse en términos de biología evolutiva y neurociencia. Si Lyotard estuviera vivo, sin duda vería las afirmaciones de Silicón Valley como una metanarrativa totalizadora, tanto sus afirmaciones habituales de estar «cambiando el mundo» como las predicciones de que la tecnología resolverá los problemas de la pobreza, el racismo, la enfermedad, la vejez e incluso la muerte.[537]

Los pensadores posmodernos argumentan que las metanarrativas modernas son inherentemente autoritarias porque reprimen la diferencia. Estar en desacuerdo con cualquiera de ellas no solo se ve como un diferente punto de vista, sino más bien como antirracional o antisocial, una forma de barbarismo primitivo. Para oponerse a estas grandes narrativas modernas, el posmodernismo negó cualquier valor verdadero universal y cualquier capacidad de razonar para penetrar y comprender la realidad. Los líderes han usado la verdad como una forma de «control social».[538] Por lo que todas estas afirmaciones de la «verdad» se perciben ahora como un cambio en la retórica que usan los que están en el poder para marginar y dominar a aquellos cuya crítica podría disminuir su control del poder. En lugar de la «verdad» (una palabra que siempre la ponen dentro de citas intimidatorias) los posmodernistas promueven una multitud de «micronarrativas» contradictorias y opuestas. Las personas pueden vivir dentro de su propia narrativa creada de la vida. En lenguaje popular, «lo que es verdad para mí no es verdad para ti», Deberíamos reconocer una multitud de «verdades» sociales y personales que están bien para los individuos, pero no necesariamente encajan dentro de un todo coherente. Cualquier intento de alcanzar un consenso y paz en la sociedad era visto por Lyotard y sus

herederos como opresivo para alguien o para algún grupo.

La gran ironía es que el posmodernismo crea su propia metanarrativa. Como lo ha señalado Terry Eagleton, el posmodernismo es igual de propenso a dividir el mundo en un binario de «sombreros blancos» —los que promueven la pluralidad, lo múltiple, lo local, las micronarrativas variables— y los «sombreros negros» —los que apoyan los valores universales, los absolutos y las metanarrativas—.[539] Los defensores posmodernos son igual de «exclusivos y críticos», igual de rápidos para demonizar y marginar los puntos de vista opuestos, como las ortodoxias que están en contra.[540] La diferencia es que las metanarrativas modernas silencian y marginan a la oposición al llamarla antirracional, mientras que la metanarrativa posmoderna margina a sus oponentes al insistir que todo el que hace una declaración de valor universal está sentado en la silla del opresor. El argumento es silenciado por la afirmación que todo debate es una estratagema de los privilegiados para mantener sus privilegios.

Esto, sin duda, es igual de totalitario y asfixiante como las viejas metanarrativas modernas. Al «sacrificar la noción de la verdad en general», el posmodernismo termina siendo solo una herramienta más para el uso de la opresión. Al «insistir que la verdad es una función del poder y del deseo, navegan temerariamente muy de cerca de lo que critican que hacen los líderes en la práctica».[541] En otras palabras, si es verdad que las afirmaciones de la verdad son solo maneras de obtener poder, entonces las afirmaciones de «que no hay verdad solo poder» son también nada más que maneras de obtener poder.

Y en última instancia esta estrategia contra la opresión carece de relevancia. Si no hay verdad, ¿sobre qué fundamento pueden los débiles decirles a los fuertes que lo que están haciendo es incorrecto? Si no hay verdad sino solo poder, ¿por qué no deberían los fuertes solo mantener el control del poder y usarlo como quieran? Un académico escribió: «Si la “verdad” es una ilusión empleada por el poderoso para subordinar al débil, ¿estará mejor el débil si el

poderoso aceptase esa proposición y procediera a subordinar al débil por el ejercicio directo del poder?».[542]

El fracaso del posmodernismo

Todo esto ha llevado a muchos a afirmar que el posmodernismo está menguando. En 2011 el *Victoria and Albert Museum* [Museo de Victoria y Alberto] produjo «la primera retrospectiva completa sobre el posmodernismo», titulada «Postmodernism: Style and Subversion, 1970-1990» [El posmodernismo: estilo y subversión, 1970–1990]. El museo lo presentó principalmente como un movimiento en las artes, pero en un importante artículo Edward Docx observó que la exhibición era una señal de que el movimiento filosófico de la deconstrucción de todas las afirmaciones de la verdad y las metanarrativas habían comenzado a decaer en su influencia.[543]

Docx explicaba por qué se había debilitado en las artes. Al principio «la supremacía del capitalismo occidental parecía mejor desafiado al implementar las irónicas tácticas del posmodernismo». Pero «como el posmodernismo ataca todo», no había manera de establecer ningún criterio estético, nadie tiene el derecho de decir que este arte era bueno o este era malo. Esto significó que la única manera de apreciar las obras de arte era por el dinero que hacían. Irónicamente, «al remover todo criterio, nos quedamos sin nada, sino el mercado, lo opuesto a lo que intentaba el posmodernismo originalmente».[544]

Añadía que, en los ámbitos de la filosofía y la política, los efectos escalofriantes del posmodernismo han sido similares. Como ataca todas las afirmaciones y rechaza cualquier criterio para juzgar algo, «un clima de confusión e incertidumbre comenzó a crecer y a florecer hasta que, en años recientes, se ha hecho omnipresente». El problema se presenta cada vez que buscamos establecer un movimiento social o cualquier programa de justicia. «Si removemos los privilegios de todas las posiciones, no podemos hacer valer nuestra posición, no podemos por ello participar en la sociedad o la colectividad y así, en efecto, se convierte en un agresivo posmodernismo, en

el mundo real, indistinguible de una rara especie de conservadurismo inerte. Desde esta perspectiva, es más fácil ver por qué su poder ha estado disminuyendo».[545] Richard Bauckham añadió que «el relativismo posmoderno no ofrece resistencia convincente» a la narrativa de la plenitud a través de «las elecciones de vida del consumidor», la cual solo refuerza el mercado y el capitalismo, justo lo que los posmodernistas no querían hacer originalmente.[546]

Quizás ha sido el reconocimiento de que el posmodernismo se encuentra en un callejón sin salida, así como las tendencias totalizadoras de la ciencia moderna y la racionalidad, que ha llevado al sorprendente movimiento reciente de muchos intelectuales (tradicionalmente seculares en la izquierda) a admitir la importancia de la religión para hacer justicia en el mundo. El filósofo Simon Critchley, quien no es un creyente religioso, escribió un libro titulado *The Faith of the Faithless* [La fe del incrédulo].[547] En el libro hizo la pregunta: «¿Es concebible la política sin la religión?» y responde sí, porque hay muchas teorías políticas seculares, incluyendo la de Rawls.

No obstante, luego preguntó: «¿Se puede "poner en práctica" la política sin la religión […] sin recurrir a la trascendencia? […]. ¿Puede una colectividad política mantenerse a sí misma […] su unidad e identidad, sin un momento de lo sagrado, sin religión, sin rituales y algo que pudiéramos llamar "creencia"?». Respondió: «Pienso que no».[548] Luego añadió: «He llegado a esta conclusión sin especial alegría». Con todo, Critchley dudaba que los sacrificios necesarios para crear una sociedad justa se asumirían a menos que muchos creyeran y sintieran «la abrumadora, infinita demanda» del amor, «la clase de demanda que Cristo hizo en el Sermón del Monte cuando declaró: "Amen a sus enemigos y oren por quienes los persiguen"» (Mat. 5:44).[549] El mandamiento de amar sacrificialmente, incluso a tus enemigos, no es en última instancia práctico. No puede alcanzarse en esta vida. No es la clase de demanda que la racionalidad egoísta podría producir. Critchley afirmó que sentir esta «infinita demanda de la ética» exigía de la fe en una dimensión

trascendente al universo. Dudaba que algún movimiento, de tamaño significativo hacia la justicia en una sociedad, pudiera ocurrir a menos que muchas personas tuvieran esta fe y vivieran esta demanda.[550]

Un absoluto no opresivo

Hemos examinado las dificultades que tiene la visión secular de las cosas, no solo para explicar el valor moral y los derechos humanos, sino también para motivar a las personas a respetarlos y a vivir según ellos de modo consiste. Los problemas son tan graves que muchos autores y pensadores seculares ven la religión como una necesidad en cualquier avance hacia sociedades más justas. Pero, ¿no tiene el cristianismo sus propios problemas con la justicia? En particular, ¿no es el cristianismo mismo una metanarrativa totalizadora? ¿No afirma sostener los valores universales, verdaderos, y no se ha usado esa verdad para marginar y demonizar todas las diferencias y desacuerdos como herejía?

La respuesta, por supuesto, es: «Sí, pero, no tan rápido». Lo que nuestro estudio nos ha mostrado es que la negación de la verdad moral universal, que caracteriza tanto a la modernidad como al posmodernismo, no necesariamente ha llevado a la paz y a la libertad, sino a nuevas formas de control y marginación. Sin una creencia en hechos morales objetivos, no hay manera de construir un programa de justicia. Aunque, también es verdad que muchas religiones, con sus afirmaciones absolutas, han abusado y oprimido a personas. ¿Cuál es el camino a seguir?

Richard Bauckham de la University of St. Andrews, escribió: «Necesitamos una historia que afirme una vez más los valores universales, mientras que resistimos su cooptación por las fuerzas de dominación».[551] En síntesis, necesitamos una «metanarrativa que no sea totalizadora», un absoluto no opresivo. Como se ha visto, no podemos trabajar para lograr la justicia sin algún reconocimiento de valores morales universales. La disolución que ha llevado a cabo el modernismo y el posmodernismo de las normas morales no se ha reflejado en la liberación y la paz que hemos buscado. Así que, necesitamos valores universales, pero también necesitamos algo que socave

la inclinación humana natural y poderosa de dominar a otros.

Bauckham cree que necesitamos mentiras dentro de las páginas de la Biblia. No negó que «la historia cristiana se ha visto […] al menos igual de comprometida por las distorsiones opresivas». No obstante, argumentó que es posible hacer una «extracción de los aspectos de la historia bíblica que resistan […] [tales] distorsiones ideológicas».[552] ¿Cuáles son estos aspectos de la fe cristiana que pueden proveer un fundamento para hacer justicia y al mismo tiempo impedir que nosotros mismos nos hagamos opresores?

Primero, las metanarrativas tratan de explicar toda la realidad, lo que puede llevarnos a la arrogancia de ver a todos los oponentes y disidentes como antirracionales o peligrosamente ingenuos. Sin embargo, la historia bíblica, mientras que nos da muchas ideas fundamentales sobre la naturaleza y propósitos humanos, con todo nos deja muchas otras «difíciles de comprender». Los salmos, como Salmos 88, nos presentan oraciones por los creyentes que sufren, que algunas veces terminan en oscuridad, sin una resolución o respuesta clara. Los amigos de Job, con aire de suficiencia, pensaban que conocían los caminos de Dios, así que, dedujeron que los que sufrían eran siempre castigados por algún pecado. Esta perspectiva simplista los llevó a dividir el mundo entre las buenas personas y las malas, y elimina «la posible solución real de los males de la historia». Su dogmatismo los llevó a condenar y a despreciar a la gente que no coincidía con ellos. Sin embargo, al final del Libro de Job, son condenados por Dios. Solo Dios tiene la completa perspectiva de las cosas. Nosotros solo miramos en parte.

Entonces la historia bíblica no es la clase de «explicación [clara y] exhaustiva de la realidad», que lleva a los creyentes a la arrogante posición de poseer todas las respuestas.[553]

Segundo, las metanarrativas ofrecen el prospecto de resolver todos los problemas del mundo. Y ciertamente, a diferencia del posmodernismo, la historia cristiana da esperanza de corregir el mal y la redención de todas las cosas a través de la acción salvífica de Dios en Jesucristo. No obstante, a

diferencia de la modernidad, el cristianismo no enseña que es una redención que los seres humanos pueden lograr. Esta redención futura no es «en términos de la razón [humana] o del dominio humano, sino en términos de la libertad y el propósito de Dios».[554] Las narrativas modernas —las historias de la literatura, el teatro y la pantalla— son ante todo sobre «el logro humano», cómo las personas «pueden superar la adversidad y lograr sus metas libremente elegidas». Esto encaja con la metanarrativa moderna de que nosotros creamos nuestros propios significados y nuestra moral y, con la razón y la ciencia, podemos resolver los problemas del mundo. Las historias bíblicas, en cambio, no nos llevan a pensar de esta manera. Los personajes bíblicos enfrentan las fuerzas tanto del bien como del mal más allá de su control. Ganan a través de la fe y con la ayuda de la gracia sobrenatural. «Su mundo es más misterioso que comprensible, y ellos no esperan dominarlo».[555]

Entonces, para un cristiano la redención no puede ser una esperanza utópica en el progreso inevitable o en el ingenio humano, sino solo en Dios, y en el tiempo de Dios.

Una historia sobre el cambio del orden

Finalmente, las metanarrativas a través de sus afirmaciones de la verdad pueden llevar a la dominación, pero la trama bíblica revela «una historia de la elección repetida de Dios del dominado y el miserable, del indefenso y el marginado».[556]

La Biblia inicia con el Libro de Génesis, escrito cuando la progenitura —la transferencia de toda la riqueza y las propiedades de toda la familia al primogénito— era una ley rigurosa en casi todas las sociedades. Sin embargo, la totalidad de Génesis subvierte esta norma cultural.[557] Dios constantemente eligió y operó a través de los segundos hijos, aquellos sin poder social. Eligió a Abel en lugar de Caín, a Isaac en lugar de Ismael, a Jacob en lugar de Esaú, a José en lugar de Rubén. Y cuando operó a través de las mujeres, no eligió a las mujeres con poder cultural de belleza y sexualidad. Llevó a cabo Su obra

salvífica a través de Sara, anciana y estéril, no la joven Agar, a través de Lea, no amada y poco agraciada, no la hermosa Raquel. Repetidas veces, Dios se negó a permitir que sus actos de misericordia siguieran el sentido esperado de las influencias y los privilegios terrenales. Colocó en el centro de la historia a la persona que el mundo colocaría en la periferia. El erudito bíblico Walter Brueggemann comentó sobre Génesis 25 donde Dios anunció a través de una predicción que operaría a través del hijo más joven. Explicó que la lección de Génesis es que «la predicción va contra toda sabiduría convencional».

> Los israelitas deben haberse preguntado sobre este patriarca que siempre estaba en problemas […]. Este Dios no se alió solamente con los que eran evidentemente valorados, los primogénitos. Esta predicción habla sobre un cambio en el orden. Afirma que no estamos destinados a la manera en que el mundo, al presente, está organizado.
>
> Esta es la premisa del ministerio de Jesús: los pobres, los que lloran, los mansos, los hambrientos… son los herederos del reino (Mat. 5:3-7).[558]

Según avanza la trama bíblica, vemos a Dios parado junto a Israel en esclavitud contra la opresión del imperio más grande en el mundo. Avanza a la historia de Jueces —los libertadores y líderes, quienes unos tras otros guiaron a Israel cada vez que cayó bajo el dominio de las naciones más poderosas—. Sin embargo, los textos han señalado a menudo que el hombre a quien Dios levantó —Jefté, Gedeón, Sansón— era alguien de una tribu más pequeña, una familia de condición baja o incluso de la clase de los marginados sociales. David, el rey, era el más joven y el más pequeño de la familia de Isaí (1 Sam. 16). Luego, en el Nuevo Testamento, cuando Jesús encontró a un hombre respetado y a una mujer socialmente marginada (Juan 3 y 4) o a un líder religioso y a un cobrador de impuestos (Luc. 18) o a un maestro religioso y a una mujer pecadora (Luc. 7), siempre es el marginado moral, racial, sexual o social el que se relaciona más fácilmente con Jesús.

Junto con esta narrativa del cambio en el orden de los débiles y los fuertes, de los pobres y los ricos, hay un amplio y profundo río de enseñanza ética y

un llamamiento para todos los creyentes a vivir justamente y ser agentes de justicia social en el mundo. Los profetas del Antiguo Testamento insistieron en que desatender al pobre y necesitado era señal de falta de fe genuina en Dios (Isa. 1:17; 58:6-7). Asimismo, el Nuevo Testamento enseñó que el amor práctico por el pobre era una marca de un corazón transformado por la gracia (Sant. 2:14-17; 1 Jn. 3:17-18). Dios «levanta del polvo al pobre y saca del muladar al necesitado; los hace sentarse con príncipes […]. A la mujer estéril le da un hogar y le concede la dicha de ser madre» (Sal. 113:7-9), pero «Mira de lejos a los orgullosos» (Sal. 138:6, comp. Sant. 4:6).[559]

La razón para este persistente argumento en la Biblia no es simplemente porque a los escritores les agradaban los desamparados e indefensos. Es porque el máximo ejemplo de la obra de Dios en el mundo fue Jesucristo, el único fundador de una religión importante que murió en deshonra, que no estuvo rodeado por todos Sus amados discípulos, sino que fue abandonado por todos aquellos que le importaban, incluyendo a Su Padre. Fue víctima de una injusticia y murió oprimido y desamparado. La salvación de Jesucristo viene a nosotros a través de Su pobreza, rechazo y debilidad. Y los cristianos no son salvos por reunir fuerzas y realizar grandes obras, sino por admitir su debilidad y necesidad del Salvador.

La mayoría de las metanarrativas afirman: «Así es como se sale adelante. Contrólate, domínate a ti mismo, domina la situación. Sé fuerte. Tú puedes hacerlo». Pero Jesús afirmó, esencialmente: «Tú no puedes hacerlo. Debes confiar en mí». «… Les aseguro que a menos que ustedes cambien y se vuelvan como niños, no entrarán en el reino de los cielos» (Mat. 18:3). Una salvación que se ganara por las buenas obras y el esfuerzo moral favorecerían al más capaz, competente, talentoso y privilegiado. Pero, la salvación por pura gracia favorece al fracasado, al marginado, al débil, porque llega solamente a aquellos que saben que la salvación *debe* ser por pura gracia. Como muestra de esto, Jesús no vino como una persona rica y poderosa sino como un hombre pobre, hijo de una madre soltera.

Así, la Biblia no nos muestra historia tras historia de «héroes de la fe» que van cosechando un éxito tras otro. En cambio, tenemos una serie de narraciones que contienen personajes que por lo general no son las personas que el mundo esperaría que fueran ejemplos o líderes espirituales. La Biblia no es ante todo una serie de historias con un mensaje moral, aunque hay muchas lecciones prácticas. Más bien, es un registro de la gracia de Dios que actúa en las vidas de las personas que no la buscan, que no la merecen, que continuamente la resisten y que no la aprecian después que han sido salvas por ella.

Si todo esto te sorprende, podría significar que has creído una idea completamente equivocada, es decir que el cristianismo se refiere a aquellos que viven vidas morales y buenas y como consecuencia son llevados al cielo. Más bien, uno de los principales temas de la historia bíblica y las historias es que incluso algunos de los seres humanos más capaces que han vivido, como Abraham y David, no lograron elevarse por encima de la brutalidad de sus culturas ni el egoísmo de sus propios corazones. Pero, al aferrarse a las maravillosas promesas de la gracia de Dios que se les concedió en sus fracasos morales, ellos triunfaron.

Una historia que rompe el ciclo

La historia bíblica nos muestra a Dios, quien ama al oprimido, pero que hace algo más que eso. Con una perspicacia penetrante, Bauckham escribió que creer en la historia de la salvación «también rompe el ciclo por el cual los oprimidos se convierten a su vez en opresores».[560] En el Antiguo Testamento a los israelitas se les advirtió constantemente de no oprimir al extranjero ni a los marginados raciales «porque […] ellos fueron extranjeros en Egipto» (Lev. 19:33-34). Recordarles que su salvación de la esclavitud no fue por su propio poder, sino por la gracia de Dios, era socavar radicalmente su inclinación natural humana a la dominación y el control. Pero, Bauckham escribió: «La cruz es el evento en el cual el ciclo [del oprimido que se convierte a su vez en opresor] se rompe en definitiva».[561]

En Proverbios 14:31, vemos que Dios se identificó con el pobre. Si oprimes

al pobre «ofende a su Creador», y si das al necesitado «honras a Dios». Pero solo en Jesús vemos cómo radical y literalmente Dios se identificó con el pobre y el oprimido. Nació en el seno de una familia pobre; vivió entre los marginados. Su juicio fue injusto. Murió de manera violenta, desnudo y sin dinero. Y así el mismo Hijo de Dios supo lo que era ser víctima de la injusticia, enfrentarse a un sistema corrupto y morir en manos de este sistema. Y, los cristianos creemos, que hizo esto para expiar nuestros pecados, para librarnos del castigo. Los cristianos sabemos, entonces, que, a los ojos de Dios, éramos pobres en espíritu y débiles —éramos también extranjeros y esclavos—, pero Dios nos salvó al ser oprimido por nosotros.

Sin duda, creer en las verdades morales universales puede usarse para oprimir a otros. Pero ¿qué pasa si la verdad absoluta es un hombre que murió por Sus enemigos, que no respondió con violencia a la violencia, sino que los perdonó? ¿Cómo podría esa historia, si es el centro de tu vida, llevarte a tomar el poder y dominar a otros? Entonces, podemos concluir que un cristiano, que ha declarado que lo es, que no está comprometido con una vida de generosidad y justica hacia el pobre y el marginado, al menos, es una contradicción viviente del evangelio de Cristo, el Hijo de Dios, cuyo Padre «… hace justicia a los oprimidos, da de comer a los hambrientos y pone en libertad a los cautivos» (Sal. 146:7). Bauckham afirmó: «La distorsión de la historia bíblica en una ideología de opresión tiene que suprimir el significado bíblico de la cruz». Todas estas características de la historia bíblica la hacen «excepcionalmente inadecuada para ser un instrumento de opresión».[562]

La cruz rompe el ciclo de la opresión en más de una forma. Las personas que sienten pasión por la justicia a menudo se vuelven farisaicas y crueles cuando confrontan a personas que perciben como opresoras. Sin embargo, a los creyentes en Cristo se les enseña a confesar que han ofendido a Dios cuando han hecho algún mal a otras personas que están hechas a la imagen de Dios. No hemos amado y respetado a nuestro prójimo como nos gustaría ser tratados. Es decir, cada cristiano que entiende el evangelio admite que ha sido

un opresor. Cuando mentimos, privamos a las personas de la verdad a la que tienen derecho. Cuando rompemos una promesa, privamos a las personas de los beneficios a los que tienen derecho. Y si no somos pobres y cerramos nuestro corazón a aquellos que lo son, los privamos del sustento al que tienen derecho. Los cristianos saben que tienen el corazón de opresores, no obstante, han sido salvos por pura gracia. Por ello, incluso cuando confrontan al opresor, pueden hacerlo con determinación valiente y firme, pero el evangelio enseña que se haga sin pretensión de superioridad moral y hostigamiento. No pueden odiar al que odia o justificarse de oprimir al que piensan que es un opresor.

El evangelio de Jesucristo ofrece una verdad absoluta no opresora, una que ofrece una norma fuera de nosotros como una manera de escapar de la ineficacia del relativismo y del individualismo egoísta, pero uno que de verdad no puede usarse para oprimir a otros. Terry Eagleton cree que «si la fe religiosa fuera exenta de la responsabilidad de proveer orden social con un conjunto de razones para su existencia, podría ser libre para redescubrir su verdadero propósito como una crítica de todas estas políticas». Cree que «lo que añade a la moralidad común no es algún respaldo sobrenatural, sino las terribles e inconvenientes noticias que nuestras formas de vida deben pasar por la disolución radical, si han de renacer como comunidades justas y compasivas. La señal de esta disolución es la solidaridad con el pobre y el débil. Es en este caso que una nueva configuración de la fe, la cultura, y las políticas podrían nacer».[563]

PARTE TRES

EL CRISTIANISMO TIENE SENTIDO

ONCE

¿Es razonable creer en Dios?

Empecé este libro con el supuesto de que mis lectores favorecían más un punto de vista secular que uno religioso. Si esa es tu postura, podrías pensar que la religión está en declive a largo plazo, porque menos y menos personas verán o sentirán la necesidad de esta. También podrías pensar que la religión es puramente un asunto de la fe y no de la razón, que la secularidad es la visión más racional y científica de las cosas, y que incumbe a los creyentes demostrar la existencia de Dios. En los primeros dos capítulos puse la mira en estos dos puntos de vista y argumenté que abarcan, desde importantes simplificaciones exageradas, hasta graves errores.

Comparar las visiones del mundo

Vimos que no es cierto que la religión esté declinando o que debe declinar inevitablemente dentro de una sociedad moderna. Sostuve que todas las variedades del secularismo son conjuntos de creencias, no solo la ausencia de la fe. Ciertamente, decir «debes demostrarme que Dios existe» es elegir y creer en una forma de racionalidad que la mayoría de los filósofos hoy consideran simplista. Ni la religión ni la secularidad pueden demostrarse; son sistemas de pensamiento y creencia que necesitan compararse y contrastarse entre sí con el fin de determinar cuál es más lógica. Es decir, ¿cuál le da más sentido a nuestra experiencia, a las cosas que conocemos y que necesitan explicarse? ¿Cuál le da más sentido a nuestra experiencia social y trata los problemas que enfrentamos al vivir juntos? Y ¿cuál de estas es la más lógicamente coherente? En suma, necesitamos preguntar cuál de estas visiones de la realidad tiene el mayor sentido emocional, cultural y racional.

No podría en este libro comparar todas las principales tradiciones contemporáneas o cosmovisiones, por ejemplo, apenas discutimos el hinduismo, el budismo o el islamismo. Pero llevamos a cabo un examen comparativo del cristianismo y el secularismo occidental. Lo hicimos al examinar las seis cosas que son hechos evidentes a la vida humana, cosas sin las cuales no se podría vivir. Ellas serían el sentido de la vida, la satisfacción,

la libertad, la identidad, la esperanza y la justicia. En cada caso hay narrativas conflictivas, hay una forma secular y una cristiana de entender y tratar las necesidades. Argumenté que en cada caso las narrativas seculares, aunque a menudo correctas en parte, no son evidentes y están acompañadas de una multitud de dificultades. Luego esbocé el penetrante análisis y la explicación del cristianismo en cada área de nuestra experiencia de vida. Por último, en cada capítulo, consideré las ofertas insuperables del cristianismo: un sentido de la vida que el sufrimiento no puede eliminar, una satisfacción que no se basa en las circunstancias, una libertad que no daña, sino fomenta el amor, una identidad que no te aplasta o excluye a los demás, una brújula moral que no te convierte en un opresor y una esperanza que enfrenta cualquier cosa, incluso la muerte.

A lo largo de todos estos capítulos, he defendido que el cristianismo tiene el mayor sentido emocional y cultural. Ahora estamos en la posición de resumir las razones para creer en Dios y en el cristianismo. La palabra esencial en este caso es «resumir». Hay muchos otros libros que proveen evidencia y argumentos excelentes, detallados y sustanciales para la fe cristiana. Este libro que estás leyendo fue escrito para llevar a los lectores seculares a un lugar donde podría parecerles incluso sensato y deseable explorar los extensos fundamentos de la verdad del cristianismo.

Así que en este capítulo daré una visión bastante general de las razones para creer que Dios existe. Resumiré la argumentación básica y servirá como una introducción a otros libros y lecturas que te darán un razonamiento más completo del que puedo proveer aquí.

¿Por qué creer en Dios?

Tradicionalmente se ha esperado que los creyentes deberían proporcionar evidencias de la existencia de Dios, a los no creyentes. Al fin y al cabo, no creeríamos en seres como el yeti (el gigante hombre de nieve) o el monstruo de Loch Ness a menos que hubiera pruebas de su existencia. Así que, la obligación de probar, se piensa, corresponde al creyente en Dios. Sin embargo, estas criaturas son seres en el mundo, mientras que la Biblia no

entiende a Dios como un ser dentro del universo material, ni tampoco lo hacen otras religiones. Ellas entienden a Dios más bien como un Ser en sí mismo, el fundamento y la condición para que todas las demás cosas existan. Todas las cosas que existen dependen de Dios momento a momento para existir. Sin Dios nada existiría. Los que no creen en Dios, por el contrario, piensan que los objetos materiales existen «por sí mismos».[564]

El filósofo C. Stephen Evans escribió que, por tanto, determinar la existencia de Dios no es como determinar la existencia de cualquier ser dentro del mundo material: «Creer en Dios es creer que el universo tiene cierto carácter; no creer en Dios es creer que el universo […] tiene un carácter muy diferente».[565] Así que los creyentes en Dios han argumentado que la existencia de Dios no puede demostrarse empíricamente, como si fuera un objeto físico.

En cambio, muchos filósofos religiosos han afirmado que la existencia de Dios puede deducirse lógicamente. Muchas teorías científicas, en particular las de las ciencias físicas, lo establecen así.[566] La teoría X es más razonable que la teoría Y si explica la información (lo que vemos) mejor que la teoría Y. Esto, sin duda, no es una prueba final del tipo que puede concluirse en un laboratorio. Sin embargo, la mayoría de las teorías sobre las ondas y las partículas, sobre la luz y las moléculas, se establecen así. De manera similar, los argumentos a favor de Dios sostienen que creer en Dios le da más sentido racional al mundo, que no creer, porque explica la información, lo que vemos y conocemos sobre el mundo.

Los argumentos para la existencia de Dios son muchos, pero presentaré solo seis. Podríamos llamarlos los argumentos para la existencia de Dios a partir de la existencia misma, el ajuste fino o preciso, el realismo moral, la conciencia, la razón y la belleza.

La maravilla del cosmos

Una manera de argumentar en favor de la existencia de Dios es inferir Su existencia de la existencia misma.

Nada no puede producir algo. Todo debe venir de algo que ya es. Esto se

refiere a que debe existir algún ser único que existe sin una causa, que no surgió de la nada, que es su propia causa y el origen de todo lo demás. Que un ser que es en Sí mismo es Dios. De nuevo, porque todos los seres naturales tienen una causa, debe existir alguna entidad sobrenatural que existe sin una causa, de la cual todo ha llegado a ser.

Hay dos respuestas a este argumento. La primera, es afirmar que no hay una primera causa, solo una «regresión infinita» de causas. Sin embargo, la ciencia no conoce de una cadena de eventos sin un principio, entonces ¿cómo podría haberse iniciado esa cadena? La otra respuesta común es afirmar: «Si todo debe tener una causa, ¿qué causó a Dios?» y entonces se argumenta que la materia siempre ha existido.

Sin embargo, ambas soluciones, aunque tratan de negar la necesidad de Dios, irónicamente todavía exigen creer en lo sobrenatural. Si Dios no existe, entonces la materia original surgió de la nada o la materia original siempre ha existido sin una causa, o hay una regresión infinita de causas sin un principio. Cada una de las respuestas nos remueve del campo de la ciencia y del universo que conocemos. Son poco menos que milagros, puesto que la ciencia no conoce de seres o procesos físicos que surgen de la nada o que no tienen principio. Entonces, irónicamente, hay un acuerdo que la ciencia moderna es completamente insuficiente para explicar la existencia del mundo. Lo que sea que lo produjo debió ser algo extranatural o sobrenatural. Así que, incluso los que piensan que están negando este argumento a favor de una divinidad sobrenatural, todavía lo están apoyando. Este mundo material no puede ser todo lo que hay en el universo.[567]

¿Es esta una prueba irrefutable de la existencia de Dios? No, porque no demuestra que el Dios todopoderoso, santo y personal de la Biblia existe. Pero es un argumento fuerte de que hay algo más allá del mundo natural que trajo el universo a la existencia y que incluso ahora lo sostiene.

Quizás has perdido un poco de interés en los silogismos lógicos de los párrafos anteriores. Sin embargo, la misma existencia del cosmos podría

proveer la evidencia para tus sentidos de manera más directa. Como se ha visto, Albert Camus creía que Dios no existía y que el universo no tenía sentido ni explicación. Con todo, Camus sentía que era absurdo que fuera así, que *debía* tener sentido y un propósito. Algunos pensadores han señalado la inconsistencia de Camus. Pero quizás solo estaba percibiendo que el universo era demasiado misterioso y maravilloso para simplemente existir por sí mismo. Para muchos, el increíble universo es suficiente evidencia que señala más allá de sí mismo a Algo. Numerosas personas también encuentran que esta maravilla del cosmos es una señal convincente de la realidad de Dios.[568]

La percepción de un diseño

Otro argumento a favor de la existencia de Dios tiene que ver con el aparente ajuste fino o preciso y el diseño del mundo. Hace poco, muchos pensadores cristianos destacaron las constantes de la física. La velocidad de la luz, la constante gravitacional, la fuerza de las fuerzas nucleares débiles y fuertes, todas deben tener casi exactamente los valores que tienen para que la vida orgánica exista. Podemos verlos como un conjunto de diales, los cuales deben ajustarse exactamente donde están. En términos de probabilidad de que todos los diales estuvieran ajustados todos a la vez para permitir la vida es cerca de 10100. De todas las posibles disposiciones de configuración, solo uno en miles de millones de billones pudo haber producido la vida sobre el planeta.

Las implicaciones de esto pueden deducirse con una ilustración. Imagina que un hombre va ante un pelotón de fusilamiento. Diez tiradores disparan contra el prisionero, quien está a solo tres metros de distancia. Todos fallan. ¿Podría haber sucedido por accidente? Sí, es posible que todos estornudaron o tosieron o estaban ebrios esa mañana y cosas así y todos fallaron. Pero, sería más razonable concluir que hubo alguna conspiración, algo planeado y diseñado por alguien.

Así que, los creyentes en Dios afirman que mientras no evites el tema y asumas que Dios no podría posiblemente existir, entonces el ajuste fino de la física es más lógico en un universo en el cual existe un creador y diseñador. Es improbable que todas las constantes de la física resultaran estar

perfectamente ajustadas por sí solas para generar la vida. Sería más razonable concluir que algo lo planeó y lo diseñó.[569]

¿Es una prueba irrefutable de la existencia de Dios? No, porque su razonamiento es solo que es más probable que haya un Dios a que no lo haya. Sin embargo, el argumento tiene fuerza real. Muchos ateos se sienten obligados a participar en ella, la mayoría al proponer la «tesis del multiuniverso», es decir que hay un número infinito de universos, de modo que es inevitable que algunos o uno estarían ajustados para la vida. Pero el professor del *Massachussets Institute of Technology* Alan P. Lightman, en *Harper´s Magazine*, escribió sobre «la crisis de la fe de la ciencia». Afirmó que el argumento del ajuste fino es suficientemente sólido, por lo que los científicos han planteado la tesis del multiuniverso, aunque no hay una pizca de evidencia para ello ni manera de probarla.[570] En otras palabras, o das un gran paso de fe para creer que existe un Dios que diseñó el universo o das un gran paso de fe para creer que no. Ese es un testimonio que fortalece el argumento.

Como se mencionó, la percepción de un orden y un diseño del mundo pueden funcionar de manera directa en las intuiciones de las personas, al margen de una serie detallada de proposiciones lógicas. El distinguido físico Lewis Thomas escribió: «No puedo hacer la paz con la doctrina de la aleatoriedad: No puedo admitir la noción de despropósito y puro azar en la naturaleza. Aunque no sé qué otra cosa poner en su lugar para la tranquilidad de mi mente». C. Stephen Evans dijo que Thomas era un hombre que se sentía «atraído a la idea» de un diseño.[571] Evans también destacó que el gran filósofo Immanuel Kant, aunque concluyó que el argumento del diseño no constituía una prueba rigurosa para la existencia de Dios, con todo habló con frecuencia y de manera conmovedora sobre «el orden espléndido, la belleza y la providencia que se revelan en todas partes en la naturaleza», lo cual, creía Kant, llevaba naturalmente «a la fe en un sabio y gran autor del mundo».[572]

El realismo moral

Otro razonamiento tradicional para la existencia de Dios se conoce como el argumento moral.[573] Algunos han expresado que es el más fuerte de todos.[574] Puesto que le ha dado amplio espacio a este razonamiento en el capítulo nueve, solo lo resumiré aquí. Muchos piensan que no solo existen los sentimientos morales, sino también las obligaciones morales. Dios no es necesario para explicar la realidad de los sentimientos morales. Pero, también creemos que es malo que las personas hagan ciertas cosas, independientemente de sus sentimientos. Decimos a otros: «Estás obligado a *no* hacer esa acción, aunque personalmente sientas que está bien hacerla». ¿Cuál sería el fundamento de esa obligación? Si Dios no existe, la obligación moral parece ser una ilusión causada por nuestra biología evolutiva o nuestra cultura. La mayoría de las personas no reconocerá la naturaleza ilusoria de todos los valores morales, no obstante, insistirá que es absolutamente malo hacer algunas cosas. Entonces, la obligación moral es más lógica en un universo creado por un Dios personal, con quien nos sentimos intituivamente responsables, que en un universo impersonal sin Dios.

Otra variante del argumento moral es la cuestión de los derechos humanos. ¿Por qué creer que cada ser humano tiene el mismo derecho a la vida y la libertad? Una respuesta secular es que creamos legalmente los derechos porque hemos visto que la sociedad funciona mejor en esa forma. Pero, si creamos derechos, entonces podemos eliminarlos por voto mayoritario. Muchos de los secularistas occidentales responderían que los derechos no pueden eliminarse, que ellos «existen» ya sea que un gobierno opresivo los reconozca o no en la ley. Pero, si no los creamos, ¿de dónde vienen? Si alguien responde que no son creados, sino de alguna manera son naturales e inherentes, la respuesta es que la naturaleza no es así, que es «cruel y despiadada». Si evolucionamos porque el fuerte le ganó al débil, entonces no hay nada natural sobre la idea de los derechos humanos. Así que de nuevo, ¿por qué existen los derechos? Los historiadores nos dicen que la idea de los derechos humanos surgió de las sociedades que creían en el Dios de la Biblia. Esa no es una prueba de la existencia de Dios. Con todo, los derechos humanos son más lógicos en un universo creado por Dios. Sin Dios, es difícil

explicar por qué o cómo existen.

El argumento moral tampoco demuestra la existencia de un Dios personal. Sin embargo, apunta hacia algo más allá de este mundo. Un materialista consecuente, que no cree en nada más allá de lo natural, en causas científicamente verificables, lucha poderosamente para explicar la obligación moral y los derechos humanos en los cuales no puede, sino creer. Como escribió Thomas Nagel:

> Seguía convencido de que el dolor es realmente malo, y no solo algo que odiamos, y de que el placer es realmente bueno, y no solo algo que nos gusta [...]. Sospecho que lo mismo es cierto para la mayoría [...]. Según la explicación darwiniana, debe considerarse como una ilusión, quizás una ilusión de objetividad que en sí misma es el producto de la selección natural por su contribución a la aptitud reproductiva.[575]

Nagel concluyó que pese a «las credenciales científicas del darwinismo» no es «suficiente para desplazar la convicción inmediata de que la objetividad no es una ilusión con respecto a los juicios básicos de valores».[576]

Y en este caso vemos la fuerza del argumento moral. Si no puedes aceptar que los absolutos morales, objetivos y las obligaciones son ilusiones, entonces tú, al igual que Nagel, tendrás que admitir que debe existir algo más allá del mundo material y físico que los explica, incluso si no puedes estar seguro de qué es.

La conciencia

Hay otros tres argumentos para la existencia de Dios que a menudo se han presentado. Uno tiene que ver con la conciencia humana. Nagel cree que la «conciencia [humana] es el obstáculo evidente para un naturalismo amplio, que depende solo de los recursos de las ciencias naturales» para explicar la realidad.[577] ¿Por qué?

En su famoso artículo «What Is It Like to Be a Bat?» [¿Qué se siente ser un murciélago?], Nagel señaló que un ser tiene estados mentales conscientes, si existe algo, ese es como ser, el ser para ese ser.[578] David Bentley Hart aportó

una lista de rasgos de la consciencia que son notables y difíciles de explicar a través de explicaciones puramente biológicas. Empezó con las «qualia» que Nagel describió, esto es, toda la experiencia humana tiene cualidades subjetivas. Yo no solo estoy consciente de la rosa roja, sino también estoy consciente de mi consciencia de eso, de lo que la rosa es para mí (pero, no lo es, por ejemplo, para mi esposa). Otro aspecto de la consciencia implica la capacidad de hacer abstracciones y deducciones sobre objetos y eventos particulares. Estas abstracciones pueden ir a muchos niveles de complejidad mucho más allá de las similitudes físicas que nuestros sentidos físicos pueden percibir entre los objetos. Los filósofos de la mente también han observado que podemos relacionar nuestro pasado y presente con los demás y prever un futuro que no es como el pasado. Y que somos capaces de percibir profundas estructuras matemáticas en el mundo y hacer operaciones matemáticas complejas también.[579]

¿Cómo explicamos todos estos aspectos del proceso y la creación de las ideas y la consciencia de sí mismo? Los pensadores seculares deben tratar de explicar todos los estados mentales primero como el producto de eventos puramente neurales dentro de nuestros cerebros y segundo como algo que se desarrolló solo porque, en la evolución humana, mejoró la aptitud reproductiva de nuestros antepasados. Sin embargo, es difícil explicar cómo la capacidad para hacer cálculos matemáticos complejos y abstracciones filosóficas fue una capacidad que ayudó a nuestros ancestros a sobrevivir.[580] Steven Pinker, un materialista convencido, ha sido forzado por estos argumentos a coincidir. No está seguro de las razones por las cuales estas capacidades evolucionaron.[581] Opina que quizás la capacidad de reflexionar sobre el yo de uno y la mayoría de los otros rasgos de la consciencia son excesivos, innecesarios, productos de la casualidad de otras capacidades que de verdad encontramos útiles en períodos anteriores de nuestra evolución.

Pero, incluso, si uno acepta esta explicación un tanto tortuosa, nadie puede explicar científicamente el vínculo entre los eventos del cerebro y los

pensamientos. Aunque sabemos que procesos químicos en el cerebro intervienen en los pensamientos, eso no demuestra que estos son completamente creados por estos procesos. Ni alguna vez alguien ha demostrado *cómo* los eventos electroquímicos podrían producir lo que llamamos los pensamientos. Así que, la consciencia no puede explicarse simplemente como un medio para la aptitud reproductiva, ni nadie puede explicar cómo la neuroquímica produce la experiencia subjetiva. Sin embargo, muchos científicos insisten que es solo un asunto de tiempo antes de que lo entendamos todo.

No obstante, insistir que *debe* haber una explicación evolutiva y científica es suponer que *no puede* haber una realidad no material o trascendente. Como ya se ha visto, ese es un supuesto filosófico, no una hipótesis científica. Tal como están las cosas, la consciencia humana apunta a algo más allá del mundo natural.

Hay un problema adicional con el esfuerzo por explicar la consciencia a través de la neuroquímica. Al igual que es imposible para casi todos aceptar que la obligación moral es una ilusión causada por nuestros genes, es difícil para muchos creer que nuestras ideas, esperanzas y amores no son más que reacciones químicas. Francis Crick, un destacado biólogo molecular y neurocientífico, escribió la célebre cita: «Tú, tus alegrías y tus tristezas, tus recuerdos y tus ambiciones, tu sentido de la identidad y libre albedrío no son más que el comportamiento de una gran masa de células nerviosas y moléculas asociadas».[582] Si no existe Dios o una dimension espiritual, esa es más o menos la conclusion lógica.

Entonces ¿lo que sentimos sobre nuestros sentimientos de amor es en realidad y apenas la manera de nuestros genes para pasar nuestro código genético? ¿La trascendencia en torno a esto es tanto una ilusión como el sentido de la obligación moral? Materialistas consecuentes y rigurosos como Pinker y Jerry Coyne dicen sí. Pero, la mayoría de las personas, incluyendo ateos como Nagel, no aceptaría que nuestros ideales, afectos e ideas más

profundas puedan reducirse a procesos electroquímicos. David Skeel escribió que hay «algo hondamente insatisfactorio sobre la afirmación de que el proceso y la creación de las ideas no tiene significado real», que es esencialmente un resultado innecesario de capacidades mentales más importantes.[583]

Si tú, el lector, también crees que la consciencia de ti mismo, el libre albedrío, el amor y la capacidad de reflexionar sobre la realidad son centrales para lo que significa ser humano, y si crees que tu sentido de la trascendencia del amor no es una ilusión producida por tus genes, entonces no deberías estar dispuesto a aceptar que esta realidad material es todo lo que existe. La consciencia y el proceso y la creación de las ideas son más lógicas en un universo creado por un Dios consciente y creador de ideas.[584]

La razón y la belleza

A lo largo de las últimas dos generaciones se ha desarrollado un argumento para la existencia de Dios, conocido como «el argumento desde la razón». Su principal proponente ha sido el filósofo Alvin Plantinga.[585]

La argumentación empieza al examinar el supuesto que nuestras capacidades de raciocinio son el producto de la selección natural. Como lo ha expresado la filósofa Patricia Churchland: «Dejando solo lo esencial […] la tarea principal del sistema nervioso es hacer que las partes del cuerpo estén donde deben estar para que el organismo pueda sobrevivir […]. La verdad, cualquiera que sea, definitivamente queda de último».[586] Su punto es que nuestros cerebros han evolucionado solo para permitirnos sobrevivir, y muchas criaturas hacen esto muy bien sin ninguna capacidad de raciocinio. Así que, la capacidad de nuestro cerebro para razonar evolucionó no para proporcionar verdaderas creencias sobre la realidad, sino solo para decirnos lo que necesitábamos para «comer, huir, luchar y reproducirnos».

Sin duda, tal vez sintamos y creamos que nuestras capacidades racionales funcionan para decirnos la verdad sobre la realidad, pero debemos recordar que, según el naturalismo evolutivo, nuestros genes también nos llevan a

sentir que hay obligaciones morales objetivas y que el amor y el proceso y la creación de las ideas son muy importantes. Los psicólogos evolucionistas argumentan que la persistencia de la creencia religiosa en los seres humanos —la fe en Dios y lo sobrenatural— es también algo que evolucionó en nosotros porque ayudó a nuestros ancestros a sobrevivir. Mucha gente en la raza humana percibe la existencia de Dios, pero según el naturalismo materialista, esa percepción es una ilusión que nos la dieron nuestros genes para ayudar a reproducirnos.

Entonces, esto nos lleva a la pregunta. ¿Si no podemos confiar que nuestras sensibilidades religiosas y morales nos digan la verdad —si la evolución nos dio estas ilusiones solo para ayudar a adaptarnos a nuestro ambiente— entonces por qué deberíamos confiar en que nuestras capacidades de razonamiento nos digan la verdad? No es justo aplicar el cuchillo del escepticismo evolutivo con nuestra moralidad y religión y no usarlo con nuestra razón.

Sin embargo, esto, sin duda, sería devastador para toda la visión materialista de las cosas, la cual se basa en la convicción de que podemos entender la realidad a través de la razón. Nagel escribió: «El naturalismo evolutivo ofrece una explicación sobre nuestras capacidades que debilita su veracidad y al hacerlo se debilita a sí mismo».[587] Si no podemos confiar en las mentes que nos dan la teoría del naturalismo, entonces el naturalismo se perjudica a sí mismo.

Por último, quizás el menos riguroso de manera lógica, pero el más atractivo de manera personal para argumentar a favor de la existencia de Dios es el de la belleza, que mencionamos con brevedad en el capítulo 1. Todos experimentamos algunas formas de arte y algunas ideas con una belleza profunda y conmovedora. «La belleza tiene un efecto físico sobre nosotros que las ideas por sí solas generalmente no lo tienen, una mezcla de nostalgia y un sentido de que la belleza no es tan duradera como debiera serlo». David Skeel afirmaría que este sentido indeleble de que la belleza es real, y que

refleja el universo como debe ser, pero en gran parte no lo es, es la «paradoja de la belleza».[588]

Como ya lo indiqué, una común explicación científica del deseo humano por la belleza es que nuestros ancestros llegaron a reconocer determinados paisajes como hermosos porque los alertó a la posibilidad de comida.[589] Sin embargo, esto no explica cómo, por ejemplo, encontramos hermosos ciertos paisajes, como un desierto inhabitado. Otros pensadores como Denis Dutton, en *El instinto del arte*, sostuvo que nuestro sentido de la belleza tenía sus orígenes en la necesidad de exhibirnos para atraer parejas o reconocer la salud y la fertilidad en otros. Pero, «ser provocado o incitado por hombros anchos, caderas curvilíneas […] y cosas por el estilo no es lo mismo que ser conmovido o fascinado por una armonización de tonos, o un estribillo inolvidable, o una feliz imagen poética». Ninguna de estas cosas ni remotamente parece tener algo que ver con la aptitud reproductiva.[590]

Por el contrario, como lo expresó David Bentley Hart, cuando nos encontramos con algo intensamente hermoso, rara vez es debido a su utilidad. En realidad, encontrar algo útil es verlo como un medio para un fin, pero encontrar algo hermoso es diferente. Se caracteriza por «gratificación absoluta». Es profundamente satisfactorio de inmediato, en sí mismo, no por algo que haga por nosotros. «La belleza se presenta a nosotros como un regalo totalmente injustificado, innecesario, pero maravilloso».[591] Cualquier cosa que sea hermosa, escribió Hart, no puede identificarse o reducirse a «simetría o consonancia o luminosidad u orden», porque podemos encontrar cualquiera de estas cosas «insignificante o frívola». La belleza es «misteriosa, pródiga, muchas veces inesperada, incluso caprichosa». Nos podemos encontrar emboscados por alguna «gloria extraña e indescriptible» en un campo árido o en un bosque asolado por la tempestad.[592]

Al fin y al cabo, el argumento de la belleza funciona muy parecido a los que se refieren a los hechos morales y la consciencia. El naturalismo evolutivo no parece tener explicaciones razonables del por qué y el cómo funciona nuestro

sentido estético. También nos dice que la trascendencia en torno a la belleza es una ilusión, y la mayoría no aceptaría esta explicación simplista de las experiencias que le han dado tal sentido a nuestra vida.

El cristianismo explica la «paradoja de la belleza» como el reconocimiento de que el mundo alrededor nuestro es bueno, pero ha sido corrompido. La fealdad no es inherente, y no pertenece al diseño original.[593] Más bien, la gloria que vemos en el mundo refleja la belleza de su creador como la luna refleja la luz del sol (Sal. 19:1-6).

Luc Ferry hizo un buen trabajo resumiendo los argumentos de la moral, la conciencia, la razón y la belleza contra la visión naturalista y secular de las cosas. Escribió que sus experiencias de «la verdad, la belleza, la justicia y el amor […] lo que sea que digan los materialistas, sigue siendo fundamentalmente trascendente». Con eso se refiere a que «no puedo inventar verdades matemáticas, ni la belleza de una obra de arte, ni los imperativos de la vida moral […]. [Ellos] se imponen sobre mí como si vinieran de otro lugar». Y añadió: «No estoy del todo persuadido por el argumento que meramente elijo los valores éticos».[594] Estas cosas son señales que se imprimen en nuestras mentes y corazones y nos señalan hacia Dios.

¿Por qué no reconsiderar tu premisa?

Todos estos argumentos y señales que hemos revisado no son tan fuertes como para forzarte a creer, pero hacen que sea completamente racional. En realidad, estos argumentos hacen más racional y requiere menos fe creer en Dios que no creer. Si tu premisa de que Dios no existe lleva de forma más natural a las conclusiones que sabes que no son verdad —que la obligación moral, la belleza y el sentido de la vida, la trascendencia del amor, nuestra consciencia de ser nosotros mismos son ilusiones— entonces ¿por qué no cambiar la premisa?

En última instancia, la incredulidad en Dios es un acto de fe, porque no hay manera de demostrar que el mundo y todo lo que está dentro de él y su profundo orden matemático y la misma materia, todo, simplemente existen

por sí mismos, como hechos crueles con ninguna causa fuera de ellos mismos. ¿Si la teoría de que Dios existe nos lleva a esperar lo que encontramos en nuestra experiencia humana, mientras que la creencia de que Dios no existe no lo hace, por qué no avanzar, al menos tentativamente, al adoptar la teoría de que Dios existe?

DOCE

¿Es razonable creer en el cristianismo?

El argumento de Jesús

Muchos señalan que los argumentos en favor de la existencia de Dios no solo no demuestran Su existencia, sino que ofrecen solo «la causa primaria o causa sin causa» o algún otro ser abstracto, no el Santo, Amoroso y Todopoderoso Dios de la Biblia. Sin embargo, el propósito de los llamados argumentos teístas no es darnos una descripción específica de Dios. La principal función es ayudarnos a «ver las deficiencias del naturalismo [secular]» y llevarnos a ver que hay probablemente algo trascendente fuera de la naturaleza.[595] Estas argumentaciones en cuanto a Dios han existido por siglos, pero en el mundo de hoy nuestros objetivos para su uso deberían ser específicos, aunque mesurados. Proveen principalmente un medio para «sacudir la confianza dogmática […] en que el naturalismo y el materialismo son las únicas visiones racionales del universo».[596]

Los cristianos creen que la principal manera de conocer datos concretos sobre Dios no es a través del razonamiento filosófico, sino a través de Su revelación, no a través de nuestra reflexión, primeramente, sino a través de Su palabra para nosotros. Y por supuesto, los cristianos creen que lo ha hecho así a través de Jesús. Si es lo que afirmaba ser, si resucitó, entonces tenemos, por así decirlo, un fuerte argumento no solo de que Dios existe, sino que es el Dios del Antiguo y del Nuevo Testamentos. Así que, Jesús mismo es el principal argumento por el cual deberíamos creer en el cristianismo.

El hombre al que los cristianos llaman Jesús es la persona más excepcional e influyente que alguna vez haya existido. Como lo vimos a lo largo de este libro, la civilización occidental ha sido determinada en gran parte por la Biblia y en particular por la teología cristiana. Incluso, el secularismo de hoy muestra las características de los valores humanistas que surgieron de las concepciones cristianas.

Y la influencia de Jesús no se encuentra fundamentalmente en el pasado. Hoy más que nunca un mayor porcentaje de la población del mundo es cristiana, y el cristianismo añade a sus filas más de 50.000 personas por día, o justo un poco menos de 19 millones por año.[597] Incluso, en sus comienzos, el movimiento de los seguidores de Jesús se extendió en todas direcciones desde sus orígenes en Medio Oriente, no solo a Europa, sino también al norte de África, Turquía, Armenia, Persia y la India. «El cristianismo era una religión mundial mucho antes de que estuviese en Europa».[598] Y hoy de nuevo, como vimos en el capítulo siete, el cristianismo es la religión que está más distribuida en todos los continentes del mundo. Así que, «ninguna otra [fe] […] ha cruzado de manera amplia las divisiones culturales de la humanidad ni ha encontrado un lugar en muchos contextos culturales diversos, como lo ha hecho el cristianismo».[599]

Incluso cuando Jesús ha sido usado para legitimar la opresión, como en el sur de Estados Unidos durante el siglo XIX, los mismos esclavos africanos encontraron la inspiración y el poder en Jesús para resistir a su dominación. Aunque el cristianismo durante el período inicial de la Edad Moderna estuvo fuertemente vinculado al colonialismo e Imperio europeo y americano, hoy la mayoría de las poblaciones cristianas más importantes y numerosas no son blancas ni occidentales. No importa cuántos esfuerzos se hayan hecho para capturar y utilizar a Jesús con propósitos imperialistas, Él siempre se ha escapado de ellos.[600]

Es difícil argumentar con el dicho bien conocido, de alguna manera recargado que «ni todos los ejércitos que una vez marcharon, ni todos los parlamentos que una vez se reunieron, ni todos los reyes que una vez reinaron» han tenido el impacto en el mundo como «esta vida única y solitaria».[601] ¿Por qué Jesús ha tenido este impacto? La respuesta puede venir solo al considerar Su vida, Sus palabras y Sus acciones.

Las fuentes para Jesús

Sin embargo, antes de que consideremos a Jesús debemos determinar nuestra

principal fuente de información sobre Él. ¿Cómo podemos saber lo que dijo e hizo? ¿No están las fuentes bíblicas de información sobre Jesús llenas con leyendas en alguna medida? ¿Podemos confiar en ellas?

Aunque hay casi unanimidad entre los estudiosos históricos que el mismo Jesús fue una figura histórica,[602] hay debate sobre la confiabilidad histórica de los cuatro documentos del Nuevo Testamento que nos dan la mayoría de la información sobre Él, los cuatro Evangelios: Mateo, Marcos, Lucas y Juan. Sin embargo, libros académicos en años recientes han presentado argumentos de peso a favor de la credibilidad de los relatos de los Evangelios sobre la vida de Jesús.[603]

El consenso es que el Evangelio de Marcos fue escrito 30 años después de la muerte de Jesús, aproximadamente en el año 65 d.C., mientras que Mateo y Lucas fueron escritos quizás una década o más después de Marcos, y el Evangelio de Juan una década o más después de Mateo y Lucas. También, «todos los estudiosos están de acuerdo en que las tradiciones de los Evangelios fueron formuladas originalmente por los discípulos de Jesús y otros que lo objetaron, presenciaron los hechos y recordaron Su enseñanza».[604] La pregunta realmente es esta: ¿cómo los relatos sobre Su vida se preservaron durante esas décadas, y cómo llegaron a los autores que escribieron los Evangelios?

Por casi un siglo, la erudición bíblica estuvo dominada por una visión llamada «crítica o historia de las formas». Los proponentes creían que los Evangelios eran literatura folklórica o popular, el producto de la tradición oral. Esta tradición oral se creía que estaba formada por las comunidades que se sentían libres de modificarla, embellecerla y darle forma a la historia para que satisficiera sus propias necesidades y respondiera a sus propias preguntas. Se creía que a estas comunidades no les preocupaba si los relatos eran o no históricamente ciertos. Esta fue la respuesta de los críticos de las formas que respondieron a la pregunta de cómo la información sobre la vida de Jesús llegó a los escritores de los Evangelios. Este punto de vista, sin

duda, significa que no se puede confiar en que los Evangelios nos digan quién era realmente Jesús y qué hizo. Por ello, lo que muchos historiadores trataron de hacer fue «dejar atrás» las adiciones míticas de la Biblia para discernir al Jesús histórico, original y verdadero. Por decirlo de una manera suave, los resultados de esta «búsqueda por el Jesús histórico» han sido extraordinariamente decepcionantes, porque los eruditos, como es de conocimiento, han tendido a producir un Jesús que refleja muchas de sus propias creencias. «Han surgido resultados tan diferentes de la "búsqueda" […] realizada sobre las premisas de la crítica de las formas que no inspira confianza en los métodos históricos que se están utilizando».[605]

Sin embargo, en los últimos 20 años las mismas premisas de la crítica de las formas han sido atacadas, y ya no deberían darse por sentadas. Podemos empezar con su idea de la tradición oral. Por ejemplo, aunque es verdad que los cuentos de hadas europeos fueron libremente alterados por muchos desconocidos que los manejaron, ahora los antropólogos han estudiado las tradiciones orales a través de muchas culturas y han descubierto que no siempre esta era la práctica. Cuando una comunidad estaba recordando algún relato compartido de origen histórico, las historias a menudo tenían que transmitirse sin cambio.[606]

Lo que es aún más importante, es que los relatos de los Evangelios no fueron escritos después de siglos de transmisión (como en el caso de los cuentos de hadas), sino durante las vidas de las personas que habían presenciado los hechos, por lo que se caracterizan mejor como *historia* oral o testimonio histórico más que como tradición oral.[607] Los críticos de las formas asumieron que incluso, durante la vida de los testigos de primera mano, las iglesias se sintieron libres para apoderarse de las historias de la vida de Jesús y cambiarlas. También asumieron que los autores de los Evangelios no habrían consultado a ninguno de los testigos directos cuando los escribieron, aunque muchos estuvieran vivos y fueran importantes, miembros respetados de muchas de las iglesias.[608] Richard Bauckham, en

Jesus and the Eyewitnesses [Jesús y los testigos presenciales], argumentó que estas suposiciones son bastante improbables, porque los buenos historiadores en el mundo antiguo solían entrevistar a los testigos presenciales y lo documentaban al nombrarlos en su trabajo. Esto es exactamente lo que Lucas, el escritor del Evangelio, afirma que había hecho al comienzo de su trabajo. Señaló que estaba relatando los hechos «tal y como nos los transmitieron los que desde el principio fueron testigos presenciales y servidores de la palabra» (Luc. 1:2).[609] Bauckham y otros mostraron la frecuencia con que los nombres de testigos presenciales —Simón de Cirene, sus hijos Rufo y Alejandro— están incorporados en los Evangelios, según la costumbre historiográfica aceptada del momento.[610]

Así que, una razón en la que los críticos de las formas están equivocados es que los Evangelios fueron escritos muy pronto para que fueran una leyenda incrustada en el folklore. Son más historias de testigos presenciales. La segunda razón en la que los críticos de las formas están equivocados es que los Evangelios no muestran señales de haber sido moldeadas para satisfacer las necesidades y sensibilidades de las culturas y las comunidades de la época.

Paul Eddy y Gregory Boyd, en su formidable volumen *The Jesus Legend* [La leyenda de Jesús], señalaron una serie de rasgos de los relatos de los Evangelios: «la afirmación de la identidad de Jesús […] [como] la de Dios-Yahvéh y que debería recibir adoración, la noción del Mesías crucificado, el concepto de una resurrección individual, la apatía de los discípulos, la poco deseable multitud que Jesús atrajo». Eddy y Boyd llamaron a estos los «aspectos bastante vergonzosos» de la historia de Jesús para los cristianos. Cada uno de ellos iba dolorosamente en contra de las cosmovisiones de los griegos y los hebreos y sometía a los cristianos al ridículo en el mejor de los casos y al abuso en el peor de los casos.[611] Los cristianos tenían todos los incentivos para restarle importancia o eliminar todos estos asuntos de los Evangelios, pero en vez de eso ocuparon un lugar prominente en los textos.

Esto hace bastante improbable que las historias fueran leyendas, moldeadas para satisfacer las necesidades de la comunidad. Eddy y Boyd añadieron, siguiendo los pasos de Bauckham, que «esta historia se originó y fue aceptada mientras la madre de Jesús, Sus hermanos y los discípulos originales (por no mencionar a los oponentes de Jesús) estaban todavía vivos lo que hace aun más inverosímil la explicación mítica». Su conclusión fue: «Es difícil entender cómo esta historia se produjo en este ambiente, en tan corto período, a menos que estuviera sustancialmente enraizada en la historia».[612]

El carácter de Jesús

Entonces, cuando leemos los Evangelios sobre Jesús, ¿qué vemos?

Una característica sorprendente de los relatos es que no nos dan una descripción de la apariencia de Jesús. Es inconcebible que una crónica periodística moderna de cualquier persona no nos diga algo de la imagen que transmitía o incluso lo que llevaba puesto. Vivimos en una época intensamente preocupada con la imagen y casi obsesionada con la apariencia. Sin embargo, en este caso todo el énfasis está, podríamos afirmar, no en la calidad de Su piel, sino en el contenido de Su carácter. Y ese carácter era extraordinario.

Particularmente impresionante a los lectores a lo largo de los siglos ha sido lo que un escritor llamó «una admirable combinación de diversas excelencias en Jesucristo».[613] Es decir, en Él vemos las cualidades y las virtudes que por lo general consideraríamos incompatibles en la misma persona. Nunca pensaríamos que pudieran combinarse, pero como lo están, son sorprendentemente hermosas. Jesús combina gran majestuosidad con la mayor humildad, une el más firme compromiso por la justicia con asombrosa misericordia y gracia, y revela una trascendente autosuficiencia, pero confianza absoluta y dependencia del Padre celestial. Estamos sorprendidos de ver ternura sin debilidad, valentía sin dureza, humildad sin incertidumbre, ciertamente, acompañadas por una altísima seguridad. Los lectores pueden

descubrir por ellos mismos Sus inquebrantables convicciones, pero total accesibilidad, Su insistencia en la verdad, pero siempre bañada en amor, Su poder sin insensibilidad, integridad sin rigidez, pasión sin prejuicio.

Una de las combinaciones más contradictorias en la vida de Jesús, la de la verdad y el amor, se ve por doquier en los Evangelios. Entonces como ahora, las personas rechazaron y humillaron a aquellos que tenían creencias o prácticas que pensaban que eran malas o inmorales. Pero Jesús sorprendió a todos al estar dispuesto a comer con cobradores de impuestos, colaboradores de las fuerzas imperiales romanas de ocupación. Esto escandalizó a aquellos que podríamos llamar la «izquierda», los celosos contra la opresión y la injusticia. No obstante, también acogió y comió con prostitutas (Mat. 21:31-32), lo que ofendió a aquellos que promovían la moralidad tradicional y conservadora en la «derecha». Jesús de manera deliberada y tierna tocó a los leprosos (Luc. 5:13), gente que era considerada física y ceremonialmente contaminada, pero que deseaban con desesperación el contacto humano. También comió con los fariseos (Luc. 7:36-50; 11:37-44; 14:1-4), lo que mostró que no estaba prejuiciado hacia los prejuiciados. Perdonó a los enemigos que lo crucificaron (Luc. 23:34) y a los amigos que le fallaron en la hora de mayor necesidad (Mat. 26:40-43).

Ahora bien, aunque acogió sin reservas y se hizo amigo de muchos, Jesús sorprendió con su insistencia en dar testimonio de la verdad. Zaqueo, el despreciado cobrador de impuestos, quedó pasmado por el amor y la aceptación de Jesús, y, cuando escuchó Su llamado al arrepentimiento, dejó la extorsión que el gobierno respaldaba (Luc. 19:1-9). Cuando Jesús se encontró con mujeres que eran consideradas sexualmente inmorales por la sociedad, las trató con tal respeto y misericordia que sorprendió a los que observaban (Luc. 7:39; Juan 4:9,27). Sin embargo, con gentileza señaló a la mujer samaritana el desastre de sus muchas relaciones fracasadas con los hombres y la instó a encontrar la satisfacción que había buscado para su alma en la vida eterna que Él ofrecía (Juan 4:13-18). En el conocido relato de la

mujer sorprendida en adulterio, Jesús le expresó, en un instante: «Tampoco yo te condeno», y después le dijo: «Ahora vete, y no vuelvas a pecar» (Juan 8:11).[614] En este caso vemos lo contradictorio y al mismo tiempo la brillante combinación tanto de verdad como de amor, de pasión por la justicia y un compromiso con la misericordia. Él está lleno de gracia y de verdad (Juan 1:14).

El erudito del Nuevo Testamento Craig Blomberg explicó que las personas religiosamente respetables en los días de Jesús rehusaban asociarse o comer con los individuos que eran considerados pecadores, como los cobradores de impuestos y las prostitutas, por temor de llegar a estar moralmente contaminados por ellos. Su amistad y el amor se daba solo condicionalmente, a aquellos que se habían hecho a sí mismos limpios y puros. Pero, Jesús puso de cabeza el patrón social dominante. Con libertad comió con los social y moralmente marginados. Acogió y fue amigo de los impuros y los llamó a seguirlo (Mar. 2:13-17). No temió que lo contaminaran; más bien, esperaba que Su amor saludable los impresionara y los transformara, y una y otra vez esto fue lo que sucedió.[615]

La sabiduría y la libertad de Jesús

Hablamos de las personas como poseedoras de un particular «temperamento». Cada uno de nosotros tiene ciertos modos habituales de la personalidad. Algunos somos introvertidos y algunos extrovertidos. Algunos somos más vocales y otros más tímidos. Algunos son más rápidos para liderar mientras que otros buscan un consenso. Algunos son más racionales y otros más intuitivos. Esto nos deja vulnerables, porque tendemos a responder con nuestros temperamentos ya sea que la situación lo justifique o no. Así que en una situación que requiere que hablemos claro, los que somos tímidos perdemos nuestra oportunidad.

Sin embargo, Jesús parece ser en los Evangelios la persona más versátil y sabia del mundo. Nunca hubo un paso en falso o una nota equivocada. Nunca lo vemos siendo fuerte cuando debió ser tierno o tierno cuando debió ser fuerte. Fue directo y polémico con un líder religioso (Juan 3), y en el

siguiente capítulo fue paciente y gentil con una mujer marginada socialmente (Juan 4). Se acercó a dos hermanas, María y Marta, ambas luchando con la misma tristeza por la muerte de su hermano, que incluso le expresaron lo mismo: «Señor [...] si hubieras estado aquí, mi hermano no habría muerto» (Juan 11:21,32). Sin embargo, respondió a Marta con la verdad («Yo soy la resurrección y la vida» [Juan 11:25]), pero a María simplemente con lágrimas y ni una palabra. Le pidió a una mujer a quien sanó que testificara de esto públicamente (Mar. 5:30-34), pero se llevó a un sordomudo lejos de los ojos de la multitud y lo sanó a solas (Mar. 7:31-36). Vemos en Él perfecta flexibilidad y sabiduría consumada en Sus relaciones. Nunca trató a las personas excepto en la manera que lo necesitaban, y conocía perfectamente siempre cuál era.

Los lectores han sido también afectados por la libertad de Jesús. Él estaba libre de prejuicios. De continuo mostró Su libertad de las rígidas barreras estratificadas de raza o de sexo de la época, al asociarse y comer con toda clase de personas, condición social elevada o inferior. No evitó al rico y al poderoso, pero tampoco mostró que necesitaba de su aprobación. Aunque, estaba fuertemente comprometido con la verdad de las Escrituras hebreas, mostró gran libertad al interpretar de nuevo el significado de muchas de sus leyes y preceptos. Simplemente hizo caso omiso de muchas de las leyes rabínicas en relación con la conducta, las que habían venido a superponerse a la manera en que se leía la Biblia. Fue libre también, parece, del temor. Siempre les dijo a las personas. «No teman». No teman de la tormenta (Juan 6:16-24). No teman a la muerte. Si yo tomo tu mano, solo estás dormido (Mar. 5:35-43). Y al final de Su vida, cuando lo vemos atado y en el juicio, parece ser el más libre de todos, con confianza le aseguró a uno de los jueces que no tenía poder para hacer nada que no fuera parte del plan divino (Juan 19:11). Un comentarista afirmó: «Piensa en Él durante el juicio. ¿Era Él el prisionero o Sus acusadores? […]. Él estaba tomando las decisiones, no ellos. En esta época que se da casi más valor a la libertad que a todo lo demás,

Jesús nos confronta como el hombre más liberado que ha existido».[616]

Las personas que han leído y ponderado las palabras, las obras y la vida de Jesús se han esforzado sin éxito buscando maneras de describir y explicar lo que han visto. Y muchos empiezan a darse cuenta que las afirmaciones extraordinarias de Jesús sobre sí mismo pueden ser el único camino posible. Un escritor lo expresó así:

> Imagina a un hombre en quien la sobrecogedora y repentina perspectiva del Dios de todas las cosas no es un atisbo momentáneo al que sobrevive y queda tambaleando, sino que se trata de una presencia continua en él, la cual de alguna manera es adaptada a la escala de la mente humana, de modo que para él, de forma única, lo que brilla no es otro sino […] Él es el creador manifestándosele a Su criatura.[617]

Las afirmaciones de Jesús

Esto nos trae a lo más fascinante de todas las yuxtaposiciones extrañas y hermosas de la vida de Jesús, la magnitud de sus afirmaciones junto a la humildad, la compasión y la ternura de Su carácter. Lo que es admirable no es solo que Sus afirmaciones fueran tan centradas en Sí mismo, sino que, todas Sus acciones y Su carácter fueran tan completamente generosos y desinteresados. Nunca lo vemos pretencioso, ofendido o intransigente por dignidad. Es accesible al débil y al más quebrantado. Nunca está malhumorado o es irascible. Hay una incomparable belleza moral y espiritual respecto al carácter y la enseñanza de Jesús. Huston Smith, en *The World´s Religions* [Las religiones del mundo], señaló que solo Buda y Jesús impresionaron tanto a sus contemporáneos que no solo les preguntaron ¿quién eres?, sino también ¿qué eres? ¿A qué orden de ser perteneces? ¿A qué especie representas?[618] Smith argumentó que estas dos figuras tenían caracteres que trascendieron la vida humana ordinaria al grado que esta pregunta era necesaria.

Sin embargo, la dificultad para los observadores viene en este punto, pues Buda declaró con claridad y énfasis que él no era dios o incluso un ser angelical o divino.[619] Pero Jesús tomó un camino que no podría ser más diferente. Repetidas veces y de continuo afirmó ser Dios, el Creador del

universo.

Esto genera un gran problema para cualquiera que trate de entender a la figura más influyente en la historia del mundo. Jesús es una de las pocas personas en la historia que fundó una religión importante o que, como Platón o Aristóteles, estableciera el curso del pensamiento humano y la vida por siglos. Jesús está en ese pequeñísimo, grupo selecto. Por otro lado, hubo un número de personas a lo largo de los años que implícita o explícitamente han afirmado ser seres divinos de otros mundos. Muchos de ellos fueron demagogos, muchos más fueron líderes de pequeñas e independientes sectas, cuyos seguidores estaban totalmente convencidos. Lo que es único sobre Jesús es que Él es el único miembro del primer grupo de personas, y que también lo es del segundo.

El primer grupo tuvo un gran impacto sobre millones de personas, en gran medida debido a su brillante enseñanza, aunque también debido a sus admirables vidas y caracteres, lo que, sin duda, incluyó la humildad. Buda, de modo enfático, dijo que no era un dios, y Mahoma, sin duda, nunca hubiera afirmado ser Alá, ni Confucio se hubiera identificado a sí mismo con el cielo. El segundo grupo consiste de aquellos que afirmaron ser Dios, pero nunca fueron capaces de convencer a nadie, sino a un grupo pequeño. ¿Por qué? Porque es casi imposible vivir tal vida extraordinaria que la mayoría de las personas se vería obligada a concluir que no era meramente un ser humano. En toda la historia del mundo, hay una sola persona que no solo ha afirmado ser Dios mismo, sino también que atrajera enormes números de personas que lo creyeran. Solamente Jesús combinó las afirmaciones de divinidad con la más hermosa vida de humanidad.

¿Cómo explicamos esto? Hay solo cinco maneras de hacerlo.

La primera es simplemente decir que no nos preocupa ni sentimos la necesidad de tratar de resolverlo todo. Es más una actitud que una razón, y no se puede discutir con una emoción. Pero, imagina que te llega una carta de algún banco para informarte que alguna persona rica —y aparece un nombre

del que nunca has escuchado— te dejó dinero. Incluso, si eres de una naturaleza escéptica y no tienes ninguna evidencia que podría ser cierto, sería insensato no hacer averiguaciones. Si un hombre ha venido en la historia que afirmó tener el don de la vida eterna y la llave para el sentido de todas las cosas, y no pasó a la oscuridad como otros, que pretendieron lo mismo, sino que ha convencido a muchos de que tiene razón, parece insensato no hacer averiguaciones.

La segunda es la manera más común para explicar la vida y las afirmaciones de Jesús, es insistir que Jesús fue un gran maestro de la sabiduría y que esta es la principal manera como debería considerarse. Esta manera tiene la virtud de apreciar el efecto extraordinario que tuvo sobre los que le rodeaban, pero evita que le atribuyamos un lugar por encima de otros maestros humanos y fundadores de religiones. El problema con eso, sin duda, es el poder de las afirmaciones divinas que Jesús hace de Él mismo.

Sus afirmaciones fueron indirectas, pero deliberadas. Jesús se atribuyó la autoridad de perdonar pecados (Mar. 2:7-10). Puesto que nosotros podemos perdonar solo los pecados que son contra nosotros, la premisa de Jesús es que todos los pecados son contra Él, y por lo tanto que, Él es Dios, cuyas leyes son quebrantadas y cuyo amor es ofendido con cada violación. Jesús también declaró que solo Él podía dar vida eterna (Juan 6:39-40), si bien solo Dios tiene el derecho de dar o quitar la vida. Más que eso, Jesús sostuvo tener el poder que podía de verdad eliminar la muerte, y afirmó no solo tener o traer el poder para resucitar a los muertos, sino ser *el* Poder que puede destruir la muerte (Juan 11:25-26). Jesús aseguró tener la verdad como nadie más la ha tenido. Todos los profetas dijeron: «Así dice el Señor», pero Jesús enseñó: «Pero yo os digo» por su propia autoridad (Mar. 1:22; Luc. 4:32). Y más que eso, declaró no solo tener la verdad, sino ser la Verdad misma, la fuente y el lugar de toda verdad (Juan 14:6).

Jesús se adjudicó la autoridad para juzgar el mundo (Mar. 14:62). Puesto que solo Dios tiene tanto el conocimiento infinito como el derecho (como

creador y dueño) para evaluar a cada persona, la premisa de Jesús es que tiene ambos atributos. Más que eso, Jesús afirmó que seremos juzgados al final principalmente por nuestra actitud hacia Él (Mat. 10:32-33; Juan 3:18). Jesús se adjudicó el derecho de recibir adoración (Juan 5:23; 9:38; 20:28-29; Luc. 5:8), lo que ni grandes personas, ni siquiera los ángeles, aceptarían (Apoc. 22:8-9; Hech. 14:11-15). Incluso Sus declaraciones y acciones espontáneas le atribuyeron condición divina. Llegó al templo y pronunció que todas las reglas sobre la observancia del sábat ya no estaban vigentes porque el que había inventado el sábat estaba aquí ahora (Mar. 2:23-28). Puso Su propio conocimiento al mismo nivel que el de Dios el Padre (Mat. 11:27). Afirmó estar libre de pecado (Juan 8:46). Expresó que la persona más grande en la historia del mundo era Juan el Bautista, pero que el más débil seguidor de Cristo era más grande que él (Mat. 11:11). Esta lista podría extenderse indefinidamente.

Sin embargo, luego están sus afirmaciones directas, las cuales son igual de impresionantes. Conocerlo a Él es conocer a Dios (Juan 8:19), verlo a Él es ver a Dios (Juan 12:45), recibirlo a Él es recibir a Dios (Mar. 9:37). Solo a través de Él puede alguien conocer o venir a Dios (Mat. 11:27; Juan 14:6). Aun cuando Jesús se llamó a sí mismo «“el” Hijo de Dios» estaba aduciendo igualdad con el Padre, porque en los tiempos antiguos el hijo único heredaba toda la riqueza y la posición del padre y por tanto era igual con él. Los oyentes sabían que cada vez que Jesús se llamaba a sí mismo «“el” Hijo», se nombraba a sí mismo como plenamente Dios (Juan 5:18). Por último, Jesús en realidad tomó sobre sí mismo el nombre divino «YO SOY» (Juan 8:58, Ex. 3:14; 6:3), al declarar ser «Yahvéh», quien se le apareció a Moisés en la zarza ardiente.[620]

Así que, como se ha dicho repetidas veces y de manera más elocuente de lo que puedo decirlo aquí, Jesús pudo haber sido un demagogo demente o un charlatán, o quizás el Hijo de Dios, pero no pudo simplemente haber sido un gran maestro. Sus afirmaciones no nos dejan esa opción abierta. Un ser

humano meramente bueno no diría tales cosas. Sus declaraciones sobre sí mismo, «si no son ciertas, son las de un megalómano que, al compararlo con Hitler, este último sería considerado el más sensato y humilde de los hombres».[621]

El enigma de Jesús

La tercera manera en que las personas explican el enigma de las afirmaciones y el carácter de Jesús es argumentar que nunca realmente manifestó que era Divino, que esas declaraciones de Deidad fueron puestas en Su boca, que no fueron dichas por Él. Según algunos, Jesús fue un hombre que vivió una vida normal y murió una muerte común y corriente. Nunca hizo declaraciones que era Dios. Fue solo a través de los años, de forma gradual, que Sus seguidores le dieron cada vez más devoción y por último lo elevaron a la condición de ser Divino. Sin embargo, dentro de la erudición histórica del Nuevo Testamento, este punto de vista fue mucho más dominante antes de lo que es ahora.

Este punto de vista adopta la comprensión de la transmisión de los Evangelios como tradición folklórica oral, propuesta por los críticos de las formas, no como historia de testigos presenciales. No obstante, como ya lo consideramos previamente en este capítulo, este punto de vista en cuanto al registro de los Evangelios es difícil de sostener. Por ello no podemos descartar las declaraciones del Nuevo Testamento sobre la divinidad de Cristo como interpolaciones posteriores en el registro histórico.

Además, la propuesta de que los seguidores de Jesús inventaron Su divinidad es problemática. Buda, a través de protestas extenuantes y enfáticas, pudo convencer a sus seguidores que no era un dios. Y, aun así, sus discípulos tenían opiniones de Dios que permitían la posibilidad de un tipo de Dios-hombre. Sin embargo, en el primer siglo los judíos tenían una teología y una cultura que en todos los aspectos era completamente resistente a la idea de Dios haciéndose humano. Eso significa que, si Jesús hubiera también, al igual que Buda, negado que era Dios, ¿por qué habría fracasado en convencerlos donde los otros lo habrían logrado, y con la gente menos

probable sobre la Tierra que divinizaría a su maestro? Las cartas de Pablo (escritas solo 15 o 20 años después de la muerte de Jesús) e incluso los primeros himnos y credos que cita (como Fil. 2:5-11), muestran que los primeros cristianos —que eran mayormente personas judías— adoraron a Jesús acto continuo a Su muerte. La única explicación justa es que Jesús era la fuente de las afirmaciones —que Sus declaraciones continuas y poderosas sobre Su Deidad, eventualmente atravesaron los muros de la resistencia—.

El profesor Martin Hengel de la *Universität Tübingen* argumentó que las cartas de Pablo, escritas solo 20 años después de la muerte de Jesús y cuyo ministerio público estaba basado en el este del Mediterráneo, menos de 10 años después de la muerte de Jesús, «hace afirmaciones extraordinariamente elevadas sobre Jesús, que incluyen Su preexistencia, Su naturaleza divina y Su mediación en la creación y en la salvación».[622] Hengel, al igual que otras personas, señalaron que los cristianos adoraron a Jesús, mientras aún vivían cientos de testigos presenciales que lo habían escuchado. Si Él, como Buda, hubiera evitado cualquier mención de divinidad o de adoración, habría, al menos, alguna evidencia por parte de las comunidades cristianas que habrían insistido que era solo un hombre mientras que otras habrían «evolucionado» hacia una opinión más elevada. Sin embargo, no existe tal evidencia. Todos los cristianos, por lo que sabemos, de inmediato lo empezaron a adorar como el Hijo resucitado de Dios. Martin Hengel, Larry Hurtado de la *Edinburgh University* y Richard Bauckham de la *University of St. Andrews* han aportado amplia evidencia de las investigaciones históricas que los primeros seguidores de Jesús lo adoraron como Dios.[623]

Así que es imposible escapar del enigma que representa Jesús, solo al decir que nunca de verdad afirmó ser Dios.

La cuarta manera posible para explicar las cosas es mencionar, quizás con tristeza, que cualquiera que hace las declaraciones de Jesús, que suenan como las de un megalómano, tendría que estar mentalmente enfermo (si él las creyera) o ser un fraude (si no las creyera). No obstante, hay razones por las

cuales muy pocas personas a través de los años han encontrado convincente esta explicación.

Para empezar, volvamos a la realidad del primer siglo, los judíos no tenían ninguna disposición a creer que cualquier ser humano podía ser divino. Las religiones orientales eran «panteístas» y entendían a Dios como la fuerza espiritual en todo. Entonces, para alguien en las tierras orientales decir: «soy parte de Dios» o «soy uno con Dios», no era terriblemente inusual. Por otro lado, muchas religiones occidentales, como las de los griegos y los romanos, eran «politeístas» y creían en diversos dioses que podían tomar apariencias humanas. Pero cuando los judíos hablaban de Dios, se referían al eterno Creador que era infinitamente exaltado por encima de todo lo demás. Había sido fundido en sus mentes y en sus corazones que no debían adorar ninguna cosa creada o terrenal. Permea los Diez Mandamientos. Así que, cuando Jesús declaró tener el mismo nombre que Yahvéh, el «Yo Soy» (Juan 8:58), estaba haciendo la declaración más formidable que alguien haya hecho, y no es sorprendente que aquellos que lo escucharon decir esto trataron en seguida de matarlo.[624]

Sin embargo, la pregunta es ¿por qué Jesús fue capaz de hacer que los judíos que lo rodeaban creyeran que era Dios? ¿Cómo pudo vencer lo impensable de esto? ¿Por qué lo logró como la única persona que haya declarado ser Dios y además fundar un importante —ciertamente, el más grande— movimiento y fe religiosa? La primera respuesta es que Su vida debe haber sido exquisitamente magnífica. La grandeza que vislumbramos en los Evangelios debe haber embelesado a los que lo rodeaban. Es excepcionalmente difícil proclamar ser perfecto y divino y luego lograr que la gente que vive contigo de verdad lo crea. Pero Jesús lo hizo. ¡Qué vida debe haber vivido! Es en exceso difícil leer los relatos de los Evangelios, ver la brillante lógica de Jesús, y luego concluir que la base para todas estas historias fue alguien que era un «lunático o un mentiroso». Hemos visto que la evidencia histórica testifica que estas narrativas no podían solo haber sido

inventadas: fueron escritas muy temprano para eso, y tienen la forma del testimonio de testigos presenciales. Aun dejando de lado eso, el lector tiene la constante sensación cuando considera a Jesús que esta persona no podría ser el producto de la ficción, no podría sencillamente haber sido inventado.

La resurrección de Jesús

Ahora bien, la otra razón de que lo impensable se hiciera pensable —que Jesús fuera adorado por los judíos como Dios— fue la resurrección.

La evidencia histórica para la resurrección de Jesús es formidable y ha sido hace poco enunciada con masivo respaldo académico por N. T. Wright en *The Resurrection of the Son of God* [La resurrección del Hijo de Dios] y por muchos otros también.[625] Estos eruditos han argumentado que mientras no empieces con un impuesto sesgo filosófico contra la posibilidad de los milagros, la resurrección tiene tantos testimonios como cualquier otro hecho histórico antiguo. Hay tres líneas básicas de evidencia que convergen.

La primera es la tumba vacía. Muchos señalan que, sin una tumba vacía, el cristianismo nunca podría haber comenzado, porque proclamó un Señor resucitado desde los primeros días. Si el cuerpo hubiera podido recuperarse y exhibirse, sin duda lo habrían hecho. También es importante notar que no hay registro de que los primeros cristianos hicieran de la tumba un lugar de devoción y peregrinaje, lo cual era normal en las prácticas religiosas de entonces. Si Su cuerpo hubiera estado allí, esta casi, sin duda, hubiera sido la práctica. La tumba habría sido intrascendente solo si estaba vacía. Entonces, los historiadores ven la tumba vacía como un hecho evidente. La cuestión es qué sucedió con el cuerpo.

La segunda línea de evidencia es el testimonio de los testigos presenciales y el testimonio sobre ellos. Pablo fue capaz de asegurar en un documento público, cerca de 20 años después, que hubo cientos de testigos que vieron a Cristo resucitado de entre los muertos. La mayoría todavía vive, afirmó Pablo, e indicó que su testimonio estaba disponible para cualquiera que lo buscara (1 Cor. 15:3-7). Es interesante que Pablo manifestó que muchas de

las apariciones fueron a grupos grandes. Esto descarta la teoría de que seguidores individuales tuvieron experiencias casi alucinatorias de Su Señor, porque querían cumplir un deseo. Como se ha expresado, los judíos no estaban dispuestos a creer en un hombre divino o en una única resurrección en mitad de la historia. Pero además, las alucinaciones no pueden sucederle a cientos de personas a la vez.

Y como lo señalan casi todos los historiadores, cada Evangelio declara que los primeros testigos presenciales del Cristo resucitado fueron mujeres. Esto ocurrió en una época cuando la evidencia de mujeres no era admisible en los tribunales, debido a su baja condición social. Si los escritores de los Evangelios se hubieran sentido con libertad para alterar sus narrativas, no habrían tenido ninguna motivación para poner a mujeres en el relato. Sabemos que los primeros detractores paganos del cristianismo se aferraron a esto y descartaron su testimonio como el de «mujeres histéricas».[626] Por ello, no había razón para que las mujeres se hubieran registrado como las primeras testigos presenciales, a menos que lo fueran. Podemos concluir, entonces, que muchas personas realmente vieron a Jesús, vivo otra vez, después de Su crucifixión.

La tercera línea de evidencia tiene que ver con el impacto de la resurrección en los seguidores de Jesús. Pese a que eran pobres, pocos e insignificantes, desarrollaron una seguridad e intrepidez que les permitió propagar con alegría el evangelio, incluso a expensas de sus propias vidas. Algunos han pensado que los discípulos robaron el cuerpo, pero las personas no mueren por un fraude. N. T. Wright y Richard Bauckham han indicado que hubo otros que pretendieron ser mesías, como Bar Kokhba, quienes también murieron en su intento por establecerse. En cada caso sus movimientos se debilitaron en seguida, aduciendo que su muerte demostraba que no podían haber sido el Mesías. «Si la historia de Jesús hubiera terminado con Su muerte en la cruz, también habría sido recordado como un pretendido Mesías».[627] Bauckham concluyó que, por ello, algo extraordinario debe haber sucedido a los

discípulos para cambiar el curso normal de la historia. Debemos llegar a una explicación históricamente creíble de por qué miles de judíos llegarían a creer de un día para otro que un ser humano era el Hijo resucitado de Dios y luego salir y morir por su fe.

Como lo expresó el novelista japonés Shusaku Endo, si no creemos en la resurrección, nos veremos «forzados a creer que lo que golpeó a los discípulos fue algún otro hecho increíble en tipo, pero de la misma fuerza en su intensidad electrizante».[628] Si tratamos de explicar, de otra manera, las vidas transformadas de los primeros cristianos, podríamos encontrarnos dando mayores pasos de fe, que si creyéramos en la resurrección.

«Yo soy el camino»

Así que en el corazón de la evidencia para el cristianismo hay un gran enigma. Este es un hombre que afirmó ser Dios, pero que vivió una vida tan grande que llegó a ser la única persona que convenció a una parte considerable de la humanidad de que lo era. ¿Cómo explicamos eso? He dicho que no podemos ser indiferentes ante tal afirmación. No podemos resolver el asunto al decir que fue solo un gran maestro, porque Sus declaraciones no lo permiten. No podemos responder que nunca hizo tales declaraciones, porque la evidencia histórica demuestra lo contrario. No podemos contentarnos con la explicación de que fue un demente o un fraude por la evidente sabiduría, grandeza e impacto de Su vida en Sus seguidores y por el argumento a favor de la resurrección.

Esto nos deja con la explicación final posible, es decir, que Él es quien dijo que era. Por difícil que sea creer que Él es Dios y que vino a la Tierra, puede ser igualmente difícil no creerlo. ¿Es realmente imposible para Dios hacerse humano? ¿Por qué no podría haberlo hecho, si Dios es realmente Todopoderoso? Y ¿por qué no lo habría hecho, si Dios es realmente amoroso?

Este capítulo, sin duda, no presenta todos los argumentos a favor de la fe cristiana. Un buen número de poderosas objeciones a la fe cristiana se han planteado a lo largo de los años, y exigen respuestas extensas, reflexivas y

bien elaboradas. Quizás el más fuerte es el argumento contra el Dios Todopoderoso y amoroso de la Biblia basado en la presencia del mal y el sufrimiento en el mundo. Otro tiene que ver con el registro, dentro de la Biblia, de la guerra santa ordenada por Dios, así como el registro de la religión y el cristianismo que han promovido la violencia en la historia posterior del mundo. Otra objeción es la enseñanza bíblica sobre el juicio y el infierno. Otras objeciones surgen en torno a la Biblia, que incluye su relación con la ciencia. He escrito un libro, ¿Es razonable creer en Dios?, que da respuestas a estas objeciones, pero hay muchos otros libros que deberían consultarse. Aunque estos no convenzan al final a todos los lectores, creo que nos ayudarán a concluir lo que hemos buscado establecer en estos dos últimos capítulos, es decir, que es bastante racional creer en Dios y en el cristianismo. Hay muchas razones para hacerlo así.[629]

Cuando Jesús habló a la mujer en el pozo en Samaria, ella habló sobre el «Mesías» (Juan 4:25). Los samaritanos tenían la creencia en un *Taheb*, un profeta o maestro que aparecería y les mostraría la última verdad.[630] Jesús le dijo: «Ese soy yo, el que habla contigo» (Juan 4:26). Sin embargo, al final del capítulo la mujer y otros samaritanos lo confiesan como «el Salvador del mundo» (Juan 4:42). Ellos esperaban un maestro, no un salvador, y uno solo para la nación, no para el mundo. Jesús se basó en las aspiraciones y esperanzas de ellos, pero también los desafió de modo radical.

Este es siempre el caso. Jesús viene a cada individuo y a cada cultura y ofrece satisfacer sus más profundos deseos y aspiraciones. Sin embargo, en el mismo golpe desafía en su esencia sus prácticas y creencias; les asegura que han buscado la satisfacción de esos deseos de maneras profundamente equivocadas. Les ofrece lo que quieren —sentido de la vida, satisfacción, libertad, identidad, esperanza y justicia— pero los llama a arrepentirse y buscar su todo en Él. Este es el mensaje básico, y da sentido a la magnitud de su lenguaje. Como Lewis lo resumió:

> Lo que dice es muy diferente de lo que haya dicho cualquier otro

maestro. Otros dicen: «Esta es la verdad sobre el universo. Este es el camino que debes seguir». Pero Él dice: «Yo soy el camino, la verdad y la vida». También declara: «Ningún hombre puede alcanzar la realidad absoluta si no a través de mí. Trata de retener tu vida, y estarás inevitablemente en ruinas. Entrégate a ti mismo, y serás salvo […]. No tengas miedo. Yo he vencido al universo entero».[631]

EPÍLOGO

Solo en Dios

Langdon Gilkey creció en el ambiente más ilustrado y educado posible. Nació en 1919, fue a la escuela primaria de la *University of Chicago Laboratory School* [Escuela laboratorio de la Universidad de Chicago], una institución educacional progresista fundada por John Dewey. El padre de Gilkey era parte del cuerpo docente de la *University of Chicago*, así como los padres de la mitad de los estudiantes de la escuela. En 1939 se graduó con honores de Harvard y obtuvo un título en Filosofía. Al año siguiente fue a enseñar inglés en una universidad en China. Cuando los japoneses invadieron la región donde enseñaba, fue puesto bajo arresto domiciliario con otros occidentales y finalmente enviado a un campo de concentración en la provincia de Shandong. Gilkey sobrevivió y escribió sobre esta experiencia años más tarde en el libro *Shantung Compound*.[632]

La existencia frágil

Un muro con alambre electrificado rodeaba el complejo, junto con las torres de vigilancia llenas con soldados armados con ametralladoras.[633] Era más o menos del tamaño de una hectárea, cerca de 10.000 m2, pero contenía 2000 personas. El espacio personal de Gilkey consistía de una cama con menos de 50 cm a cada lado y cerca de 1 m a los pies de la cama, donde guardaba todas sus posesiones. «En ese pequeño mundo, de 2,70 m por 1,4 m, cada persona tenía que mantener intactas todas sus posesiones y al mismo tiempo, de alguna manera mantener su propio ser».[634] El alimento era extremadamente escaso y la higiene era pobre. Había solo 20 inodoros o algo así —ninguno funcionaba— para 2000 personas, de manera que las líneas de espera eran eternas.[635] Los símbolos ordinarios de estatus —dinero, linaje y educación— no valían nada para cambiar la condición o el espacio personal o la influencia de cada uno en el complejo. Nadie podía ganarse o proteger su privacidad. Sobre todo, las propias existencias de los prisioneros siempre estaban en duda bajo las constantes «arengas» de sus carceleros y las ametralladoras apuntándoles.

Al igual que la mayoría de los jóvenes adultos educados y brillantes, Gilkey tenía una «visión de la vida», un conjunto de creencias sobre el significado de la existencia humana, su naturaleza y su propósito. Empezó su tiempo en el complejo con «el convencido humanismo tan característico de los círculos académicos liberales».[636] Describió que este consistía de dos piezas básicas. La primera, él creía en la «racionalidad y la bondad» de los seres humanos, quienes tenían el ingenio y la creatividad para resolver sus problemas humanos básicos.[637] La segunda, el vio la religión como «un mero asunto de gusto personal, de temperamento, esencial solo si alguien lo quiere» e inútil en la consecución de los asuntos generales de la raza humana. Creía que la «secularidad, con sus técnicas, su valentía y su idealismo era suficiente de crear una vida humana plena sin la religión».[638] «"¿Por qué", me pregunto, "añadir la religión adorna los compromisos éticos […] los absolutos morales de la paz en el mundo y la justicia en la sociedad?"». Estos compromisos morales, pensaba Gilkey, no necesitan que la religión los «adorne» para su respaldo. La creencia religiosa distraía a las personas de lo que era realmente importante.[639]

Los primeros dos meses de Gilkey en el complejo parecieron confirmar su «humanismo secular». Cuando 2000 extraños de pronto se vieron lanzados juntos, comenzaron a organizarse y descubrieron aquello para lo que cada persona estaba formada profesionalmente y lo pusieron a trabajar. Los desafíos en la preparación de los alimentos, la higiene y el cuidado de la salud fueron satisfechos con ingenio. Los actores y los músicos crearon un escenario y organizaron actividades artísticas. Además, las personas aprendieron nuevas destrezas. «Aquellos que nunca habían visto una pala de albañil construyeron ingeniosos fogones en sus cuartos, que no solo los calentaban, sino que también podían hornear un modesto pastel». Todo esto confirmó su creencia de que «la capacidad [de los seres humanos] para desarrollar aspectos técnicos de la civilización —saber cómo— no tiene límites. Sabía que nunca más tendría quejas de la capacidad del hombre para

progresar tanto en el conocimiento como en las técnicas prácticas».[640] Sintió que el ingenio humano para enfrentar los problemas de la vida humana era «ilimitado», mientras que los asuntos metafísicos que la religión y la filosofía «pretendían abordar» eran «irrelevantes».[641]

La naturaleza humana

Sin embargo, el resto del relato de Gilkey revela cuán a fondo su «secularidad» fue desmantelada por su inusual cercana confrontación, por dos años, con la fundamental naturaleza humana. Las personas empezaron a robar carbón y comida, y ningún tipo de humillación en público pudo detenerlo. Las peleas se desataron por asuntos de espacio y distribución de recursos, y aquellos quienes tenían un poco más de estas cosas, las defendían con ferocidad en vez de compartirlas. Se produjo una crisis tras otra «que implicaba no un fracaso en las técnicas, sino un fracaso en el carácter». El problema con su «humanismo» no era «su confianza en la ciencia y en la tecnología […] sino su ingenuidad y fe poco realista en la racionalidad y la bondad de los hombres que manejaban estos instrumentos».[642] Lo que descubrió fue que todos los seres humanos eran intensamente interesados y egoístas, pero que habían encontrado las formas más ingeniosas de esconder esos motivos con lenguaje moral y racional. Lo llamó «lo irremediablemente esencial del animal humano», y no fue solo un problema para las personas de las clases inferiores o menos educadas, sino que caracterizó también a los misioneros y sacerdotes.[643]

Comprendió que esto creaba una gran crisis para su «microcivilización». «Estos fracasos morales fueron tan serios que amenazaron la propia existencia de nuestra comunidad». En particular, pocas personas parecían ser habitualmente capaces de autosacrificarse, o de lo que fuera necesario. «Empecé a ver que, sin salud moral, una comunidad está tan desamparada y perdida como si no tuviera provisiones materiales».[644]

Uno de los incidentes más aleccionadores llegó al principio de su tiempo como el jefe elegido del comité de vivienda. Once hombres solteros que vivían en un pequeño cuarto descubrieron que había nueve hombres solteros

en un espacio del mismo tamaño. Fueron a Gilkey y le pidieron que a uno de ellos se le permitiera trasladarse al otro espacio, de manera que hubiese diez en cada uno. Gilkey se sintió complacido. «Por fin hubo un caso bien definido. Con seguridad la injusticia en esta situación fue, si alguna vez lo fue en la vida, clara y distinta […]. Cualquiera que pudiera… contar y medir podría ver la desigualdad». Él asumió que «el hombre promedio, cuando se enfrentaba con un caso claro de injusticia […] al menos estaría de acuerdo con rectificarla, incluso si él mismo sufría por esta rectificación». Y sin duda, razonó, todos estamos en una dificultad común aquí, como las personas en una balsa en el mar. Así que asumió que los nueve residentes del edificio 49 estarían de acuerdo con él en aceptar a un nuevo residente, aunque no de mucho ánimo.

Todo lo contrario, no lo estuvieron. «Desde luego que nos dan pena los muchachos allá», dijo uno, «pero ¿qué tiene que ver con nosotros? Ya estamos abarrotados aquí, y ese es su problema». Gilkey argumentó apasionadamente contra lo que llamó «la pura irracionalidad de nueve hombres en un espacio y once en el otro cuando ambos tenían las mismas dimensiones». Parecía lo más lógico compartir de manera justa, y, argumentó, hacerlo así era en última instancia en su propio interés, porque de esta manera podrían contar con trato justo si estaban en la posición de necesitarlo. Sin duda, Gilkey estaba hablando y luego escribiendo antes de los libros de John Rawls que argumentan casi de la misma manera. No había necesidad de recurrir a nada excepto la razón y el interés propio para establecer un orden justo y pacífico.

Los hombres del edificio 49 escucharon la excelente lógica de Gilkey, y uno replicó: «Podría ser, amigo. Pero permíteme decirte una o dos cosas. Justo o no justo, si pones a uno de ellos aquí, lo sacaremos, y si regresas con esto, te sacaremos a ti también».[645] Varios otros trataron de tomar un tono más moderado, pero fueron igual de inflexibles contra el traslado. Trataron de abordar el argumento de Gilkey, al buscar formas de explicar por qué no

estaban siendo injustos, poco razonables o poco prácticos.

Cuando Gilkey se dirigió a su edificio, vencido, un pensamiento lo golpeó: «Casi me río a carcajadas cuando un pensamiento raro me sacudió: ¿Por qué un hombre *debería* ser razonable o moral si con ello pierde su precioso espacio?». ¿Qué obliga a una persona a ser racional? Si argumentas que ser racional es ocuparse de uno mismo, bien, estás recurriendo a un valor no más elevado que el egoísmo. Así que ¿por qué no *debería* la persona actuar egoístamente? Entonces, la razón y la lógica no eran suficientes para que los seres humanos llegaran a un acuerdo y los moviera a tomar acciones que promovieran el bien social. Algo más era necesario.

La virtud verdadera

Gilkey regresó confundido a su cuarto esa noche, alterado y perdiendo la fe en la «bondad fundamental» de la humanidad. «El interés propio parecía casi omnipotente junto a los débiles argumentos de la lógica y el jugar limpio». Con el paso de los meses, de continuo enfrentó este mismo «carácter irremediable» del egocentrismo, esto es, que «la inclinación fundamental de la totalidad de nuestro ser en todos nosotros estaba dentro, para nuestro propio bienestar. Y [estamos] tan inmersos en esto que con dificultad somos capaces de verla en nosotros mismos, mucho menos librarnos de nuestro dilema».[646] Las personas nunca podrían admitir ante ellos mismos o ante otros lo que estaban haciendo. Siempre encontrarían «posteriormente […] razones morales y racionales por lo que ya habían determinado hacer».[647] Las personas más religiosas y morales, al igual que los demás, «encontraron muy complejo, por no decir imposible, querer lo bueno; es decir, ser objetivos […] generosos y justos […]. Algún poder en nuestro interior parecía impulsarnos a promover nuestros propios intereses contra aquellos de nuestros vecinos […]. Aunque bastante libres de querer lo que quisiéramos hacer en una determinada situación, no éramos libres de amar a otros, porque realmente no teníamos deseos de hacerlo».[648]

El complejo *Shandong* había arrebatado las máscaras de la cortesía. «La delgada capa de brillo de la moralidad fácil» se había desgastado. En ambientes más agradables, las personas podrían fingir las virtudes de la

justicia, la compasión y la integridad. Pero en el complejo, ser de verdad «imparciales y racionales […] justos y generosos […] demandaba el sacrificio de algún precioso bien», y eso no era algo natural para ninguno. *Shandong* demostró que la verdadera virtud era sumamente costosa e iba contra la naturaleza humana. Gilkey había sido enseñado en Chicago y en Harvard por maestros que creían que cuando llegaba la hora de la verdad, y los humanos se revelaran como «eran realmente», serían buenos los unos con los otros. Ahora, él veía que «nada podía estar tan equivocado».[649] Si el orden social hubiere de mejorar o incluso sobrevivir, las personas tenían que ser capaces de ser virtuosas. Sin embargo, en su estado natural no lo eran. En el complejo, Gilkey encontró que la verdadera virtud era «escasa».[650]

Gilkey descubrió una serie de ideas, por las cuales hemos estado contendiendo en este libro. Vimos que la secularidad occidental no era solo la ausencia de creencias, sino que es un nuevo conjunto de creencias. Estas incluyen la bondad y la racionalidad de los seres vivos y, en particular, la suficiencia de la razón humana por sí sola para guiarnos hacia los objetivos de la paz y la justicia. Esta cosmovisión, estas creencias, no podrían resistir la realidad de la naturaleza y la vida humanas bajo circunstancias menos que ideales.

Gilkey vio que la sola racionalidad no podía dar a las personas una base para la obligación moral. ¿Por qué *deberían* las personas sacrificarse por otros, en especial si no podían ver cómo les beneficiaría? No solo eso, vio una inclinación irremediable al egoísmo y a la crueldad en el corazón humano que los simples llamados a los ideales morales no podían ni desplazar ni lograr que lo vieran dentro de ellos mismos. Esto llevó a Gilkey a un cambio radical en su forma de pensar.

> Ciertamente era rara la persona en nuestro campamento cuya mente podía elevarse más allá de la participación del yo en asuntos cruciales para verlos con objetividad. El comportamiento racional en la acción comunitaria es principalmente un logro moral y no intelectual, posible solo para una persona que es moralmente capaz del autosacrificio. En

> realidad, llegué a creer, que el desinterés moral es un prerrequisito para la vida de la razón —no su consecuencia, como muchos filósofos argumentan—.[651]

En pocas palabras, si vamos a vivir con sensatez y a usar bien nuestras mentes, necesitamos nuevos corazones. Necesitamos algo que nos guíe en nuestra búsqueda desesperada por la realización, la afirmación y el valor que nos hace capaces de amar a otros, no por nuestro bien sino por el suyo. Gilkey llegó a creer que solo la fe en Dios podría hacer todo esto.

> [Los seres humanos] necesitan a Dios porque sus vidas precarias y contingentes pueden encontrar trascendencia solo en Sus propósitos eternos y todopoderosos, y porque sus identidades fragmentadas deben encontrar su centro final solo en Su amor trascendente. Si el sentido de la vida de los hombres está centrado exclusivamente en sus propios logros, son demasiado vulnerables a los avatares de la historia, y sus vidas siempre se tambalearán en el abismo del sinsentido y la inercia. Y si la lealtad última de los hombres está centrada en ellos mismos, entonces el efecto de sus vidas en las de otros en su entorno será destructiva para esa comunidad de la cual todos dependen. Solo en Dios hay una lealtad última que no engendra injusticia ni crueldad, y un sentido del cual nada en el cielo ni en la tierra puede separarnos.[652]

Mi esposa, Kathy, y yo descubrimos inicialmente *Shantung Compound* porque entendíamos que contenía un relato de Eric Liddell (conocido por el seudónimo «Eric Ridley» en el libro), la estrella olímpica y misionero a China cuya historia se relata en la película *Chariots of Fire* [Carrozas de fuego]. Lidell fue un prisionero en el complejo y murió durante su reclusión. Gilkey con franqueza describió cómo los otros misioneros y clérigos en el campamento estaban tan llenos de egoísmo y mezquindad como los demás, y en muchos casos más, porque a menudo acompañaban su conducta con santurronería. Pero Liddell fue diferente. Gilkey hizo una declaración impactante sobre él: «Es excepcional sin duda cuando una persona tiene la buena fortuna de encontrar a un santo, pero él estuvo bastante cerca como nadie que haya conocido».[653] Liddell estuvo especialmente preocupado en

ministrar a los adolescentes. Cocinaba para ellos y supervisaba su recreación y se entregó por completo a ellos. Más que nadie, rebosaba de buen humor, amor a la vida, bondad sacrificial por otros y paz interna. Cuando murió de pronto debido a un tumor cerebral, todo el campamento se conmocionó.

Liddell fue un comprometido misionero presbiteriano que creía en Cristo y que su salvación se había logrado por la pura y gratuita gracia de Dios. Gilkey con buen juicio señaló que «la religión» por sí sola no necesariamente producía la transformación en el corazón para que fuera capaz del desinterés moral. Con frecuencia la religión puede empeorar nuestro egoísmo, en particular si nos conduce al orgullo o a los logros morales. En Liddell tenemos un cuadro de lo que un ser humano podría ser si es humillado y profundamente afirmado y lleno del conocimiento del amor incondicional de Dios a través de la gracia inmerecida. Gilkey, citando a Reinhold Niebuhr, expresó:

> La religión no es el lugar donde se resuelve automáticamente el egoísmo del hombre. Más bien, es allí donde ocurre la batalla final entre el orgullo humano y la gracia de Dios. Dado que el orgullo humano puede ganar la batalla, la religión puede y se convierte en uno de los instrumentos del pecado humano. Pero dado que el yo se encuentra con Dios y así puede rendirse a algo más allá de su propio interés, la religión puede proveer la única posibilidad para una liberación poco común y tan necesaria de nuestra preocupación común por nosotros mismos.[654]

Notas

Prefacio: La fe de la persona secular

1 Samuel G. Freedman, «Evangelists Adapt to a New Era, Preaching the Gospel to Skeptics», *New York Times*, 4 de marzo de 2016. El artículo es un buen resumen de lo que sucede en esta clase de discusiones auspiciadas por nuestra iglesia. Añadiría que el enfoque que se describe aquí, al hablar sobre la fe no es nuevo. Es la única manera en que he hablado a otros sobre la fe en mis 40 años de ministerio, y tengo muchos colegas que han hecho lo mismo.

2 «Evangelists Adapt to a New Era, Preaching the Gospel to Skeptics», *Reddit.com*, 4 de marzo de 2016. http://www.reddit.com/r/skeptic/comments/48zdpe/evangelists_adapt_to_a_new_era_preacl

3 Estas tres formas de usar el término «secular» se basan en el análisis de Charles Taylor en su libro *A Secular Age* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007), 1-22. Primero, él da las dos definiciones más comunes de secularidad. La primera es que *una sociedad secular es aquella en la que el gobierno y las principales organizaciones sociales no están restringidos a una religión*. En una sociedad religiosa todas las organizaciones incluyendo el gobierno se basan y promueven un conjunto particular de creencias religiosas. En una sociedad secular las organizaciones y estructuras políticas no están conectadas con ninguna religión (excepto en formas históricas, pero no en formas sustanciales, como en Inglaterra y los países escandinavos). La vida y el poder políticos se reparten equitativamente entre creyentes y no creyentes. La segunda definición es que *una sociedad secular es aquella en la que muchos o la mayoría de las personas no creen en Dios ni en un mundo no material y trascendente*. En esta definición ser secular es ser personalmente no religioso, es no creer en una dimensión sobrenatural de la vida y del universo. Aunque algunas personas seculares sean explícitas ateas o agnósticas, otras quizás continúan asistiendo a los servicios religiosos y extrapolan de la religión las verdades morales para vivir. Sin embargo, al final encuentran todos los recursos que necesitan (para el sentido de la vida y la realización personal, para la moralidad y el trabajo en favor de la justicia) en recursos meramente humanos, de este mundo. Taylor llama a esto «ser autosuficiente o humanismo exclusivo […] Una era secular es aquella en la que el eclipse de todos los fines más allá del auge humano se hace posible» (pág. 19). Incluso las personas que retienen vínculos con las organizaciones religiosas son en todo caso seculares, si perciben una vida plena en términos completamente terrenales y de realización personal y rechazan la idea del sacrificio y la obediencia a Dios para alcanzar la vida eterna. La cultura advierte a las personas que el sacrificio para servir a otros o los ideales más elevados pueden ser emocionalmente enfermizos y que es una manera de colaborar con las fuerzas opresivas. Aunque Taylor reconoce que la palabra «secular» suele tener uno de estos dos primeros significados, aun ofrece un tercero. Él considera que *una sociedad secular es aquella en la que las condiciones para creer han cambiado* (págs. 2–3). En las sociedades religiosas la fe simplemente se asume. La religión no es algo que eliges. Sería

considerada una actitud escandalosamente egoísta. Sin embargo, en una cultura secular la religión se considera como algo que tú debes elegir, y sin duda el pluralismo de las sociedades seculares significa al fin y al cabo que tu religión es algo que puedes elegir o dejar a un lado. Por esta razón, debes tener alguna justificación para tus creencias, ya sea que tengas un fundamento racional o uno más intuitivo y práctico. En una cultura secular, la fe ha dejado de ser algo automático o axiomático. En este sentido, afirma Taylor, somos (en la sociedad occidental) personas de una era y sociedad seculares.

4 En *A Secular Age*, Charles Taylor analiza lo que llama «un imaginario social», el cual es «una manera de construir sentido y significado» (pág. 26). Es algo a lo que podríamos llamar una cosmovisión; un conjunto de creencias de trasfondo que moldean todo. Sin embargo, Taylor evita la palabra «cosmovisión» y en cambio usa este término para comunicar algunos aspectos importantes de cómo vivimos nuestra vida que el término «cosmovisión» sencillamente no captura. Quiere comunicar «algo mucho más amplio y profundo que los esquemas intelectuales» (pág. 171). Dice que un imaginario social no solo incluye proposiciones de cómo debemos vivir, sino también «nociones normativas más profundas e imágenes que sustentan estas expectativas» (pág. 171). ¿Y eso qué significa?

Primero, un imaginario social es en buena medida inconsciente; algo es identificable como creencias específicas y expresas, pero gran parte o quizás casi todo, como un iceberg, está bajo la superficie. Gran parte de lo que conforma nuestra visión del mundo, Michel Foucault lo denomina «lo impensado» (pág. 427) o «trasfondo», aquella concepción en gran medida inestructurada e inarticulada de nuestra situación global (pág. 173). Estas profundas «concepciones normativas» no suelen ser proposiciones sostenidas conscientemente. Son más bien «indiscutible sentido común» sobre lo que es real, posible e imaginable. Debido a que son obvias, no se basan en justificaciones elaboradas, y los que las sostienen a menudo se ponen a la defensiva si se les pide tales justificaciones. Sentimos que no las necesitan. Es solo que las cosas son así. Es literalmente impensable o inimaginable para nosotros que no sean verdad. Estar en desacuerdo con ellas no es solo estar equivocado, sino ser absurdo y «pasarse de la raya».

Segundo, un imaginario social es mucho más que un marco intelectual. «Esto no se expresa» en términos teóricos sino en «imágenes, relatos […], etc.». Está formado en gran medida a través de las experiencias (que interpretamos instintivamente en forma narrativa) e historias que nos relatan. Entonces, no solo forma (o quizás ni siquiera de manera básica) la mente, sino también la imaginación (págs. 171-172). Determina lo que podemos imaginar como posible y moldea lo que captura la imaginación como bueno, deseable y hermoso.

Tercero, un imaginario social es «social» en dos formas complementarias. Es una «aprehensión implícita del espacio social»; se trata de cómo vivimos con otros (pág. 173). Esa aprehensión del espacio social es tanto fáctica como normativa; «tenemos cierto sentido de cómo suelen funcionar las cosas, pero este está entrelazado con una idea de cómo deberían ser» (pág. 172). Pero también, un imaginario social es social porque esa «concepción común […] hace posibles prácticas comunes y un sentido de legitimidad compartido por muchos» (pág. 172). Una de las razones es tan evidente que no necesita justificación teórica pues «todos sienten de la misma manera». Así que un imaginario

social se forma colectivamente; llegamos a encontrar más plausibles las creencias de las personas con las que nos asociamos más, y en especial de las personas y comunidades de las cuales queremos ser miembros aceptados.

Sin embargo, Taylor señala que los imaginarios sociales, aunque de por sí no tienen una formulación teórica, a menudo comienzan por eso. La manera en que los imaginarios sociales cambian es que al principio una pequeña minoría los teoriza y piensa. A esta minoría se le ocurren nuevas ideas y argumentan a su favor y producen arte para moldear la imaginación con las ideas, pero «lo que comienza siendo una teoría sostenida por unos pocos puede llegar a infiltrar el imaginario social, primero quizás el de las élites, y luego el de toda la sociedad» (pág. 172). Con el tiempo la nueva idea, que se argumentó teóricamente, llega a ser «la forma en que se asume que son las cosas, demasiado evidente para mencionarse» (pág. 176). En síntesis: El imaginario social es el «contexto sentido» para la vida, la manera en que le «damos sentido a un acto determinado» (pág. 174), algo que las personas recogen de otras en sus agrupaciones sociales, a menudo sin siquiera adoptar realmente las creencias conscientes que lo crearon.

Capítulo uno: ¿Desaparecerá la religión?

5 Sarah Pulliam Bailey, «The World Is Expected to Become More Religious—Not Less», *Washington Post*, 24 de abril de 2015.

6 *Ibíd.*, https: //www.washingtonpost.com/news/acts-of-faith/wp/2015/04/24/the-world-is- expected-to-become-more-religious-not-less/. Ver los comentarios de «KoltirasRip Tallus».

7 Maureen Cleave, «The John Lennon I Knew», *Telegraph*, 5 de octubre de 2005. http://www.telegraph.co.uk/culture/music/rockandjazzmusic/3646983/The-John-Lennon-I-Knew.html.

8 Esta es la tesis bien argumentada de Stephen LeDrew en *The Evolution of Atheism: The Politics of a Modern Movement* (Oxford: Oxford University Press, 2015).

9 Ver Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1988) y *After Virtue*, 3.ª ed. (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2007); Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007); Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief* (Oxford: Oxford University Press, 2000) y *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism* (Oxford: Oxford University Press, 2011). No solo creyentes en Dios están produciendo trabajos académicos de alto nivel, sino que un sorprendente número de eminentes pensadores seculares, en años recientes sostienen que la ciencia y la razón por sí solas no pueden responder todas las grandes preguntas del hombre. Entre ellos figuran Jürgen Habermas, Thomas Nagel, Ronald Dworkin, Terry Eagleton y Simon Critchley. En diversas maneras argumentan que una visión totalmente naturalista del mundo —un mundo en el que todo tiene una causa científica, material— no puede explicar la realidad de los valores humanos o apoyar los derechos humanos y un programa de justicia. Ver Jürgen Habermas et al., *An Awareness of What Is Missing: Faith and Reason in a Post-Secular Age* (Cambridge: Polity Press, 2010); Thomas Nagel, *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False* (Oxford:

Oxford University Press, 2012); Ronald Dworkin, *Religion Without God* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2013); Simon Critchley, *The Faith of the Faithless: Experiments in Political Theology* (Londres: Verso, 2012); Terry Eagleton, *Reason, Faith, and Revolution: Reflections on the God Debate* (New Haven, CT: Yale University Press, 2009) y *Culture and the Death of God* (New Haven, CT: Yale University Press, 2015). Volveremos a considerar cada una de las contribuciones de estos pensadores, posteriormente en este libro.

10 La literatura sobre este tema es extensa. La primera obra académica que llamó la atención de muchos fue Phillip Jenkins, *The New Christendom: The Coming Global Christianity* 3.ª ed. (Oxford: Oxford University Press, 2011). En un análisis reciente de la literatura se puede encontrar en Rodney Stark, *The Triumph of Faith: Why the World Is More Religious Than Ever* (Wilmington, DE: Intercollegiate Studies Institute, 2015). Ver además a David Barrett, George T. Kurian y Todd M. Johnson, *World Christian Encyclopedia*, 2.ª ed. (Oxford: Oxford University Press, 2001); Scott W. Sunquist, *The Unexpected Christian Century: The Reversal and Transformation of Global Christianity, 1900-2000* (Grand Rapids, MI: Baker Academics, 2015); Peter Berger, Grace Davie y Effie Fokas, *Religious America, Secular Europe?* (Burlington, VT: Ashgate, 2008).

11 Para estos números y otros en estos párrafos, ver el estudio que realizó *Pew* «The Future of World Religions: Population Growth Projections 2010-2050», 2 de abril de 2015. http://www.pewforum.org/2015/04/02/religious-projections-2010-2050/. Ten en cuenta que otras empresas respetables de investigación han afirmado que las proyecciones de *Pew* son, como mucho, demasiado conservadoras porque subestiman el crecimiento de la iglesia en China. Ver la reacción al estudio de *Pew* según el *Center for the Study of Global Christianity* en la *Boston University* y *Gordon Conwell Seminary*, consultado el 16 de marzo de 2017. http://www.gordonconwell.edu/ockenga/research/documents/CSGCPewResponse.pdf.

12 Zhuo Xinping es un miembro del Comité Permanente de la Asamblea Nacional Popular de China y director del Instituto de Religiones Mundiales, Academia China de las Ciencias Sociales. Él escribió: «Únicamente al aceptar el concepto [cristiano] de la trascendencia como nuestro criterio podemos entender el significado real de conceptos como libertad, derechos humanos, tolerancia, equidad, justicia, democracia, imperio de la ley, universalidad y protección del medio ambiente». Zhuo Xinping, «The Significance of Christianity for the Modernization of Chinese Society», *Crux 33* (marzo de 1997): 31. Citado también en Niall Ferguson, *Civilization: The West and the Rest* (Nueva York: Penguin Books, 2012), 287. Ver Ferguson, 256-294, para un panorama general del notable crecimiento del cristianismo en China, así como su amplio y positivo impacto cultural. Ver además Zhuo Xinping, «Christianity and China´s Modernization», ensayo disponible en línea en http://www.kas.de/wf/doc/kas_6824-1522-1-30.pdf?051011091504. «Desde […] 1978 […] más y más chinos han considerado que los valores cristianos tienen influencia potencial múltiple en el desarrollo de la civilización y la modernización de China. Hoy, el concepto cristiano del pecado ayuda al chino a analizarse desde una nueva perspectiva. El concepto de la salvación y la trascendencia inspira a los chinos a moverse hacia la

democracia». Jinghao Zhou, *China´s Peaceful Rise in a Global Context: A Domestic Aspect of China´s Road Map to Democratization* (Lanham, MD: Lexington, 2012), 169. Como un ejemplo del análisis favorable que los académicos chinos le dan al cristianismo, ver Zhuo Xinping, *Christianity*, trad. Zhen y Caroline Mason (Leiden, Alemania: Brill, 2013), xxv: «El dilema es que el cristianismo sostiene el pecado original, pero protege y fortalece la dignidad de los seres humanos, mientras que gran parte de lo que pensaba Confucio promueve la bondad original de la naturaleza humana, pero en la práctica ha socavado los derechos humanos». Es importante tener en cuenta que los académicos como Zhuo no esperan o quieren que China sea totalmente cristianizada ni occidentalizada, aunque él y otros ven el crecimiento del cristianismo en China como algo bueno porque creen que provee un mejor fundamento que el secularismo occidental para los derechos humanos, la equidad y el imperio de la ley.

13 Por años, Habermas sostuvo que si los seres humanos trabajaban juntos podrían determinar cómo conducir sus vidas sin necesidad de ninguna de las liberaciones de la religión. Una vez escribió: «La [antigua] autoridad de lo sagrado […] se sustituirá por la autoridad de un consenso alcanzado [racionalmente]». (Citado por Stanley Fish en «Does Reason Know What It Is Missing?» *New York Times*, 12 de abril de 2010). Una breve explicación de la «evolución» de Habermas sobre el tema de la razón y la religión aparece en el ensayo «Habermas y la religión» por Michael Reder y Josef Schmidt, en Habermas et al., *An Awareness of What Is Missing*, 1-14. Ver además, Jürgen Habermas, *Between Naturalism and Religion* (Cambridge, MA: Polity Press, 2008).

14 Habermas et al., *An Awareness of What Is Missing*, 18-21. Otra pensadora que ha hecho la misma observación es la historiadora Karen Armstrong en una entrevista del 23 de noviembre de 2014, de la revista *Salon*. Se le preguntó si la religión no era una «cepa de irracionalidad» en nuestra sociedad y si deberíamos «eliminar esta irracionalidad dondequiera que la viéramos». Armstrong respondió que, aunque «se afirmó que» el comunismo «era una forma más racional de organizar una sociedad» se basó en el mito del estado curativo, y aunque los revolucionarios franceses estaban «imbuidos con el espíritu de la Ilustración», fuertemente en contra de la religión y la iglesia e incluso hablaron de «la diosa razón», públicamente decapitaron a 17.000 personas. Armstrong sostiene que nadie es perfectamente racional porque la ciencia y la razón no pueden hablar del bien y el mal, del sentido y de la falta de sentido. En última instancia no pueden guiar la conducta más allá de indicarnos cuál es la forma más práctica y eficiente de alcanzar los objetivos particulares. No pueden señalarnos si estos objetivos son buenos o correctos. Por ello, los seres humanos necesitan «las historias […] que nos decimos a nosotros mismos, que nos permiten infundirnos alguna clase de trascendencia, por mucho que intentemos ser racionales». Ella concluía que como solo la razón no puede dar sentido a la vida, y como a menudo es el discurso público permitido, «se ha producido un enorme vacío en la cultura moderna, pese a nuestros magníficos logros». Ella percibe un «nihilismo», un hastío y una falta de propósito que están detrás de una buena parte del crimen y del descontento en nuestra cultura. «La falta de sentido en la vida es algo peligroso en una sociedad». Ver Michael Schulson, «Karen Armstrong on Bill Maher and Sam Harris», *Salon*, 23 de noviembre de 2014.

http://www.salon.com/2014/11/23/karen_armstrong_sam_harris_anti_islam_talk_fills_me_

15 Alguien podría replicar que la ciencia social puede medir la felicidad y puede indicarnos cómo vivir la vida para optimizar la felicidad. Sin embargo, esto lleva a la pregunta: ¿por qué creemos que los seres humanos deberían vivir para ser felices? La ciencia no puede responder esa pregunta. Requiere un argumento moral o filosófico. Ver Miroslav Volf, *Flourishing: Why We Need Religion in a Globalized World* (New Haven, CT: Yale University Press, 2015), para una amplia discusión de que la globalización y los estados seculares necesitan la religión para proveer lo que solo esta puede: una visión del bien y la prosperidad del hombre que pone límites a la ciencia y el mercado.

16 Habermas et al., An Awareness of What Is Missing, 81.

17 Thomas C. Leonard, Illiberal Reformers: Race, Eugenics, and American Economics in the Progressive Era (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2016).

18 *Ibíd.*, 111.

19 Frank M. Spinath y Wendy Johnson, «Behavior Genetics», en *The Wiley-Blackwell Handbook of Individual Differences,* ed. Tomas Chammoro-Premuzid et al. (Oxford: Wiley-Blackwell, 2011), 295-296.

20 Leonard, *Illiberal Reformers*, 190.

21 La cita completa se lee: «El igualitarismo universalista —del que derivan los ideales de libertad y una vida colectiva solidaria, la conducción autónoma de la vida y la emancipación, la conciencia moral individual, los derechos humanos y la democracia— es el legado directo de la ética judía de la justicia y la ética cristiana del amor. Este legado ha sido objeto de una constante apropiación e interpretación crítica, sin sufrir transformaciones sustanciales. Al día de hoy, no existe ninguna alternativa a él. Y a la luz de los presentes desafíos de una constelación posnacional, seguimos alimentándonos de esa fuente. Todo lo demás son chácharas posmodernas». Jürgen Habermas, *Time of Transitions* (Cambridge, MA: Polity Press, 2006), 150-151. Este ensayo también aparece en Jürgen Habermas, *Religion and Rationality: Essays on Reason God, and Modernity* (Cambridge, MA: Polity Press, 2002), 149. En pocas palabras, Habermas sostiene que incluso el estado moderno comprometido con la igualdad de derechos fue heredado de la Biblia. Algunos afirmarían que en este razonamiento Habermas estaba siguiendo los pasos de su maestro de la famosa *Frankfurt School*, Max Horkheimer. Horkheimer de igual modo sostenía que únicamente el razonamiento secular no puede honrar la dignidad humana ni satisfacer nuestros profundos anhelos. Él traza cómo la razón secular nos apartó de la creencia en verdades absolutas, universales e independientes de la mente, por las cuales podríamos determinar si una acción humana estaría bien o mal. Ver Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightement: Philosophical Fragments*, ed. Gunzelin Schmid Noerr, trad. Edmund Jephcort (Stanford, CA: Stanford University Press, 2002); Stephen Eric Bronner, *Critical Theory: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2011). Horkheimer y Adorno sostenían que el pensamiento secular, que negaba las realidades no materiales, se hizo «instrumental». Es decir, una acción es racional y correcta siempre que eficazmente sirva al avance y la preservación de la gente que hacía el razonamiento. Ese «bien» ahora debía definirlo la mayoría como algo que redundaba en su propio beneficio. Podría argumentarse que privar de comer al pobre o eliminar una

particular minoría étnica del patrimonio genético nacional era «el mayor bien para el mayor número», y la razón secular no podría disputar semejante conclusión. La ciencia podría juzgar solo la eficacia y el costo-beneficio, lo que podría llevar a tratar a las personas como objetos y engranajes en una máquina económica. Horkheimer y Adorno escribieron después de la Segunda Guerra Mundial y habían observado cómo la izquierda del comunismo y la derecha del fascismo habían usado este razonamiento de la razón científica para justificar la violencia. Ver Max Horkheimer, *Eclipse of Reason* (Oxford: Oxford University Press, 1947). Esto condujo a una crítica de todos los órdenes políticos modernos, del socialismo al capitalismo del libre mercado. Todos a su manera «transforman lo cualitativo en cuantitativo». Reducen los bienes personales, espirituales, morales y humanos a mercancías que pueden administrarse y definirse a través de métodos de medición. Ofrecen prosperidad material como el bien supremo, pero nunca pueden satisfacer el deseo de «eternidad, belleza, trascendencia, salvación y Dios», o lo que Horkheimer llamó «el anhelo del totalmente Otro» (citado en Bronner, *Critical Theory*, 92). Ver además a Max Horkheimer, «The Ego and Freedom Movements», en *Between Philosophy and Social Sciences*, trad. G. F. Hunter, M. S. Kramer y John Torpey (Cambridge, MA: MIT Press, 1995).

22 Peter Watson también cita a Thomas Nagel y Ronald Dworkin, así como a Habermas, como «los tres filósofos a ambos lados del Atlántico y cada uno en la cima de su carrera» que del mismo modo afirman que el ateísmo materialista simplemente no puede explicar las cosas que sabemos que son verdad, cosas como el valor moral, la conciencia humana y el libre albedrío. Los tres sostienen que no creen en un Dios personal, sin embargo, reconocen que «no podemos escaparnos de la búsqueda de lo trascendente». Peter Watson, *The Age of Nothing: How We Have Sought to Live Since the Death of God* (Londres: Weidenfeld & Nicolson, 2014), 5. Watson se refiere a las obras de Habermas ya citadas y a Nagel, *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False* y a Dworkin, *Religion Without God*.

23 Este discurso lo escribió William Jennings Bryan, quien acusó a Scopes. Aparece citado en un análisis del libro de Leonard que realizó Malcolm Harris, «The Dark History of Liberal Reform», *New Republic*, 21 de enero de 2016. http://newrepublic.com/article/128144/dark-history-liberal-reform. Para más del discurso ver http://www.pbs.org/wgbh/amex/monkeytrial/filmmore/ps_bryan.html.

24 Paul Kalanithi, *When Breath Becomes Air* (Nueva York: Random House, 2016).

25 *Ibíd*., 168.

26 *Ibíd*., 169.

27 *Ibíd*., 169-170.

28 *Ibíd*., 168, 171. Una vez que Kalanithi estuvo abierto a la existencia de Dios, comenzó a examinar las religiones y descubrió que la enseñanza del cristianismo sobre la gracia y la redención era más convincente que la de otras religiones, las cuales enfatizaban ganarse la bendición de Dios mediante los logros morales. Los capítulos 3-9 en este libro cubrirán mucho sobre este asunto.

29 Rebecca Pippert, Hope Has Its Reasons: The Search to Satisfy Our Deepest Longings (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2001), 117.

30 *Ibíd*., 119.

31 James Wood, «Is That All There Is? Secularism and Its Discontents», New Yorker, 15 de agosto de 2011.

32 *Ibíd*.

33 Walter Isaacson, Steve Jobs (Nueva York: Simon & Schuster, 2011), 571. Citado en James K. A. Smith, How (Not) to Be Secular: Reading Charles Taylor (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 2014), 13.

34 Lisa Chase, «Losing My Husband—and Finding Him Again Through a Medium», Elle, 5 de octubre de 2015.

35 Andrew Delbanco, The Real American Dream: A Meditation on Hope (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), 3.

36 Julian Barnes, Nothing to Be Frightened Of (Londres: Jonathan Cape, 2008), 54.

37 Steven Pinker, How the Mind Works (Nueva York: Norton, 1997), 524, 537. Citado en David Skeel, True Paradox: How Christianity Makes Sense of Our Complex World (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2014), 67.

38 Taylor, A Secular Age, 607.

39 C. S. Lewis, «On Living in an Atomic Age», en Present Concerns (Nueva York: Harcourt, 1986), 76.

40 Leonard Bernstein, The Joy of Music (Nueva York: Simon & Schuster, 2004), 105.

41 El análisis de Taylor sobre la «plenitud» puede encontrarse en A Secular Age en las páginas 1-22 y en el capítulo «Cross Pressures», 594-617.

42 *Ibíd*., 6.

43 Frank Bruni, «Between Godliness and Godlessness», *New York Times*, 30 de agosto de 2014.

44 Hubert Dreyfus y Sean Dorrance Kelly, *All Things Shining: Reading the Western Classics to Find Meaning in a Secular Age* (Nueva York: Simon & Schuster, 2011), 210. Cornelius Plantinga también escribe sobre esta experiencia en «Longing and Hope», primer capítulo de su libro *Engaging God´s World: A Christian Vision of Faith, Learning, and Living* (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 2002), 1-16.

45 Roger Scruton, *The Soul of the World* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2014). Como filósofo, Scruton usó la disciplina de la fenomenología para «dar paso» a la creencia religiosa.

46 Citado en Stuart Babbage, «Lord Kenneth Clark´s Encounter with the “Motions of Grace”», *Christianity Today* (8 de junio de 1979): 28.

47 Václav Havel, *Letters to Olga* (Nueva York: Knopf, 1988), 331-332. Citado en Taylor, *A Secular Age*, 728-729.

48 La «conversión» de Havel en la prisión no resultó en una profesión de fe en el cristianismo ni siquiera en una creencia en el Dios tradicional de las religiones monoteístas. Sin embargo, desarrolló una visión del «Ser» divino que está detrás de todas las religiones y culturas. Ver M. C. Putna, «The Spirituality of Václav Havel in Its Czech and American Contexts», *East European Politics and Societies* 24, n.º 3 (agosto de 2010): 353-378. http://eep.sagepub.com/content/24/3/353.full.pdf+html.

49 Kristin Dombek, «Letter from Williamsburg», *Paris Review* 205 (verano de 2013). http://www.theparisreview.org/letters-essays/6236/letter-from-williamsburg-kristin-dombek. Nota: La versión en línea de este ensayo se lee: «He sido atea por más de quince años», mientras que la versión impresa se lee: «Han pasado quince años desde que dejé de creer». Yo usé la cita de la primera versión, aunque no sé cuál frase fue la revisión.

50 Barbara Ehrenreich, *Living with a Wild God: A Nonbeliever´s Search for the Truth About Everything* (Nueva York: Twelve Books, 2014), 1.

51 *Ibíd.*, 37-44, 77.

52 *Ibíd.*, 115.

53 *Ibíd.*, 116.

54 *Ibíd.*, 203.

55 *Ibíd.*, 127.

56 *Ibíd.*, 197.

57 *Ibíd.*, 226-227.

58 Agustín, *Confesiones*, libro VII, cap. 23. Esta traducción es de Maria Boulding en San Agustín de Hipona, *The Confessions: With an Introduction and Contemporary Criticism*, ed. David Vincent Meconi (San Francisco, CA: Ignatius, 2012), 186.

59 Henry Chadwick, *Augustine: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 1986), 23.

60 Comp. C. S. Lewis: «Un Dios impersonal, ¡bien está! Un Dios subjetivo de lo verdadero, bello y bueno, en el interior de nuestras cabezas, ¡mejor todavía! Una fuerza vital sin forma que nos llena hasta rebosar y sirviéndonos de la cual podemos crear, ¡eso es lo mejor de todo! Pero, Dios mismo, vivo, que tira de la otra punta de la cuerda, que a lo mejor cae sobre nosotros con velocidad inaudita, el Cazador, el Rey, el esposo, ¡eso es algo total y completamente distinto!». C. S. Lewis, *Miracles* (Nueva York: HarperCollins, 1996), 150.

61 Ver el análisis del libro de Ehrenreich por Francis Spufford, «Spiritual Literature for Atheists», *First Things*, n.º 257 (noviembre de 2015). «La justicia *salvaje* —la justicia sin mediación y sin filtro— es diferente a lo que con gran esfuerzo tratamos de hacer en los tribunales». Spufford escribe además que el amor *salvaje*, un amor que con ardor insiste en nuestro bien y que no permitirá que nos dañemos a nosotros mismos, «es terriblemente diferente al producto adulterado al que estamos acostumbrados […] Llamar a la Presencia que conoces "amoral" [como lo hace Ehrenreich] es al menos reconocer su diferencia» (págs. 47-48).

62 Rudolf Otto, *The Idea of the Holy* (Londres: Oxford University Press, 1931), 28.

63 Ehrenreich, *Living with a Wild God*, 203 y 215.

64 Taylor, *A Secular Age*, 8.

65 Mark Lilla, «The Hidden Lesson of Montaigne», *New York Review of Books* 58, n.º 5 (24 de marzo de 2011), citado en James K. A. Smith, *How (Not) to Be Secular*, 1.

66 Matt Ridley, «Why Muslims Are Turning Away from Islam», *Times* (Londres), 23 de noviembre de 2015.

67 Peter Berger, Grace Davie y Effie Fokas, *Religious America, Secular Europe? A*

Theme and Variations (Farnham, Reino Unido: Ashgate, 2008), 10.

68 No solo China se ha vuelto más cristiana al modernizarse, sino que los académicos chinos entienden que el crecimiento del cristianismo está llevando a una mayor modernización y hacia la democracia. Ver la obra de Zhuo Xinping y otros citados en la nota 8.

69 Ver la obra relevante del sociólogo José Casanova *Public Religions in the Modern World* (Chicago: University of Chicago Press, 1994). Él compara España, Polonia, Brasil y Estados Unidos y encuentra trayectorias muy diferentes (tanto hacia arriba como hacia abajo) para la religión y las iglesias en el marco de la modernización. La trayectoria depende en gran parte de cómo las iglesias responden a la cultura moderna. En general, las iglesias que son muy hostiles (al apartarse o al atacar) o muy amigables (al adaptarse y al asimilar) decaen. La trayectoria también depende de si, en el pasado, la afiliación religiosa ha sido más tradicional y estatista o más local y voluntarista. Cuanto más una religión está atada a una identidad nacional a través de un monopolio pasado (por ejemplo, las iglesias del estado), más decae la religión. Cuanto más la religión se basa en asociaciones libres y voluntarias, más fuerte permanece en la cultura moderna. En pocas palabras, no es la religión la que decae en el marco de la modernidad, sino la religión heredada. La religión que se elige libremente y que se basa en la conversión puede prosperar.

Ver además, Mark Noll, From Every Tribe and Nation: A Historian´s Discovery of the Global Christian Story (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2014), 72-75.

70 Eric Kaufmann, Shall the Religious Inherit the Earth? Demography and Politics in the Twenty-First Century (Londres: Profile Books, 2010), 1-45.

71 *Ibíd*., 253.

72 Ver Caspar Melville, «Battle of the Babies», New Humanist, 22 de marzo de 2010. http://newhumanist.org.uk/2267/battle-of-the-babies. Este es un análisis de Kaufmann, Shall the Religious Inherit the Earth? así como una entrevista con el autor.

73 En la práctica, aquellos que nunca van a adorar tienen menos hijos que aquellos que raras veces van, y estos a su vez tienen menos hijos que aquellos que van cada semana. Ver el trabajo del académico alemán Michael Blume, quien ha demostrado que hay una correlación global positiva entre la frecuencia de ir a adorar y el número de hijos. Jesse Bering, «God´s Little Rabits: Religious People Out-Reproduce Secular Ones by a Landslide», *Scientific American*, 22 de diciembre de 2010: «Aquellos que “nunca” asisten a los servicios religiosos tienen, como promedio, 1,67 hijos en la vida [por debajo del nivel de reemplazo, que es 2,0]; “una vez al mes”, y el promedio sube a 2,01 hijos; “más de una vez a la semana” y el promedio se sitúa en 2,5 hijos».

74 *Ibíd.*

75 Ver Jeffrey Sachs, *The End of Poverty: Economic Possibilities for Our Time* (Nueva York: Penguin, 2015), xli-xlii.

76 Kaufmann, *Shall the Religious Inherit the Earth?*, 45. Kaufmann también escribe: «Tenemos un largo camino que recorrer antes de que todas las religiones del planeta completen sus transiciones demográficas […] Cuando la transición siga su curso en el siglo XXII, las naciones seculares del planeta contarán con una proporción mucho más pequeña de la población del mundo que la que tienen hoy. Y esto asume que el Occidente permanecerá

tan secular como lo es ahora: lo cual es poco probable […] El "oscurecimiento de la piel" en el Occidente está inyectando una fresca infusión de sangre religiosa en la sociedad secular…» (pág. 254).

77 *Ibíd.*, 255.

78 Ver David Brooks, «Creed or Chaos», *New York Times*, 21 de abril de 2011.

79 Berger, Davie y Fokas, *Religious America, Secular Europe*?, 40-41.

80 *Ibíd.*, 41-42. Ver además páginas 33-34.

81 El estudio del Centro de Investigaciones Pew encontró que las iglesias evangélicas y pentecostales, aquellas que requieren que las personas tomen decisiones y se conviertan, han crecido dos millones durante los últimos siete años mientras que las afiliaciones católicas y protestantes históricas declinaron drásticamente. Ver Sarah Pulliam Bailey, «Christianity Faces Sharp Decline as Americans Are Becoming Even Less Affiliated with Religion», *Washington Post*, 12 de mayo de 2015.

82 Noll, *From Every Tribe and Nation*, 130.

83 «Christianity in Its Global Context, 1970-2020: Society, Religion, and Mission», Center for the Study of Global Christianity (South Hamilton, MA: Gordon-Conwell Theological Seminary, 2013), 36. http://www.gordonconwell.edu/ockenga/research/documents/ChristianityinitsGlobalContext

84 *Ibíd.*, 22.

85 Noll, *From Every Tribe and Nation*, 130.

86 Kaufmann, *Shall the Religious Inherit the Earth*?, 269.

87 Melville, «Battle of the Babies».

88 Rabino Jonathan Sacks, *Not in God´s Name: Confronting Religious Violence* (Nueva York: Schocken Books, 2015), 18.

89 Saint Augustine of Hippo, *The Confessions: With and Introduction and Contemporary Criticism*, ed. David Vincent Meconi (San Francisco, CA: Ignatius, 2012), 3.

Capítulo dos: ¿No se basa la religión en la fe y el secularismo en la evidencia?

90 Nota del traductor: Esta es una palabra inventada por el autor. Significa que la persona niega o cambia su profesión de fe.

91 S. A. Joyce, «One Night I Prayed to Know the Truth. The Next Morning I Discovered I Was an Atheist», sin fecha, citado en «Into the Clean Air: Extended Testimonies», *Patheos.com*, consultado el 16 de marzo de 2017. http://www.patheos.com/blogs/Daylightatheism/essays/into-the-clear-air-extended-testimonies/.

92 Estoy consciente de que esta no es la única narrativa para una historia de *desconversión*. A algunos los motiva más directamente las terribles experiencias de maldad injusta y el sufrimiento. A otros los provoca la hipocresía e incluso el abuso de los grupos religiosos en que crecieron. Sin embargo, estos tres elementos —lo racional (falta de evidencia), lo existencial (la experiencia del mal u otras intuiciones que alejan de la fe) y lo social (las personas religiosas desagradables)— suelen encontrarse juntos en mayor o menor grado. La narrativa de la *desconversión* a que me refiero en el texto —la racional, del tipo pensador— es quizás, más típica en Internet.

93 Julie Mack, «Agnostics, evangelicals growing in Michigan, and 7 other trends in religion», 30 de noviembre de 2015. http://www.mlive.com/news/kalamazoo/index.ssf/2015/11/agnostics_evangelicals_growing

94 *Ibíd.*

95 Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2003). «La defensa de los principios liberales en el mundo moderno no puede […] realizarse efectivamente mediante argumentos abstractos […]. La imagen [que un secular] emplea para presentar y defender el liberalismo es […] "planta un jardín en una jungla que está de continuo invadiendo" y un "mundo que es un lugar oscuro, que necesita ser redimido por la luz"» (pág. 59). Esta imagen está citada en Stephen LeDrew, *The Evolution of Atheism: The Politics of a Modern Movement* (Oxford: Oxford University Press, 2015), la cual usa como el título del capítulo 3: «A Light in a Dark Jungle», 55-91.

96 Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007), 26-29.

97 Barbara Ehrenreich, Living with a Wild God, 37, 61.

98 William Kingdon Clifford, «The Ethics of Belief», Contemporary Review 29 (diciembre de 1876-mayo de 1877): 289. http://www.uta.edu/philosophy/faculty/burgess/-jackson/Clifford.pdf.

99 El filósofo ateo Bertrand Russell partió de ese principio cuando se le preguntó qué haría si muriera y se encontrara frente a Dios. Respondió que se defendería diciendo: «Señor, ¿por qué no me diste mejores evidencias?». Leo Rosten, «Bertrand Russell and God: A Memoir», Saturday Review, 23 de febrero de 1974, 25-26.

100 Ver Peter van Inwagen, «Quam Dilecta» en God and the Philosophers: The Reconciliation of Faith and Reason, ed. Thomas Morris (Oxford: Oxford University Press, 1994), 44-47.

101 Hay algunos seculares, como los «nuevos ateos» Richard Dawkins y Sam Harris, que continúan intentando aplicar el estilo de racionalidad exclusiva de Clifford a todo conocimiento. Pero, son raros hoy. El punto de van Inwagen es que, aunque casi todos los seculares han abandonado la racionalidad exclusiva como una manera de conocer en general, casi todos continúan aplicándola a la creencia religiosa. Esto es al menos inconsistente, si no falso.

102 «Dudar que P es verdad «implica la aceptación de cierto tipo de marco no estrictamente indubitable dentro del cual P puede decirse que es […] demostrable o no demostrable». Michael Polanyi, *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy* (Nueva York: Harper Torchbooks, 1964), 274.

103 Michael P. Lynch, *In Praise of Reason: Why Rationality Matters to Democracy* (Cambridge, MA: MIT Press, 2012), 4. Lynch hace una buena y pragmática defensa al afirmar que debemos usar la razón en nuestro discurso público más que solo gritarse los eslóganes ideológicos unos a otros. Sin embargo, es impactante que Lynch, un profesor de filosofía en la Universidad de Connecticut (Estados Unidos), afirmara: «No defenderé la razón con R mayúscula, ni la ilusión de que la razón no se basa en juicios de valor —ni que hay fundamentos insostenibles, ni que hay un "hecho evidente" simple e imparcial en la

experiencia—» (pág. 5).

104 Ver Charles Taylor, «Overcoming Epistemology», en *Philosophical Arguments* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995), 1-19. James K. A. Smith presenta argumentos en cuanto a la fe cristiana para la clase de conocimiento que explican Merleau-Ponty, Pierre Bourdieu y otros pensadores europeos en la primera mitad de *Imagining the Kingdom* (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 2013).

105 Tomado de Ludwig Wittgenstein, *On Certainty*, ed. G. E. M. Anscombe y G. H. Von Wright, trad. Denis Paul y G. E. M. Anscombe (Nueva York: Harper & Row, 1969), secciones 83-110, páginas 12c-15.

106 C. Stephen Evans, *Why Christian Faith Still Makes Sense: A Response to Contemporary Challenges* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2015), 23.

107 *Ibíd.*

108 Leslie Newbigin, *The Gospel in a Pluralist Society* (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 1991), 20. Para un resumen del pensamiento de Polanyi y su aplicación a asuntos de la fe y las dudas religiosas, ver las primeras 65 páginas del libro de Newbigin.

109 Si alguien afirmara que la «uniformidad de la naturaleza» —que «si X es la causa de Y, entonces Y necesariamente existe siempre que X existe»— se ha demostrado, el filósofo del siglo XVIII David Hume lo negaría. Como es sabido y de manera poderosa, argumentó que no podemos probar que solo porque una cosa sigue a otra en el laboratorio, pasará de nuevo. Nuestra creencia que causalmente el futuro será como el pasado es una premisa de fe que no puede demostrarse empíricamente. Por eso, Hume señaló que las inferencias de las relaciones causa-efecto no están «"determinadas por la razón", [entonces] debe haber "algún principio de igual peso y autoridad" que nos lleve a hacerlas. Hume mantenía que este principio es la *costumbre* o el *hábito* […]. Por eso es la costumbre, no la razón, la que "determina que la mente […] considere que el futuro concuerde con el pasado" (Abstracto 16) […]. Hume concluía que solo la costumbre "nos hace esperar por el futuro, una cadena similar de hechos a aquellos que han surgido en el pasado" (EHU 5.1.6/44)». William Edward Morris y Charlotte R. Brown, «David Hume», en *Standard Encyclopedia of Philosophy* (ed. de la primavera de 2017), ed. Edward N. Zalta, consultado el 16 de marzo de 2017. https://plato.stanford.edu/entries/hume/. Ver además el ensayo «Probable Reasoning Has No Rational Basis». «Nuestra creencia está en la uniformidad de la naturaleza. De este modo, nuestra experiencia es capaz de proporcionarnos información de relaciones causa-efecto, lo que a su vez nos permite conectarnos con la realidad con la cual nuestros sentidos nos familiarizan (impresiones) con una realidad mayor que está más allá del alcance de nuestros sentidos, sin embargo, a decir verdad, existe solo en nuestras imaginaciones en la forma de vívidas ideas. Sin embargo, aunque el principio de uniformidad es el fundamento de todo razonamiento empírico como tal, no se basa en la razón demostrativa o probable». Este ensayo es parte de un curso ofrecido por Wayne Waxman en la *New York University*, «The History of Modern Philosophy», consultado el 16 de marzo de 2017. http://www.nyu.edu/gsas/dept/philo/courses/modern05/Hume_on_empirical_reasoning.pdf.

110 Polanyi, *Personal Knowledge*, 88. Mucho del material en esta parte del capítulo se basa en los capítulos del libro de Polanyi «The Critique of Doubt» y «Commitment», 269-

324.

111 «Paradigma» es el término que hizo famoso Thomas Kuhn en Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 4.ª ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2012). «Tradición» es el término usado en Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, 3.ª ed. (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2007). Robert Bellah definió una «tradición» así: «Una tradición es un patrón de entendimientos y evaluaciones que una comunidad ha resuelto con el paso del tiempo. La tradición es una dimensión heredada de toda acción humana. No hay manera de salirse de una tradición totalmente, aunque critiquemos una tradición desde el punto de vista de otra. La *tradición* no se usa en contraposición a la *razón*. [En verdad] la tradición es a menudo una discusión razonada permanente sobre el bien de la comunidad o la institución cuya identidad esta define». Robert Bellah et al., *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life* (Oakland, CA: University of California Press, 2007), 336.

112 Hans-Georg Gadamer, estudiante de Martin Heidegger, en su prestigioso libro *Truth and Method*, desarrolló esta idea de nuestro *vorurteil* (literalmente, «prejuicio» en alemán). Todos estamos inevitablemente situados en culturas y comunidades y épocas. No hay una «visión desde la nada»: comenzamos con una perspectiva y analizamos un texto al comparar su mundo con el nuestro. Ver Robert J. Dostal, «Introduction», en *The Cambridge Companion to Gadamer*, ed. Robert J. Dostal (Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press, 2002), 6. Además ver a Fred Dallmayr, *Integral Pluralism: Beyond Culture Wars* (Lexington, KY: University of Kentucky Press, 2010), 103-122. Muchos creen que Thomas Kuhn aplicó la hermenéutica de Heidegger y Gadamer a su investigación científica.

113 James Wood, *The Broken Estate: Essays on Literature and Belief* (Nueva York: Picador, 2010). «La vida bajo Dios parece una insensatez que finge ser un propósito (el propósito, al parecer es amar a Dios y ser amado a su vez); la vida sin Dios me parece también una insensatez que finge ser un propósito (trabajos, familia, sexo, etc., todas las distracciones usuales). La ventaja, si puede describirse como una, de vivir en el último estado, sin Dios, es que el propósito falso ha sido al menos inventado por el hombre, y uno puede removerlo para revelar la verdadera insensatez» (pág. 261). Ehrenreich escribió que al Dios monoteísta «se le puede culpar por los desastres naturales y los defectos de nacimiento». *Living with a Wild God*, 226.

114 Taylor, A Secular Age, 232.

115 Polanyi, Personal Knowledge, 272.

116 «Into the Clean Air», Patheos.com, consultado el 16 de marzo de 2017. http://www.patheos.com/blogs/daylightatheism/essay/into-the-clear-air/#stash.LosBmEcu.dpuf.

117 Polanyi, Personal Knowledge, 265.

118 Ver A. I. Jack et al., «Why Do You Believe in God? Relationships between Religious Belief, Analytical Thinking, Mentalizing and Moral Concern», PLOS ONE 11, n.º 3 (2006): e0149989.

119 Polanyi, Personal Knowledge, 266. Polanyi afirmaba que Agustín había iniciado la

filosofía poscrítica porque enseñó que en última instancia todo conocimiento es un don de la gracia de Dios. La razón funciona solo sobre la base de la fe que antecede. Nisi credideritism non intelligetis: a menos que creas, no entenderás. Ver además página 268.

120 La afirmación que la secularidad no es la ausencia de fe y creencias metafísicas sino un diferente conjunto de esas creencias es muy cuestionado en los foros, pero en los círculos académicos el argumento para esto se hace con poder y sofisticación cada vez mayores. Para que te familiarices con estos trabajos académicos, un buen lugar para iniciar es Stephen LeDrew, *The Evolution of Atheism: The Politics of a Modern Movement* (Oxford: Oxford University Press, 2015). LeDrew, un ateo, es muy crítico de los *nuevos ateos*, quienes, según su opinión, no admitirán que su posición no es solo una de puro razonamiento científico, sino una ideología, la cual define como «una estructura firme de creencias y actitudes que determinan como el conocimiento se construye y se interpreta para legitimar una forma de autoridad» (pág. 56). LeDrew coincide con el razonamiento en este capítulo que indica que la epistemología de los *nuevos ateos* —su afirmación de que la razón no requiere de fe para funcionar— es ilusa. Sin embargo, aunque no parece compartir la «racionalidad desnuda» de los *nuevos ateos,* si comparte su «moralidad humanista». En consecuencia, LeDrew sostiene que hay «dos ateísmos: el científico y el humanista» (pág. 32). Los otros trabajos académicos, que LeDrew resume y aprovecha, son los siguientes: Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2003); Terry Eagleton, *Reason, Faith and Revolution: Reflections on the God Debate* (New Haven, CT: Yale University Press, 2009) y *Culture and the Death of God* (New Haven, CT: Yale University Press, 2014); Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightement: Philosophical Fragments,* ed. Gunzelin Schmid Noerr, trad. Edmund Jephcott (Stanford, CA: Stanford University Press, 2002); Craig Calhoun et al., *Rethinking Secularism* (Oxford: Oxford University Press, 2011); Philip Gorski et al., *The Post-Secular in Question: Religion in Contemporary Society* (Nueva York: New York University Press, 2012); Eduardo Mendieta y Jonathan VanAntwerpen, eds., *The Power of Religion in the Public Sphere* (Nueva York: Columbia University Press, 2011). LeDrew también echa mano de Taylor y Habermas. Ver Taylor, *A Secular Age*; Jürgen Habermas et al., *An Awareness of What is Missing: Faith and Reason in a Post-Secular Age* (Cambridge: Polity Press, 2010); Jürgen Habermas, *Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays* (Cambridge: Polity, 2008) y *Religion and Rationality: Essays on Reason God, and Modernity* (Cambridge: Polity, 2002). Cabe señalar que LeDrew está especialmente interesado en analizar a los *nuevos ateos*, una variante que llama «ateísmo científico» que es particularmente ideológico y que rehúsa admitir que lo es. Aun así, el esfuerzo de LeDrew para mostrar la genealogía histórica de las creencias seculares se aplica a todas sus formas.

121 «Ahora el ataque del escéptico contra la religión desde la Ilustración contiene […] la faceta "moral" de la crítica de la "muerte de Dios […]. El escéptico […] sabe que los seres humanos están por su cuenta [sin Dios]. Pero, esto no le hace rendirse. Por el contrario, determina reafirmar el valor humano, y el bien humano, y trabajar para ello, sin la falsa ilusión o la consolación […]. Asimismo, no tiene razón para excluir a nadie como hereje; pues su filantropía es universal […]. Así va una historia». Taylor, *A Secular Age*, 561-562.

122 Mathewes y Joshua Yates, «The “Drive to Reform” and Its Discontents», ed. Carlos D. Colorado y Justin D. Klassen, *Aspiring to Fullness in a Secular Age: Essays on Religion and Theology in the Work of Charles Taylor* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2014), 153.

123 Casey K., comentario el 2 de mayo de 2015, sobre Tony Schwartz, «The Enduring Hunt for Personal Value», *New York Times*, 1 de mayo de 2015. https://www.nytimes.com/2015/05/02/business/dealbook/the-enduring-hunt-for-personal-value.html.

124 Citado en Taylor, *A Secular Age*, 596.

125 Jacques Derrida, «On Forgiveness: A Roundtable Discussion with Jacques Derrida», [debate] moderado por Richard Kearny, en *Questioning God* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 2001), 70.

126 Estos pensadores incluyen a Larry Siedentop (Oxford), Philip S. Gorski (Yale), Eric T. Nelson (Harvard) y Charles Taylor, entre muchos otros. Algunos de sus trabajos serán citados en estas notas.

127 Nuevamente: «El igualitarismo universalista —del que derivan los ideales de libertad y una vida colectiva solidaria, la conducción autónoma de la vida y la emancipación, la conciencia moral individual, los derechos humanos y la democracia— es el legado directo de la ética judía de la justicia y la ética cristiana del amor. Este legado ha sido objeto de una constante apropiación e interpretación crítica, sin sufrir transformaciones sustanciales. Al día de hoy, no existe ninguna alternativa a él. Y a la luz de los presentes desafíos de una constelación posnacional, seguimos alimentándonos de esa fuente. Todo lo demás son chácharas posmodernas». Habermas, *Religion and Rationality*, 149.

128 Luc Ferry, «The Victory of Christianity over Greek Philosophy», en *A Brief History of Thought: A Philosophical Guide to Living*, trad. Theo Cuffe (Nueva York: Harper Perennial, 2011), 55-91.

129 *Ibíd.*, 58.

130 *Ibíd.*, 72-73.

131 Horkheimer señala que el mismo concepto en cuanto a que cada alma, sin distinción de raza o condición social, podría ser «la morada de Dios, que llegó a existir solo con el cristianismo, y, en cambio, toda la antigüedad tuvo un elemento de futilidad e indiferencia». Él añade que los relatos de los Evangelios sobre «simples pescadores y carpinteros» que fueron ungidos por Dios para llegar a ser grandes líderes y maestros, sanadores y predicadores, hace, en cambio «que las grandes obras griegas parezcan estar mudas y sin alma […] y las figuras relevantes de la antigüedad parezcan burdos y salvajes». *Ibíd.* Para una exposición completa de las raíces bíblicas, judeo-cristianas del liberalismo occidental, los derechos humanos y el individualismo, ver Larry Siedentop, *Inventing the Individual: The Origins of Western Liberalism* (Nueva York: Allen Lanc, 2014). Esto no es menospreciar la contribución de la filosofía griega tanto al individualismo como la democracia en Occidente. Entre la aristocracia se insistió sobre la importancia del individuo. Ver, por ejemplo, Christian Meier, *A Culture of Freedom: Ancient Greece and the Origins of Europe* (Oxford: Oxford University Press, 2009). Pero como se ha señalado, la idea radical de la igualdad en toda la raza humana es una idea que

vino de la Biblia.

132 Ver Brian Tierney, *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law* 1150-1625 (Atlanta, GA: Scholars Press for Emory University, 1997). Tierney argumentaba que dentro de la jurisprudencia de los siglos XII y XIII comenzó a pensarse en los derechos humanos, basado particularmente en la doctrina cristiana que todos los seres humanos son creados a la imagen de Dios y por eso tienen dignidad inherente. Ver además a Brian Tierney, «The Idea of Natural Rights: Origins and Persistence», *Northwestern Journal of International Human Rights* 2 (primavera de 2004); Richard Tuck, *Natural Rights Theories: Their Origin and Development* (Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press, 1979); Michael J. Perry, *Toward a Theory of Human Rights: Religion, Law, Courts* (Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press, 2006), 18; Martin Luther King Jr., «The American Dream» predicado en la Ebenezer Baptist Church [Iglesia Bautista Ebenezer], Atlanta, Georgia (Estados Unidos), 4 de Julio de 1965. http://kingencyclopedia.stanford.edu/encyclopedia/documentsentry/doc_the_american_drea

133 Peter Brown, *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity* (Nueva York: Columbia University Press, 1988), 34.

134 «Toda la humanidad compareció delante de la majestad de Dios como otro e inferior a Él. Cuerpo y alma lo enfrentaron juntos. Él los había creado y los juzgaría a ambos. Cada creyente confrontó a Dios no como un alma comprometida, por un tiempo, para la necesaria tarea, aunque ingrata de poner orden en un cuerpo ajeno, sino más bien como el poseedor de un "corazón"». *Ibíd.*, 35.

135 *Ibíd*.

136 Ver Taylor, A Secular Age, 274-276. Esta es necesariamente una discusión de alto nivel de un campo complejo.

137 Henry Chadwick, Augustine of Hippo: A Life (Oxford, Reino Unido: Oxford University Press, 2009), 93. Chadwick sostenía que los pensadores clásicos griegos y latinos vieron las virtudes —valor, honestidad, prudencia, sabiduría y lealtad— como el producto en gran parte de reprimir las emociones ingobernables. «El pensamiento racional era lo máximo». Sin embargo, Agustín enseñó que «nuestras emociones están desordenadas, pero los sentimientos no son en sí mismos la causa del desorden». No deben reprimirse, sino desviarlos de otras cosas y orientarlos hacia Dios.

138 Agustín, en su obra Confesiones, estableció la importancia de entenderse a uno mismo e «inició una evaluación sumamente positiva de los sentimientos humanos» en lo cual el intelecto no «tiene la última palabra». Henry Chadwick, Augustine: A Very Short Introduction (Oxford, Reino Unido: Oxford University Press, 2001), 4. Ver además a Sandra Dixon et al., Augustine and Psychology: Tradition and Innovation (Lanham, MD: Lexington Books, 2012). De nuevo, debemos ser cuidadosos en no excedernos al considerar las diferencias entre el cristianismo y la filosofía griega. La concepción griega de la emoción no era completamente negativa, como lo señala Peter Brown. Ver además a David Konstan, Pity Transformed (Nueva York: Bristol Classical, 2001) y The Emotions of the Ancient Greeks: Studies in Aristotle and Classical Literature (Toronto: University of Toronto Press, 2007).

139 Ver Diogenes Allen, «The Christian Roots of Modern Science and Christianity´s Bad Image», en *Christian Belief in a Postmodern World: The Full Wealth on Conviction* (Louisville, KY: John Knox, 1989), 23-25; Rodney Stark, *How the West Won: The Neglected Story of the Triumph of Modernity* (Wilmington, DE: Intercollegiate Studies Institute, 2014). Sin duda, como lo señalaba Luc Ferry, la doctrina cristiana de la resurrección y de la eventual perfección del mundo material, es «única entre todas las principales religiones». Nos da la visión más positiva y elevada del mundo material posible. Viviremos para siempre, eternamente, no solo en un paraíso no físico, sino en un mundo renovado con cuerpos resucitados. Esto significa que las experiencias ordinarias de ver, oír, abrazar y comer, del deleite y el placer físicos, son tan importantes que Dios nos extenderá estos dones y bienes para siempre. Esto también significa que seremos nosotros mismos en el futuro eterno. Ver Ferry, *Brief History of Thought*, 88-91.

140 Ferry, *Brief History of Thought*, 85-86.

141 *Ibíd.*, 60-61.

142 *Ibíd.*, 60.

143 *Ibíd.*

144 Taylor, *A Secular Age*, 279.

145 «El deslizamiento moderno al deísmo, y posteriormente al ateísmo, integraron muchísimo del paquete original de los cambios efectuados por los Padres de la iglesia […] El deísmo moderno integró los primeros cinco de mi lista: el cuerpo, la historia, el lugar de los individuos, la contingencia [término de Taylor para la importancia de nuestras elecciones y acciones] y las emociones. Es decir, estos cambios los integró como dimensiones esenciales de nuestro entendimiento de la vida humana, pero las excluyó de nuestra relación con Dios».

146 Ferry, Brief History of Thought, 152.

147 Friedrich Nietzsche, Twilight of the Idols and the Anti-Christ, trad. R. J. Hollingdale (Nueva York: Penguin Classics, 1990), 40. Además, es citado en una traducción diferente en Ferry, Brief History of Thought, 153.

148 Eagleton, Culture and the Death of God, 156-157.

149 «Si abandonamos la fe cristiana, perdemos el derecho a basarnos en la moral cristiana. Esta no es en absoluto evidente por sí misma; uno debe hacer esta aclaración constantemente. El cristianismo es un sistema, una visión coherente y total de las cosas. Si se le quita una idea tan importante como es la fe en Dios, todo el conjunto queda desbaratado; ya no tenemos en las manos nada necesario». Nietzsche, Twilight of the Idols…, 80-81.

150 «El cristianismo [y sus valores de caridad y compasión igualitaria] parte del supuesto de que el ser humano ni sabe ni puede saber lo que es bueno y lo que es malo para él: cree en Dios, que es el único que lo sabe. La moral cristiana es un mandamiento; su origen es trascendente […] su verdad depende de que Dios sea verdad, depende plenamente de la fe en Dios. Si los ingleses creen saber “intuitivamente” lo que es bueno y lo que es malo, si, en consecuencia, piensan que no necesitan el cristianismo para fundar la moral, ello se debe sencillamente a la poderosa influencia del juicio de valor cristiano y es la manifestación de la fuerza y de la profundidad de dicha influencia. Esta llega hasta el punto de que se haya

conseguido olvidar el origen de la moral inglesa y de que no se perciba ya el carácter tan condicionado de su derecho a existir. Para el inglés, la moral no es todavía un problema». *Ibíd*., 81.

151 «Él desestima la virtud convencional en *Twilight of the Idols* como poco más que un remedo social, y en *Beyond Good and Evil* se burla del concepto del bien común. No solo no le preocupa retener la creencia religiosa por razones utilitarias sociales, sino que considera dicho proyecto como contradictorio. ¿Cómo los valores altruistas pueden servir a los fines de interés propio de la sociedad?». Eagleton, *Culture and the Death of God*, 163.

152 Ronald Dworkin, *Religion Without God* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2013), 2.

153 *Ibíd.*, 6.

154 «Lo que reconoce Nietzsche es que puedes deshacerte de Dios solo si también eliminas el significado innato […]. En tanto que haya algún significado inmanente para las cosas, uno siempre puede inquirir sobre la fuente del cual surge. Suprimir los significados dados implica destruir la idea de profundidad, la cual a su vez significa erradicar seres como Dios que se refugian allí». Eagleton, *Culture and the Death of God*, 155.

155 *Ibíd.*, 163. Esta cita está en las palabras de Eagleton, al resumir las opiniones de Nietzsche.

156 *Ibíd.*, 161. Esta cita está en las palabras de Eagleton, al resumir las opiniones de Nietzsche.

157 John Gray escribió que Nietzsche no escapó de su propia red. «Sus primeros trabajos contenían un profundo interrogatorio al racionalismo liberal, una visión moderna de las cosas que no contiene hechos trágicos, sino solo errores desafortunados y experiencias de aprendizaje inspiradoras. Contra este credo banal, Nietzsche quería revivir la visión del mundo trágico de los antiguos griegos. Pero, esa visión del mundo solo tiene sentido si mucho de lo que es importante en la vida está predestinado. Tal como se entiende en la religión griega y el drama, la tragedia requiere un conflicto de valores que no pueden anularse por un acto de la voluntad; sin embargo, en la mitología que Nietzsche inventó en sus últimos escritos como el divino Supermán, que crea y destruye los valores a su antojo, puede disolver y anular cualquier conflicto trágico […]. Con el fin de salvar el sentido de la tragedia, Nietzsche terminó produciendo otra fe antitrágica: una versión hiperbólica del humanismo». John Gray, *The Ghost at the Atheist Feast: was Nietzsche right about religion?*, 13 de marzo de 2014.

158 Eagleton, *Culture and the Death of God*, 161. Para crítica adicional de Nietzsche y la escuela de la «Deconstrucción» que fundó, ver Ferry, *Brief History of Thought*, 193-204.

159 Muchos han afirmado que esto —la falta de fundamento para los valores humanistas — es el mayor problema que enfrenta la secularidad contemporánea. Así que volveremos a examinarlo en los capítulos 9 y 10.

160 Ver Peter Watson, *The Age of Nothing: How We Have Sought to Live Since the Death of God* (Londres: Weidenfeld & Nicolson, 2014). En su análisis del libro de Watson, John Gray resumió el material de Watson. «Publicado por primera vez en 1882, la máxima de Nietzsche “Dios ha muerto” describía una situación en la que la ciencia (en particular el darwinismo) había revelado “un mundo sin orden inherente o significado”. Sin que fuera

posible seguir creyendo en el teísmo, el significado tendrían que construirlo los seres humanos en el futuro, pero ¿qué tipo de significado y por cuáles seres humanos? En una viva visión general de las ideas formativas del siglo pasado, *The Age of Nothing* [La edad de la nada] muestra como el diagnóstico de Nietzsche provocó respuestas en muchas áreas de la vida cultural, que incluyó algunos lugares sorprendentes del espectro político. Aunque es ampliamente conocido que las ideas de Nietzsche se usaron como una justificación para el imperialismo, y luego para el fascismo y el nazismo, Watson relataba como Nietzsche tuvo un gran impacto también en el pensamiento bolchevique. El primer director de la educación soviética, Anatoly Lunacharsky (quien también estuvo a cargo de la censura del estado para las artes y ostentó el delicioso título de comisario de la Ilustración), se vio a sí mismo como el promotor de una versión comunista de Supermán. "En el trabajo, en la tecnología" escribió en un pasaje citado por Watson, "[el nuevo hombre] se encontró a sí mismo como un dios y le dictó el testamento al mundo", Trotski básicamente pensaba lo mismo, y opinaba que el socialismo crearía "un tipo sociobiológico superior". Lenin siempre se resistió a la importación de las ideas de Nietzsche hacia el bolchevismo. Sin embargo, el líder soviético mantuvo en su biblioteca personal una copia de *Birth of Tragedy* [El nacimiento de la tragedia] de Nietzsche y uno de Zaratustra en su despacho del Kremlim. También hay más de un indicio del culto a la voluntad en el decreto de Lenin, que ordenó la construcción de "torres que desafíen a Dios" por todo el nuevo estado soviético». Gray, *The ghost at the Atheist Feast: was Nietzsche right about religion?*

161 David Sessions, «What Really Happens When People Lose Their Religion?» *Patrol*, 30 de abril de 2013. http://www.patrolmag.com/2013/04/30/david-sessions/what-really-happen-when-people-lose-their-faith/. El relato de Sessions es extraordinariamente revelador y honesto, tanto a nivel personal como intelectual. Es una lectura provechosa para creyentes, no creyentes y aquellos que están entre ambos. Sessions escribía: «Tiene cierto noble encanto: Somos buenos occidentales que hemos dejado de creer en Dios, pero todavía somos herederos de una gran civilización que nos empuja a ser razonables y desapasionados, por el bien de la humanidad. También explica por qué solíamos creer en los mitos y esconde nuestro desencanto en el valor y el deber moral; no es sorpresa que un gran número de excreyentes sin hogar terminen allí. El punto no es insultar el humanismo liberal; después de todo, hay cosas peores. El punto es recordarnos que se trata de un constructo en una cultura donde tiende a afirmarse este como natural e indiscutible, para toda clase de detrimento cultural y político, en lo cual no me meteré ahora. Espero, si fuera posible, que las personas que tienen el privilegio de estar entre la fe y la incredulidad, que sientan de verdad el poder persuasivo de las diferentes clases de constructos que coexisten en nuestra cultura, que eleven la conversación más allá del espectáculo burdo como el presentado por Doug Wilson frente a Christopher Hitchens. Pienso que leer a Taylor es un excelente tónico; incluso unos pocos capítulos de *La era secular* le harán mucho más bien a aquellos que se debaten entre creer y no creer que las obras recopiladas de "Ditchkins". Terminar en una situación ambigua o incierta —entre la inmanencia y la trascendencia— puede sentirse inconcluso, pero es creativamente productivo, y sin duda es mejor que intercambiar una ideología a medio cocinar por otra. Uno no necesita seguir siendo religioso para admitir el daño potencial en la falta de autoconciencia en determinados

constructos seculares del mundo, y ser capaz de ver la creencia religiosa, con humildad y respeto, como un constructo que puede ser igualmente tan creíble como el nuestro. Y uno que puede estudiarse cuidadosamente, en especial por la filosofía y la política, por sus cruciales reflexiones sobre el ser humano. Para aquellos que forman parte de un constructo religioso, y están quizás trabajando para profundizarlo, enriquecerlo y preservarlo, hay también importantes lecciones que se encuentran en el libro de Taylor (quien está, después de todo, de tu lado). Yo abordaré una lección para el protestantismo evangélico, puesto que es lo que conozco mejor: el rotundo desastre de la apologética que se ha enfocado en la argumentación empírica-racional como un medio de persuasión, lo que ha intensificado la tendencia ya problemática del protestantismo que ve las cosas solo de la manera en que tú las ves y no desde otras perspectivas, lo que sucede realmente. El objetivo del "resurgimiento" de la actividad evangélica durante mi vida ha sido principalmente abrazar e incluso radicalizar los aspectos más dañinos de la obsesión moderna con el control racional. Si puedes comenzar a sacar tu religión de ese abismo, no se sabe qué poderosa contracorriente podría llegar a ser».

162 Al presentarse a sí misma como la ausencia de fe, la secularidad está haciendo algo que los teoristas culturales llaman «mistificación»: al tomar un discutible punto de vista o creencia y denigrar las opiniones que la desafíen, al marginar todas las formas de pensar que compiten con ella y al negar la realidad social de que no es universalmente aceptada. Esto dará la apariencia de ser un hecho inevitable, universal, evidente que no puede cuestionarse. Ver a Terry Eagleton, *Ideology: An Introduction* (Nueva York: Verso, 1991), 5-6. Los teoristas críticos y sus sucesores han señalado que hay una fuerte tendencia a la dominación en la moderna cultura occidental, de modo que en el nombre de la libertad personal y la emancipación social se generen continuamente nuevas formas de opresión, marginalización, obediencia forzada a normas o prácticas y deshumanización. Ver Max Horkheimer y Theodor Adorno, *Dialectic of Enlightenment*. Las elites culturales de occidente, tanto de izquierda como de derecha, por lo general son indiferentes a este peligro permanente.

163 He argumentado que el secularismo es un conjunto de nuevas creencias, pero podría añadir que, como cualquier religión, el secularismo tiene «denominaciones». La primera, utilizando la terminología de Stephen LeDrew, sería el *cientificismo secular*, una manifestación de la cual han sido apodados los «nuevos ateos». LeDrew critica a este grupo que cree no en la ciencia, sino en el «cientificismo», que se caracteriza por la ilusa creencia (la que he criticado arriba) en la racionalidad científica como la única forma del verdadero conocimiento. Él sostiene que su plan es establecer la hegemonía de los científicos y el pensamiento científico como las autoridades supremas y árbitros de la verdad en la sociedad. LeDrew afirma que esta posición constituye uno de los compromisos ideológicos más que, como sus adherentes la presentan, solo uno de «apertura a la razón». LeDrew, *Evolution of Atheism*, 32, 55-91. Una segunda «denominación» podría llamarse *humanismo secular*, el punto de vista de muchos liberales modernos. Este grupo, como el mismo LeDrew, está dispuesto a admitir que la razón científica no es el único árbitro del conocimiento. Su preocupación no es ver el triunfo de la ciencia, sino trabajar por la libertad, la igualdad y el bien común de la sociedad. Ver

LeDrew, 44-48. Un buen ejemplo de esta denominación, citado por LeDrew, es Greg Epstein, el capellán humanista en Harvard, que define el humanismo secular como «un cohesivo movimiento mundial basado en la creación de buenas vidas y comunidades, sin Dios». Greg M. Epstein, *Good Without God: What a Billion Nonreligious People Do Believe* (Nueva York: Harper, 2010), xiv. Una tercera denominación consiste de los *antihumanistas seculares*. Esta es una pequeña pero todavía influyente escuela de pensamiento, que incluye a pensadores como Foucault, Derrida y Bataille, quienes siguen a Nietzsche muy de cerca. Este grupo critica el liberalismo moderno y la religión, y, en este sentido, sigue la trayectoria de Nietzsche y la teoría crítica de la *Frankfurt School*. Ver Charles Taylor, «The Immanent Counter-Enlightenment», en *Canadian Political Philosophy: Contemporary Reflections*, ed. Ronald Beiner y Wayne Norman (Oxford: Oxford University Press, 2001), 386-400. En un pasaje intrigante, Taylor acertadamente señala que la fragmentación de nuestra cultura viene porque la cultura moderna no es la escena de un simple conflicto «liberal / secular» contra «religioso / conservador». Más bien, es la escena de una pelea de cuatro esquinas. Él llama a las partes: (1) «Aquellos que reconocen algún bien más allá de la vida» (pág. 397), que creen en lo trascendente, «un sentido de la vida más allá de la propia vida» (pág. 387). Cree que esto incluye no solo a las personas de todas las religiones, sino incluso a las menos religiosas que sostienen que hay una realidad más allá del mundo material y natural. (2) Los «humanistas seculares», los que no creen en una realidad trascendente, sobrenatural, pero mantienen los valores de la benevolencia o caridad universal, del imperativo de trabajar por la libertad y la seguridad de todos, y la eliminación del sufrimiento. (3) Los «nuevos seguidores de Nietzsche», los que cuestionan y critican cualquier clase de valores morales o afirmaciones como ejercicios de poder y que «valorizan» la muerte y algunas veces la violencia (pág. 397). (4) Luego, añade un cuarto grupo al reconocer que aquellos que creen en lo trascendente se dividen entre los que piensan que todo el movimiento hacia el secularismo fue un terrible error y debería deshacerse totalmente y los que ven que algo bueno salió de este movimiento, algo bueno que no hubiera entrado en el mundo a menos que el poder de las instituciones religiosas no se hubiera quebrantado en alguna medida. Taylor se coloca en esta categoría y añade: «Podríamos estar tentados a señalar que la incredulidad moderna es providencial, pero esa podría ser una manera demasiado provocativa de ponerlo». Taylor, *A Secular Age*, 637. Taylor coloca en la categoría de «humanistas seculares» a los grupos que LeDrew llama científico y humanista secular. Si consideramos las diferencias reales que LeDrew señala, el «campo de batalla» cultural se hace más complejo de lo que sería la descripción de Taylor.

164 Blaise Pascal, *Pensées*, trad. A. J. Krailsheimer (Londres: Penguin Books, 1966), 147. En otra parte de los *Pensées*, Blaise Pascal establece dos principios para guiarnos cuando consideramos la evidencia y los argumentos en favor de Dios. «Si [Dios] hubiese querido superar la obstinación de los más endurecidos, hubiese podido hacerlo con solo revelarse tan manifiestamente a ellos que no hubieran podido dudar de la verdad de su esencia, como aparecerá en el último día […]. No era, pues, justo que apareciese de una manera manifiestamente divina y absolutamente capaz de convencer a todos los hombres, pero tampoco era justo que viniera de una manera tan escondida que no pudiera ser

reconocido por quienes le buscaran sencillamente […]. Hay suficiente luz para quienes desean solo ver, y suficiente oscuridad para los que tienen una actitud contraria». *Ibíd.*, 79-80. El filósofo C. Stephen Evans nombra ambos principios. Al primero lo llama «principio de amplia accesibilidad», la idea de que, si un Dios amoroso existe, él probablemente no querría restringir el conocimiento de su existencia a los intelectualmente capaces de evaluar argumentos complicados, como tampoco a un género, continente o país. Al segundo lo llama «principio de fácil resistibilidad», el concepto que, si un Dios justo existe, Él no querría imponer el conocimiento de su existencia a los hombres. Más bien, este «Dios quiere que la relación con los seres humanos sea para disfrutar con Él y sea una en la que lo aman y lo sirven libremente y con alegría». C. Stephen Evans, *Natural Signs and Knowledge of God: A New Look at Theistic Arguments* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 15. Lo que afirman Evans y Pascal aquí concuerda mejor con una comprensión católicorromana o arminiana sobre el libre albedrío y la acción humana que con una visión luterana o reformada, pero Pascal puede tener algún fundamento en textos como Marcos 4:11-12, donde Jesús le dice a Sus discípulos que estaba diseñado que Su enseñanza fuera comprensible para algunos, pero difícil de entender para aquellos con los ojos y los oídos cerrados.

165 Reservaré para los dos últimos capítulos un resumen más completo de los argumentos racionales para la fe, que expongo con mayor detalle en *¿Es razonable creer en Dios?* ¿Cómo podemos sopesar las ofertas y afirmaciones del cristianismo y ver si tienen más sentido emocional, cultural y racional que otras visiones de la vida? Esto es lo que debes tener en cuenta cuando lees. Casi toda la gente moderna imagina que la manera de probar un punto de vista completo o «cosmovisión» es solo considerar las «evidencias o pruebas» para esto. Entonces, se piensa, o funcionan o no funcionan las pruebas clásicas sobre la existencia de Dios. Si no funcionan, podemos ser ateos o agnósticos; si funcionan, echamos un vistazo a las diferentes religiones. Sin embargo, como hemos visto ningún punto de vista completo o «cosmovisión» puede probar sus argumentos de modo que ninguna persona razonable pueda dudarlo. Alasdair MacIntyre señala que Aristóteles, Tomás de Aquino y David Hume, cada uno tenía un enfoque de cómo funcionaba la razón que difería significativamente de los otros. Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1988). Esto fue porque cada enfoque estaba incrustado en una matriz de creencias sobre la justicia, el propósito del ser humano, la naturaleza del mundo material y cómo conocemos las cosas. Entonces, no hay «normas de la verdad y la justificación racional» que sean independientes y que puedan utilizarse para juzgar todos los puntos de vista, porque cualquier norma que se te ocurra procederá y aun asumirá una de estas cosmovisiones y, por tanto, lo incorrecto de todas las demás. Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, 3.ª ed. (Notre Dame, IN: Universitry of Notre Dame Press, 2007), xii. Entonces ¿tenemos alguna manera de proceder y probar los diferentes puntos de vista? Sí, la tenemos. MacIntyre señala un camino a seguir por las personas que forman parte de una cosmovisión (lo que él llama una «tradición») para evaluar otra. Primero, deben «llegar a entender lo que significa pensar en los términos establecidos por la tradición rival». *Ibíd.*, XIII. Deben hacer todo lo posible para ponerse en el lugar del otro. Deben abordar solo los aspectos más sólidos, no los más débiles del otro

punto de vista. Segundo, tanto en su propia cosmovisión como en la que están evaluando, deben identificar «los asuntos sin resolver y los problemas pendientes —sin resolver y pendientes— por *las normas de esa tradición*». *Ibíd.*, xiii. McIntyre también afirma que cada «tradición» tiene ese tipo de asuntos y problemas. Observa que estas son tensiones sentidas por los creyentes, no por críticas de afuera, sino por los problemas ocasionados al sostener las creencias en sí. Un tipo de problema es la inconsistencia, de modo que algunas creencias de la cosmovisión contradicen a otras. Otro tipo de problema es lo insostenible, de modo que algunas creencias son imposibles de practicar para el que las sostiene. Esto significa que las creencias no concuerdan entre sí internamente o con el mundo real externamente. La señal de que esto está sucediendo, según MacIntyre, es cuando los adherentes de una cosmovisión se encuentran *contrabandeando* ideas y valores de otras cosmovisiones para tratar con las contradicciones e inconsistencias de su propia tradición. Es cuando una cosmovisión «carece de recursos para tratar los asuntos y resolver los problemas […] siempre que permanezca fiel a sus propias normas y premisas» y cuando se hace evidente que «los medios para superar este predicamento» pueden venir solo de «la [otra] tradición rival» que «es posible para una de esas tradiciones vencer a otra respecto a la suficiencia de sus afirmaciones de la verdad». *Ibíd.* Si, mientras afirmas tener un conjunto de creencias, debes constantemente prestar de otro conjunto de creencias para vivir tu vida, entonces estás demostrando que la otra cosmovisión tiene más sentido emocional, cultural y racional que la tuya. Esto es lo que trataré de mostrar en el resto del libro, es decir, que la secularidad en particular hace este préstamo de una manera intensa, y que el cristianismo tiene más sentido en general que su(s) rival(es).

Capítulo tres: Un sentido de la vida que el sufrimiento no puede quitarte

166 Thomas Nagel, What Does It All Mean? A Very Short Introduction to Philosophy (Oxford: Oxford University Press, 1987), 101.

167 *Ibíd*.

168 Rodney Stark, The Triumph of Faith: Why the World is More Religious than Ever (Wilmington, DE: ISI Books, 2015), 211. Ver los cuadros 213-222.

169 Citado y resumido por Terry Eagleton, The Meaning of Life: A Very Short Introduction (Oxford: Oxford University Press, 2003), 12.

170 Atul Gawande, Being Mortal: Medicine and What Matters in the End (Nueva York: Metropolitan Books, 2014), 112.

171 *Ibíd*., 113.

172 *Ibíd*., 125.

173 Anton Chekhov, Three Plays: The Sea Gull, Three Sisters, and The Cherry Orchard, trad. Constance Garnett (Nueva York: Modern Library, 2001), 89.

174 Franz Kafka, The Trial (Nueva York: Tribeca Books, 2015), 32.

175 Jean-Paul Sartre, Being and Nothingness, trad. Hazel E. Barnes (Nueva York: Philosophical Library, 1956), 615.

176 Albert Camus, The Myth of Sisyphus and Other Essays, trad. Justin O´Brien (Nueva York: Random House, Vintage Books, 1955), 21.

177 «No me gusta creer que la muerte abre otra vida. Para mí es una puerta cerrada […].

Tengo en mí demasiada juventud para poder hablar de la muerte. Pero me parece que, si debiera hacerlo, es aquí donde encontraría la palabra exacta que expresase, entre el horror y el silencio, la certidumbre consciente de una muerte sin esperanza». Albert Camus, El viento de Djémila. «Y ¿qué armonía más legítima puede unir al hombre con la vida que la doble conciencia de su deseo de durar y de su destino de muerte? […] este paisaje desértico […] me sacaba fuera de mí, en el sentido profundo del término. Me aseguraba que sin amor y ese hermoso grito de piedra, todo era inútil. El mundo es bello y fuera de él no hay salvación». Albert Camus, The Desert. Ambas citas son de Harold Bloom, ed., Albert Camus, Blooms´s BioCritiques (Filadelfia, PA: Chelsea House, 2003), 59.

178 Albert Camus, *The Rebel: An Essay on Man in Revolt* (Nueva York, Vintage, 1992), 261.

179 Bertrand Russell, «A Free Man´s Worship», primera publicacion en diciembre de 1903. http://www.skeptic.ca/Bertrand_Russell_Collection.pdf.

180 Eagleton, *The Meaning of Life*, 16.

181 Nagel, *What Does It All Mean*, 101.

182 Eagleton, *The Meaning of Life*, 64, 17.

183 Stephen Jay Gould fue uno de los numerosos «científicos, autores y artistas» que respondieron a las preguntas: ¿Cuál es el sentido de la vida? ¿Por qué estamos aquí? en «The Meaning of Life: The Big Picture», en *Life Magazine* (diciembre de 1988).

184 Muchos prefieren el témino «moderna tardía» a «posmoderna» para enfatizar no las discontinuidades, sino las continuidades entre nuestro clima cultural presente y sus orígenes en la Ilustración. Yo tengo la misma preferencia, pero para el resto de este capítulo sigo a Terry Eagleton, quien muestra los grandes cambios hechos en la última generación sobre cómo se concibe la cuestión del «sentido de la vida».

185 Cita de *Fargo* (2014), s02e05. http://www.springfieldspringfield.co.uk/view_episode_scripts.php?tv-show=fargo-2014&episode=s02e05.

186 Cita de *Fargo* (2014), s02e08. http://www.springfieldspringfield.co.uk/view_episode_scripts.php?tv-show=fargo-2014&episode=s02e08.

187 Citas en este párrafo y el último son de *Fargo* (2014), s02e10. http://www.springfieldspringfield.co.uk/view_episode_scripts.php?tv-show=fargo-2014&episode=s02e10.

188 Eagleton, The Meaning of Life, 58.

189 Jerry A. Coyne, «Ross Douthat Is On Another Erroneous Rampage Against Secularism», *New Republic*, 26 de diciembre de 2013. http://newrepublic.com/article/11604/ross-douthat-wrong-about-secularism-and-ethics.

190 Daniel Florien, «Does Atheism Make Life Meaningless?» Patheos.com, 5 de agosto de 2009. http://www.pathe os.com/blogs/unreasonablefaith/2009/08/does-atheism-make-life-meaningless/.

191 Eagleton, The Meaning of Life, 17.

192 *Ibíd*., 67.

193 *Ibíd*., 69-70.

194 Thomas Nagel, «The Absurd», en The Meaning of Life, ed. E. D. Klemke y Steven Cahn (Oxford: Oxford University Press, 2008), 146-147.

195 Muchos han criticado la reflexión de Shakespeare sobre la brevedad y el sinsentido de la vida en *Macbeth*, acto 5 y escena 5: «¡Fuera, fuera, breve candela! La vida no es sino una sombra pasajera, un pobre actor que se contonea y consume su hora en la escena, y luego no se le escucha más». Se plantea la cuestión: ¿por qué la brevedad de la vida hace que la vida carezca de sentido? Solo porque un drama dure únicamente una hora y luego termine no significa que el drama carezca de sentido. Pero el drama, aunque haya terminado, no carece de sentido porque los espectadores continúan con sus vidas. Hay personas que existen que todavía lo recuerdan con provecho. Lo que Nagel y otros sostienen es que no son meramente nuestras muertes, sino la muerte inevitable de todos y de todo lo que hace que la vida carezca de sentido.

196 Thomas Nagel, *What Does It All Mean?*, 96.

197 «Supongo (en el sentido estricto) que piensas que el hombre es una manifestación mayor de lo que pienso […]. Sin duda desde el punto de vista humano él es importante [para sí mismo]; a duras penas sobreviviría si no pensara así. Además, me apresuro a admitir que no tengo a bien pronunciar ningún hecho irrelevante que el Cosmos haya producido. Solo estoy afirmando que cuando uno piensa fríamente no encuentro razón alguna para atribuir al hombre una significación diferente en clase que la que corresponde al babuino o a un grano de arena. Pero me temo que se acerca la hora cuando debo bajar las escaleras y jugar solitario». Richard Posner, ed., *The Essential Holmes: Selections from the Letters, Speeches, Judicial Opinions, and Other Writings of Oliver Wendell Holmes, Jr.* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1997), 108. Además ver donde escribe: «Apuesto a que no tenemos la clase de importancia cósmica que enseñan los párrocos y filósofos. Dudo que un estremecimiento atravesaría los cielos, si todo el hormiguero se inflamara con keroseno […]. Sin duda, el hombre tiene la relevancia que le da el hecho de ser parte de lo incomprensible, pero también lo tiene un grano de arena. Pienso que la actitud de ser un pequeño dios, aunque el grande se haya esfumado, es el pecado» (pág. xxvi).

198 Leo Tolstoy, *A Confession* (Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 1988), 16.

199 C. S. Lewis, «On Living in an Atomic Age», en *Present Concerns* (San Diego, CA: Harcourt Books, 2002), 76.

200 Eagleton, *The Meaning of Life*, 21.

201 El libro de Royce es discutido en Gawande, *Being Mortal*, 115-116.

202 *Ibíd.*, 116.

203 *Ibíd.*

204 Charles Taylor, *The Malaise of Modernity* (Concord, ON: Anansi, 1991), 14.

205 *Ibíd.*, 18.

206 *Ibíd.*

207 *Ibíd.* Mucho más sobre este problema secular con los valores morales se presentará en el capítulo 7.

208 El discurso se puede encontrar con facilidad en muchos sitios en internet. Ver, por

ejemplo, http://www.americanrethoric.com/speeches/mlkihaveadream.htm.

209 Eagleton, The Meaning of Life, 22.

210 *Ibíd*., 24.

211 Charles Taylor, «A Catholic Modernity?» en Dilemmas y Connections: Selected Essays (Cambridge, MA: Belknap, 2011), 173.

212 Viktor Frankl, Man´s Search for Meaning (Nueva York: Washington Square, 1959).

213 Ver el relato dramático en Man´s Search for Meaning en la página 96. Un compañero de prisión le confió a Frankl que había soñado que serían liberados en febrero de 1945. Cuando llegó el mes y pasó, el hombre casi de inmediato sufrió una fiebre intensa, luego quedó inconsciente y murió. El capítulo 8 examinará más a fondo la importancia de la esperanza.

214 *Ibíd*., 24.

215 *Ibíd*., 54.

216 *Ibíd*., 90.

217 *Ibíd*., 104.

218 Taylor señalaba que nuestra era secular se caracteriza por «la incapacidad generalizada de dar a cualquier ser humano el sentido para el sufrimiento y la muerte, otro que no sea como peligros o enemigos que hay que evitar o combatir. Esta incapacidad no es solo el fracaso de ciertos individuos —está arraigada en muchas de nuestras instituciones y prácticas— por ejemplo, la práctica de la medicina, la cual tiene grandes dificultades para entender sus propios límites o para concebir algún término natural para la vida». Taylor, «A Catholic Modernity?», 176. Ver además su comentario que «aferrarse a la primacía de la vida en el segundo (llamemos a esto lo "metafísico") sentido hace más difícil afirmarlo plenamente en el primer (o práctico) sentido» (pág. 177).

219 Ver Richard A. Shweder, con Nancy C. Much, Manamohan Mahapatra y Lawrence Park, «The "Big Three" of Mortality (Autonomy, Community, Divinity) and the "Big Three" Explanations of Suffering», en Richard A. Shweder, *Why Do Men Barbecue? Recipes for Cultural Psychology* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003); Timothy Keller, «The Culture of Suffering» y «The Challenge to the Secular» en *Walking with God Through Pain and Suffering* (Nueva York: Dutton, 2013), 13-34, 64-84.

220 Richard A. Shweder, *Why Do Men Barbecue*?, 113. Esto se cita y se examina en Keller, *Walking with God Through Pain and Suffering*, 30-31.

221 Søren Kierkegaard, *The Sickness unto Death*, edit. Edna Hatlestad Hong y Howard Vincent Hong (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1983).

Capítulo cuatro: Una satisfacción que no se basa en las circunstancias

222 Jonathan Haidt, The Happiness Hypothesis: Putting Ancient Wisdom and Philosophy to the Test of Modern Science (Londres: Arrow Books, 2006).

223 *Ibíd*., 82, énfasis añadido.

224 *Ibíd*., 89.

225 Citado en Haidt, The Happiness Hypothesis.

226 De la Dhammapada, verso 83, en la traducción de J. Mascaro (1973), como aparece citado en Haidt, The Happiness Hypothesis.

227 *Ibíd*.

228 Haidt, The Happiness Hypothesis, 82.

229 «Si quieres predecir cuán feliz es alguien, o cuánto tiempo vivirá […] deberías preguntar sobre sus relaciones sociales». *Ibíd*., 133. Ver además Haidt, The Happiness Hypothesis, capítulo 6 «Amor y apego», 107-134.

230 De Botton piensa que toda vida adulta se define por dos historias de amor: la búsqueda del amor y la afirmación a través del sexo y el romance, y la búsqueda de las cosas a través del éxito. «Esta segunda historia de amor no es menos intensa que la primera. No es menos complicada, importante o universal; y sus reveses no son menos dolorosos». Alain de Bottton, Status Anxiety (Nueva York: Vintage Books, 2004), 5.

231 Haidt, The Happiness Hypothesis, 90-91.

232 Julian Baggini, What´s It All About? (Oxford: Oxford University Press, 2004), 97.

233 Thomas Nagel, «Who Is Happy and When?» New York Review of Books, 23 de diciembre de 2010, http://www.nybooks.com/articles/2010/12/23/who-happy-and-when/.

234 Terry Eagleton, *The Meaning of Life: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 81.

235 Horace, *The First Book of the Satires of Horace*, consultado el 16 de marzo de 2017. http://www.authorama.com/works-of-horace-6.html.

236 Wallace Stevens, «Sunday Morning», consultado el 17 de marzo de 2017. http://www.poets.org/poetsorg/poem/sunday-morning.

237 Para la letra de la canción, ver http://www.azlyrics.com/lyrics/peggylee/isthatallthereis.html. Para una interpretación grandiosa y cansada del mundo, ver http://www.youtube.com/watch?v=LCRZZC-DH7M. Para la conexión histórica con Thomas Mann, ver David E. Anderson, «Is That All There Is?». *Religion and Ethics Newsweekly*, Public Broadcasting Service, 24 de julio de 2009.

238 Cynthia Heimel, «Tongue in Chic», *Village Voice*, 2 de junio de 1990, 38-40.

239 Henrik Ibsen, *The Wild Duck*, trad. Christopher Hampton (Nueva York: Samuel French, 2014), 108. Esto es parte del diálogo pronunciado por el personaje Dr. Relling en el acto V.

240 C. S. Lewis, «Hope», en *Mere Christianity* (Nueva York: Harper Collins, 2001), 134-138.

241 James Wood, *The Broken Estate: Essays on Literature and Belief* (Nueva York: Picador, 2010), 261.

242 Haidt, *The Happiness Hypothesis*, 86.

243 Francis Spufford, *Unapologetic: Why, Despite Everything, Christianity Can Still Make Surprising Emotional Sense* (Londres: Faber & Faber, 2012), 27-28.

244 Tony Schwartz, «The Enduring Hunt for Personal Value», *New York Times*, 1 de mayo de 2015, http://www.nytimes.com/2015/05/02/business/dealbook/the-enduring-hunt-for-personal-value.html?_r=0.

245 Ver Charles Taylor, «A Catholic Modernity?», en *Dilemmas and Connections: Selected Essays* (Cambridge, MA: Belknap, 2011), págs.181-87.

246 Citado en Luc Ferry, *A Brief History of Thought: A Philosophical Guide to Living*, trad. Theo Cuffe (Nueva York: Harper Perennial, 2011), 48.

247 Haidt, *The Happiness Hypothesis*, 83-84. La psicología moderna trata a menudo de explicar diversos rasgos humanos como adaptaciones de selección natural. Es útil tener presente que estas teorías de la evolución, respecto a los rasgos humanos, son hipótesis que no pueden demostrarse.

248 Henry Chadwick, *Augustine: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 1986), 11.

249 *Ibíd.*

250 *Enchiridion*, capítulos 31, 117. Ver Agustine, *The Agustine Catechism: The Enchiridion on Faith, Hope, and Love*, trad. Bruce Harbert (Hyde Park, NY: New City, 1999), 130.

251 Agustín llamó virtudes a los «movimientos del amor» y describió las cuatro virtudes cardinales en términos del amor: «En cuanto a las virtudes afirmó que no son otra cosa que el perfecto amor de Dios. Ahora bien, las cuatro formas de la virtud, como lo entiendo, proceden de los diversos movimientos del amor […]. Por eso, las describiría del modo siguiente: la templanza es el amor que se mantiene íntegro e incólume para Dios; la fortaleza es el amor que, por Dios, todo lo soporta ligeramente; la justicia es el amor que solo sirve a Dios y por esto pone en su orden debido todo lo que está sometido al hombre: la prudencia es el amor que sabe distinguir bien entre lo que es ventajoso en su camino hacia Dios y lo que puede serle un obstáculo». Augustine, *Of the Morals of the Catholic Church*, capítulo XV, sección 25, consultado el 17 de marzo de 2017. http://www.newadvent.org/fathers/1401.htm.

252 Agustine, *Confessions*, Oxford World Classics, trad. Henry Chadwick (Oxford: Oxford University Press, 1991), 278 (libro XIII, capítulo 9).

253 Saint Augustine, *On Christian Teaching*, trad. R. P. H. Green (Oxford: Oxford University Press, 1997), 21.

254 Agustine, *Confessions*, trad. R. S. Pine-Coffin (Londres: Penguin Reino Unido, 1961), 228-29 (libro X, capítulo 22).

255 Augustine, *The City of God*, trad. Henry Bettenson (Londres: Penguin Books, 1972), 637 (libro XV, capítulo 23).

256 Agustine, *Confessions*, trad. Henry Chadwick, 3 (libro 1, capítulo 1).

257 Augustine, *Commentary on the Psalms*, Psalm 35:9. Esta es una modernización de la traducción en Phillip Schaff, *Nicene and Post-Nicene Fathers*, serie 1, vol. 8, consultado el 17 de marzo de 2017. http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf108.ii.XXXV.html.

258 C. S. Lewis, «Hope», 136-137. En una carta personal Lewis pone este argumento en forma más concisa: «Si eres realmente el producto de un universo material, ¿cómo es que no te encuentras a gusto en él? ¿Se quejan los peces del mar por estar mojados?». Ver «A Letter to Sheldon Vanauken, 3rd December 1950», en *The Collected Letters of C. S. Lewis*, vol. 3, ed. Walter Hooper (Nueva York: Harper Collins, 2007), 75.

259 El famoso capítulo «Hope» de Lewis en *Mere Christianity* ha sido llamado una forma de su «argumento a partir del deseo». Para un resumen y análisis de ese argumento ver Peter Kreeft y Ronald K. Tacelli, *Handbook of Christian Apologetics: Hundreds of Answers to Crucial Questions* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1994), 78-81.

260 Esto se desprende del análisis de Ferry sobre Agustín y el cristiano que sustituye la visión clásica de la felicidad. Ferry, *A Brief History of Thought*, 80-81.

261 No solo necesitamos «alguien en quien apoyarnos». Servir e interesarnos por otros es más favorable para nuestro bienestar físico y mental que recibir cuidados y atención. Ver Haidt, *Happiness Hypothesis*, 133.

262 Ferry, *A Brief History of Thought*, 83-84. Las citas de Agustín son de la traducción usada en el capítulo de Ferry en estas páginas.

263 Luc Ferry, un filósofo ateo, añade a su estudio de la visión de Agustín sobre el amor: «[En la visión cristiana] ninguno puede perder a las personas que ama, a menos que deje de amarlas en Dios; en otras palabras, deja de amar lo que es eterno en ellas, unidas a Dios y protegidas por Él. Esta promesa es, por no decir más, tentadora». *Ibíd.*, 85.

264 Miroslav Volf, *Flourishing: Why We Need Religion in a Globalized World* (New Haven; CT: Yale University Press, 2015), 204. La sustancia de este párrafo, y el uso del trabajo de Paul Bloom, es del libro de Volf, 203-204. Volf usa la idea de Bloom para refutar la crítica que la religión devalúa los placeres ordinarios y les drena el gozo porque eleva lo espiritual y degrada lo físico. Volf coincide (como lo hago yo) que mucho de la religión, sin duda, puede estar en contra del placer, en particular las religiones más legalistas que ven la salvación como algo que debe ganarse a través de la privación. En estas religiones la vida común y corriente es solo un «peldaño desechable para el ascenso a lo divino» (pág. 198). Nietzsche llama a esto el «nihilismo pasivo» de la religión, algo que «decolora el valor y la belleza de la vida común y corriente» (pág. 198). Nietzsche tiene toda la razón al señalar las religiones que tienen esta forma y efecto. Sin embargo, Volf sostiene dos cosas: Primero, el secularismo también puede traer consigo el «nihilismo activo», que literalmente no le ve sentido a la vida y ningún propósito a nada. Eso, evidentemente, puede también drenar el gozo y la satisfacción de la vida. Segundo, afirma de forma categórica que el cristianismo no participa en ninguna forma de «nihilismo» hacia el placer y la satisfacción. Amar a Dios más que a las cosas materiales incrementa las alegrías de la vida común y corriente porque se ven como dones gratuitos de nuestro Padre. Esto está en el epílogo de Volf, 195-206. Además, ver a Paul Bloom, *How Pleasure Works: The New Science of Why We Like What We Like* (Nueva York: W. W. Norton, 2011).

265 Volf, *Flourishing*, 203.

266 Hay mucho más que podría decirse aquí sobre qué conlleva «amar a Dios» en la visión cristiana de Agustín. Hay dos breves e importantes puntos a resaltar aquí. (1) Amar a Dios significa amarlo con todo el corazón. En la Biblia el corazón es el asiento de la mente, la voluntad y las *emociones*. El término hebreo *leb* («corazón») es el centro de toda la personalidad. Entonces, el «amor» del corazón se refiere mucho más que al afecto emocional. Lo que más ama el corazón es en lo que más confía (Prov. 3:5) y en lo que se deleita (Prov. 23:26, LBLA). Mateo 6:21 declara: «Porque donde esté tu tesoro, allí estará también tu corazón». Lo que atesoras es lo que absorbe tu atención y entrega. Lo que sea que capture la confianza y el amor de tu corazón controla tus pensamientos, sentimientos y conducta. Lo que el corazón ama y quiere más la mente lo encuentra razonable, las emociones lo encuentran valioso y la voluntad lo encuentra factible. (2) Amar a Dios significa amarlo por Él mismo. En la teología de Agustín, amar a Dios de manera suprema

es amarlo solamente por Él mismo, y no por lo que podemos obtener de Él. «Porque hay gozo que no se da a los impíos, sino a los que generosamente te aman, cuyo gozo eres tú mismo. Y la felicidad no es otra cosa que regocijarse en ti, por ti y para ti» (*Confesiones*, libro X, capítulo 22). Observa que es posible ser religioso, orar, practicar los ritos religiosos, ser muy ético, pero todo para que Dios te dé buenas cosas. Es usar a Dios en vez de amarlo, lo cual Agustín afirma que no debe hacerse. Ver Agustín, *On Christian Teaching*, trad. R. P. H. Green, 9. El servicio condicional a Dios —servirlo mientras responda a tus oraciones y te dé una buena vida— es una señal que lo estás usando. Cuando dejas de obedecerlo porque las cosas van mal en tu vida, eso revela que las buenas cosas y las circunstancias son tus verdaderos amores, los no negociables. Estás usando a Dios y amando las cosas, en vez de usar las cosas para amar a Dios. Amar a Dios por Él mismo es encontrarlo hermoso. Es encontrar nuestro deleite en lo que lo deleita, encontrar nuestro placer en lo que lo complace, y no servirlo como un medio para obtener algo que es más deleitable o placentero para nosotros que Él.

Capítulo cinco: ¿Por qué no soy libre de vivir como me plazca mientras no cause daño a nadie?

267 «Sobre la tierra del libre y el hogar del valiente», Francis Scott Key, *The Star-Spangled Banner*. Himno nacional de Estados Unidos de América. Consultado el 4 de abril de 2017. https://es.wikipedia.org/wiki/The_Star-Spangled_Banner.

268 Robert Bellah et al., *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life* (Berkeley, CA: University of California Press, 2008), xlvii-xlviii.

269 Ver Keith Bradley, *Slavery and Rebellion in the Roman World, 140 B.C.-70 B.C.* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1989).

270 Alan Ehrenhalt, *The Lost City: The Forgotten Virtues of Community in America* (Nueva York: Basic Books, 1995), 2. Citado en Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007), 475.

271 *Ibíd.*, 484.

272 *Ibíd.*, 224.

273 *Ibíd.*, 165-166.

274 *Ibíd.*, 484.

275 Stephen Eric Bronner, *Critical Theory: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 1. Bronner describe el trabajo de la *Frankfurt School* en el *Institute for Social Research*, fundado en 1923. Mientras los académicos en el instituto eran marxistas humanistas, los sucesos de la Segunda Guerra Mundial les demostraron las limitaciones tanto del capitalismo como del socialismo del estado. Bronner escribió que el giro de estos académicos hacia la crítica de todos los sistemas políticos y de pensamiento y de todas las afirmaciones absolutas, como potencialmente opresivos y destructivos de la libertad, ejerció una gran influencia en el desarrollo posterior de la desconfianza que tuvieron el posmodernismo y el posestructuralismo hacia todas las afirmaciones absolutas y todos los sistemas de autoridad y poder.

276 Terry Eagleton, *The Illusions of Postmodernism* (Oxford: Blackwells, 1996), 41. Ver el capítulo «Ambivalences» sobre la paradoja de la libertad en los tiempos modernos

tardíos o posmodernos, 20-44.

277 Charles Taylor, *The Malaise of Modernity* (Concord, ON: Anansi, 1991), 3.

278 Terry Eagleton, *The Illusions of Postmodernism*, 42.

279 Taylor escribió que John Locke habría afirmado que dar al individuo total libertad para elegir sus propios valores morales sería «no tanto buscar la felicidad personal como dirigirse hacia la perdición». Taylor, *A Secular Age*, 485.

280 Sería más preciso afirmar que hay dos narrativas culturales interdependientes: la libertad («nadie tiene el derecho de decirme cómo vivir mi vida, a menos que perjudique la libertad de otros») y la otra es la identidad («debería ser fiel a mí mismo y expresar mis sueños y deseos más profundos, no importa lo que otros digan»). Examinaremos eso en el próximo capítulo.

281 Mark Lilla, «Getting Religion», *New York Times Magazine*, 18 de septiembre de 2005.

282 John Michael McDonagh, guión para *Calvary*, 2012, consultado el 17 de marzo de 2017. http://d97a3ad6c1b09e1800275c35be6f174b10f62347680d094e609a.r46.cf2.rackcdn.com/f

283 Atul Gawande, *Being Mortal: Medicine and What Matters in the End* (Nueva York: Metropolitan Books, 2014), 139-140.

284 McDonagh, *Calvary*.

285 John Donne, «No Man Is an Island», Meditation XVII, *Devotions upon Emergent Occasions* (1624), consultado el 17 de marzo de 2017. http://web.cs.dal.ca/~johnston/poetry/island.html.

286 Charles Taylor llamó a esto el «principio del daño» de John Stuart Mill. Ver Taylor, *A Secular Age*, 484.

287 Michael J. Klarman de la Escuela de leyes de Harvard afirma que por sí sola la libertad negativa —la libertad *de* sin ninguna definición de *para* qué es nuestra libertad— «es un concepto vacío» o que cambia fácilmente. Algunas personas ven la libertad como una libertad de la interferencia del gobierno en sus vidas, que viene de evadir los organismos federales y su alcance. Otros definen la libertad como la libertad de la discriminación, que viene a través del incremento de regulaciones y control del gobierno. Algunos desean la «liberación de la miseria» y la pobreza mientras que otros desean solo la libertad de la oportunidad en el libre mercado. Todos insisten que ellas redundan en la «libertad», pero Klarman indica que el término no tiene sentido a menos que consideres el valor o el bien para el que se invoca la libertad. «Si la libertad es buena o mala depende totalmente de la causa sustantiva particular en nombre de la cual se invoca la libertad». Ver Michael J. Klarman, «Rethinking the History of American Freedom», *William and Mary, Law Review*, vol. 42 (octubre de 2000). Este documento está disponible en el sitio de la Social Science Research Network, http://papers.ssrn.com /sol3/papers.cfm? Abstract_id=223776.

288 Jonathan Haidt, *The Happiness Hypothesis: Putting Ancient Wisdom and Philosophy to the Test of Modern Science* (Londres: Arrow Books, 2006), 134.

289 *Ibíd.,* 133.

290 *Ibíd.*

291 Bellah et al., *Habits of the Heart*, xlviii. Ver además a Marc J. Dunkelman, *The Vanishing Neighbor: The Transformation of American Community* (Nueva York: W. W. Norton, 2014); Yuval Levin, *The Fractured Republic: Renewing America´s Social Contract in an Age of Individualism* (Nueva York: Basic Books, 2016). Cada uno de estos libros describe las maneras en las cuales el énfasis sobre la libertad individual, sin restricciones, ha erosionado la comunidad humana. Dunkelman y Levin llevan a cabo el mismo análisis, aunque el primero es liberal y el segundo conservador.

292 En *The Malaise of Modernity* de Taylor, este también cita a Tocqueville. Taylor creía que el surgimiento de la «libertad de la autodeterminación» significaba que la democracia se derrumbaría. Primero, muchos no «querrán participar activamente en el gobierno autónomo», no se sentirán parte de una comunidad o una institución, sino esperarán que el gobierno solo les dé la libertad de desarrollar sus propias vidas como mejor les parezca. Además, la gente no será capaz de ponerse de acuerdo sobre valores compartidos, por lo que habrá polarización y una falta de consenso. Así que a través de la indiferencia y el enojo las instituciones democráticas dejarán de funcionar realmente. Esto conducirá a un «despotismo blando». «No será una tiranía de terror y opresión como en los viejos días. El gobierno será moderado y paternalista. Quizás mantenga formas democráticas, con elecciones periódicas. Pero, en realidad, todo será dirigido por un «inmenso poder tutelar» sobre el cual las personas tendrán poco control. La única defensa contra esto […] es una vigorosa cultura política en la cual se valora la participación, en los diferentes niveles del gobierno, así como en asociaciones voluntarias. Sin embargo, el atomismo del individuo egocéntrico conspira contra esto. Una vez que la participación decline, una vez que las asociaciones laterales que fueron sus vehículos se vayan apagando, el ciudadano se quedará solo ante la realidad del vasto estado burocrático y se sentirá, correctamente, indefenso». Taylor, *Malaise of Modernity*, 9-10. Para más sobre esto, ver Taylor, *Malaise of Modernity*, capítulo 10, «Against Fragmentation», 109-121.

293 Citado en John Stott, *The Contemporary Christian: Applying God's Word to Today's World* (Downer's Grove, IL: InterVarsity, 1992), 55. La traducción al inglés de la entrevista apareció en el *Guardian Weekly*, 23 de junio de 1985.

294 Ver a Ian Carter, «Positive and Negative Liberty», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (edición de la primavera de 2012), ed. Edward N. Zalta, consultado el 17 de marzo de 2017. http://plato.stanford.edu/archives/spr2012/entries/liberty-positive-negative/. Carter expresa en este artículo que el filósofo Isaiah Berlin enseñaba que la libertad negativa y positiva no son solo dos lados de la misma moneda, sino dos maneras contrarias de pensar sobre la libertad. Berlin, al igual que Bellah, argumentaron que un énfasis excesivo sobre la libertad negativa absoluta puede conducir a una conducta egoísta que requiera que el gobierno pase más leyes y regulaciones y se vuelva totalitario en la aplicación de la ley. Así que, la libertad negativa puede llevar a la pérdida de la libertad democrática.

295 Gawande, *Being Mortal*, 140.

296 Ambas citas: la «partícula de polvo danzando» y la «libertad demanda un cierre» son de Eagleton, *The Illusions of Postmodernism*, 42.

297 Hay, posiblemente, otro problema mayor con la libertad secular moderna. Si somos

libres porque somos estrictamente el producto de fuerzas materialistas y evolutivas, entonces podría argumentarse que nuestra libertad es una ilusión. Todo lo que nos dice nuestro cerebro —todo lo que tiene sentido para nosotros o nos parece deseable— es así solo porque ese patrón neural ayudó a nuestros ancestros a sobrevivir. Por eso nuestras elecciones son determinadas por nuestros genes e impulsos biológicos. No hay libertad de elección. Steven Pinker de Harvard representa a muchos científicos cuando afirma que nuestras acciones son activadas por eventos químicos en el cerebro antes de que los elijamos y que por eso el libre albedrío es un mito. Steven Pinker, *The Blank Slate: The Modern Denial of Nature* (Nueva York: Penguin Books, 2002). El filósofo John Gray, en *The Soul of the Marionette: A Short Inquiry into Human Freedom* (Nueva York: Farrar, Straus and Giroux, 2015), ve más allá de la neurociencia y la evolución para argumentar que la libertad para elegir es una ilusión y un mito. Él señala 1) el poder del inconsciente, 2) cómo la sociedad y la cultura funcionan para conformarnos y controlarnos, y 3) cómo nuestros mecanismos psicológicos de defensa esconden la verdad de nosotros. Él plantea el argumento poderoso que nosotros simplemente no tenemos la libertad para elegir que pensamos tener, y «en una clase de religiosidad sin dios» nos insta a «aceptar nuestro estado [no libre] caído». Julian Baggini, «The Soul of the Marionette by John Gray; The Challenge of Things by AC Grayling—review», en *The Guardian*, 21 de marzo de 2015). https://www.theguardian.com/books/2015/mar/22/the-soul-of-the-marionette-john-gray-the-challenge-of-things-ac-grayling-review. La ironía es que los científicos que hablan de la ilusión del libre albedrío solo aceptan las implicaciones de una cosmovisión materialista que originalmente fue promovida, en parte, para liberarnos de cualquier restricción externa sobre nuestras elecciones. Estas declaraciones sobre el libre albedrío no han penetrado para nada la conciencia pública. Parte de la razón es que intuimos con fuerza extraordinaria que nuestras elecciones son libres. Cualquier argumento que diga lo contrario, no importa cuán bien razonado y aparentemente fundamentado en la ciencia, no tiene verosimilitud. Curiosamente, incluso algunos pensadores seculares sostienen que, si el libre albedrío existe, eso significa que la explicación atea vigente y dominante de un mundo completamente natural debe ser falsa. Thomas Nagel, *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 113-115. A pesar de las implicaciones, estos debates, sobre el libre albedrío y el determinismo en los enrarecidos círculos académicos, no se han registrado realmente en la imaginación popular ni han hecho una impresión en nuestra poderosa creencia en el libre albedrío.

298 David Foster Wallace, discurso de graduación en Kenyon College, 21 de mayo de 2005, disponible en http://moreintelligentlife.com/story/david-foster-wallace-in-his-own-words. Ver además una versión impresa en Dave Eggers, *The Best American Nonrequired Reading 2006* (Nueva York: Houghton Mifflin Harcourt, 2006), 355-364.

299 Tony Schwartz, «The Enduring Hunt for Personal Value», *New York Times*, 1 de mayo de 2015, http://www.nytimes.com/2015/05/02/business/dealbook/the/-enduring-hunt-for-personal-value.html?r=0.

300 Marilynne Robinson, *The Givenness of Things: Essays* (Nueva York: Farrar, Straus, y Giroux, 2015).

301 Para un estudio del punto de vista bíblico sobre la libertad, ver el capítulo «Human Freedom» en G. C. Berkouwer, *Man: The Image of God* (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 1962), 310-348.

302 John Newton, *The Works of John Newton*, vol. 3, *Olney Hymns* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1985), de «We were Once as You Were», 572, y «Love Constraining to Obedience», 635

Capítulo seis: El problema del yo

303 Tony Schwartz, «The Enduring Hunt for Personal Value», *New York Times*, 1 de mayo de 2015.

304 Los filósofos dedican su mayor atención al primer asunto: la persistencia del *sentido de ser el mismo yo* a lo largo del tiempo. Los psicólogos dedican su atención al segundo asunto: la cuestión de la autoestima o el valor propio. Los sociólogos prestan atención a la cuestión de la relación del yo individual con la comunidad y sus roles sociales. Para ensayos clásicos filosóficos de la modernidad temprana y tardía, incluyendo los de Locke y Hume, junto con Bernard Williams, ver John Perry, ed., *Personal Identity, Topics in Philosophy*, 2ª. ed. (Berkeley: University of California Press, 2008). Ver además el antiguo volumen, Amélie Oksenberd Rorty, ed., *The identities of Persons* (Berkeley: University of California Press, 1976). Para una perspectiva sociológica clásica sobre la identidad, el individualismo y la cultura estadounidense, ver Robert Bellah et al., *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life* (Berkeley: University of California Press, 2008). Para dos enfoques cristianos, ver Rick Lints, *Identity and Idolatry: The Image of God and Its Inversion* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2015); Dick Keyes, *Beyond Identity: Finding Yourself in the Image and Character of God* (Milton Keynes, Reino Unido: Paternoster, 1998). El libro de Lints es un estudio especializado del material bíblico, y el libro de Keyes es un tratamiento cristiano práctico y accesible.

305 Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge; MA: Harvard University Press, 2007), 35.

306 Ver el capítulo 3, «Finding Oneself» en Robert Bellah et al., *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life* (Berkeley: University of California Press, 2008), 55-84. Taylor escribió que el orden social —desde los reyes hasta los siervos— se consideró como parte de un orden espiritual más elevado, una cadena de existencia, de la cual el orden social humano era solo un reflejo. Taylor, *A Secular Age*, 25. Los griegos (Platón en particular) creían que detrás del universo físico existía un conjunto de esencias / formas / universales metafísicas del cual cada individuo en el mundo era solo una expresión. Esto implicó que cada persona ocupaba un lugar en la sociedad —campesino, artesano, noble, rey, hombre, mujer— que también existía en el reino espiritual. Al cumplir con tu rol en la sociedad —al conocer tu lugar y llevar a cabo tus obligaciones— estabas contribuyendo a la armonía universal, te estabas conectando con tu propia esencia y estabas asumiendo el lugar que te correspondía en el cosmos. Eso implicó que no te relacionarías con el resto de la sociedad como un individuo, sino a través de tu clase o agrupación social. Ninguno pensaba que sus intereses individuales fueran distintos del bien de su familia, tribu o nación. Solo si tu comunidad se esforzaba podrías sobrevivir. Si alguien se apartaba

de la fe y de su condición social, se pensaba, traía juicio sobre toda la comunidad. Entonces, la presión hacia la ortodoxia y la sumisión al destino propio era enorme. La idea de la elección individual no existía, y mucho menos el concepto de crear las propias creencias. Taylor, *A Secular Age*, 42-43. Puesto que la sociedad estaba fundamentada en un orden espiritual y podía mantenerse solo si todos se sometían a los que estaban por encima de ellos y a Dios, sería imposible imaginar una sociedad que «no estuviera fundamentada en creencias religiosas comunes». Taylor, *A Secular Age*, 43.

307 Según Taylor, en las culturas antiguas el yo era «poroso». Tenía que ajustarse a sí mismo a las realidades sociales y espirituales —con Dios, la verdad moral, las fuerzas espirituales, la familia y las estructuras sociales— para encontrar el sentido a la vida y la felicidad. Sin embargo, el yo «amortiguado» moderno, no es vulnerable a, o dependiente de, las fuerzas espirituales y sociales externas en esta forma. Taylor escribió: «Mis fines últimos son aquellos que surgen dentro de mí, los significados fundamentales de las cosas son aquellos definidos por mis respuestas a ellas». Taylor, *A Secular Age*, 38. Taylor usó el ejemplo de la melancolía o la depresión. Los antiguos se sentirían abatidos o culpables debido a determinados sucesos. Taylor afirmaba que la persona moderna que está deprimida, con un «yo amortiguado», puede «alejarse de este sentimiento». Podría decir: «Las cosas realmente no significan eso, solo se siente así». Podría decidir que no se sentirá culpable por esta o aquella acción o que buscará otro trabajo. La razón es porque se entiende que el *yo amortiguado moderno* tiene el poder de asignar y crear significado dentro de nosotros (pág.37). «Por definición para el yo poroso, la fuente de sus emociones más poderosas e importantes se encuentra fuera de la "mente"» (pág. 38). Pero hoy nosotros decidimos lo que significan las cosas, ya sea para estar tristes o contentos, lo que está bien o mal. Nosotros creamos nuestro propio significado. «El yo [amortiguado] se ve a sí mismo como invulnerable, como el amo del sentido de las cosas para sí mismo» (pág. 38). Por ejemplo, el antiguo yo poroso estaba sujeto al pecado. Cuando pecábamos, nos llevaba a la ira, la soledad, la culpa y la vergüenza. Pero el yo amortiguado siente que tiene el derecho de definir lo que es pecado para sí mismo (pág. 39). Taylor señaló que tener un yo poroso era «inherente a vivir en sociedad» (pág. 42). Sentirse vulnerable a las fuerzas del bien o del mal —las cuales no definimos, pero a las que tenemos que hacerles frente— le dieron a todos un sentido de que «estamos juntos en esto» (pág. 42). Si los significados están «ahí afuera» no creados por uno mismo, sino con su propia realidad independiente de la mente, entonces los compartimos. Los demonios son demonios para todos nosotros, y Dios es Dios para todos nosotros. Si, por el contrario, los significados son creados dentro de nosotros, y por lo tanto cada persona adora a Dios «como cada uno lo concibe», entonces en última instancia estamos solos.

308 Bellah et al., *Habits of the Heart*, 333-334.

309 *Ibíd.*, 55.

310 *Ibíd.*, capítulo 3, «Finding Oneself», 55-84.

311 M. H. Abrams, ed., *The Norton Anthology of English Literature, Revised*, vol. 1 (Nueva York: W. W. Norton, 1968), 99. Disponible en español en: http://eldrakkar.blogspot.com/2010/11/la-batalla-de-maldon-2.html.

312 Interpretada por la abadesa al final del primer acto del musical *The Sound of Music*,

por Richard Rodgers y Oscar Hammerstein, 1959, la letra está disponible en http://www.metrolyrics.com/climb-every-mountain-lyrics-the-sound-of-music.html. Aquí aparece una traducción literal del original en inglés.

313 Robert Lopez y Kristen Anderson-Lopez, «Let It Go», consultado el 17 de marzo de 2017. http://www.azlyrics.com/lyrics/idinamenzel/letitgo.html. Aquí aparece una traducción literal del original en inglés.

314 Charles Taylor, *The Malaise of Modernity* (Concord, ON: Anansi, 1991), 26.

315 David L. Chappell, *A Stone of Hope: Prophetic Religion and the Death of Jim Crow* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2005). El libro de Chappell enfatiza lo que muchos pensadores seculares no han visto sobre la historia del movimiento de los derechos civiles, es decir la importancia de la religión bíblica «profética». En la publicación de noviembre de 2003 del *Atlantic Monthly*, en la columna «New & Noteworthy» por Benjamin Schwartz, Schwartz resume: «El libro de Chappell es uno de los tres o cuatro más importantes sobre el movimiento de los derechos civiles, pero como sus conclusiones desestabilizarán, o al menos irritarán, a muchos de los grupos interesados, seguramente no atraerá la atención que merece. Este inusualmente sofisticado y sutil estudio toma un enfoque poco convencional e imaginativo al examinar ambas partes en la lucha: Chappell pregunta qué fortaleció a los que lucharon contra la segregación en el sur y qué fortaleció a sus enemigos. Su respuesta en ambos casos es el cristianismo evangélico».

316 Francis Spufford, *Unapologetic: Why, Despite Everything, Christianity Can Still Make Surprising Emotional Sense* (Londres: Faber & Faber, 2012), 28.

317 Philip Rieff, *Freud: The Mind of the Moralist* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1959), 35. El resto de este capítulo sobre Freud está tomado de la obra monumental de Rieff.

318 *Ibíd.*, 60.

319 *Ibíd.*, 375.

320 *Ibíd.*, 343. Para el pesimismo y el realismo de Freud sobre la naturaleza humana en contraste con la «cultura de la terapia» moderna, ver el capítulo clásico de Rieff «The Emergence of Psychological Man» en *Freud: The Mind of the Moralist*, 329-357. En este capítulo Rieff provee una merecidamente famosa visión concisa de la historia cultural occidental. Llamó a la civilización premoderna, con su creencia en un orden moral normativo fundamentado en la tradición y la religión, «el hombre político»; llamó a la cultura moderna temprana, con su orden moral normativo del interés personal y la racionalidad individual, «el hombre económico»; llamó a la sociedad moderna tardía (o posmoderna), con su falta de algún orden moral normativo fuera del yo, «el hombre psicológico». Rieff y otros han señalado que Freud plantó las semillas de esta última etapa, la cual Rieff llamó, en un libro posterior, «El triunfo de la terapia» (además es el título del libro). Freud creía que toda culpa era culpa «falsa», impuesta coercitivamente por algún poder a fin de conservar el poder. Pero, también creía que la culpa falsa era necesaria para la civilización. Hoy, nuestra cultura cree en su primera concepción, que toda culpa es falsa, impuesta sobre nosotros por otros en un juego de poder. Pero no cree la segunda concepción de Freud. Nuestra cultura ingenuamente piensa que seremos felices si nos liberamos de toda culpa y restricciones sociales y expresamos nuestros deseos más íntimos,

incluso contra nuestra familia o expectativas culturales. Rieff creyó que esta postura de la terapia —no se hacen juicios de valor, se lleva a la persona a mirar hacia adentro e identificar sus deseos más profundos, y se le apoya contra cualquier sentido de compromiso con absolutos morales— la que alguna vez se destinó solo a la oficina de consejería, ahora se había convertido en el método por el cual la sociedad y toda la vida humana estaban siendo ordenadas.

321 Bellan et al., *Habits of the Heart*, 78-79.

322 *Ibíd.*, 80.

323 *Ibíd.*, 75.

324 Gail Sheehy, *Passages: Predictable Crises of Adult Life* (Nueva York; Bantam Books, 1976), 364 y 513, citado en Bellah et al., *Habits of the Heart*, 79.

325 «No hay tal cosa como una generación interna [de la identidad], entendido como un planteamiento monológico. Descubrir mi identidad no implica que debo solucionarlo en aislamiento». Taylor, *The Malaise of Modernity*, 47.

326 Citado en Philip G. Ryken, *City on a Hill: Reclaiming the Biblical Pattern for the Church in the 21st Century* (Chicago, IL: Moody, 2003), 92.

327 *Star Trek: The Next Generation*, episodio 1.18, «Coming of Age», 1988, escrito por Sandy Fries. La cita puede encontrarse en http://www.imdb.com/character/ch0001464/quotes.

328 Bellah et al., *Habits of the Heart*, 334-35. Esta es su definición de una «tradición».

329 *Ibíd.*, 65. «La comprensión estadounidense sobre la autonomía del yo coloca la carga de las propias autodefiniciones más profundas en la propia elección individual […]. La noción que uno descubre las creencias más profundas en, y a través de, la tradición y la comunidad no les cae bien a los estadounidenses. Muchos de nosotros imaginamos un yo autónomo, cuya existencia es independiente, totalmente fuera de cualquier tradición y comunidad».

330 *Ibíd.*, 81.
331 *Ibíd.*, 84.
332 Ver Alain de Botton, *Status Anxiety* (Nueva York: Vintage Books, 2004), 45-72.
333 *Ibíd.*, xiv-xv.
334 *Ibíd.*, 15.
335 *Ibíd.*, 81.
336 Taylor, *Malaise of Modernity*, 48-49.
337 Citado en Peter C. Moore, *One Lord, One Faith* (Nashville, TN: Thomas Nelson, 1994), 128.
338 Benjamin Nugent, «Upside of Distraction», *Opinionator* (blog), *New York Times*, 2 de febrero de 2013.
339 Ernest Becker, *The Denial of Death* (Nueva York: Free Press, 1973), 160.
340 *Ibíd.*, 167.
341 *Ibíd.* El brillante análisis merece citarse largo y tendido: «Cuando nos damos cuenta de lo que hizo la solución religiosa, podemos ver cómo el ser humano moderno se fue poniendo en una situación imposible. Seguía teniendo la necesidad de sentirse heroico, de saber que su vida tenía alguna importancia en el esquema de las cosas […]. Por otra parte, todavía tenía que fusionarse con algún significado superior y muy absorbente, con confianza y gratitud […]. Si ya no tenía a Dios, ¿cómo podía hacer esto? Una de las primeras formas que se le ocurrieron, según Rank, fue la "solución romántica" […]. La autoglorificación que necesitaba en su naturaleza más interna ahora la buscaba en el amor de pareja. El amor de pareja se convierte en el ideal divino dentro del cual se realiza la propia vida. Ahora todas las necesidades morales y espirituales se centran en un individuo. La espiritualidad, que una vez hizo alusión a otra dimensión de las cosas, se lleva al plano terrenal y se le da la forma de otro ser humano individual […] la salvación en sí misma como a una abstracción tipo Dios, sino que se puede buscar "en la beatificación del otro" […]. Sin duda, a lo largo de la historia siempre hubo cierta competitividad entre los objetos de amor humanos y los divinos, pensemos en Eloísa y Abelardo, Alcibiades y Sócrates […]. Pero la principal diferencia es que en la sociedad tradicional la pareja humana no absorbe en sí misma toda la dimensión de lo divino, mientras que en la moderna sí lo hace […]. La persona moderna realiza su necesidad de autoexpansión en el objeto del amor, del mismo modo que una vez lo hizo con Dios […]. En una palabra, el objeto del amor es Dios. […]. El ser humano intentó alcanzar un "tú" cuando la visión del mundo de la gran comunidad religiosa supervisada por Dios murió. […]. El sexo es una «respuesta decepcionante al enigma de la vida" y, si pretendemos que sea adecuada, nos estamos mintiendo a nosotros mismos y a nuestros hijos […]. Si la pareja se convierte en Dios, con la misma facilidad se puede convertir en el diablo; la razón está bastante clara. Por una parte, uno se queda vinculado al objeto en una relación de dependencia. Lo necesita para autojustificarse […]. ¿Cómo puede un ser humano ser una especie de dios, de "todo" para otro? Ninguna relación humana puede soportar el peso de la condición de dios […]. La grandeza y el poder de Dios es algo que nos puede nutrir, sin que se comprometa en manera alguna con los acontecimientos de este mundo. Ninguna pareja humana puede ofrecernos esta seguridad […]. Por más que la idealicemos y la idolatremos,

inevitablemente reflejará la imperfección y la decadencia terrenal. […]. Si tu pareja es tu "Todo", entonces cualquier defecto suyo se convierte en una gran amenaza para ti […]. Nos damos cuenta de que nuestros dioses son frágiles y hemos de acabar con ellos para podernos salvar, para desvalorizar la sobreinversión irreal que hemos hecho en ellos a fin de asegurarnos nuestra propia apoteosis […]. Puede que no tengamos otro dios y tengamos que rebajarnos para mantener la relación, aunque vislumbremos su imposibilidad y la esclavitud a la que nos reduce […]. Al fin y al cabo, ¿qué es lo que queremos cuando elevamos el amor de la pareja a la posición de Dios? Queremos la redención, nada más y nada menos. Queremos que nos rediman de nuestros errores, de nuestro sentimiento de insignificancia. Queremos que nos justifiquen, saber que no hemos sido creados en vano […]. No es necesario decirlo, las parejas humanas no pueden conseguir esto. El amante […] no puede dar una solución en su propio nombre. La razón es que como ser finito está demasiado condenado, y podemos ver esa fatalidad en sus propias falibilidades, en su propio deterioro. La redención solo puede proceder de fuera del individuo, del más allá…» (págs. 160-168).

342 Taylor, *Malaise of Modernity*, 43.

343 Bellah et al., *Habits of the Heart*, 72.

344 Taylor, *Malaise of Modernity*, 43.

345 Ver especialmente a Bellah et al., «Preface to the 2008 edition» y «Preface to the 1996 edition», en *Habits of the Heart*, vii-xiv.

346 *Ibíd.,* xvii. La tesis provocativa de Bellah es que Estados Unidos es el producto de cuatro «tradiciones». Hay dos formas de individualismo: uno duro (para la vida pública) y uno blando (para la vida privada). El «individualismo utilitario» analiza todo en términos de costo-beneficio. Es la manera en que la vida pública se conduce. Todo se pondera en cuanto a su eficacia y máximo provecho. Por ejemplo, tu trabajo puede tener un «beneficio social» solo si, al final, se traduce en mayores ingresos para ti. El «individualismo expresivo» es la manera en que se conduce la vida privada. Piensa de todo en términos de «sentimiento» y felicidad. Lo que importa es lo que te hace feliz, lo que satisface tus deseos y sueños más íntimos. Para ser tu auténtico yo, debes hacer valer estos deseos por encima y frente a las expectativas y los roles sociales. Juntas estas dos formas del individualismo, en Estados Unidos hacen a los intereses individuales más importantes que cualquier vínculo social, cualquier identidad de grupo o el bien común (págs. xiv-xv). Puesto que el individualismo no reconoce la realidad de la interdependencia humana y tiende a valorizar el éxito, además de ridiculizar y castigar al pobre y al débil (pág. xv), ¿por qué no ha causado más estragos en nuestro tejido social, creando una sociedad más brutal y despiadada que la que tenemos? La respuesta es el contrapeso de otras dos tradiciones culturales, las cuales compensan el individualismo radical de aprecio hacia la dimensión social de los seres humanos (pág. xv). Bellah las llamó las tradiciones bíblicas y republicanas.

La tradición bíblica enseña la dignidad y el valor de cada individuo, no por su razón o sus capacidades sino por su relación con Dios. Esta tradición demanda respeto y compasión para todas las personas. Pone de manifiesto el «egoísmo» (lo cual puede incrementar el individualismo expresivo) y la explotación de los más débiles por los fuertes y exitosos (lo

cual puede incrementar el individualismo utilitario).

La tradición republicana enseña la importancia del gobierno con el consentimiento y la participación del gobernado. Esta pone gran énfasis en la libertad, pero una libertad del gobierno autónomo que se ejerce a través de la fuerte participación en la política, tanto local como nacional.

En el segundo capítulo de *Habits of the Heart*, Bellah describe a cuatro de los primeros estadounidenses que tipifican cada una de las tradiciones: John Winthrop (bíblica), Thomas Jefferson (republicana), Benjamín Franklin (utilitaria) y Walt Whitman (expresiva) (págs. 27-51). Cada una de las tradiciones define éxito, libertad y justicia en forma distinta. Sin embargo, son estas «vertientes centrales» conflictivas de nuestra cultura, en tensión creativa entre sí, que han producido el experimento estadounidense. El individualismo puede tender a destruir la comunidad, pero el contrapeso de las tradiciones puede tender a limitar demasiado la libertad personal. Solo cuando estas tradiciones dirigen intensos debates y argumentos unos con otros, es que Estados Unidos «sigue vivo» y próspero (pág. 28). La conclusión fundamental del estudio de Bellah es que: las tradiciones individualistas están ahora aplastando a la contraparte, las tradiciones socializadoras, y que hay muchos problemas resultantes en nuestra cultura.

Capítulo siete: Una identidad que no te destruye o excluye a otros

347 Isak Dinesen, *Out of Africa* (Nueva York: Random House, 2002), 261.

348 Howard V. Hong y Edna H. Hong, trad. y eds., *The Sickness unto Death: A Christian Psychological Exposition for Upbuilding and Awakening,* Kierkegaard´s Writings, vol. 19 (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2013), 35.

349 J. R. R. Tolkein, *The Lord of the Rings*, vol. 2, *The Two Towers* (Boston, MA: Houghton Mifflin, 1994), 291.

350 Ver Anthony A. Hoekema, *Created in God´s Image* (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 1994); y John F. Kilner, *Dignity and Destiny: Humanity in the Image of God* (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 2015).

351 La esencia de este versículo se expresa vívidamente en el himno de principios del siglo XVII escrito por William Billings:

> ¿Puede una mujer al hijo de su vientre olvidar?
> Y que ¿entre mil dulces pensamientos su niño de pecho no tenga lugar?
> Ha dicho el Señor, la naturaleza puede cambiar, y las madres a monstruos llegar,
> Pero Sion todavía en el corazón del amor eterno va a morar. (Traducción literal).

Ver «Africa» *The Complete Works of William Billings*, vol. 1 (Boston, MA: The American Musicological Association and the Colonial Society of Massachusetts, 1981), 88. Oírlo cantado en el álbum *A Land of Pure Delight, William Billings Anthems and Fuging Tunes,* interpretado por *His Majestie´s Clerks*, conducido por Paul Hilliar, Harmoni Mundi, 1993.

352 La primera pregunta del catecismo alemán del siglo XVII, escrito para las iglesias luteranas y reformadas es: «¿Cuál es tu único consuelo en la vida como en la muerte?». La respuesta es: «Que yo, con cuerpo y alma, tanto en la vida como en la muerte, no me pertenezco a mí mismo, sino a mi fiel Salvador Jesucristo, que me libró del poder del

diablo, satisfaciendo, enteramente con preciosa sangre por todos mis pecados, y me guarda de tal manera que sin la voluntad de mi Padre celestial ni un solo cabello de mi cabeza puede caer, antes es necesario que todas las cosas sirvan para mi salvación. Por eso también me asegura, por su Espíritu Santo, la vida eterna y me hace pronto y dispuesto para vivir en adelante según su santa voluntad». Observa que las primeras palabras de esta expresión clásica de la identidad cristiana contradicen sin rodeos la perspectiva moderna. Que estoy confiado y seguro en el amor de mi Padre porque «… yo […] no me pertenezco a mí mismo, sino a […] Jesucristo…». Esta es la traducción usada por la iglesia reformada. Puede encontrarse en: http://www.iglesiareformada.com/Catecismo_Heidelberg.html.

353 Eric T. Olsen, «Personal Identity», en *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (ed. primavera de 2016), ed. Edward N. Zalta, consultado el 17 de marzo de 2017. http://plato.stanford.edu/entries/identity-personal/#UndPerQue.

354 Erving Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life* (Nueva York: Doubleday Anchor Books, 1959).

355 Esta traducción es de *The New English Bible with the Apocrypha (*Oxford: Oxford and Cambridge University Presses, 1961), 54.

356 C. S. Lewis, *Mere Christianity* (Nueva York: Harper Collins, 2001), 226-227.

357 Para un estudio de los pensamientos recientes sobre este tema, ver Mark Currie, *Difference* (Londres: Routledge, 2004).

358 Zygmunt Bauman, *Modernity and Ambivalence* (Cambridge: Polity, 1993). «En las dicotomías fundamentales para la práctica y la visión del orden social, el poder diferenciador se esconde [su existencia] por lo general detrás de los miembros de la oposición. El segundo miembro no es más que el *otro* del primero, el lado opuesto (degradado, reprimido, desterrado) del primero y su creación […]. El primero depende del segundo para su autoafirmación» (pág. 8).

359 Claude Lévi-Strauss, citado en Miroslav Volf, Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity Otherness, and Reconciliation (Nashville, TN: Abingdon, 1996), 75.

360 Volf bosqueja estas cuatro formas de exclusión en Exclusion and Embrace, 74-78.

361 Vamik Volkan, citado en Volf, Exclusion and Embrace, 78.

362 Ver la lista de Bauman en Modernity and Ambivalence, 8-9.

363 Volf, Exclusion and Embrace, 20.

364 Terry Eagleton, The Illusions of Postmodernism (Oxford: Blackwells, 1996), 25-26.

365 *Ibíd*., 26.

366 Volf, Exclusion and Embrace, 21.

367 *Ibíd*., 22-25. Ver además la discusión de Volf sobre las formas en que la fe en la cruz «rompe el ciclo de violencia» (págs. 291-295); John Stott, «Self-Understanding and Self-Giving» y «Loving our Enemies», en The Cross of Christ (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1986), 274-310.

368 *Ibíd*., 67.

369 *Ibíd*., 124.

370 *Ibíd*.

371 Stott, The Cross of Christ, 278-281.

372 Volf, Exclusion and Embrace, 71.

373 Donald B. Kraybill y otros, Amish Grace: How Forgiveness Transcended Tragedy (San Francisco: Jossey-Bass, 2010); Mark Berman, «I Forgive You: Relatives of Charleston Church Shooting Victims Address Dylann Roof», Washington Post, 19 de junio de 2015.

374 Kraybill y otros, Amish Grace, 114 y 138.

375 Estas cifras promedio son del Pew Research Center, «Global Christianity: A Report on the Size and Distribution of the World´s Christian Population», 19 de diciembre de 2011. http://www.pew.forum.org/2011/12/19/global-christianity-exec/. Center for the Study of Global Christianity: para estadísticas más detalladas sobre la población cristiana en el mundo, ver las fuentes en http://www.gordonconwell-edu/resources/csgc-resources.cfm; y Todd M. Johnson et al., The World´s Religions in Figures: An Introduction to International Religious Demography (Oxford, Reino Unido: Wiley-Blackwell, 2013).

376 Richard Bauckman, *Bible and Mission: Christian Mission in a Postmodern World* (Grand Rapids, MI: Baker, 2003), 9. El llamado de Bauckman por una «metanarrativa no moderna» (págs. 83-89) es también relevante para nuestra discusión. El punto de Bauckman es que sin una «metanarrativa» de algún tipo, caes en un relativismo acomodaticio o blando e individualismo, y esto allana el camino para la opresión y la desigualdad. Pero una metanarrativa «moderna», en el análisis de Bauckman, es una que se usa para oprimir a otros. Argumenta que el evangelio de Jesucristo provee una verdad absoluta que no es opresiva, una que provee una norma fuera de nosotros mismos como el camino para escapar al relativismo y el individualismo egoísta, además una que no puede usarse para oprimir a otros, porque como centro tiene a un hombre que muere por sus enemigos para perdonarlos. Ver el capítulo 10 para mayor información sobre este asunto.

377 Lamin Sanneh, *Whose Religion Is Christianity?: The Gospel beyond the West* (Grand Rapids; MI: Wm. B. Eerdmans, 2003), 43.

378 Sería justo decir que el islam es más una «hiperidentidad» que remueve a los musulmanes de las culturas locales debido a su énfasis en la salvación a través de la obediencia. Ver Christopher Caldwell, *Reflections on the Revolution in Europe: Immigration, Islam and the West* (Nueva York: Anchor Books, 2009), 129-131.

Capítulo ocho: Una esperanza que puede enfrentar cualquier cosa

379 Sabrina Tavernise, «U. S. Suicide Rate Surges to 30-Year High», *New York Times*, 22 de abril de 2016.

380 «Bookends: Which Subjects Are Underrepresented in Contemporary Fiction?», *New York Times Book Review*, 12 de abril de 2016.

381 Ver Rober Joustra y Alissa Wilkinson, *How to Survive the Apocalypse: Zombies, Cylons, Faith, and Politics at the End of the World* (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 2016), para una evaluación del giro apocalíptico de la cultura contemporánea popular.

382 E. Tenney, J. Logg y D. Moore, «(Too) Optimistic About Optimism: The Belief That Optimism Improves Performance», *Journal of Personality and Social Psychology*, 108, n.º 3 (2015): 377-399.

383 En *After Virtue*, Alasdair MacIntyre ilustra notablemente cómo las historias son necesarias si vamos a asignarle importancia a algo. Él se imagina de pie en una parada de bus, cuando un hombre joven que nunca antes había visto se le acerca y le dice: «El nombre del pato salvaje es *Histrionicus, histrionicus, histrionicus*». ¿Cómo entiende este incidente? Aunque sabe lo que comunica literalmente la oración del hombre joven, no puede entenderla sin colocarla dentro de una narración. Una posible historia es que, ay de mí, el hombre joven está mentalmente enfermo. Esa triste historia de la vida lo explicaría todo. Otra posible historia es que el hombre joven lo ha confundido por alguien más que tuvo una conversación con él el día anterior. Piensa que está terminando la discusión, pero no se da cuenta que nunca se han visto antes. Otra historia más siniestra y emocionante es que el hombre joven es un espía extranjero «que estaba esperando un encuentro planeado con anticipación y pronuncia el código mal escogido, el cual lo identificaría como su contacto». El punto es que, si no existe una historia, entonces no hay manera de entender la importancia de lo que ocurrió. Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 3.ª ed. (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2007), 210.

384 Andrew Delbanco, *The Real American Dream: A Meditation on Hope* (Cambridge: Harvard University Press, 1999), 1.

385 *Ibíd.*, 4. Delbanco está citando a Michael Oakeshott, quien insiste que la esperanza depende de encontrar algún «fin que se busca más ampliamente que el mero deseo del momento».

386 Ver N. T. Wright, «Stories, Worldviews and Knowledge», *The New Testament and the People of God: Christian Origins and the Question of God* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1992), 38-80.

387 *Ibíd.*, 1-2.

388 Robert Nisbet, *History of the Idea of Progress* (Nueva York: Basic Books, 1980).

389 Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007), 716-717.

390 Christopher Lasch, *The True and Only Heaven: Progress and Its Critics* (Nueva York y Londres: W. W. Norton, 1991), 530.

391 Eric Uslaner, «The Real Reason Why Millennials Don´t Trust Others», *Washington Post*, 17 de marzo de 2014.

392 Adam Davidson, «Why Are Corporations Hoarding Trillions?» *The New York Times*, 20 de enero de 2016.

393 Lasch, *True and Only Heaven*, 78.

394 Robert Bellah y otros, *The Good Society* (Nueva York: Random House, 1991), 180.

395 *Ibíd.*, 80.

396 Eric Kaufmann, Shall the Religious Inherit the Earth? Demography and Politics in the Twenty-First Century (Londres: Profile Books, 2010), 260

397 Lasch, True and Only Heaven, 530.

398 *Ibíd*., 81 (nota).

399 *Ibíd*., 81.

400 Howard Thurman, A Strange Freedom: The Best of Howard Thurman on Religious Experience and Public Life, ed. Walter Earl Fluker (Nueva York: Beacon, 1991). Ver «The

Negro Spiritual Speaks of Life and Death», 55-79.

401 *Ibíd*., 77.

402 *Ibíd*., 71.

403 Delbanco, Real American Dream, 89.

404 *Ibíd*., 4-6.

405 Julian Barnes, Nothing to Be Frightened Of (Londres: Jonathan Cape, 2008).

406 La posición de Epicuro se resume en Luc Ferry, A Brief Story of Thought: A Philosophical Guide to Living, trad. Theo Cuffe (Nueva York: Harper Perennial, 2011), 4.

407 Diana Athill, «It´s Silly to Be Frightened of Being Dead», Guardian, 23 de septiembre de 2014.

408 Diana Athill, Alive, Alive Oh! And Other Things That Matter (Londres: W. W. Norton, 2016), 159.

409 Ver «The Lion King», consultado el 17 de marzo de 2017. http://www.lionking.org/scripts/Script.txt.

410 Peter Kreeft relata la historia en *Love Is Stronger than Death* (San Francisco, CA: Ignatius, 1979), 2-3.

411 Peter Kreeft, *Christianity for Modern Pagans: Pascal´s Pensées Edited, Outlined, and Explained* (San Francisco, CA: Ignatius, 1993), 141.

412 James Boswell, *The Life of Samuel Johnson* (Londres: Penguin Classics, 2008), 665.

413 Osborn Segerberg, *The Immortality Factor* (Nueva York: Dutton, 1974), 9-13, citado en Boswell, *Life of Samuel Johnson*, 3.

414 *Ibíd.*

415 De Dylan Thomas, *In Country Sleep, and Other Poems* (Londres: Dent, 1952), consultado el 17 de marzo de 2017. http://www.poets.org/poetsorg/poem/do-not-go-gentle-good-night.

416 H. P. Lovell Cocks, citado en Stuart Barton Babbage, *The Mark of Cain: Studies in Literature and Theology* (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 1966), 80.

417 C. G. Jung, *Memories, Dreams and Reflections* (Nueva York: Vintage, 1965), 314, citado en John W. de Gruchy, *Led into Mystery: Faith Seeking Answers in Life and Death* (Londres: SCM Press, 2013), 178-179.

418 Citado en Stuart Barton Babbage, *The Mark of Cain: Studies in Literature and Theology* (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 1966), 90.

419 William Shakespeare, *Hamlet*, acto III, escena I.

420 John Dryden, *Aureng-Zebe*, IV, I, citado en Babbage, *The Mark of Cain*, 91.

421 Babbage, *The Mark of Cain*, 90.

422 T. S. Eliot, *Murder in the Cathedral*, en *The Complete Plays of T. S. Eliot* (Nueva York: Harcourt, Brace, and World, 1935), 43.

423 La palabra griega es *embrimaomai*, un término que en el griego extrabíblico podría referirse al resoplar de los caballos y cuando se aplicaba a los seres humanos siempre se refirió a la ira. La ira de Jesús fue hacia el «pecado y la muerte» que vio a su alrededor. D. A. Carson, *The Gospel According to John* (Leicester, Reino Unido: InterVarsity, 1991), 416.

424 He reemplazado la palabra «campeón» por la palabra «autor» que se emplea con más

frecuencia para traducir *archegos*. En este caso sigo la traducción y el comentario de William L. Lane, *Hebrews 1-8*, Word Biblical Commentary (Dallas, TX: Word Books, 1991), 56. «El lenguaje de Hebreos 2:10,18 presenta una afinidad cercana con las descripciones y panegíricos de algunas de las figuras de culto más populares del mundo helénico, el "héroe divino" que desciende del cielo a la tierra con el fin de rescatar a la humanidad. Aunque Jesús es de origen divino, acepta una naturaleza humana, por la cual puede servir a la humanidad, experimentar pruebas, y finalmente sufrir la muerte. Mediante Su muerte y Su resurrección alcanza Su perfección, recibe la exaltación en el cielo y un nuevo nombre o título para celebrar Su logro en la esfera de la redención […]. Los oyentes familiarizados con el cúmulo de ideas en el mundo helenístico conocían que el héroe legendario Hércules fue designado ἀρχηγός, "campeón", y σωτήρ, "salvador" […]. Es casi seguro que interpretarían el término ἀρχηγός en el versículo 10 a la luz de la alusión a Jesús como el protagonista que acudió en ayuda de la gente oprimida de Dios en los versículos 14-16 […]. Esta representación del logro de Jesús fue planeada para recordar uno de los más famosos trabajos de Hércules, su lucha con la Muerte, "rey de los muertos, de negra túnica", Eurípedes, *Alcestis*, II. 843, 844; ver a continuación los versículos 14-15. La designación de Jesús como ἀρχηγός en un contexto que lo muestra como protagonista sugiere que el escritor tenía la intención de presentar a Jesús ante sus oyentes, en un lenguaje que se inspiró en la tradición de Hércules en el helenismo popular (comp. W. Manson, *The Epistle to the Hebrews*, 103-104; ver Comentario en 12:2). Una traducción de ἀρχηγός sensible a los matices culturales del término helenístico y apropiado al contexto literario del versículo 10 es "campeón" quien aseguraba la salvación de su pueblo a través del sufrimiento, que soportó al identificarse con ellos, particularmente a través de su muerte» (págs. 56-57).

425 Christian F. Gellert, «Jesus Lives, and So Shall I», 1757, trad. John Dunmore Lang (1826). Disponible en http://www.hymnary.org/text/jesus_lives_and_so_shall_i.

426 George Herbert, «Time» (1633), en *The English Poems of George Herbert*, ed. Helen Wilcock (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 432.

427 John Updike, *Self-Consciousness: Memoirs* (Londres y Nueva York: Penguin Books, 1990), 204.

428 Ver David Skeel, «Is Heaven a Cosmic Bribe?» en David Skeel, *True Paradox: How Christianity Makes Sense of Our Complex World* (Downers Grove, IL: IVP Books, 2014), 140-144.

429 C. S. Lewis, «The Weight of Glory», *Theology* 43 (noviembre, 1941): 263-274, las letras cursivas son mías. http://www.verber.com/mark/xian/weight-of-glory.pdf.

430 Updike, Self-Consciousness, 204.

431 Jonathan Edwards, «Heaven Is a World of Love», en The Sermons of Jonathan Edwards: A Reader, ed. Wilson K. Kimnach, Kenneth P. Minkema y Douglas Sweeny (New Haven, CT: Yale University Press, 1999), 242-272.

432 *Ibíd*., 245.

433 *Ibíd*., 248.

434 *Ibíd*., 245.

435 *Ibíd*., 254.

436 *Ibíd*., 252.
437 *Ibíd*., 253-254.
438 *Ibíd*., 252-253.
439 *Ibíd*., 249.
440 *Ibíd*., 252.
441 *Ibíd*., 257-258.
442 *Ibíd*., 260-261.
443 Updike, Self-Consciousness, 216, 239.
444 *Ibíd*., 206.
445 Vinoth Ramachandra, *The Scandal of Jesus* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2001), 24.
446 Edgar Allan Poe, *The Complete Poetry of Edgar Allan Poe*, Signet Classics (Nueva York: Penguin, 1996), 92-99.
447 Para una elaboración de este argumento, ver Miroslav Volf, *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation* (Nashville, TN: Abingdon, 1996), 303-304.
448 J. R. R. Tolkien, «On Fairy-Stories», en *Tree and Leaf* (Nueva York: Harper Collins, 2001), 13.
449 *Ibíd.*, 13, 68.
450 *Ibíd.*, 15, 66.
451 *Ibíd.*, 56, 69.
452 *Ibíd.*, 72.
453 *Ibíd.*
454 *Ibíd.*
455 *Ibíd.*, 69.
456 *Ibíd.*, 73.
457 Wolfhart Pannenberg, *Systematic Theology* (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 1994), 343-363; N. T. Wright, *The Resurrection of the Son of God* (Minneapolis, MN: Fortress, 2003).
458 Dietrich Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison* (Londres: Fontana, 1960), 163.
459 William R. Moody, *The Life of Dwight L. Moody* (Tappan, NJ: Fleming H. Revell, 1900), sin numerar, segunda despúes de la página del título.

Capítulo nueve: El problema de la moral

460 A. N. Wilson, Against Religion: Why We Should Try to Live Without It (Londres: Chatto and Windus, 1991).
461 A. N. Wilson, «Why I Believe Again», New Statesman, 2 de abril de 2009.
462 La primera cita es de A. N. Wilson, «Religion of Hatred: Why We Should No Longer Be Cowed by the Chattering Classes Ruling Britain Who Sneer at Christianity», Daily Mail, 10 de abril de 2009. La segunda cita es de A. N. Wilson, «It´s the Gospel Truth—So Take It or Leave It», Telegraph, 25 de diciembre de 2013, http://www.telegraph.co.uk/news/religon/10537285/Its-the-Gospel-truth-so-take-it-or-leave-it.html.

463 *Ibíd*.

464 Wilson, «Why I Believe Again».

465 Fyodor Dostoyevsky, The Brothers Karamazov, trad. Richard Pevear y Larissa Volokhonsky (Nueva York: Farrar, Straus and Giroux, 1990), 589.

466 Ver Jonathan Haidt, «Religion Is a Team Sport», en The Righteous Mind: Why Good People Are Divided by Politics and Religion (Nueva York: Pantheon, 2012), 246-273. Jonathan Haidt y otros sociólogos señalan estudios que muestran el resultado no sorprendente que las fuertes creencias religiosas en toda una comunidad producen mucho menos egoísmo individual, y mucho más capital social y cohesión social, que la secularidad. Señala la investigación frecuentemente citada que muestra que mientras más asiste una persona a los servicios religiosos, es mucho más generosa y caritativa en general (pág. 267). Esta investigación podría usarse para argumentar —y a menudo se usa— que la religión es fundamental para el funcionamiento de una sociedad saludable. Sin embargo, no demuestra que los individuos seculares son menos honestos y morales que los individuos religiosos.

467 Julian Baggini, «Yes, Life Without God Can Be Bleak: Atheism Is About Facing Up to That», Guardian, 9 de marzo de 2012. http://www.theguardian.com/commentisfree/2012/mar/09/life-without-god-bleak-atheism.

468 Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge; MA: Harvard University Press, 2007), 695-696.

469 *Ibíd.,* 588.

470 *Ibíd.,* 581. «Hace tiempo los seres humanos removieron sus normas, sus bienes, sus estándares de máximo valor de una autoridad fuera de ellos: de Dios, o los dioses, o la naturaleza del Ser o del cosmos. Pero luego llegaron a ver que estas autoridades superiores eran sus propias ficciones, y se dieron cuenta que tenían que establecer sus normas y valores que les regirían, según su propia autoridad […]. Ellos dictaron los principales valores por los cuales vivirían» (pág. 580).

471 Mari Ruti, *The Call of Character: Living a Life Worth Living* (Nueva York: Columbia University Press, 2014), 36.

472 Charles Taylor, *The Malaise of Modernity* (Concord, ON: Anansi, 1991), 18.

473 En las reflexiones académicas contemporáneas sobre ética y moral, esta clase de retórica contradictoria es común. En una introducción al postestructuralismo y del trabajo de Jacques Derrida, surge la pregunta: ¿hay alguna base para la ética, alguna manera de hablar sobre «la acción correcta en un mundo sin verdades esenciales que constituya un fundamento para la elección?». Catherine Belsey, *Poststructuralism: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 90. Después de reconocer que ya no podemos basar la moral en una «realidad absoluta […] universal y última» tal como «la voluntad de Dios […] o la ley moral, o […] las leyes de la naturaleza», la pregunta sigue siendo: ¿Es posible del todo la ética? La respuesta: «Los valores no solo tienen una historia, ellos difieren entre sí. Por ello pueden cambiarse en el futuro, si no a la luz de una idea fija (o Idea) de lo bueno, al menos con la esperanza de que el vestigio de una alternativa inscrita en ellos pueda un día hacerse realidad. Derrida llama a esta forma de pensar “mesianicidad”: no la promesa de un mesías específico, quien cumpliría y una

escritura específica […], sino la esperanza de un futuro diferente "para algunos" […]. La deconstrucción, entonces, no es incompatible con la elección […] moral» (págs. 90-91). Esto parece decir eso, porque ahora sabemos que todos los valores son variables, no absolutos o últimos, en consecuencia, somos libres de cambiarlos para mejorar. Pero ¿cómo sabremos qué es lo mejor? ¿Qué se oculta tras todas las normas morales construidas socialmente y variables que pudieran hacernos saber si nos estamos moviendo hacia algo mejor de lo que teníamos antes? La única manera de saberlo sería si hubiera Moral detrás de la moral que, según el posestructuralismo, no existe.

474 Ver Christian Smith, «Morality Adrift», en *Lost in Transition: The Dark Side of Emerging Adulthood* (Oxford, Reino Unido: Oxford University Press, 2011), 16-69. Los descubrimientos de Smith son que cerca del 30 % de los adultos más jóvenes son profundamente relativistas (pág. 27). La mayoría expresa que creen en la moralidad, pero la define como conducta que hace a las personas prosperar y ser felices (pág. 51).

475 *Ibíd.,* 52.

476 Otro ejemplo de esta dificultad para expresar la moral es «Brian Palmer», una de las cuatro personas que describe Robert Bellah en el primer capítulo de *Habits of the Heart*, como representante de nuestro planteamiento cultural de la moralidad y la sociedad. El exceso de trabajo llevó a la desintegración del primer matrimonio de Brian, entonces eligió una nueva fuente de sentido y satisfacción en la vida —no una carrera exitosa ni el dinero, sino un matrimonio y una familia caracterizada por el afecto mutuo, la total honestidad y «participar activamente en las vidas de mis hijos»— (pág. 6). Brian no justificó este cambio —de vivir para su trabajo a vivir para su familia— como estar en lo correcto o como un reconocimiento de «un marco más amplio de propósito o creencia» (pág. 6). Más bien, simplemente encontró que no era tan personalmente satisfactorio como la devoción a su familia. Cuando se le preguntó sobre su sistema de valores, consistentemente no dio ninguna explicación. Por ejemplo, cuando se le preguntó por qué pensaba que mentir era malo, él dijo: «No sé. Solo que… es parte de mí». Luego dijo, un poco de manera incoherente: «No creo que sermonearía […] para establecer valores para la humanidad en general… [pero] si el resto del mundo viviera según mi sistema de valores sería un mejor lugar» (pág. 7). Bellah concluyó que Brian carece de lenguaje para explicar los compromisos de su vida y así son «precarios» (pág. 8). Estos compromisos podrían cambiar con facilidad, si parecieran no estar «funcionando» para él.

477 La experiencia y frustración de mi amiga se explica de manera adecuada en James D. Hunter, *The Death of Character: Moral Education in an Age Without Good and Evil* (Nueva York: Basic Books, 2001).

478 Philip Gorski, «Where Do Morals Come From?», *Public Books*, 15 de febrero de 2016. http://www.publicbooks.org//nonfiction/where-do-morals-come-from.

479 *Ibíd*.

480 David Bentley Hart, The Experience of God: Being, Consciouness, Bliss (New Haven, CT: Yale University Press, 2013), 252. Ver además la afirmación de Evans del esfuerzo por fundamentar la obligación moral en rasgos evolutivos en C. Stephen Evans, Natural Signs and Knowledge of God: A New Look at Theistic Arguments (Oxford: Oxford University Press, 2010), 116-121.

481 La teoría del «contrato social» sostiene que las intuiciones morales construidas culturalmente deberían verse como autoritativas. Thomas Hobbes argumenta en Leviathan que, si los seres humanos vivieran según las leyes de la selva, la supervivencia del más apto, estarían perpetuamente en guerra entre sí y la vida sería «solitaria, infeliz, desagradable, brutal y corta». Thomas Hobbes, Leviathan, ed. Richard Tuck (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 89, citado en Evans, Natural Signs and Knowledge of God, 121. Es provechoso para cada uno que todos en una sociedad se adhieran a las normas morales de honestidad, paz, dominio de sí mismo, trabajo duro, el respeto de los derechos humanos, etc. Este «contrato social» de valores morales es tan importante, y con tan amplio consenso en ello, que su cumplimiento debería verse como una obligación moral, nuestro deber. Sin embargo, este punto de vista tiene la misma fatal debilidad que el esfuerzo por encontrar una obligación moral en los rasgos evolutivos. Si la razón para estos valores morales es que sirvan para mis propios intereses, entonces ¿qué genera mi deber para cumplirlos cuando siento que no lo hacen? ¿Por qué no puedo dejar a un lado las normas de la sociedad cada vez que sea conveniente para mí? Pero eso, de nuevo, no es más que un atractivo para el interés personal. Es equivocado porque me afecta. De acuerdo, si eso es lo que hace que una acción sea incorrecta, entonces puedo hacer cualquier cosa que no me afecte, cualquier cosa con la que pueda salir impune. El problema con la teoría del contrato social es que la obligación moral en la experiencia común de la raza humana no funciona así. Cuando sentimos un deber moral, es que actuamos de determinada manera, aunque no nos beneficie del todo. Así que la idea del contrato social tampoco puede generar obligación moral. Ver el análisis de Evans del esfuerzo por basar la obligación moral en el contrato social en «self-legislation» en Natural Signs and Knowledge of God, 121-130.

482 Gorski, «Where Do Morals Come From?».

483 Wolterstorff es citado en Ronald J. Sider y Ben Lowe, The Future of Our Faith: An Intergenerational Conversation on Critical Issues Facing the Church (Grand Rapids, MI: Brazos, 2016), 44.

484 Gorski, «Where Do Morals Come From?».

485 Robert Nozick, Anarchy, State, and Utopia, 2.ª ed. (Nueva York: Basic Books, 2013), xix. Para la discusión de Leff, ver Arthur Leff, «Unspeakable Ethics, Unnatural Law», Duke Law Journal, vol. 1979, n.º 6 (diciembre de 1979).

486 G. E. M. Anscombe, «Modern Moral Philosophy», Philosophy 33, n.º 124 (enero de 1958). http://www.Pitt.edu/~mthompso/readings/mmp.pdf.

487 Una típica respuesta ha sido lo que Anscombe llamó «consecuencialismo». Algunos afirman que algo es moralmente malo no porque viole algún estándar absoluto, sino porque sus consecuencias prácticamente afectan a las personas. Pero, preguntaba Anscombe, ¿cómo sabes qué afecta a las personas a menos que puedas definir lo que es una buena y próspera vida humana antes de evaluar las consecuencias? Y ¿de dónde viene esa definición, dado que ya está llena con juicios de valor antes de que puedas verificar las consecuencias? Por último, este enfoque asume que es inmoral dañar a cualquier persona. Muchas culturas han pensado que estaba permitido dañar a ciertas clases de personas, así que el principio del no daño no es evidente. ¿Qué razones se han dado para este supuesto?

Todo esto es razonamiento circular malicioso. El «consecuencialismo» es un término amplio para un número de planteamientos, el más famoso de ellos es el utilitarismo, «el mayor bien para el mayor número de personas». La crítica de Anscombe del consecuencialismo funciona para el utilitarismo también. Para una crítica exhaustiva del consecuencialismo en general y el utilitarismo en particular, ver Bernard Williams, *Utilitarianism: For and Against* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973), 75-150.

488 «El término "debe", se ha convertido en una palabra de fuerza meramente hipnótica, no podría, en lo que a esa fuerza se refiere, inferirse nada en absoluto […]. Se requiere un predicado real y no basta una palabra sin contenido inteligible: una palabra que siga sugiriendo la idea de fuerza y que sea apta para producir un intenso efecto psicológico, pero que, no obstante, ya no representa ningún concepto real. La idea que sugiere es de un veredicto con respecto a mi acción, según concuerdo o no con la descripción de la oración donde aparece el término «debe». Y en las situaciones en que pensamos que no hay juez o ley, es posible que la noción de veredicto conserve su efecto psicológico, pero no su significado». *Ibíd.,* 6-7.

489 *Ibíd.* Elizabeth Anscombe no había leído o escrito mucho sobre filosofía moral antes de la mitad de 1950, pero estaba indignada por la decisión de Oxford de darle un doctorado honorario al anterior presidente de Estados Unidos, Harry S. Truman, quien había lanzado las bombas atómicas sobre Japón. Su indignación la movió a comenzar a leer filosofía moral moderna, y el fruto fue una serie de cortas e influyentes denuncias sobre lo subjetivo y débil que se había convertido el razonamiento moral moderno. En cuanto a la relación entre el doctorado de Truman y sus escritos, ver Duncan Richter, «G. E. M. Anscombe (1919-2001)», *Internet Encyclopedia of Philosophy*, consultado el 17 de marzo de 2017, http://www.iep.utm.edu/anscombe/.

490 MacIntyre reconoce su deuda con Anscombe en *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 3.ª ed. (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2007), 53.

491 *Ibíd.,* 54.

492 *Ibíd.,* 55.

493 Ver el capítulo 1, «A Disquieting Suggestion», *Ibíd.,* 1-5.

494 Ver el capítulo 5, «Why the Enlightenment Project of Justifying Morality Had to Fail», y capítulo 6, «Some Consequences of the Failure of the Enlightenment Project», *Ibíd.,* 51-78.

495 *Ibíd.,* 57-58.

496 *Ibíd.,* 59.

497 Si la persona secular responde que los seres humanos tienen un *telos*, o propósito —sobrevivir y transmitir nuestro código genético— no ayudaría en el descubrimiento de un fundamento para la moralidad. Si nuestro único propósito es «la supervivencia del más fuerte», luego cualquier comportamiento, por más cruel, que nos ayudó a sobrevivir sería «bueno».

498 Smith, *Lost in Transition*, 27.

499 *Ibíd.,* 28.

500 Friedrich Nietzsche, *The Anti-Christ*, citado en Smith, *Lost in Transition*, 110.

501 *Ibíd.,* 111.

502 Terry Eagleton, *Culture and the Death of God* (New Haven, CT: Yale University Press, 2014), 163. Otro proponente anterior de la postura de Nietzsche fue el Marqués de Sade, en su novela *Julieta*. «La justicia no tiene existencia real […]. Por tanto, abandonemos nuestra creencia en esta ficción, no existe, al igual que la idea de Dios en que creen los tontos: No hay Dios en este mundo, ni virtud, ni justicia […]. egoísmo […] es la única regla para definir lo justo y lo injusto». Marquis de Sade, *Juliette* (Nueva York: Grove, 1968), 605-607, citado en James D. Hunter, *Culture Wars: The Struggle to Define America* (Nueva York: Basic Books, 1991), 313.

503 J. L. Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong* (Londres: Penguin Books, 1990). Ver además su capítulo «The Argument from Queerness», 38-42. En ese punto, argumenta que las entidades morales —hechos objetivos y obligaciones— serían en gran manera «raras», a diferencia de cualquier otra cosa que la ciencia puede confirmar, y como no hay hechos morales no puede haber obligaciones morales.

504 *Ibíd.*, 30-33.

505 Ronald Dworkin, «¿What Is a Good Life?» *New York Review of Books*, 10 de febrero de 2011, citado en C. Stephen Evans, *Why Christian Faith Still Makes Sense: A Response to Contemporary Challenges* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2015), 50. Las letras cursivas son mías.

506 *Ibíd.*

507 Hart, *The Experience of God*, 257.

508 Ver George Mavrodes, «Religion and the Queerness of Morality», en Robert Audi y William Wainwright, *Rationality, Religion Belief, and Moral Commitment: New Essays in the Philosophy of Religion* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1986), 213-226; Robert Adams, «Moral Arguments for Theistic Belief», en *The Virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology* (Oxford: Oxford University Press, 1987), 144-163; Mark D. Linville, «The Moral Argument», en *The Blackwell Companion to Natural Theology*, ed. William Lane Craig y J. P. Moreland (Oxford, Reino Unido: Wiley-Blackwell, 2012), 391-448; C. Stephen Evans, *Natural Signs and the Knowledge of God: A New Look at Theistic Arguments* (Oxford: Oxford University Press, 2010), págs 107-148. Ver además a C. Stephen Evans, *God and Moral Obligation* (Oxford: Oxford University Press, 2013), el cual está dedicado a presentar los argumentos a favor de la premisa número uno, que la obligación moral no depende necesariamente de la creencia en Dios, sino de Su existencia.

509 Evans, *Natural Signs and the Knowledge of God*, 109. En esta sección estoy siguiendo la exposición de Evans del argumento moral (págs. 107-148).

510 Mavrodes, «Religion and the Queerness of Morality», 213-226.

511 Por lo menos, si creemos que «algunos ideales morales son objetivamente vinculantes […] al margen de como pensemos o sintamos», entonces creer en Dios y lo sobrenatural nos hace comprender mejor nuestro mundo que una postura secular. Evans, *Natural Signs and the Knowledge of God*, 113.

512 Pienso que el testimonio de lo que afirman Mavrodes y C. Stephen Evans se encuentra en *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False* de Thomas Nagel, que tiene el subtítulo *Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False*. Nagel está de acuerdo en

que los valores morales realmente existen. Aunque continúa sosteniendo su ateísmo, concluye que la visión reduccionista del mundo tan dominante ahora —que la vida consiste de nada más que sustancias físicas, químicas y biológicas— no puede explicar la consciencia humana, la validez de la razón o el valor moral. De modo admirable y honesto, admite que no tiene buenas respuestas para muchas de las preguntas que surgen de esto. Pero, concluye que, debido a la realidad moral, debe existir algo más en el universo que no podemos ver ahora. Niega la visión naturalista actual (y [la de Bertrand] Russell) del mundo. Ver Thomas Nagel, *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False* (Oxford: Oxford University Press, 2012), págs 97-126.

513 Wilson, «It´s the Gospel Truth».

Capítulo diez: Una justicia que no crea nuevos opresores

514 David O´Reilly, «Church & A study asks: What´s a church´s economic worth to a community? Avg = $4 million!» Philadelphia Enquirer, 1 de febrero de 2011, consultado el 17 de marzo de 2017. https://churchhealthwiki.wordpress.com/2015/04/07/church-a-study-asks-whats-a-churchs-economic-worth-to-a-community-avg-4-million/.

515 Sobre este importante tema ver a Robert Putnam, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community* (Nueva York: Simon & Schuster, 2001); Robert Bellah, «The House Divided: Preface to the 1996 Edition» en Robert Bellah et al., *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, xxii-xxviii.

516 Ver Jeffrey Stout, *Blessed Are the Organized: Grassroots Democracy in America* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2010). Ver en particular el capítulo 16, «Pastors and Flocks», 196-209. Stout explica que la organización de la comunidad pretende atender las necesidades de las comunidades frente a los intereses de poder del gobierno y las empresas. Hacer eso requiere una red de contactos y la organización no solo de los individuos con escasos recursos, sino además de las instituciones y asociaciones dentro de las comunidades necesitadas. La abrumadora mayoría de estas organizaciones, las cuales se crean y son dirigidas por los mismos pobres, son las iglesias. Stout nota que el descenso de la iglesia en nuestra sociedad se traduce en el descenso de la organización comunitaria y la democratización desde abajo. Significa el crecimiento de la desigualdad y más poder para los gobiernos y las empresas grandes.

517 Nicholas Kristof, «A Little Respect for Dr. Foster», *New York Times*, 28 de marzo de 2015.

518 Nicholas Wolterstorff, *Justice: Rights and Wrongs* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008), 4-6.

519 El documento está disponible en español en http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/spn.pdf.

520 Michael Ignatieff y otros, *Human Rights as Politics and Idolatry*, ed. Amy Gutmann (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001).

521 Charles Taylor, *Dilemmas and Connections: Selected Essays* (Cambridge, MA: Belknap, 2011), 123.

522 *Ibíd.*

523 Nicholas Wolterstorff, *Journey Toward Justice: Personal Encounters in the Global South* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2013), 131.

524 *Ibíd.*, 132. Para un argumento mucho más extenso según el cual los derechos humanos no pueden fundamentarse en las «capacidades», ver Wolterstorff, *Justice: Rights and Wrongs*, capítulo 15, «Is a Secular Grounding of Human Rights Possible?» y el capítulo 16, «A Theistic Grounding of Human Rights», 323-361. Ver además N. Wolterstorff, «On Secular and Theistic Grounding of Human Rights», en *Understanding Liberal Democracy* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 177-200; Christian Smith, «Does Naturalism Warrant a Moral Belief in Universal Benevolence and Human Rights», en *The Believing Primate: Scientific, Philosophical, and Theological Reflections on the Origin of Religion*, ed. J. Schloss y M. Murray (Oxford: Oxford University Press, 2009), 292-317.

525 Wolterstorff, *Justice: Rights and Wrongs*, capítulos 2-5, 44-132. Ver Brian Tierney, *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law* 1150-1625 (Atlanta: Scholars Press for Emory University, 1997). Tierney señaló como un ejemplo a los comienzos de 1300, cuando surgió una disputa entre los franciscanos y el Papa Juan XXII por el voto de pobreza y los derechos de uso de la propiedad. Un miembro de la orden, William de Ockham, argumentó que los franciscanos no tenían simplemente un «derecho positivo» (uno que era creado y otorgado por los gobernantes o las instituciones), sino un «derecho natural» para el uso de la propiedad en tiempos de extrema necesidad, porque no podían renunciar y era inapelable tal derecho natural al sustento básico. Ver Tierney, *Idea of Natural Rights*, 122; también citado en Wolterstorff, *Justice*, 46-47. Esta idea de los derechos naturales, la cual Tierney sostenía que no estaba presente en la jurisprudencia romana, ya era evidente en el trabajo de algunos de los primeros padres de la iglesia. Ockham basó sus argumentos en el lenguaje del *Decreto de Graciano*, un compendio de derecho canónigo recopilado por juristas canónigos. Gran parte del decreto consistía de citas de los primeros padres de la iglesia. Un ejemplo es San Basilio el Grande, Obispo de Cesarea (329–379 d.C.) quien predicó lo siguiente a su gente: «Es del hambriento el pan que retienes, es del desnudo el vestido que guardas escondido en tu baúl, es del descalzo el calzado que se enmohece en tu armario. ¡Por eso te haces responsable del mal que le sucede al necesitado a quien puedes ayudar!». Citado en G. Barrois, «On Medieval Charities», en *Service en Christ: Essays Presented to Karl Barth on his 80th Birthday*, ed. J. I. McCord y T. H. L. Parker (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 1966), 73. En este mismo sentido, el gran predicador de la iglesia oriental, Juan Crisóstomo, cuando predicaba en el año 388 o 389 d.C. en la ciudad de Antioquía, desafió a sus oyentes: «Es también un robo no compartir nuestros bienes […]. Privar es tomar lo que pertenece a otro, por eso se llama depravación cuando robamos y conservamos lo que pertenece a otros […]. Les ruego que no olviden esto, porque no compartir con los pobres los bienes propios es robarles y quitarles la vida. No son nuestros los bienes que poseemos, sino suyos». Citado en Wolterstorff, *Justice*, 60-61. Muchas veces los primeros padres de la iglesia señalaron a sus oyentes que no dar al pobre no solo era una falta de caridad sino robo, porque los medios básicos de sustento *pertenecían* a los pobres. Basándose en la Escritura, predicaron que alguna de la riqueza de su gente se les adeudaba a los necesitados

como una obligación. Aunque Crisóstomo y Basilio no usaron el lenguaje de «derechos», fue natural para los juristas canónigos del *Decreto* y para William de Ockhan reconocer el concepto en la interpretación temprana de la Escritura. Tierney relató otra historia interesante en su capítulo «Aristotle and the American Indians» (*Idea of Natural Rights*, 255). El descubrimiento de las Américas hecho por los europeos, de pronto movió la discusión relativamente abstracta sobre los derechos humanos a un nuevo territorio. Un debate surgió en España sobre la condición de la gente nativa que encontraron, los «indios» americanos. ¿Eran estos los esclavos naturales de los que habló Aristóteles? (Aristóteles enseñó que algunas personas estaban hechas para la servidumbre). Al fin y al cabo, eran adoradores de ídolos y caníbales. ¿Podría el concepto en desarrollo sobre los derechos humanos ser verdaderamente universal? ¿Se aplicarían estos derechos a ellos? Bartolomé de las Casas argumentó que «todas las razas de la humanidad son una sola», y a partir de esta premisa afirmó que los indios americanos tenían el derecho a la libertad, a la propiedad, a la autodefensa y a tener su propio gobierno. Ver Brian Tierney, «The Idea of Natural Rights: Origins and Persistence», *Northwestern Journal of International Human Rights* 2 (primavera de 2004): 10-11. Juan Ginés de Sepúlveda se opuso a Las Casas, quien tomó la postura de Aristóteles y llamó a los indios esclavos naturales y bárbaros. Las Casas escribió un estante de libros en defensa a los indios. Aunque el fundamento último de su convicción fue su creencia religiosa (ellos [los indios] son nuestros hermanos, y Cristo murió por ellos), con cuidado fundamentó su argumento en la tradición jurídica de los derechos naturales que habían evolucionado, para entonces, por siglos, dentro del cristianismo. Tomó del *Decreto Graciano* y expresó: «La libertad es un derecho ínsito en el hombre desde el principio». *Ibíd.* Tierney señaló que, aunque Las Casas y sus aliados ganaron la batalla en el campo intelectual, lo perdieron en el político. Los defensores españoles de los «indios» no proporcionaron mucha ayuda a la gente del lugar porque los gobernantes apoyaron a los *conquistadores*. Con todo, este debate en España dio nueva vida a la idea de los derechos naturales. En otra parte Tierney describió cómo la idea de los derechos naturales, que fue un concepto medieval basado en la teología cristiana, llegó hasta el mundo moderno.

526 Ver John Rawls, *A Theory of Justice*, ed. revisada (Cambridge, MA: Belknap Press, 1999), 118-23.

527 Michael Sandel, *Justice: What´s the Right Thing to Do?* (Nueva York: Farrar, Straus y Giroux, 2009), 248, 261.

528 Sandel establece tres visiones vigentes de la justicia, las cuales llama «maximizar la asistencia social», «respetar la libertad» y «promover la virtud». Según la primera visión, siguiendo el utilitarismo, la acción más justa es la que trae el mayor bienestar al mayor número de personas. Según la segunda visión, siguiendo a Immanuel Kant, la acción más justa es la que respeta la libertad y los derechos de cada individuo para vivir según le parezca. Según la última visión, siguiendo a Aristóteles, se sirve a la justicia cuando las personas actúan como «deben hacerlo», de acuerdo con la moralidad y la virtud. *Ibíd.*, 6.

529 Hay otro problema con el enfoque de Rawls que se ha señalado muchas veces. Él argumentó que violar los derechos humanos no podía verse como inmoral (porque eso introduciría en la discusión los valores morales y religiosos). Más bien, indicó, era

irracional. ¿Por qué? Es así, añadió, porque si estás detrás de un «velo de ignorancia», te gustaría apoyar los derechos humanos —¿de quién sabe?— pues podrías terminar siendo uno de los indefensos en la sociedad y podrías necesitar hacer valer esos derechos para ti mismo. Pero cuando Rawls afirmó que la razón nos llevaría a apoyar los derechos humanos, se refería a que los crearíamos porque servirían a nuestros intereses. Deberíamos valorar los intereses de los demás porque es la mejor manera de asegurar los propios. Pero este es un atractivo para el egoísmo. Deberíamos tratar a los demás como si tienen derechos, *no* porque estamos bajo una obligación moral de respetar su dignidad, no porque es injusto hacerlo de otra manera, sino porque nos beneficiará. Deberíamos actuar de esta manera no porque valoramos a los demás por quienes son, sino porque nos valoramos a nosotros mismos. Sin embargo, si esta es la única razón para respetar los derechos humanos —que sirve a nuestros intereses— ¿por qué no atropellamos los derechos de alguno si sabemos que no seremos castigados por esto? Así que, este esfuerzo de crear una base sólida y convincente para los derechos humanos, sin ningún fundamento religioso, está destinado al fracaso.

530 El sermón fue predicado por Martin Luther King Jr. en Ebenezer Baptist Church, Atlanta, GA, EE. UU., 4 de julio de 1965. http://kingencyclopedia.stanford.edu/encyclopedia/documentsentry/doc_the_american_drea Muchos pensadores cristianos, como Martin Luther King Jr., fundamentaron los derechos humanos en la *imago Dei*. Wolterstorff desarrolló un interesante y excepcional argumento según el cual hay dos cosas que le dan a los seres humanos su valor singular. Ver Wolterstorff, *Journey Toward Justice*, 136-139. Primero, que Dios quiere una relación con nosotros y nos ha hecho capaces de esa relación. Sin duda, la imagen de Dios sería parte de lo que hace a los seres humanos capaces de tener esa relación, pero Wolterstorff tuvo sumo interés en evitar que la imagen de Dios se convirtiera en solo otro conjunto de «capacidades» (como la racionalidad, la personalidad, la moralidad, etc.), de modo que los muy jóvenes o los muy viejos o los demasiado lastimados no tuvieran la imagen completa. Segundo, Jesucristo, el Hijo de Dios y la segunda persona de la Trinidad, tomó la naturaleza humana en la encarnación. «Cada uno no tenemos mayor dignidad que esa. Torturar a un ser humano es torturar a una criatura cuya naturaleza comparte con la Segunda Persona de la Trinidad» (pág. 139).

531 Martin Luther King Jr. «I Have a Dream», presentado el 28 de agosto de 1963. http://www.americanrhetoric.com/speeches/mlkihaveadream.htm.

532 Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics* (Nueva York: Seabury, 1973).

533 Stephen E. Bonner, *Critical Theory: A Very Short Introduction* (Oxford, Reino Unido: Oxford University Press, 2011), 6-7.

534 Jean-Francois Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1984), xxiv.

535 Richard Bauckham, «Reading Scripture as a Coherent Story» in *The Art of Reading Scripture*, ed. Richard B. Hays y Ellen F. Davis (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 2003), 45.

536 Catherine Belsey, *Poststructuralism: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 99.

537 Ver la totalidad de *Hedgebog Review* 17, n.º 2 (verano de 2015). La publicación se titula «The Body in Question».

538 Terry Eagleton, *The Illusions of Postmodernism* (Oxford: Blackwells, 1996), 41.

539 *Ibíd*., 26.

540 *Ibíd*.

541 *Ibíd*., 41.

542 Peter Wood, «The Architecture of Intellectual Freedom», National Association of Scholars, 26 de enero de 2016. http://www.nas.org/articles/the/_architecture_of_in_intellectual_freedom.

543 Edward Docx, «Postmodernism Is Dead», Prospect, 20 de julio de 2011. http://www.prospectmagazine.co.uk/features/postmodernism-is-dead-va-exhibition-age-of-authenticism.

544 *Ibíd.* Fuller cita: «Durante un tiempo, cuando el comunismo empezó a colapsar, la supremacía del capitalismo occidental parecía mejor desafiado al implementar las irónicas tácticas del posmodernismo. A lo largo del tiempo, no obstante, se creó una nueva dificultad: como el posmodernismo ataca todo, un clima de confusión e incertidumbre comenzó a crecer y a florecer hasta que, en años recientes, se ha hecho omnipresente […]. Y así […] no hay manera de establecer ningún criterio estético —nadie tiene el derecho de decir que este arte era bueno o este era malo—. Esto significó que la única manera de apreciar las obras de arte era por el dinero que hacían […] al remover todo criterio, nos quedamos sin nada sino el mercado, lo opuesto a lo que el posmodernismo intentaba originalmente».

545 *Ibíd.* Richard Bauckham hace una crítica similar: «[El posmodernismo] parece liberador en su valorización de las elecciones de vida del consumidor, pero es opresivo en el sentido mucho más realista que los teóricos posmodernos acaudalados incurren en ignorar: enriquece al rico mientras deja al pobre, y destruye el ambiente». De esta manera, continúa la clase de opresión que las narrativas modernas del progreso han legitimado siempre. Bauckham, «Reading Scripture as a Coherent Story», 46.

546 *Ibíd.*

547 Simon Critchley, *The Faith of the Faithless: Experiments in Political Theology* (Londres: Verso Books, 2012).

548 *Ibíd.*, 24.

549 *Ibíd.*, 8.

550 Critchley habla muchas veces sobre la «infinita demanda de la ética» en *The Faith of the Faithless*. Ver páginas 7 y 17 donde lo introduce, y luego también en las páginas 146, 220 y 227. Terry Eagleton comentó que el libro de Critchley caracteriza «toda una corriente de reciente pensamiento de izquierda» en que «ve los límites de cualquier cosmovisión totalmente secular» para una política de justicia social. Él nota lo extraordinario que resulta que una gama de prominentes pensadores de izquierda, «de Badiou, Agamben y Debray a Derrida, Habernas y Žižek, han recurrido a “las cuestiones de teología”», ahora «hablando rotundamente en términos protestantes como: “declaraciones de eternidad”, “siguiendo el llamamiento”, “responsabilidad infinita” y

otros parecidos». Terry Eagleton, *Culture and the Death of God* (New Haven CT: Yale University Press, 2014), 203-204.

551 Bauckham, «Reading Scripture as a Coherent Story», 46.

552 *Ibíd.*, 47.

553 *Ibíd.*, 49-50.

554 *Ibíd.*, 47-48.

555 *Ibíd.*

556 *Ibíd.*, 52.

557 Robert Alter, *Genesis: Translation and Commentary* (Nueva York: W. W. Norton, 1996), 128.

558 Walter Brueggemann, *Genesis: Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching* (Atlanta: John Knox, 1982), 215.

559 Los profetas del Antiguo Testamento son famosos por sus denuncias de opresión tanto fuera como dentro de la comunidad de creyentes. Uno de los personajes más atractivos en el Antiguo Testamento, Daniel, le habló la verdad al que estaba en el poder, le dijo a un emperador no creyente en el nombre de Dios que debía dejar de gobernar injustamente (Dan. 4:27). En Amós 1, Dios denunció a las naciones que rodeaban a Israel por el tráfico de esclavos (Amós 1:6,9), por crímenes de guerra (masacrar a inocentes no combatientes) (Amós 1:11) y por la política imperialista extranjera (Amós 1:13). Luego se volvió contra Israel, la comunidad de fe, pero no lo hizo más sencillo para ellos. «Pisotean la cabeza de los desvalidos como si fuera polvo de la tierra, y pervierten el camino de los pobres…» (Amós 2:7).

Mucho más penetrante es el uso de la justicia social en el Antiguo Testamento como un indicador de la fe en Dios. Cuando Job enfrentó a sus amigos que eran escépticos en cuanto al amor de Job por Dios y su fidelidad hacia Él, señaló su celo por el pobre. Expresó, por ejemplo, que sería un terrible pecado pensar que sus bienes le pertenecían a él solamente. Si no hubiera compartido su pan y sus posesiones con el pobre y la viuda (Job 31:17,19) habría quebrantado la justicia de Dios (Job 31:23,28). Si no hubiera ayudado al huérfano para que se le hiciera justicia en los tribunales, habría sido una gran maldad (Job 31:21-22). Incluso más directo, el profeta Isaías expresó que Dios no consideraría las oraciones de los más religiosos y por las demás personas morales: «Cuando levanten sus manos, yo aparto de ustedes mis ojos; aunque multipliquen sus oraciones, no las escucharé, pues tienen las manos llenas de sangre […]. ¡Aprendan a hacer el bien! ¡Busquen la justicia y reprendan al opresor! ¡Aboguen por el huérfano y defiendan a la viuda!» (Isa. 1:15-17). Cuando algunas personas destacaron que habían orado y ayunado religiosamente, Dios declaró: «El ayuno que he escogido, ¿no es más bien romper las cadenas de injusticia y desatar las correas del yugo, poner en libertad a los oprimidos y romper toda atadura? ¿No es acaso el ayuno compartir tu pan con el hambriento y dar refugio a los pobres sin techo, vestir al desnudo y no dejar de lado a tus semejantes?» (Isa. 58:6-7).

Jesús continuó y extendió el énfasis en la justicia del Antiguo Testamento. En Marcos 12:40 y Lucas 20:47 denunció a los líderes religiosos que «se apoderan de los bienes de las viudas» y oprimían al pobre. Esto significó que, con toda su religiosidad, desconocían la gracia y el corazón de Dios. Si realmente se hubieran visto en bancarrota espiritual y

necesitados de la rica gracia de Dios, hubieran sido generosos y justos con aquellos que no tenían poder ni recursos (Sant. 2:14-17; 2 Cor. 8:8-9). Según la Biblia, una vida que se derrama en obras de compasión y de justicia por el pobre es la muestra inevitable de un corazón transformado por la gracia de Dios a través de la fe en Cristo.

Un libro del Nuevo Testamento que es excepcional por su énfasis en la justicia por el vulnerable y el pobre es el evangelio de Lucas. Mostró el amor y la preocupación de Jesús por los marginados sociales y raciales como la mujer pecadora (Luc. 7:37), los colaboradores con los romanos (cobradores de impuestos) (Luc. 19:1-9) y los despreciados samaritanos (Luc. 10:25-37). Jesús enfureció a una multitud cuando les dijo que Dios ama a todas las razas (Luc. 4:28) y afirmó que había venido a traer «las buenas nuevas al pobre» (Luc. 4:18). Lucas registró muchas parábolas sobre la importancia de regalar el dinero de uno y preocuparse por los que tienen necesidad (Luc. 14:15-23). El académico bíblico Joel Green resumió mucha de la enseñanza del Evangelio de Lucas: «La actitud hacia nuestras posesiones implica la actitud de nuestro corazón». Joel B. Green, *The Gospel of Luke* (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 1997), 471. Si tu corazón ha sido cambiado por la gracia, y tu identidad está en Cristo, entonces el dinero y tu condición social ya no son asuntos de orgullo o seguridad.

560 Bauckham, «Reading Scripture as a Coherent Story», 52.

561 *Ibíd.*

562 *Ibíd.* El ensayo de Bauckham provee más inferencias sobre la manera en que la metanarrativa bíblica debilita la tendencia hacia el control y el dominio. Los posmodernistas afirman que una metanarrativa o afirmación de «la verdad oprime porque deslegitimiza la diferencia» (pág. 52). Bauckham señaló cómo la historia bíblica no suprime las diversas voces y diferencias. Por ejemplo, las Escrituras hebreas proveen múltiples perspectivas sobre la misma historia. Así vemos que 1 y 2 Crónicas registran el mismo período de la historia como el que hace Génesis hasta el final de 2 Reyes, ofrece significativas visiones e interpretaciones diferentes de los hechos. Además, hay tres historias cortas —Rut, Ester y Jonás— que ofrecen significativamente diferentes ángulos y puntos de vista sobre la historia de Israel, que aquellos presentados en los otros Libros que cubren las mismas historias. Y nota que dos de estos tres Libros dan las perspectivas de mujeres. El Libro de Proverbios enseña que, en general, el vivir correctamente produce una buena vida, pero el Libro de Job habla del sufrimiento misterioso e inocente y provee un elemento contrastante. En el Nuevo Testamento también la vida de Jesús es descrita cuatro veces por cuatro diferentes autores, lo cual provee énfasis e interpretaciones diferentes de la vida del mismo hombre, sin mencionar que Pablo a menudo nos ofrece su propio comentario sobre los dichos y eventos de la historia de Jesús. Bauckham argumentó con eficacia que, pese a toda la diversidad, hay unidad, y una sola trama. El efecto de las diferentes voces, estilos y puntos de vista de los autores bíblicos no es en última instancia discordante, aunque con frecuencia es impactante y desafiante y al final provee una riqueza infinita de conocimiento y comprensión. Entonces, el mismo carácter de la Biblia como literatura hace a «la metanarrativa bíblica […] [una] historia […] excepcionalmente inadecuada para ser un instrumento de opresión» (pág. 52).

563 Eagleton, *Culture and the Death of God,* 201-208.

Capítulo once: ¿Es razonable creer en Dios?

564 Ver David Bentley Hart, *The Experience of God: Being, Consciousness, Bliss* (New Haven, CT: Yale University Press, 2013), 1-86.

565 C. Stephen Evans, *Why Christian Faith Still Makes Sense: A Response to Contemporary Challenges* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2015), 23.

566 Ver el documento no publicado de Richard Swinburne, «The Existence of God», consultado el 17 de marzo de 2017. http://users.ox.ac.uk/~orie0087/pdf_files/General%20untechnical%20papers/The%20Existe Escribió que las teorías de la física se consideran establecidas por su propio poder explicativo, si explican lo que vemos. «Un argumento inductivo del fenómeno a una causa será más sólido mientras mejor se satisfagan los siguientes criterios: 1) lo más probable es que el fenómeno ocurrirá si la causa propuesta ocurrió, 2) lo menos probable es que el fenómeno ocurrirá si la causa propuesta no ocurrió, 3) cuanto más simple es la causa propuesta y 4) cuanto mejor encaja la explicación con el conocimiento previo. Cuanto mejor se satisfacen los criterios, es más probable que la supuesta explicación sea verdad». Así es como una causa física se puede inferir de la información de una manera inductiva y racional. De manera similar, Dios como una hipótesis puede compararse con otras posibles explicaciones de la realidad.

567 Para una exposición exhaustiva de este argumento, ver Hart, *The Experience of God*, 87-151. Ver además William Lane Craig, *The Kalam Cosmological Argument* (Londres: MacMillam, 1979); William Lane Craig y James D. Sinclair, «The *kalam* cosmological argument», en *The Blackwell Companion to Natural Theology*, ed. William Lane Craig y J. P. Moreland (Oxford: Blackwell Publishing, 2012), 101-201; C. Stephen Evans, *Natural Signs and Knowledge of God: A New Look at Theistic Arguments* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 47-73; Alvin Plantinga, *God and Other Minds: Study of the Rational Justification of Belief in God* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1968), 3-25; William C. Davis, «Theistic Arguments», en *Reason for the Hope Within*, ed. Michael J. Murray (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 1997), 20-46; Robert J. Spitzer, *New Proofs for the Existence of God: Contributions of Contemporary Physics and Philosophy* (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 2010), 105-143.

568 Evans cita a Camus en esta forma en *Why Christian Faith Still Makes Sense*, 41-42.

569 Para una explicación exhaustiva de este argumento, ver Roger White, «Fine-Tuning and Multiple Universes», *Noûs* 34, n.º 2 (2000): 260-276; William Lane Craig, «Design and the Anthropic Fine-Tuning of the Universe», en *God and Design: The Teleological Argument and Modern Science*, ed. Neil Manson (Londres: Routledge, 2003); Richard Swinburne, «Argument from the Fine-tuning of the Universe», en *Physical Cosmology and Philosophy*, ed. John Leslie (Nueva York: Macmillan, 1990); Richard Swinburne, «The Argument to God from Fine-tuning Reassessed», en Manson, *God and Design*; Robin Collins, «A Scientific Argument for the Existence of God: The Fine-tuning Design Argument», en Murray, *Reason for the Hope Within*; Robin Collins, «The Teleological Argument: An Exploration of the Fine-tuning of the Universe», en Craig y Moreland, *Blackwell Companion to Natural Theology*, 101-201; Evans, *Natural Signs and Knowledge*

of God, págs 74-106; Plantinga, *God and Other Minds*, 95-114; Alvin Plantinga, *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion and Naturalism* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 193-306; John C. Lennox, *God´s Undertaker: Has Science Buried God?* (Oxford: Lion Hudson, 2009), 57-97; Spitzer, *New Proofs for the Existence of God*, 13-104.

570 Alan Lightman, «The Accidental Universe: Science´s Crisis of Faith», *Harper´s Magazine*, diciembre de 2011. http://harpers.org/archive/2011/12/the-accidental-universe/.

571 Lewis Thomas, «On the Uncertainty of Science», *Key Reporter* 46 (otoño de 1980), citado en Evans, *Natural Signs and Knowledge of God*, 99.

572 Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trad. William Kemp Smith (Londres: Macmillan and Co. 1929), 30-31. La cita es del prefacio de Kant a la segunda edición, B. xxxii-xxxiii, y también se cita en Evans, *Natural Signs and Knowledge of God*, 101.

573 Para una completa exposición de este argumento, ver Linville, «The Moral Argument», 391-448; Evans, *Natural Signs and Knowledge of God*, 107-148; William C. Davis, «Theistic Argument», en Murray, *Reason for the Hope Within*, 20-46; Hart, *The Experience of God*, 251-276; George Mavrodes, «Religion and the Queerness of Morality», en *Rationality, Religious Belief, and Moral Commitment*, ed. Robert Audi y William Wainwright (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1986), 213-226; Robert Adams, «Moral Arguments for Theistic Belief», en *The Virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology* (Oxford: Oxford University Press, 1987), 144-163.

574 Evans, *Why Christian Faith Still Makes Sense*, 47.

575 Thomas Nagel, *Mind and Cosmos: Why the Materialistic Neo-Darwinian Conception of Natures Is Almost Certainly False* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 110.

576 *Ibíd.*

577 *Ibíd.*, 35.

578 Thomas Nagel, «What Is It Like to Be a Bat?» en *Mortal Questions, Canto Classics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 166.

579 Hart, The *Experience of God*, 172-201.

580 Plantinga, «IV: Mathematics», en *Where the Conflict Really Lies*, págs 284-291. Todo el capítulo nueve de Plantinga, «Deep Concord: Christian Theism and the Deep Roots of Science», ofrece una serie de argumentos sobre cómo la existencia de Dios explica mejor la capacidad humana para hacer ciencia y matemáticas (el razonamiento abstracto y simbólico), aprender de la experiencia, hacer abstracciones y percibir la belleza y la simplicidad. Ver páginas 265-306.

581 Steven Pinker, *How the Mind Works* (Nueva York: Norton, 1997), 521 y 525, citado en David Skeel, *True Paradox: How Christianity Makes Sense of Our Complex World* (Downers Grove, IL: IVP Books, 2014), 40.

582 Francis Crick, *The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul* (Nueva York: Simon & Schuster, 1994), 3.

583 Skeel, *True Paradox*, 44.

584 Ver además David Bentley Hart, «Consciousness», en *Experience of God*, 238-292; Thomas Nagel, «Consciousness», en *Mind and Cosmos*, 35-70; David Skeel, «Ideas and Idea-Making», en *True Paradox*, 37-62; J. P. Moreland, «The Argument from Consciousness», en Craig y Moreland, *Blackwell Companion to Natural Theology*, 282-

343; Robert C. Koons y George Bealer, eds. *The Waning of Materialism* (Oxford: Oxford University Press, 2010).

585 La última versión publicada de este argumento se llama «The Evolutionary Argument Against Naturalism» en *Where the Conflict Really Lies*, 307-350. Ver además Victor Reppert, «The Argument from Reason», en Craig y Moreland, *Blackwell Companion to Natural Theology*, 344-390.

586 Citado en Plantinga, *Where the Conflict Really Lies*, 315.

587 Nagel, *Mind and Cosmos*, 27.

588 Skeel, *True Paradox*, 65.

589 *Ibíd.*, 67.

590 Hart, *Experience of God*, 281. Hart describe el trabajo de Dutton.

591 *Ibíd.*, 283.

592 *Ibíd.*, 279-280.

593 Skeel, *True Paradox*, 76.

594 Luc Ferry, *A Brief History of Thought: A Philosophical Guide to Living*, trad. Theo Cuffe (Nueva York: Harper Perennial, 2011), 236-237.

Capítulo doce: ¿Es razonable creer en el cristianismo?

595 C. Stephen Evans, Why Christian Faith Still Makes Sense: A Response to Contemporary Challenges (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2015), 27.

596 *Ibíd*., 75.

597 Ver Pew Research Center, «The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2015», 2 de abril de 2015, http://www.pewforum.org/2015/04/02/religious-projections-2010-2015/.

598 Richard Bauckham, Jesus: A Very Short Introduction (Oxford: Oxford University Press, 2011), 1.

599 *Ibíd*., 2.

600 Este párrafo se basa en material en Bauckham, Jesus, 3.

601 James Allan Francis, The Real Jesus and Other Sermons (Filadelfia: Judson, 1926), 124.

602 Incluso Bart Ehrham, quien es muy escéptico de la fe cristiana ortodoxa y de las interpretaciones tradicionales cristianas de la Biblia, escribió *Did Jesus Exist? The Historical Argument for Jesus of Nazareth* (Nueva York: HarperOne, 2013). «La idea de que Jesús existió es aceptada por casi todos los expertos [históricos] del planeta» (pág. 4). En el libro, Ehrham argumentó poderosa y enérgicamente que la evidencia para la existencia de Jesús es decisiva. También lamentaba que los que sostienen que Jesús es un mito fueran resistentes, de manera inquietante, a la evidencia. Como él es agnóstico o ateo, sabe que aquellos que sostienen estos puntos de vista encontrarían conveniente rechazar a Jesús como una simple figura legendaria. Sin embargo, insiste, eso es imposible (pág. 6)

603 Ver Craig Blomberg, *The Historical Reliability of the Gospels*, 2.ª ed. (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2007); Paul R. Eddy y Gregory A. Boyd, *The Jesus Legend: A Case for the Historical Reliability of the Synoptic Jesus Tradition* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2007); Paul Barnett, *Finding the Historical Christ* (Grand Rapids, MI:

Wm. B. Eerdmans, 2009); Richard Bauckham, *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony* (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 2006). Un corto pero útil panorama general de la crítica o la historia de las formas se encuentra en Bauckham, *Jesus*, 6-17.

604 Bauckham, *Jesus*, 13.

605 *Ibíd.*

606 *Ibíd.* Ver además a Bauckham, *Jesus and the Eyewitnesses*, 240-289.

607 Bauckham, *Jesus*, 14.

608 *Ibíd.*, 14.

609 *Ibíd.*

610 Bauckham, *Jesus and the Eyewitnesses*, 39-92.

611 Eddy y Boyd, *The Jesus Legend*, 452.

612 *Ibíd.*

613 Jonathan Edwards, «The Excellency of Jesus Christ», en *The Works of Jonathan Edwards: Sermons and Discourses* 1734-1738, vol. 19, ed. M. X. Lesser (New Haven, CT: Yale University Press, 2001), 565. El resto de las ideas en este párrafo son de este gran sermón de Edwards.

614 Es bien conocido que el episodio de Jesús con la mujer atrapada en adulterio (Juan 8:1-11) no se encuentra en los manuscritos más antiguos del Nuevo Testamento, así que la mayoría de los eruditos creen que no era parte original del Evangelio de Juan, sino más bien un relato muy antiguo, de otra fuente, que llegó a añadirse a este Evangelio. Además las construcciones gramaticales y el vocabulario griego no encajan bien con el resto del Libro de Juan. No obstante, «no hay razón para dudar que el hecho aquí descrito ocurrió» y se preservó con exactitud. D. A. Carson, *The Gospel According to John* (Leicester, Reino Unido: InterVarsity, 1991), 333. Está en consonancia con el resto del testimonio de los Evangelios y el testimonio del carácter de Jesús.

615 Ver Craig Blomberg, *Contagious Holiness: Jesus´ Meals with Sinners* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2005).

616 Michael Green, *Who Is This Jesus?* (Nashville, TN: Thomas Nelson Publishers, 1990), 14. Para las ideas en este párrafo estoy en deuda con Green, 13-14.

617 Francis Spufford, *Unapologetic: Why, Despite Everything, Christianity Can Still Make Surprising Emotional Sense* (Nueva York, NY: Harper One, 2013), 109.

618 Huston Smith, *The World´s Religions*, ed. del 50.º aniversario (Nueva York: HarperOne, 2009), 83.

619 *Ibíd*.

620 Para el material en estos dos párrafos en relación con las afirmaciones de Jesús estoy en deuda con John Stott, «The Claims of Christ», en Basic Christianity (Londres: InterVarsity Press, 1958), 21-34.

621 C. S. Lewis, «What Are We to Make of Jesus Christ?» en God in the Dock: Essays on Theology and Ethics, (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 1970), 168.

622 Citado en Michael F. Bird y otros, How God Became Jesus: The Real Origins of Belief in Jesus´s Divine Nature (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2014), 14. Ver además

Martin Hengel, «Christology and New Testament Chronology: A Problem in the History of Earliest Christianity», en Between Jesus and Paul (Londres: SCM, 1983) y The Son of God: The Origin of Christology and the History of Jewish-Hellenistic Religion (Londres: SCM, 1975).

623 Bird y otros, How God Became Jesus, 13-16. Ver además Larry Hurtado, One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism, 2.ª ed. (Londres: T&T Clark, 1998); Richard Bauckham, God Crucified: Monotheism and Christology in the New Testament (Carlisle, Reino Unido: Paternoster, 1998).

624 Ver las obras previamente citadas de Hurtado y Bauckham, así como N. T. Wright, The Resurrection of the Son of God (Minneapolis, MN: Fortress, 2003).

625 Wright, Resurrection of the Son of God. Ver además el más reciente de Michael R. Licona, The Resurrection of Jesus: A New Historiographical Approach (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2010). Para un panorama general de este breve argumento en los próximos párrafos, ver Bauckham, «Death and a New Beginning», en Jesus, 104-109.

626 Celsus (un detractor del cristianismo en el siglo II), citado en Bauckham, *Jesus*, 105.

627 *Ibíd.*, 109.

628 Citado en Bauckham, *Jesus*, 108.

629 Sobre el mal y el sufrimiento, ver mi resumen de las respuestas cristianas en «The Challenge to the Secular» y «The Problem of Evil», en *Walking with God Through Pain and Suffering* (Nueva York: Riverhead Books, 2013), 64-111. Sobre la guerra santa en la Biblia, ver Paul Copan y Matthew Flanagan, *Did God Really Command Genocide? Coming to Terms with the Justice of God* (Grand Rapids, MI: Baker Books, 2014); Joshua Ryan Butler, *The Skeletons in God´s Closet: The Mercy of Hell, The Surprise of Judgment, The Hope of Holy War* (Nashville, TN: Thomas Nelson, 2014). Sobre el registro de la iglesia en la historia, ver David Bentley Hart, *Atheist Delusions: The Christian Revolution and Its Fashionable Enemies* (New Haven, CT: Yale University Press, 2009); Karen Armstrong, *Fields of Blood: Religion and the History of Violence* (Nueva York: Alfred A. Knopf, 2014). Para una variedad de objeciones al cristianismo, ver Jeffrey Burton Russell, *Exposing Myths About Christianity* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2012).

630 D. A. Carson, *Gospel According to John*, 226.

631 Lewis, *God in the Dock*, 171.

Epílogo: Solo en Dios

632 Langdon Gilkey, Shantung Compound: The Story of Men and Women Under Pressure (Nueva York: Harper and Row, 1966).

633 *Ibíd*., 7.

634 *Ibíd*., 16.

635 *Ibíd*., 14.

636 *Ibíd*., 75.

637 *Ibíd*.

638 *Ibíd*., 74.

639 *Ibíd*.

640 *Ibíd*., 68-70.

641 *Ibíd*., 75.
642 *Ibíd*.
643 *Ibíd*., 76.
644 *Ibíd*.
645 *Ibíd*., 77-78.
646 *Ibíd*., 115.
647 *Ibíd*., 90.
648 *Ibíd*., 116.
649 *Ibíd*., 92.
650 *Ibíd*., 91-92.
651 *Ibíd*., 93.
652 *Ibíd*., 242.
653 *Ibíd*., 192.
654 *Ibíd*., 197-198.

Table of Contents

PREFACIO: La fe de la persona secular 5

PARTE UNO: ¿Por qué necesitamos la religión? 11

- UNO: ¿Desaparecerá la religión? 12
- DOS: ¿No se basa la religión en la fe y el secularismo en la evidencia? 33

PARTE DOS: La religión es más de lo que piensas que es 61

- TRES: Un sentido de la vida que el sufrimiento no puede quitarte 62
- CUATRO: Una satisfacción que no se basa en las circunstancias 84
- CINCO: ¿Por qué no soy libre de vivir como me plazca mientras no cause daño a nadie? 106
- SEIS: El problema del yo 129
- SIETE: Una identidad que no te destruye o excluye a otros 146
- OCHO: Una esperanza que puede enfrentar cualquier cosa 167
- NUEVE: El problema de la moral 194
- DIEZ: Una justicia que no crea nuevos opresores 213

PARTE TRES: El cristianismo tiene sentido 234

- ONCE: ¿Es razonable creer en Dios? 235
- DOCE: ¿Es razonable creer en el cristianismo? 250

EPÍLOGO: Solo en Dios 271

Notas 279