

EL CRISTIANISMO NO ES UN PURITANISMO

A menudo se identifica el cristianismo con una ascesis culpabilizadora y de aire grave. Pero no hay nada que apoye realmente la identificación entre la fe y el rechazo de cualquier forma de placer. El humor en la espiritualidad sigue siendo la mejor protección contra cierto puritanismo.

Le christianisme n'est pas un puritanisme, Études 420 (2014) 53-62

Si existe el placer, este no es cristiano; o, al menos, raramente lo es. Predomina la opinión de que la fe es ascesis y renuncia, de que la religión se asemeja a un proceso de culpabilización del placer: “El cristianismo dio de beber veneno a Eros, pero éste no ha muerto sino que ha degenerado en vicio”, declara Nietzsche en *Más allá del bien y del mal*. Es el mismo caso de la caridad, que se corrompe en compasión: la pena que sentimos por las desgracias de los otros es proporcional a nuestra lentitud por alegrarnos de su felicidad, como si “la otra cara de la compasión cristiana ante el sufrimiento del otro” fuese la de la “profunda sospecha ante las alegrías del otro”. ¿Cómo distinguir entonces entre lo que es caridad y lo que es puro resentimiento? Parece que es más fácil ser cristiano en los problemas que en las alegrías.

Recrearse en el placer

Tradicionalmente, la teología

ha intentado prevenir de la amenaza de la ascesis culpabilizante, mediante el concepto, en apariencia secundario, de “eutrapelia”, que significa recrearse en el placer y que es concebido como una virtud. Es el exceso del placer el que conduce a la adicción y, en consecuencia, a su carácter insano, pero no el placer en sí mismo. Debemos a Tomás de Aquino el haber insistido en lo saludable del juego, del placer gratuito como medio para distraerse: “Hay un dicho de Agustín: ‘Por último quiero que os cuidéis: porque es bueno que la inteligencia se relaje de vez en cuando del vigor de su dedicación al deber’. De ahí que una cierta relajación de la mente en relación con el deber se obtenga a través de la conversación y el juego”.

No debe haber ni espiritualidad ni oraciones sin una cierta levedad. Un cristiano que no sea capaz de jugar, no de una manera superficial o petulante sino con naturalidad y con humor, será según Tomás de Aquino un “vicioso”, es decir un inútil: “Sin embargo, aquellos que

rechazan el juego” y que no dicen nunca bromas y además rechazan a los que las dicen, porque no aceptan los juegos moderados de los otros, es porque ellos son viciosos, y se les llama, con Aristóteles, ‘penosos y malos alumnos’” (Summa Theologica I-IIae, q.168, a. 4.).

El vicio no residiría tanto en el placer sino en el displacer manifiesto ante los placeres de los otros. Fue, pues, Tomás de Aquino, antes que el mismo Nietzsche, quien realizó una crítica del resentimiento religioso, esta incapacidad para soportar la frivolidad y el humor. Así se podría decir que la invitación a amar a los enemigos contiene indirectamente la exhortación a disfrutar del placer en general, y el de los otros en particular.

Esta alegría es fruto de un don. ¿No encontramos en la carta a los Gálatas la alegría al lado de la benevolencia (Ga 5, 22)? No hay razón para sospechar que esta alegría no sea sincera, ni que le falte espontaneidad. Tampoco “gozar de un alma fuerte, audaz, temeraria; caminar por la vida con los ojos en paz y el paso firme (...); escuchar toda música llena de la alegría del espíritu”, permitirse “una pequeña parada y un placer”, dejarse “vencer por las lágrimas y la melancolía púrpura del hombre feliz” puede ser, como declara Nietzsche, patrimonio de la felicidad de Homero y de los sabios de la antigua Grecia, aquellos que lo han experimentado en la “vida real”, en oposición a la vida disminuida y contenida de la ascética y del cre-

yente. En cambio, puede admitirse que esta vida brillante es también la vida de la fe, que lleva consigo la audacia y la fuerza que da el Espíritu: “El error esencial de Nietzsche”, dice Mauriac, “es no haber visto que el amor supremo va acompañado de la suprema audacia, y que aquel hombre que avanza con las manos entrelazadas hacia la pequeña hostia se entrega totalmente (...). Esta vida apasionada que Nietzsche pone en el lugar más elevado, esta ‘vida púrpura’, el cristiano la saborea en ese momento”

Hay que ser feliz para creer y no solamente creer para encontrar la felicidad. “Para encontrar a Dios, hay que ser feliz, porque aquellos que por su angustia lo inventan van demasiado rápido y buscan demasiado poco la intimidad de su ausencia ardiente” (Mauriac). Existe el riesgo de aceptar sin reservas el hecho de que la religión es consuelo, pues su vocación primera no es la de consolarse de la vida sino alimentarse de ella. En este sentido, no hay una “vida verdadera” que se oponga a una vida consagrada, ni tiene sentido blandir los placeres de la existencia contra la frugalidad cotidiana del creyente. No hay menos vida en la fe que en la simple vida. La fe no es una especie de seguro que me protege contra la infelicidad y las mañanas grises. Probablemente, no permite afrontar las tragedias con más tranquilidad de espíritu, y aunque no consuela de las tragedias, sí que determina su

sentido. No invita a la serenidad (ciertas filosofías o psicologías lo hacen con más éxito que ella), sino al derroche: entregar la existencia con la generosidad de aquellos a los que se les dio mucho y de forma gratuita y sin merecerlo.

Humor y salvación

Debería ser posible practicar las cosas serias de la fe con la inteligencia del humor. En espiritualidad, el humor es una protección contra el puritanismo, ese aire de gravedad que se lo toma todo al pie de la letra en detrimento del espíritu. Hay que creer en la risa, no por ligereza sino por la convicción de que es imposible estar a la altura de aquello que se cree. Es otra manera de designar la gracia, que provoca en nosotros lo mejor, pero más allá de nuestras fuerzas y solamente con la ayuda de Dios. Es por esta razón por la que la gracia nunca es recompensada: Dios la da al que la pide. Lejos de abrumarnos, esta verdad debería hacernos sonreír.

Por el contrario, el puritano posee un espíritu de propietario que le lleva a convertir la gracia en una especie de fetiche, un refugio contra todo aquello que no domina. Esta actitud se opone no tanto al laxismo moral como a la humildad, esta capacidad de tomar en serio todas las cosas a excepción de uno mismo. Lo que sorprende igualmente en el discurso puritano es su carácter terco, como si la in-

teligencia debiera callarse allá donde empieza la piedad. Hay en el puritanismo algo como de religión de baratija, donde hay una atención extrema a aquello que debería ser secundario y subordinado a lo esencial. Es esto esencial de lo que debemos rendir cuentas, porque “hacer que nuestras obras sean las obras de Dios” es ante todo creer “en quien Él ha enviado” (Jn 6,28-29).

En la medida en que magnifica las prescripciones sin referirlas a aquello que les da sentido, el puritanismo se presenta como una serie de efectos sin causa, una manifestación desvitalizada de lo religioso ya desprovista de su razón de ser. Esta razón de ser no es una moral o un sistema de leyes, sino ante todo una fe. Priorizando los comportamientos en detrimento de los significados, el puritanismo reduce la creencia a lo prohibido. Invirtiendo las prioridades, reduce lo teológico a lo moral. Pero lo cierto es que nosotros no somos dueños del absoluto, ni del deseo que tenemos de él, y es esta ausencia de dominio la que provoca la alegría espiritual. “Vosotros amáis a Jesucristo aunque no lo habéis visto. Ahora, creyendo en él sin haberlo visto, os alegráis al haber alcanzado la salvación de vuestras almas, que es la meta de vuestra fe; y esa alegría vuestra es tan grande y gloriosa que no podéis expresarla con palabras” (1Pe 1,6-9).

Esta sabiduría, que se opone tanto al puritanismo como a la ti-

bieza, tiene su fuente en la certeza de que uno no puede construir su propia salvación. Y esta actitud no es en ningún caso dispensadora de culpabilidad, la cual tiene sus raíces en una forma de profesionalización de lo religioso, como si las formas de salvación dependiesen de nuestras competencias y de nuestro esfuerzo. El cristianismo, en cuanto religión de la gracia, hace que nuestro grado de compromiso no sea una condición necesaria ni suficiente para la salvación.

Levedad y gravedad de la fe

Son muchos los que en el pasado defendieron la famosa tesis de que Cristo no habría reído nunca. Si somos los herederos de esta indignación, es porque asociamos sin ninguna razón fe y autenticidad, y que la tristeza y el dolor nos parecen más sinceros e incluso más verdaderos que la risa o el gozo. Esta reducción de las virtudes teológicas de la fe, de la caridad y de la esperanza a la moral, a que conduce la interpretación puritana del cristianismo, acaba por equiparar la fe con la gravedad con la cual es practicada. De este modo se establece la identidad entre inautenticidad y levedad. Pero la autenticidad no es teológica; no es ni el signo ni el criterio de la fe o de la caridad. No debería guiar nuestra relación con la verdad. Que vivamos demasiado espontáneamente el cristianismo bajo el signo del *pathos* explicaría que promociene-

mos la piedad en detrimento de la alegría, el silencio en detrimento de las palabras y la emoción en detrimento de la razón.

No hay “valores cristianos”

Este imperativo de autenticidad se decanta por la tesis implícita según la cual la fe descansará sobre los valores y por tanto sobre la puesta en práctica de estos valores. Esto no es así: no existen los “valores cristianos”, ya que los contenidos de la fe no me lo exigen ni en primer ni en último lugar: todo es asunto de Dios, mi conversión, los sacramentos y los dogmas. Del mismo modo que yo no soy un funcionario de la salvación, un asalariado de la gracia, tampoco soy el garante de los valores. Ser consciente de que la salvación viene de arriba me previene no de la alegría sino de la autosatisfacción. Es también un freno al proceso de culpabilización: no tengo por qué culpabilizarme por seguir o no estos pretendidos “valores cristianos”, pues no es mi consentimiento el que los funda. Si se puede por resentimiento o rebelión derrocar estos valores, no se puede hacer lo mismo con los dogmas. Y ahí reside precisamente la imposibilidad para el cristiano de tomarse en serio. Si bien a menudo hacemos de lo religioso el ámbito por antonomasia de la cosificación de los valores y en consecuencia de la esclavitud del hombre a su realidad estática, es preciso admitir, al con-

trario, que en la fe no hay valores y, por tanto, ni el sujeto es su rehén ni, recíprocamente, el sujeto se apodera de la validez de la verdad. El único que tiene el derecho a tomarse en serio es de algún modo Dios, ya que solamente él decide los valores dados al creyente a través de la Palabra, el magisterio y los sacramentos: “es la Iglesia, la comunidad, la que *sabe* que Jesucristo es nuestro Señor. Pero la verdad contenida en estas dos palabras: ‘nuestro Señor’ no depende de nuestra conciencia o de nuestro conocimiento” (K. Barth). Esto es lo que confiere a la fe un carácter audaz y temerario; es lo que hace que la fe sea más una afirmación que una contrición y que tenga un carácter de triunfo. Lo que Bergson dice de la vida puede perfectamente aplicarse a la fe: “Los filósofos que han especulado sobre el sentido de la vida y sobre el destino del hombre no han subrayado suficientemente que la naturaleza se ha tomado la molestia de informarnos sobre ella misma. Ella nos advierte por un signo preciso que nuestro destino es alcanzado. Este signo es la alegría. Digo la alegría, no el placer. El placer no es más que un artificio imaginado por la naturaleza para obtener del ser vivo la conservación de la vida; el placer no indica pues la dirección hacia donde la vida se dirige. Sin embargo, el gozo anuncia siempre que la vida ha sido un éxito, que ha ganado la partida, que se ha llevado la victoria: todo gran gozo tiene un carácter triunfal”.

¿Hay que constituir al cristianismo en religión de la felicidad? ¿En un aliado natural de la psicología positiva? Esta escuela terapéutica, que recoge en nuestros días todos los honores y homenajes, pone por encima de todo la autorrealización, que depende de virtudes o fuerzas de naturaleza consensual (hasta un número de veinticuatro), ya sean individuales como sociales o culturales, como son el respeto del otro, la creatividad, el coraje, la honestidad, la curiosidad, la gentileza, la apertura de espíritu y el deseo de aprender, así como la búsqueda de un sentido a la existencia. La felicidad, entonces, es un objeto real que es posible medir gracias al sentimiento de plenitud y alegría

La maximización de la felicidad y del bienestar es, desde esta perspectiva, el único criterio a partir del cual evaluar nuestra elección. De modo general, ella se vanagloria de ser fiel a sí misma, auténtica, de asumir sus actos y sus emociones. La fe es precisamente lo contrario: descansa en la certeza de que la propia felicidad no está en uno mismo, y de que el sentido de la vida no reside tampoco en el sentimiento de satisfacción. Es a la vez más exigente y menos angustiante.

Eros y ágape

Un último punto nos parece participar del sentido de seriedad espiritual: se trata de la oposición nor-

malmente admitida entre *éros* y *ágape*. El cristianismo habría sido el promotor de un eros desinteresado, desenternado y deserotizado, mientras que el mundo pagano identificaba el eros con la embriaguez, con la felicidad más elevada y respecto a la cual todas las otras potencialidades parecían secundarias. “*Omnia vincit amor*” (“el amor lo vence todo”), declara Virgilio. El amor cristiano, en cambio, estaría limpio de toda fiebre de los sentidos, de toda sed de disfrute posesivo. El problema es que privándolo de toda clase de placer propio del eros, existe el riesgo de convertir la caridad o el ágape no en más virtuoso sino en más triste. La traducción griega del Antiguo Testamento, sin embargo, usa dos palabras diferentes para hablar del amor: el ágape, que lo distingue del eros, designa un amor que no se busca a sí mismo sino que se ocupa por el bien del otro.

El cristianismo ha manifestado en multitud de ocasiones durante su historia una inquietud gnóstica, es decir una forma de *odium corporis* (odio al cuerpo), de identificación del mundo y del hecho de estar en el mundo con una maldición. Algunos fueron capaces de ver en el jansenismo una forma de resurgimiento gnóstico. ¿No afirma Pascal que el cuerpo es un extraño en el hombre? “Aquello que llamamos naturaleza en los animales, lo llamamos miseria en el hombre”. Nuestra alma ha sido expulsada, exiliada en el cuerpo y el mundo parece absurdo, terrible y

abandonado por Dios. Incluso nuestras oraciones, nuestras virtudes y nuestros méritos son “abominables ante Dios” si no son referidos a Cristo.

Con esto, sin embargo, se pasa por alto un punto esencial de la doctrina de Port Royal que consiste en definir la gracia, ella misma, como un placer en el sentido no de un contentamiento asegurado sino de una voluptuosidad irresistible. La relación con Dios y su justicia no suscita ni sentimiento de culpabilidad ni ese “pesimismo” que ha sido con frecuencia achacado al jansenismo; ella pertenece, en cambio, al orden de la embriaguez; vuelve “loco de felicidad”. Y por ello “nadie es tan feliz como un verdadero cristiano, ni razonable, ni virtuoso, ni amable”. Por esta razón, también, hay que convertir la religión cristiana no tanto en venerable como en amable: “Los hombres sienten menosprecio por la religión, odian y temen su verdad. Para curarla hay que empezar por mostrar que la religión no es contraria a la razón (...). Y hacerla a continuación amable”. Creer es ante todo experimentar el placer de creer. Es verdaderamente creyente el que es verdaderamente feliz: “[...] nadie abandonará los placeres del mundo para abrazar la cruz de Jesucristo, si no encuentra más dulzura en el menosprecio, en la pobreza, en la indigencia y en el rechazo de los hombres, que en las delicias del pecado”.

¿Qué es un sacramento sino el hecho de hacer visible lo invisible,

de hacerlo manifiesto y delicioso, de que sea una fuente de placer? Si el eros nos eleva hacia Dios conduciéndonos más allá de nosotros mismos, es porque es inseparable de una forma de renuncia. Este cambio no implica, sin embargo, purificar el eros, con el riesgo de vaciar el ágape de sustancia privándolo de placer. Fénelon legitima así la existencia de una delectación, de una “erótica” propia de la caridad, refiriéndose a San Agustín: “San Agustín dice constantemente que la gracia medicinal de Jesucristo consiste en una delectación interior, y que, cuando

más uno saborea el placer en el amor de Dios, el amor es más perfecto y ardiente. Esta delectación es como un placer casto, que lejos de corromper el alma no hace menor su perfección que su felicidad”.

Así, siempre, según Fénelon, una espiritualidad que exigiera la renuncia al placer, al eros, no sería cristiana. Añadimos de nuestra parte que esta espiritualidad impulsaría una cierta tendencia a la austeridad, cuyo efecto primero y nada despreciable sería un empobrecimiento del arte sagrado y de la liturgia.

Tradujo y condensó: SANTI TORRES, S.J.

(Viene de la página 2)

centrado en lo histórico y cultural. Entre sus últimas publicaciones: *Religión y Nuevo Pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina* (2005); *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas. Planteo para el mundo global desde América Latina* (2009).

Universidad del Salvador, Campus Sede San Miguel; Mitre 3100 (San Miguel)
- San Miguel - Buenos Aires (Argentina)

VILLAGRÁN MEDINA, GONZALO, S.J. Doctor en Teología y Licenciado en Dirección y Administración de Empresas. Profesor del departamento de Praxis de la Facultad de Teología de Granada. Miembro de la *Society of Christian Ethics* y de la *European Society of Catholic Theology*. Entre sus publicaciones: *Public Theology in a Foreign Land: A Proposal for Bringing Theology in Public into the Spanish Context* (2013).

Gran Vía de Colón, 30; 18010 Granada (España)

WASSILOWSKY, GÜNTHER. Doctor en Teología. Actualmente es profesor de Historia de la Iglesia en la Universidad de Innsbruck. Miembro de numerosas organizaciones de estudios de historia eclesial. Entre sus publicaciones: *Das II. Vatikanische Konzil und die Wissenschaft der Theologie* (con Ansgar Kreuzer; 2014) y *Reformen in der Kirche. Historische Perspektiven* (con Andreas Merkt; 2014).

Universität Innsbruck; Institut für Bibelwissenschaften und Historische Theologie; Karl-Rahner-Platz 1; A - 6020 Innsbruck (Austria)